

TRANS/FORM/AÇÃO
Revista de Filosofia da UNESP

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

Reitor
Pasqual Barretti
Vice-Reitora
Maysa Furlan

Pró-Reitor de Pesquisa
Edson Cocchieri Botelho

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS

Diretora
Claudia Regina Mosca Giroto
Vice-Diretora
Ana Claudia Vieira Cardoso

Departamento de Filosofia
Chefe
Paulo César Rodrigues
Vice-Chefe
Ricardo Pereira Tassinari

Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Coordenador
Márcio Benchimol Barros
Vice-Coordenadora
Luiz Henrique da Cruz Silvestrini

Conselho de Curso do Curso de Filosofia
Coordenador
Kleber Cecon
Vice-Coordenador
Rodrigo Pelloso Gelamo

TRANS/FORM/AÇÃO
Revista de Filosofia da UNESP

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

TFACDH

Trans/Form/Ação	Marília	v. 44	n. 3	p. 1-460	Jul./Set..	2021
-----------------	---------	-------	------	----------	------------	------

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; Bibliographie Latinoamericaine D'Articles; Clase-Cich-Unam; Dare Databank; DIADORIM; ISI
Web of Science; MLA International 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

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

A linguagem violentada e a mimese humana nas democracias espetaculares:
interloquções com Giorgio Agamben

Castor M. M. Bartolomé Ruiz 19

Comentário a “A linguagem violentada e a mimese humana nas democracias
espetaculares: interloquções com *Giorgio Agamben*”

Evandro Pontel 45

O conceito de natureza na filosofia de Ludwig Feuerbach

Eduardo Ferreira Chagas 51

Comentário a “O conceito de natureza na filosofia de Ludwig Feuerbach”

José Edmar Lima Filho 69

Ciência e ética em popper: a ética da responsabilidade dos cientistas

Elizabeth de Assis Dias 81

Comentário a “Ciência e ética em popper: a ética da responsabilidade dos
cientistas”

Amélia de Jesus Oliveira 101

Comentário a “Ciência e ética em popper: a ética da responsabilidade dos
cientistas”

Marco Antonio Barroso 107

Comentário a “Ciência e ética em popper: a ética da responsabilidade dos
cientistas” – a verdade em popper é ideal: é ético afastar-se da falsidade

Remi Schorn 111

O revisionismo e os perigos da mentira deliberada na perspectiva de Hannah
Arendt

Fábio Abreu dos Passos 115

Comentário a “O revisionismo e os perigos da mentira deliberada na
perspectiva de Hannah Arendt”: mentiras e desinformação

Bernardo Alonso 135

Comentário a “O revisionismo e os perigos da mentira deliberada na perspectiva de Hannah Arendt”: revisionismo, negacionismo e a abordagem informacional do discurso sobre o mundo José Claudio Matos	141
Comentário a “O revisionismo e os perigos da mentira deliberada na perspectiva de Hannah Arendt” Valéria Cristina Lopes Wilke	147
Religião, vida e sociedade: breve estudo a partir de Bergson e Freud Geovana da Paz Monteiro	151
O externalismo semiótico ativo de C. S. Peirce e a cantoria de viola como signo em ação Pedro Atá e João Queiroz	177
Comentário a “O externalismo semiótico ativo de C. S. Peirce e a cantoria de viola como signo em ação”: em busca de uma ontologia para o paradigma 4e Cesar Fernando Meurer e Nara Miranda de Figueiredo	205
Comentário a “O externalismo semiótico ativo de C. S. Peirce e a cantoria de viola como signo em ação” Max Rogerio Vicentini	211
Propedêutica do conceito de democracia Luís Uribe Miranda	215
Comentário a “Propedêutica do conceito de democracia”: <i>immunitas</i> : a pele, a nova fronteira Fernando Gigante Ferraz	245
Comentário a “Propedêutica do conceito de democracia” Leonardo Monteiro Crespo de Almeida	251
Pressuposto ético da alteridade na hermenêutica filosófica à luz do <i>sofista</i> de Platão Luiz Rohden e Leonardo Marques Kussler	257
Comentário a “Pressuposto ético da alteridade na hermenêutica filosófica à luz do sofista de Platão”: platonismo militante M. R. Engler	277
Contra o dogmatismo realista: notas sobre acordos e jogos Marcos Silva	287
Comentário a “Contra o dogmatismo realista: notas sobre acordos e jogos” Marciano Adilio Spica	313


Evento ou ato? Sobre as críticas de Žižek a Badiou	
Mariana Pimentel Fischer	317
Comentário a “Evento ou ato? sobre as críticas de Žižek A Badiou”	
Fabiano Veliq	337
Demônios da brasilidade: notas para um niilismo tropical	
Rodrigo Barros Gewehr	343
Comentário a “Demônios da brasilidade: notas para um niilismo tropical” – sobre autoritarismos, fundamentalismos e outros demônios: o potencial da psicologia analítica como chave de leitura para o Governo Bolsonaro	
João Paulo S. Vilas Boas	371
Reflexões sobre o <i>ninguém</i> na obra de Hannah Arendt	
Vanessa Sievers de Almeida	375
Comentário a “Reflexões sobre o ninguém na obra de Hannah Arendt”: quem é ninguém?	
Pedro Duarte	395
A ciência da política de David Hume	
Vinícius França Freitas	401
Comentário a “A ciência da política de David Hume”	
Marcos Balieiro	429
O infinito e a vida em Hegel: apontamentos a partir do terceiro capítulo da <i>Fenomenologia do Espírito</i>	
Vinícius dos Santos	433
Comentário a “a Brief discussion of the empirical plausibility of the reflective epistemic agency”	
Gregory Gaboardi	453
Normas de Submissão e Avaliação	457

APRESENTAÇÃO

Marcos Antonio Alves¹

Com muita alegria, apresentamos o terceiro número do volume 43 da revista *Trans/Form/Ação*. Nos últimos dois anos, a revista tem ficado mais encorpada, com uma quantidade de páginas bastante elevada. Tal ampliação momentânea se deve, por um lado, à nossa tentativa de diminuir a fila de manuscritos em processo de avaliação e, por outro lado, à meta almejada de minimizar o período de tempo entre a aprovação da submissão e sua consequente publicação.

Como resultado dessas diretrizes, o tempo médio entre a submissão dos textos e a decisão editorial foi reduzido drasticamente, passando de aproximadamente 13 meses para menos de cento e vinte dias. Entendemos que tal agilidade, na medida do possível, constitui parte das boas práticas do fluxo de trabalho de uma revista acadêmica, principalmente em respeito aos autores dos manuscritos submetidos. Ressaltamos, entretanto, que essa agilidade nem sempre é possível, dada a dificuldade frequentemente apresentada de

¹ Editor responsável da *Trans/Form/Ação*: revista de Filosofia da Unesp. Docente no Departamento de Filosofia da Universidade Estadual Paulista (Unesp), Marília, SP – Brasil e Líder do Grupo de Estudos em Filosofia da Informação, da Mente e Epistemologia – GEFIME (CNPq/UNESP). Pesquisador CNPq/Chamada Universal.  <https://orcid.org/0000-0002-5704-5328>. E-mail: marcos.a.alves@unesp.br.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n3.01.p9>



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

encontrar pareceristas, de receber os pareceres no tempo solicitado ou mesmo da necessidade do pedido de mais pareceres em situações de igualdade de pareceres favoráveis ou desfavoráveis à aprovação da submissão.

As dificuldades encontradas na agilidade no processo avaliativo refletem, na quase totalidade das vezes, a elevada quantidade de trabalho de nossos parceiros, principalmente no Brasil, e não a indisposição ou falta de avaliadores possíveis nas áreas temáticas em filosofia. Além de pesquisadores, os avaliadores também são docentes, orientadores, gestores, bem como de muitas outras atividades acadêmicas e burocráticas acumuladas. Por isso, somos muito gratos aos nossos parceiros que destinam parte de seu tempo para esse serviço voluntário, mas de grande valia para o desenvolvimento e a socialização de pesquisas em filosofia.

Em outra frente, também encurtamos o tempo entre a aprovação final do artigo e sua publicação. Esse período, porém, não tem como ser muito menor do que sete meses. Apesar de estarmos buscando maximizar elementos referentes à agilidade no serviço, a revista prioriza a qualidade da publicação, seja do conteúdo propriamente dito, seja da apresentação do material publicado. Para não perder a qualidade, tanto na publicação de textos com conteúdo compatível com os objetivos da revista quanto na sua apresentação, os artigos aprovados passam por um processo cuidadoso de correções e revisões gramaticais, normalizações, com a participação dos autores, que dão a aprovação final das modificações. Depois disso, o texto vai para edição, diagramação, conversão XML e, finalmente, para publicação no *site* da Faculdade de Filosofia e Ciências da Unesp e no SciELO, bem como nas outras bases de dados às quais a revista está indexada.

Os serviços posteriores à aprovação do manuscrito são executados por profissionais rigorosamente selecionados, cada um demandando seu próprio tempo para a realização de um cuidadoso e atencioso trabalho. Com a crise financeira que assola o financiamento das revistas científicas no país, a agilidade de alguns serviços também pode ser afetada. Entretanto, nossa meta continua sendo, sem ressalvas, além de manter a qualidade da revista, também preservar e garantir o acesso aberto, assim como continuar sem qualquer cobrança de taxa de bancada ou de publicação.

Com essas práticas, esperamos continuar contribuindo para o desenvolvimento da filosofia e de áreas afins, da socialização do conhecimento, com vistas à inserção social. Em tempos difíceis como o que estamos

passando, em momento de pandemia, de crise econômica, dificuldades em diversos setores, buscamos a sobrevivência desta revista, almejando a difusão, democratização e socialização do conhecimento filosófico, por meio da Unesp, uma Instituição de Ensino Superior de reconhecida qualidade e prestígio nacional e internacional.

A ampliação do tamanho dos fascículos também se deve à inovadora seção de comentários, muito bem apreciada pela comunidade acadêmica. Conforme explicita Alves (2020, p. 10), a *Trans/Form/Ação* “[...] tem como objetivo a socialização do conhecimento, buscando promover o debate e a interlocução de ideias.” Em vista disso, inauguramos, em 2020, uma nova modalidade de textos, a qual consiste em comentários de artigos aprovados, consentidos previamente pelos seus autores. Anexados ao artigo original, eles são produzidos pelos pareceristas do manuscrito submetido. Trata-se de uma crítica construtiva, não mais da qualidade do artigo, uma vez 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.

Este fascículo apresenta 14 artigos, publicados em ordem alfabética dos autores, como viemos fazendo nos últimos tempos, com dezessete comentários. Coincidentemente, contrariando o comum, este fascículo contém apenas textos escritos em português. Em geral, cerca de 40 por cento dos artigos publicados na revista são de autores estrangeiros. São trinta e cinco autores, oriundos de 16 estados brasileiros, representantes de todas as regiões do país, além de um pesquisador vinculado a instituição com sede na Suécia: Alagoas, Bahia, Ceará, Maranhão, Mato Grosso, Minas Gerais, Pará, Paraná, Pernambuco, Piauí, Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul, Santa Catarina, São Paulo, Sergipe, Tocantins. Está sendo uma política da revista ampliar a distribuição das regiões geográficas do país e do exterior dos autores que publicam na revista. Embora ainda em número reduzido, é marcante também a presença de autoras, neste fascículo, totalizando 6 publicações.

Alguns artigos possuem três comentadores. A grande quantidade de comentários se deve, por um lado, à aceitação por parte da comunidade a essa modalidade de textos e também da quantidade de avaliadores, sempre

no mínimo três, aos quais estamos recorrendo no processo avaliativo dos manuscritos. Além da maior confiabilidade no referido processo, também ampliamos o valor didático das avaliações, bem como o caráter dialógico, próprio da filosofia.

O primeiro artigo exposto foi escrito por Castor M. M. Bartolomé Ruiz, com comentário de Evandro Pontel. O artigo é intitulado “A linguagem violentada e a mimese humana nas democracias espetaculares: interlocuções com Giorgio Agamben”. Conforme o autor, é urgente aprofundarmos as análises críticas da deriva espetacular das atuais democracias. Para contribuir com esse objetivo, ele analisa, inicialmente, alguns aspectos das pesquisas de Agamben a respeito das democracias espetaculares. Em seguida, desenvolve uma análise a respeito da linguagem, que, na origem da política, na Grécia antiga, propunha criar um novo modelo de poder fundamentado no convencimento da verdade e como, posteriormente, essa linguagem se deslizou para técnicas instrumentalizadoras da verdade na política. Feito isso, apresenta os nexos da mimese humana com a deriva espetacular da linguagem, nas democracias contemporâneas.

Em seguida, publicamos “O conceito de natureza na filosofia de Ludwig Feuerbach”, de Eduardo Ferreira Chagas. O autor destaca a tese de que a natureza, para Feuerbach, é um existente autônomo e independente e possui primazia ante o espírito. Para tal pensador, a natureza material, que existe, em sua diferencialidade qualitativa, independente do pensar, é diante do espírito o original, o fundamento não deduzível, imediato, não criado de toda existência real, que existe e consiste por si mesmo. Feuerbach, continua Chagas, opõe a natureza ao espírito. Ele a entende não como um puro outro, que só por meio do espírito foi posto como natureza, mas como o primeiro, a realidade objetiva, material, que existe fora do entendimento e é dada ao homem por meio de seus sentidos, como fundamento e essência de sua vida.

Trata-se, pois, primeiro daquela essência (luz, ar, água, fogo, plantas, animais etc.), sem a qual o ser humano não pode nem ser pensado nem existir. A natureza é, para Feuerbach, a pluralidade de todos os objetos e essências que realmente são. Sob essa condição, é possível conceber a natureza como a garantia da exterioridade mesma, como que um existente fora de nós, que nada sabe de si e é em si e por si mesmo; por conseguinte, ela não deve ser vista como aquilo que ela não é, isto é, nem como divina, nem como humana. A natureza sempre existiu, quer dizer, ela existe por si e tem seu sentido apenas em si mesma. Ela é ela mesma, ou seja, nenhuma essência mística, pois, por

trás dela, não se esconde nenhum absoluto, nada humano, nada divino, transcendental ou ideal, finaliza Chagas.

“Ciência e ética em Popper: a ética da responsabilidade dos cientistas” é o artigo escrito por Elizabeth de Assis Dias. Esse texto é seguido de três comentários, produzidos por Amélia de Jesus Oliveira, Marco Antonio Barroso e Remi Schorn. Dias analisa as relações entre ciência e ética, em Popper, mais precisamente, a natureza dessa ética que está na base de sua teoria da ciência. A autora busca evidenciar que a concepção popperiana de ciência está alicerçada em uma ética da responsabilidade, a qual pressupõe a autonomia dos cientistas, sua liberdade de escolha, o que os torna responsáveis por suas decisões por determinados “padrões” de pesquisa. Ela busca mostrar que essa ética da responsabilidade já se faz presente em sua lógica da investigação, de forma pouco explícita, quando suas preocupações estão voltadas para o problema da demarcação científica e sua proposta de um critério de cientificidade e de uma metodologia para a ciência. A adoção de tal proposta requer dos cientistas uma decisão que envolve objetivos e valores. Como demonstra a autora em seu artigo, em escritos, nos quais Popper expressa suas preocupações com questões éticas inerentes à ciência, essa ética da responsabilidade se apresenta de forma nítida, ao definir certos compromissos para os cientistas, tendo por base o juramento de Hipócrates, além dos princípios éticos que devem nortear suas pesquisas.

O quarto artigo é “O revisionismo e os perigos da mentira deliberada na perspectiva de Hannah Arendt”, de autoria de Fábio Abreu dos Passos, comentado também por três pesquisadores: Bernardo Alonso, José Claudio Matos e Valéria Cristina Lopes Wilke. A produção de notícias falsas, que, conforme o autor, tem como finalidade a disseminação de informações inverossímeis, constitui componente tradicional no jogo político. Nesse sentido, a tentativa deliberada de construir mentiras sobre assuntos públicos, deturpando a realidade, é levada a cabo por teóricos como Paul Rassinier e Marco Antônio Villa, cujas obras se inscrevem no interior do movimento revisionista.

A proposta de Passos é formular, em termos políticos, o que se denomina revisionismo e relacioná-lo com os perigos da mentira deliberada, na perspectiva de Hannah Arendt. O revisionismo deve ser compreendido como movimento de fomento e disseminação de mentiras deliberadas, o qual tem o propósito de adulterar o mundo, negando, por exemplo, a existência de fatos históricos como Holocausto e Ditadura Civil-Militar Brasileira. O autor

busca mostrar que um dos antídotos capazes de mitigar os efeitos da mentira deliberada é a verdade factual, que, por ser construída pelo testemunho plural, tem uma natureza política. Ela assegura que o mundo não seja ameaçado em suas estruturas constitutivas, isto é, que as ações que nele ocorrem não sejam alteradas e as memórias dessas ações não sejam corrompidas.

Em quinto lugar, publicamos “Religião, vida e sociedade: breve estudo a partir de Bergson e Freud”, de Geovana da Paz Monteiro. Geovana indaga em que medida a religiosidade, observada a partir de seu contexto originário, seria um dos meios encontrados pela civilização para abafar impulsos humanos primários tendentes à desagregação social e moral. A despeito dessa tentativa de controle, ela questiona o quanto tais impulsos ditos primitivos prevalecem, em nossa constituição biológica, psíquica e social, de modo a justificarem comportamentos aberrantes tão comuns em nossa época. Ela adota por base as ideias de Henri Bergson, presentes no segundo capítulo d’*As duas fontes da moral e da religião*, intitulado “A religião estática”, em cotejo aos argumentos de Sigmund Freud, apresentados, sobretudo, em *O futuro de uma ilusão e Totem e tabu*. Apesar da aproximação com as ciências sociais, a autora diz seguir a hipótese de que o livro de Bergson nutre um diálogo mais fecundo com a teoria freudiana, no que tange à compreensão da religiosidade dita primitiva em oposição, ou não, à civilizada.

Em seguida, publicamos “O externalismo semiótico ativo de C. S. Peirce e a cantoria de viola como signo em ação”, escrito em parceria por Pedro Atá e João Queiroz e comentado também em parceria, algo inédito, por Cesar Fernando Meurer e Nara Miranda de Figueiredo e, em seguida, por Max Rogerio Vicentini. Conforme frisam os autores, o principal propósito de seu trabalho consiste em fornecer uma ontologia semiótica para redescrção do externalismo cognitivo ativo, desenvolvido recentemente pelo paradigma 4E (*embodied, embedded, enactive, extended cognition*). Na sua abordagem, sistemas cognitivos distribuídos (SCDs) são descritos como semiose, ou signos em ação. Eles exploram a relação entre semiose e cognição, como concebida por C. S. Peirce, em associação com a noção de sistema cognitivo distribuído (SCD). Introduzem a abordagem externalista peirciana, com ênfase na noção de distribuição temporal da semiose, e descrevem SCDs e seus elementos como “ação dos signos”.

Para desenvolver esse argumento, examinam um exemplo de SCD – improvisação verbo-musical do repente, repentismo, ou cantoria de viola. Trata-se de um fenômeno de improvisação verbo-musical, o qual tem a forma

de um desafio em poesia oral versificada. Os autores descrevem esse fenômeno como a incorporação da estrutura formal de uma tarefa cognitiva e de um processo inferencial. Essa incorporação corresponde a uma semiotização das performances do repente como SCDs. A tendência temporalmente distribuída do *repente* organiza o SCD como um sistema que realiza experimentos metasemióticos sobre a ação dos signos.

Em sétimo lugar, aparece o artigo “Propedêutica do conceito de democracia”, publicado por Luis Uribe Miranda, seguido de dois comentários, produzidos por Fernando Gigante Ferraz e por Leonardo Monteiro Crespo de Almeida. O artigo parte da caracterização da filosofia como migração e desterritorialização, tendo como fio condutor o conceito de democracia. Para tal, Miranda realizou uma propedêutica não exaustiva do conceito, evidenciando a plurivocidade semântica adquirida em diferentes momentos da história da filosofia. Após as críticas do conceito de democracia liberal de Norberto Bobbio, abre-se a possibilidade para pensar a democracia, a partir das análises de Roberto Esposito. Contudo, o autor busca mostrar que a tese de Roberto Esposito segundo a qual a comunidade é uma ausência, uma falta, um nada do nada, permite pensar que a democracia, ao menos na primeira fase do pensamento do filósofo italiano, também se caracteriza por essa falta. Ao mesmo tempo, é justamente nela que habita a sua possibilidade de se manifestar como uma democracia por vir.

O oitavo artigo é intitulado “Pressuposto ético da alteridade na hermenêutica filosófica à luz do sofista de Platão”. A autoria é de Luiz Rohden e Leonardo Marques Kussler, seguido de comentário de M. R. Engler. Segundo os autores, a teoria filosófica de Gadamer comporta a proposta da hermenêutica filosófica enquanto um projeto ético. Embora ele não tenha abordado essa relação de forma sistemática, Rohden e Kussler propõem, no artigo, explicitar e aprofundar a noção de alteridade enquanto pressuposto ético fundamental da hermenêutica gadameriana, à luz do *Sofista* de Platão. Para tanto, na primeira seção, eles abordam a estrutura e as formas de interação do conceito de *outro*, tal como apresentado por Platão, no *Sofista*, que trata de aspectos da identidade, da diferença, da coexistência do *eu* e do *outro* enquanto princípios metafísicos.

Em um segundo momento, propõe uma percepção possível da apropriação de Gadamer relativamente aos conceitos platônicos que dialogam entre si, por meio da dialética, com base na subjetividade moderna. Desse modo, os autores do artigo procuram justificar que os traços fundamentais

da ética hermenêutica têm base em princípios não autoexcludentes, visto que não se exige o assujeitamento do outro como condição da formação e da manutenção identitária de si. Por fim, reconduzem a hipótese de que o *outro hermeneuticus* é tão importante quanto o *eu hermeneuticus* para a compreensão de si e do mundo, em uma relação copartícipe, a qual não nega diferentes modos de ser para se afirmar com significativas implicações pessoais e sociopolíticas.

Seguindo, temos “Contra o dogmatismo realista: notas sobre acordos e jogos”, de Marcos Silva, comentado por Marciano Adilio Spica. Silva discute a possibilidade da existência de regras e critérios independentes de nossas práticas discursivas, a partir da filosofia de Brandom e do desenvolvimento filosófico de Wittgenstein. Para tanto, examina a normatividade na lógica, no desafio próprio da pluralidade de lógicas não clássicas, motivando a sua constituição no ambiente social, em função da analogia com jogos. Essa abordagem redundante em uma alternativa pragmatista ao dogmatismo realista. A partir dessa perspectiva pragmatista baseada na noção de jogos e acordos, o autor busca defender que não é a objetividade do discurso que garante a normatividade de nossas práticas, mas, ao contrário, é a normatividade intrínseca de nossas práticas, seu conjunto de autorizações e proibições, que deveria fundamentar a objetividade do discurso.

A décima publicação é “Evento ou ato? Sobre as críticas de Žižek a Badiou”, de Mariana Pimentel Fischer, comentado por Fabiano Veliq. Fischer examina o conceito de Evento elaborado por Alain Badiou e o contrapõe à noção lacaniana de ato, tal como reformulada por Slavoj Žižek. Para isso, ela investiga alguns dos trabalhos centrais em que o filósofo francês reconstrói ideias de Lacan, a partir de engenhosas associações com Espinosa, Ésquilo e textos militantes de Marx. A autora afirma que Badiou escreve sobre uma ruptura não dialética entre Ser e Evento. Žižek, mais fiel a Lacan e também a Hegel, defende a existência de uma unidade entre as dimensões separadas por Badiou. De acordo com o esloveno, um ato político não estabelece, de pronto, um engajamento em um novo começo. Ele apenas limpa o caminho para isso. Dizer “não” seria, então, suficiente para a realização de um verdadeiro ato revolucionário?

Em seguida, publicamos “Demônios da brasilidade: notas para um niilismo tropical”, escrito por Rodrigo Barros Gewehr e comentado por João Paulo S. Vilas Boas. Gewehr se ocupa de fixar algumas bases de reflexão sobre a possibilidade de se pensar uma brasilidade, com base no conceito de niilismo.

Ele visa a compreender se seria viável uma aplicação específica desse conceito no contexto brasileiro. A ideia do demoníaco entra em cena para dar conta do índice do imponderável, em todo construto coletivo, salientando que as dinâmicas psíquicas, quer individuais, quer coletivas, se realizam na cultura em formas sobredeterminadas. Nessa busca de se pensar a brasilidade, o autor propõe o entrelaçamento do niilismo com traços culturais já elencados por certos autores, como Mário de Andrade, Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda, entre outros.

Na sequência, publicamos “Reflexões sobre o ninguém na obra de Hannah Arendt”, de Vanessa Sievers de Almeida, comentado por Pedro Duarte. Em sua obra *As origens do totalitarismo*, lembra a autora, Hannah Arendt afirma que os regimes totalitários revelaram ser possível transformar pessoas em seres supérfluos, isto é, elementos substituíveis e descartáveis. Já em seus escritos tardios, como os da coletânea *Responsabilidade e julgamento*, a pensadora se refere ao *ninguém*, um ser humano que deixou de ser uma pessoa. Assim, embora sob diferentes designações, o *ninguém* aparece em vários pontos de sua obra. Almeida se propõe compreender essa figura, estabelecendo contrapontos com a figura do *alguém*, ou do *quem*, e com a do “egoísta”. Arendt mesma não usa o termo “egoísta”, mas, defende Almeida, a distinção entre ele e o *ninguém* ajuda a caracterizar o último com maior nitidez, como um fenômeno próprio da sociedade de massa, em especial dos regimes totalitários. A autora busca mostrar como as figuras extremas do *ninguém* e do *alguém* e, em algum ponto entre os extremos, a do egoísta se tornam profícuas, não só para compreender algumas experiências analisadas por Arendt, mas também para pensar sobre as nossas.

O penúltimo artigo é “A ciência da política de David Hume”, de Vinícius França Freitas, que é comentado por Marcos Balieiro. O artigo apresenta uma interpretação que procura sistematizar a compreensão humiana dos princípios da ciência da política. Por um lado, o autor argumenta que a ciência da política é uma ciência sobre formas políticas de organização (monarquia, aristocracia e democracia, por exemplo), fundada sobre axiomas cuja verdade é eterna e imutável e independe de fatores contextuais – como, por exemplo, cultura, moral e educação. Por outro lado, a ciência da política é também uma ciência sobre a conduta dos seres humanos em sociedade (a ação de um corpo de indivíduos que resiste à tirania de um governante, por exemplo), fundada sobre máximas ou princípios gerais, cuja verdade é contingente e mutável e dependente de fatores contextuais.

Finalizando os quatorze artigos deste fascículo, publicamos “O infinito e a vida em Hegel: apontamentos a partir do terceiro capítulo da fenomenologia do espírito”, de Vinícius dos Santos. Conforme o autor, um dos maiores percalços para a compreensão da lógica dialética de Hegel encontra-se na relação peculiar que ela estabelece entre finito e infinito. Mais precisamente, na tese da imanência dinâmica do finito no infinito, a qual permite ao pensamento hegeliano sustentar e compreender as contradições inerentes ao real, sem dissolvê-las ou fixá-las, por exemplo, ao modo kantiano. Tal problemática aparece de modo mais explícito, por exemplo, ao final do terceiro capítulo da *Fenomenologia do Espírito*, e demarca uma das inflexões mais importantes da obra, justamente no momento em que a consciência se depara com a *infinitude* e, por conseguinte, com a Vida enquanto movimento do próprio Espírito. É esse agenciamento, que auxilia a desvendar algumas das linhas de força da dialética de Hegel, que Santos reconstrói nesse artigo.

Este fascículo publica, por fim, o comentário de autoria de **Gregory Gaboardi** ao artigo escrito por Ana Margarete Barbosa de Freitas e Felipe Rocha Lima Santos, intitulado “A brief discussion of the empirical plausibility of the Reflective Epistemic Agency”, publicado no “Dossier Ernest Sosa”.

Assim está constituído este fascículo da *Trans/Form/Ação*. Desejamos boa e proveitosa leitura e consequentes debates dos conteúdos publicados. Como sempre, para a revista, é um grande prazer poder contribuir para a construção e socialização do conhecimento filosófico!

REFERÊNCIA

ALVES, M. A. Apresentação. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 43, n. 2, p. 9-16, 2020.

Recebido: 10/7/2021

Aprovado: 13/7/2021

A LINGUAGEM VIOLENTADA E A MIMESE HUMANA NAS DEMOCRACIAS ESPETACULARES: *INTERLOCUÇÕES COM* *GIORGIO AGAMBEN*


Castor M. M. Bartolomé Ruiz¹

Resumo: É urgente aprofundar as análises críticas da deriva espetacular das atuais democracias. Para contribuir com esse objetivo, no presente ensaio, analisam-se alguns aspectos das pesquisas de Agamben a respeito das democracias espetaculares. Em um segundo ponto, desenvolve-se uma análise acerca da linguagem, que, na origem da política, na Grécia antiga, propunha criar um novo modelo de poder fundamentado no convencimento da verdade, e como, posteriormente, essa linguagem deslizou-se para técnicas instrumentalizadoras da verdade, na política. Em um terceiro momento, apresentarem-se os nexos da mimese humana com a deriva espetacular da linguagem, nas democracias contemporâneas.

Palavras-Chave: Democracia espetacular. Violência da linguagem. Subjetividades massificadas. Mimese. G. Agamben.

INTRODUÇÃO

Vivemos tempos em que a política reduziu os limites de suas possibilidades ao dualismo democracia ou autoritarismo. Toda perspectiva dual encerra a complexidade em simplificações que terminam, por sua vez, violentando as diferenças. No dualismo democracia ou autoritarismo, certamente a pergunta que resta por responder é: de qual democracia se fala? Ao se formular o conceito democracia em singular, dá-se aparência de uma

¹ Doutor em Filosofia, Professor Titular do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale dos Sinos (UNISINOS), São Leopoldo, RS – Brasil. Coordenador da Cátedra Unesco-Unisinos de Direitos Humanos e Violência, Governo e Governança. Coordenador Grupo de Pesquisa CNPq *Ética, biopolítica e alteridade*.  <https://orcid.org/0000-0002-6826-1560>. E-mail: castorbartolome@terra.com.br.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n3.02.p19>



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

definição naturalista do que seja a democracia, como se houvesse um formato óbvio da democracia e só nos restaria seguir seus parâmetros. Longe disso, o dualismo democracia ou autoritarismo exige questionar e responder: qual democracia?

Das muitas possibilidades de abordagem dessa problemática, há que se atentar para a dinâmica dos atuais dispositivos de poder, que têm um nexos profundo com os modos de subjetivação. Cada vez mais, os modos de legitimação do poder, assim como o *modus operandi* dos seus dispositivos, dependem das formas de subjetivação: pois é pela captura colaborativa dos sujeitos que os dispositivos de poder obtêm o consentimento obediente das condutas, assim como a inserção produtiva dos indivíduos, ao mesmo tempo que validam sua legitimidade pela aquiescência cooperativa das maiorias. Os dispositivos de poder têm aperfeiçoado os métodos de intervir nas subjetividades humanas, a ponto de eles mesmos produzirem formas de subjetivação específicas que respondem às demandas estruturais do poder. Que essa lógica biopolítica ocorra nas democracias é um problema que afeta, inclusive, a própria existência das democracias. Porém, que as atuais democracias sejam responsáveis, omissas ou cúmplices, por produzirem modos de subjetivação massificados para conduzir docilmente a opinião das maiorias, a modo de decisões pseudodemocráticas, é uma questão que transforma as democracias em demagogias e as desliza perigosamente para novas formas de autoritarismo.

Para analisar essa problemática, dividiremos nosso trabalho em quatro pontos. No primeiro ponto, analisaremos o que Agamben denominou democracias espetaculares, como desdobramento das sociedades de massas. Em um segundo ponto, apresentaremos uma reflexão, segundo Agamben, a respeito do deslocamento semântico da verdade, nas democracias modernas. No terceiro ponto, consideraremos os nexos entre as democracias espetaculares e o mimetismo humano. Concluiremos, esboçando algumas linhas possíveis de fuga aos modelos de controle massificado.

1 A MASSIFICAÇÃO E AS DEMOCRACIAS ESPETACULARES

Em suas pesquisas mais recentes, Agamben tentou responder a uma questão básica: se as democracias atuais estabeleceram seus rituais procedimentais para a legitimação do poder, por que o exercício do poder ainda necessita da glória? (AGAMBEN, 2007, p. 10). Se a glória é um dispositivo

próprio das formas de soberania, por que o exercício democrático do poder continua a produzir formas de glorificação como meio para a legitimação do exercício do poder?

Essa questão levou Agamben a tentar conectar a temática dos modos de subjetivação das sociedades de massa com os novos dispositivos de glorificação das democracias contemporâneas (ROSS, 2006, p. 74-85). A glória e a glorificação são dispositivos teológicos que reconhecem, de forma sublime, a soberania absoluta de Deus. O poder soberano sempre quis associar o exercício do seu poder a diversas formas de glorificação, como meio de legitimação divina do exercício do poder (MURRAY; WHYTE, 2011). Esses dispositivos são pré-cristãos, pois uma maioria de reis e príncipes orientais se autoproclamaram descendentes dos deuses ou até a encarnação destes, como no Egito. Quando em Roma ocorre o declínio da República, os primeiros imperadores reclamaram para si o título divino de “augustos”, para serem reconhecidos como deuses (AGAMBEN, 2007, p. 206). Todas as monarquias feudais e absolutistas dos séculos XVII e XVIII legitimaram seu poder como algo derivado diretamente de Deus. Esse contexto explica a proliferação das formas de glorificação política como dispositivos de legitimação do poder, assim como também explica a longa duração desses modelos de governo (ASSMANN, 2004, p. 1-11).

A liturgia é o modo como se processam as técnicas de glorificação. Se “[...] a função política essencial da glória, das aclamações e das doxologias parece superada hoje” (AGAMBEN, 2007, p. 277), essa superação é só aparência, pois as liturgias não desapareceram, no exercício do poder atual. Muito pelo contrário, elas, em muitos casos, são condição necessária para conseguir a estabilidade do poder e até a sua própria legitimação. A questão que Agamben suscita é por que, nas atuais democracias, as formas de glorificação do poder não desapareceram, senão que se diversificaram em outros procedimentos? Por que essas técnicas de glorificação continuam a manter o objetivo histórico de ser uma sustentação necessária para o exercício do poder democrático?

Dentre as várias liturgias promovidas pelos novos dispositivos de glorificação, Agamben chama atenção particularmente para a técnica da aclamação. A aclamação já existia na Roma antiga, que, em muitos casos, tinha até valor jurídico, legitimando, ou não, um determinado governante ou general. “Sobretudo, a aclamação com que, na época republicana, as tropas outorgavam ao comandante vitorioso o título de *imperator* e, na época imperial, investiam-no com o título de César.” (AGAMBEN, 2007, p. 190). Ela foi

incorporada no cristianismo como técnica de glorificação divina, embora sempre continuasse a formar parte das liturgias de glorificação do poder político soberano, ao longo da Idade Média e nas monarquias absolutistas.

Na atualidade, a aclamação, enquanto técnica de glorificação do poder, não desapareceu soterrada pelos procedimentos formais do exercício democrático do poder, todavia, para além dos procedimentalismos, a aclamação continua vigente nas atuais democracias, sob a forma da opinião pública. Essa tese transparece ainda mais incisiva na análise que Agamben faz dos estudos de Carl Schmitt a respeito da importância da aclamação para o que esse autor denomina “democracias puras”. Para Schmitt, “[...] a opinião pública é a forma moderna da aclamação” (SCHMITT, 1938, p. 320), e o povo reunido, aclamando, representa o exercício mais direto e pleno da democracia, uma democracia pura. Sabemos historicamente como os governos fascistas e caudilhismos autoritários e populistas de todos os signos se utilizaram de múltiplos rituais de aclamação massiva, através dos quais consolidaram o poder do seu líder ou *Führer*.

Outrossim, Agamben leva a sério as implicações e desdobramentos atuais da tese de Schmitt de que “a opinião pública é a nova forma de aclamação”. Se essa tese é verdadeira, assinala o autor, o problema a ser analisado diz respeito à função pública da mídia, na atualidade, uma vez que a opinião pública está, cada vez mais, atravessada pelas estratégias midiáticas que pretendem construí-la, por meio da indução de opiniões e comportamentos em escala massificada.

Para melhor compreender como é que a opinião pública se tornou uma forma moderna de aclamação, Agamben recorre às análises de Guy Debord, o qual, em 1967, escreveu a obra *A sociedade do espetáculo* (DEBORD, 1967). Segundo Debord, há uma transformação, em escala planetária, da economia e da política em um imenso espetáculo. A mercantilização capitalista transformou tudo em espetáculo e fez do espetáculo uma categoria epistêmica para a compreensão do mundo. Seria possível afirmar, com Debord, que, na atualidade, tudo que é real é espetacular. A partir dessa tese geral, Agamben propõe: “Se juntamos as análises de Debord com a tese schmittiana da opinião pública como forma moderna de aclamação, todo o problema do atual domínio espetacular da mídia sobre qualquer outro aspecto da vida social aparecerá numa nova dimensão.” (AGAMBEN, 2007, p. 280).

A política atual e as democracias contemporâneas teriam se contaminado profundamente do modelo espetacular, a ponto de se tornarem

“democracias espetaculares”. Nas democracias espetaculares, o poder se legitima, principalmente, através de dispositivos de glorificação. As pesquisas de opinião pública, os índices de aprovação de um governo, os indicadores de popularidades, as enquetes de aceitação ou rejeição do governo, a imagem que prevalece de um governante etc. são novos dispositivos aclamatórios que sustentam ou até derrubam um governo, mostrando que ainda o poder (das atuais democracias) se sustenta na glória: “E como havia ocorrido nas liturgias profanas e eclesiásticas, esse suposto ‘fenômeno democrático originário’ é mais uma vez capturado, orientado e manipulado nas formas e segundo as estratégias do poder espetacular.” (AGAMBEN, 2007, p. 280).

2 A LINGUAGEM, A VERDADE E A DEMOCRACIA COMO *PEITARQUIA*

Em um artigo publicado em 1970, na revista *Nuovi Argomenti*, intitulado “Sobre os limites da violência” (AGAMBEN, 1970, p. 154-174)², Giorgio Agamben apresenta uma análise da estreita relação que vinculava a linguagem à democracia, na Grécia antiga, de sorte a esse modelo de democracias poder receber o epíteto de *peitarquia*, ou poder da persuasão, já que nelas a legitimidade do poder residia na capacidade de persuasão da linguagem. Os gregos das democracias originais estavam convictos de que a palavra tinha uma capacidade intrínseca de persuadir o outro, pela verdade inerente aos argumentos. Ou seja, a verdade tinha a capacidade de se impor como tal pelo mero exercício da linguagem, ao ser reconhecida como verdade, independentemente das formas retóricas ou argumentativas que a embrulhassem. Assim, a caracterização da política e a democracia como *peitarquia* advém da peculiar relação da verdade com a linguagem, da qual os gregos estavam convictos. “O atributo essencial da vida política se exprimia na sua caracterização como *peitarquia*, poder da persuasão: e esse poder era levado tão a sério que até mesmo o cidadão condenado à morte devia ser persuadido a matar-se com as próprias mãos.” (AGAMBEN, 1970, p. 160). A política era uma relação pública em que a verdade tinha um poder próprio de se impor como verdade, pela força inerente à linguagem. A verdade teria um

² É conveniente registrar que, em fevereiro de 1970, mesmo ano em que Agamben escreve o artigo “Sobre os limites da violência”, o autor se correspondeu com Hannah Arendt. Inclusive no final da carta, Agamben assevera que toma a liberdade de enviar um ensaio seu sobre a violência, o qual não poderia ter sido escrito sem o auxílio das obras de Arendt. Talvez, por essa proximidade cronológica, possamos inferir uma espécie de influência arendtiana nesse texto de Agamben, já que posteriormente o autor adotará posições mais críticas e pessimistas a respeito das origens da política, na Grécia antiga, principalmente com o desenvolvimento do conceito de exceção inerente à política.

poder intrínseco à sua condição de verdade, pelo qual ela poderia se mostrar como verdadeira, de forma necessária, no ato da linguagem.

Essa peculiar compreensão da verdade como poder intrínseco da linguagem era um atributo da própria verdade, e não dependia de técnicas persuasivas. As técnicas utilizadas pela linguagem para persuadir de uma verdade foram desenvolvidas posteriormente, e, nas origens das democracias gregas, não eram levadas em conta. A convicção a respeito da dimensão persuasiva da verdade fez da democracia grega, na sua origem, uma *peitarquia*, pois conferia à linguagem um poder, o qual, para os gregos, diferenciava a política do resto das outras formas de poder. As outras formas de poder se legitimavam pelo uso da força e do mais forte; a política grega troca a violência da força pela persuasão da verdade. Na origem da democracia, a linguagem neutraliza a violência na legitimação do poder.³

Esse elo tão estreito entre linguagem e política (linguagem como forma pública de se relacionar) levou os gregos a denominar *aneu logou* (sem linguagem) todas as outras formas de vida que não participavam da política. Os estrangeiros, os escravos, as mulheres, os trabalhadores e os artesãos não eupátridas, que estavam excluídos da ágora da polis, eram *aneu logou*, sem palavra. Certamente, com essa expressão, *aneu logou*, não queriam negar o fato de que todas essas pessoas tivessem a capacidade fisiológica da palavra e a linguagem, mas que, para os gregos, só na experiência política da democracia se realizava a dimensão mais sublime da linguagem, qual seja, a capacidade de persuadir pela verdade. Ser classificado como *aneu logou* equivalia “[...] à exclusão do único modo de vida em que somente a linguagem realmente tinha sentido.” (AGAMBEN, 1970, p. 160). A linguagem adquiria seu pleno sentido no uso público da palavra, o qual se dava na argumentação política da verdade. Era na arena pública que a verdade brilhava como tal, ao ser reconhecida politicamente por todos. Os *aneu logou* eram também *idiotai*, pessoas privadas do poder público da linguagem.

O desenvolvimento das técnicas persuasivas em tempos posteriores deu lugar a vários ramos da linguagem, entre os quais a retórica e a oratória. Em ambas as técnicas argumentativas, a persuasão se impunha, não só pelo

³ Agamben, no ensaio “Introductory note on the concept of Democracy”, analisa como, desde suas origens, há uma ambigüidade paradoxal no termo *democracia*, que contém em si mesmo dois significados diferentes: pode significar um princípio de soberania ou uma forma de governo – um significado jurídico-político e outro econômico-gerencial. Na democracia estaria presente a condição bipolar do poder moderno. (AGAMBEN, G. Introductory note on the concept of Democracy. In: ALLEN, A. (org.). *Democracy in what state?* New York: Columbia University Press, 2011b. p. 1-5).

valor intrínseco da verdade, mas principalmente pela forma com que era feita a argumentação dessa verdade e o modo como o orador expunha esses argumentos. Com o desenvolvimento das técnicas persuasivas da linguagem, a aceitação pública e política da verdade ficou refém das técnicas, e o valor intrínseco da verdade passou a ser considerado um aspecto secundário dessa verdade. Nesse caso, a validação política da verdade tornou-se dependente, em grande parte, das técnicas retóricas e argumentativas que a embasavam, e não do valor intrínseco da própria verdade. A partir de um determinado período das democracias gregas, o que convencia politicamente não era a verdade, mas o modo como essa verdade era apresentada. Este é um marco no qual a sofística, como técnica retórica e estilo de oratória, teve um amplo desenvolvimento. Através das técnicas da linguagem, poderia se expor, de forma convincente, qualquer tipo de verdade, para ser aceita na ágora pública.

Nas democracias gregas do século V a.C., as técnicas retóricas da linguagem tinham atingido um grande desenvolvimento e profusão. Havia uma alta influência dos sofistas, de seus métodos retóricos e da oratória. Nesse novo contexto das democracias, a persuasão das maiorias era feita, em muitos casos, pela maneira atrativa dos argumentos e pelas técnicas de oratória usadas para convencer os cidadãos. Essas técnicas, em muitas ocasiões, deslizaram as democracias gregas para formas de demagogia, pois as decisões das maiorias eram induzidas por oradores e retóricos demagogos que se utilizaram das técnicas da linguagem para disfarçar a verdade.

Os filósofos se diferenciavam dos sofistas, porque ainda acreditavam que a verdade tinha um valor intrínseco, cuja validade se impunha por si mesma e não poderia ser distorcida por falsos argumentos, sob pena de negar a própria verdade. O julgamento que levou à morte de Sócrates se mostrou como um evento paradigmático, no qual a democracia se deslizou finalmente para a demagogia, ao sacrificar o valor persuasivo da verdade às técnicas de persuasão. Nesse momento, muitos filósofos tomaram distância crítica daquele modelo demagógico da democracia grega. Por demais, era já o sinal histórico da decadência final a que foram levadas as experiências democráticas, nas *polis* gregas.

Agamben aponta que as democracias modernas nasceram com um diferencial qualitativo importante, em relação às democracias gregas. Estas surgiram pela convicção de que a verdade da linguagem tinha potencialidade de criar a política como espaço da persuasão e não da força, embora, no decorrer do tempo, assumiram que “[...] a verdade na política não é suficiente

para persuadir diante da violência” (AGAMBEN, 1970, p. 161). Contudo, as democracias modernas introduziram na esfera da política uma outra forma de linguagem que nunca foi reconhecida como tal, na esfera pública da Antiguidade: a mentira.⁴ As democracias modernas teriam adotado, amplamente, a mentira como uma das técnicas persuasivas do próprio exercício argumentativo.

Ao empregar a mentira como técnica persuasiva, na política moderna, a linguagem abandona definitivamente a linha que separava a política da violência, convertendo a própria linguagem em uma forma de violência. Um exemplo que podemos considerar paradigmático dessa inversão violenta da linguagem na política constitui a invenção das campanhas de opinião pública. Na França, as primeiras campanhas de opinião pública foram idealizadas no governo de Richelieu, primeiro-ministro de Luiz XIV. Ele inventou o conceito de campanha política, através de panfletos e libelos, e concomitantemente “[...] inventou essa profissão de manipuladores da opinião, chamados naquela época de publicistas.” (FOUCAULT, 2008, p. 363).

O campo mais fértil da mentira como técnica persuasiva migrou, nas sociedades contemporâneas, da política para os modos de propaganda comercial. A propaganda e o *marketing* promovem a imagem de um produto que vale pela aparência, independentemente do conteúdo que tem. Ainda, segundo Agamben, a instrumentalização da linguagem em relação à verdade sofreu um outro deslocamento significativo, no século XVIII, na proliferação da chamada “literatura pornográfica”. A partir do uso da pornografia como linguagem, um fenômeno absolutamente moderno, foi percebido que a linguagem tem um poder sobre os sujeitos afetados, o qual vai além dos argumentos, da retórica, da oratória ou de outras técnicas. Um poder que, inclusive, influencia os indivíduos sem o consentimento de sua vontade, excedendo sua própria racionalidade: “[...] determinadas expressões linguísticas em um certo contexto podem produzir sobre quem as percebe um efeito que fica subtraído de sua vontade” (AGAMBEN, 1970, p. 162). A linguagem pornográfica revelou que há dimensões da linguagem que têm o poder de influenciar a vontade dos indivíduos, mesmo que eles não queiram

⁴ Nesse ponto, Agamben segue as teses de Arendt, a qual, no primeiro capítulo da obra *Crises da República*, afirma, a respeito da política moderna: “A veracidade nunca esteve entre as virtudes políticas, e mentiras sempre foram encaradas como instrumentos justificáveis nestes assuntos. Quem quer que reflita sobre estas questões ficará surpreso pela pouca atenção que tem sido dada ao seu significado na nossa tradição de pensamento político e filosófico.” (ARENDR, H. *Crises da República*. São Paulo: Perspectiva, 2010, p. 15).

ser influenciados, pois a mera exposição a esse tipo de linguagem provoca neles emoções, sensações e sentimentos que irão condicionar e até determinar seu comportamento, induzindo um tipo de vontade.

Uma das características da violência é que, “[ao] agir sobre o patrimônio instintivo do corpo humano, passa por acima da vontade e opera aquela redução do homem à natureza.” (AGAMBEN, 1970, p. 162). Agamben indica que esse mecanismo é o mesmo da excitação erótica provocada pela linguagem pornográfica.

O Marquês de Sade representa o exemplo moderno de alguém que explorou a linguagem pornográfica como meio de produzir um tipo de violência provocada pelos efeitos não previstos e incontidos dessa linguagem.⁵ Essa “nova” virtualidade da linguagem provou que é possível utilizá-la como instrumento de convicção, independentemente das verdades, de seus argumentos, e inclusive além das retóricas ou oratórias, pois a linguagem consegue agir como elemento influenciador de condutas e indutor de comportamentos por estímulos incontrolados sobre os afetos e emoções. A política moderna muito cedo vai aderir a essa modalidade instrumental da linguagem, ao fazer dela um meio indutor de comportamentos. O modelo usado para influenciar os comportamentos, contornando a consciência crítica dos sujeitos, será a propaganda.

Com a propaganda, o poder da linguagem entrou num outro âmbito que era desconhecido da política grega, qual seja, o poder de influenciar a vontade dos sujeitos além de seu próprio consentimento. A propaganda se desenvolveu como um braço paralelo da mentira. Sem ser pura mentira, ela expõe uma verdade fragmentada, embrulhada em técnicas indutoras de emoções. Mas, principalmente, a propaganda atinge uma esfera da subjetividade em que o sujeito se sente induzido a crer algo pela mera sensação que o método produz nele, e não pelos argumentos linguísticos do discurso. O princípio da propaganda é que uma verdade será aceita pela sua mera repetição, e não tanto pela sua argumentação. A propaganda, para impor uma verdade, limita-se a um pequeno número de ideias repetidas incessantemente e apresentadas repetidas vezes, a partir de diferentes perspectivas, embora convergindo para o mesmo conceito. “Essa descoberta é o fundamento de uma forma de violência

⁵ Não por acaso, uma personagem da obra de Sade, *Filosofia na Alcova*, Senhora de Saint-Age, afirma: “Amo loucamente a linguagem dessa gente amável! Entre nós, mulheres, também temos palavras exclusivas que provam, como essas, o profundo horror que sentimos por tudo o que não diz respeito ao culto admitido.” (SADE, Marquês de. *Filosofia na Alcova*. São Paulo: Iluminuras, 2013, p. 14).

amplamente difundida em nossa sociedade e que, pelo menos em sua atual estrutura, é a única que o nosso tempo pôde legitimamente pretender ter inventado: a propaganda.” (AGAMBEN, 1970, p. 163).

A propaganda é a nova expressão do sofisma como técnica de linguagem, já que consegue a aceitação pública de uma verdade através do meio, independentemente do valor da verdade e seus argumentos. A linguagem da propaganda produz uma verdade que não se impõe pelos argumentos, nem mesmo pela bela retórica ou atraente oratória, mas pelas sensações ou emoções que provoca nos sujeitos. A propaganda chega a usar a linguagem, esvaziando-a de sentido argumentativo, para preenchê-la de emoções. A emoção atinge os indivíduos em um âmbito pré-argumentativo, induzindo-os a crer em verdades provocadas pelas emoções, mesmo que desprovidas de argumentos. Este é o campo em que o novo discurso político cresce.

Platão já tinha identificado uma dimensão emocional da linguagem na poética. Por esse motivo, fez severas críticas aos poetas, chegando a solicitar sua expulsão da cidade. Para Platão, o uso poético da linguagem desencadeia uma emoção que induz uma ação mimética, a qual extrapola a verdade dos argumentos. Por isso, Platão afirma: “O poeta deve renunciar à poesia como o amante que renuncia a uma paixão que não lhe faz bem.” (PLATÃO, 1950a, X,60e). Para o filósofo, a linguagem poética degrada a verdade e estimula uma ação mimética desprovida de argumentos verdadeiros e induzida pelo sentimento do agradável: “[...] o poeta imitativo introduz na alma de cada um regime miserável, agradando à parte irracional daquela.” (PLATÃO, 1950a, 60e). Platão tinha percebido, na poesia, essa dimensão indutora de sentimentos que, contornando os argumentos da verdade, provoca condutas irracionais.

Na obra *Politeia* III, o autor faz uma classificação dos poetas em três estilos próprios. O primeiro é a narrativa simples (*haplêdiëgêsis*), que é representada pelo ditirítambo, na qual “[...] o próprio poeta é quem fala.” (PLATÃO, 1950b, 392d10). O segundo estilo é a mimese representada na tragédia e na comédia, nas quais o poeta “[...] profere o discurso como se fosse outra pessoa.” (PLATÃO, 1950b, 393c1). O terceiro estilo seria uma narrativa mista (*di’amphotéron*), que é específica da poesia épica. Nesse estilo, o poeta faz uma mistura entre a narrativa simples e a mimese (PLATÃO, 1950b, 394c4).

Com efeito, Platão pensou nos efeitos nocivos para a política de uma linguagem que, contornando os argumentos da verdade, opera através

da indução de emoções que provocam atitudes imitativas as quais estão privadas de um raciocínio específico. Naquele momento, Platão só identificou essa virtualidade emotiva da linguagem na poesia, por isso, pensou que o melhor era desterrar da *polis* tal tipo de linguagem, que poderia corromper a verdade da argumentação.⁶ O que Platão não percebeu, na sua época, é que essa virtualidade emotiva da linguagem e indutora de comportamentos não racionalizados pelos sujeitos também poderia ser implementada por outros tipos de linguagem, como ocorre, nas sociedades atuais, com a propaganda.

A propaganda utiliza-se da linguagem para cometer uma espécie de violação da vontade dos sujeitos, um novo tipo de violência que permite induzir o comportamento dos indivíduos, contornando a sua consciência crítica. “A manipulação das consciências através da violência linguística organizada se tornou uma experiência tão comum que uma exposição das relações entre violência e linguagem é hoje parte integrante de uma teoria da violência.” (AGAMBEN, 1970, p. 161). Na medida em que a política moderna emprega a propaganda como meio linguístico, desiste daquele princípio não violento que estava na sua origem como nova forma de poder, a saber, que a linguagem, enquanto verdade, deve ser o meio do poder que substitui a violência.

Nesse ponto crítico, a utilização pública da linguagem como propaganda marca uma diferença qualitativa do uso da linguagem como persuasão, nas *polis* antigas. Se a política e a democracia originaram-se do uso da linguagem como meio de neutralizar a violência, no emprego atual da propaganda como técnica política e comercial, a violência retornou ao âmago da política e dos modos de subjetivação por meio da linguagem. No contexto desse escopo deve ser interpretada a afirmação de Agamben: “Os reinos da terra encaminham-se, um depois do outro, para um regime democrático-espetacular que constitui o acabamento da forma-Estado.” (AGAMBEN, 2015, p. 81-82). Se toda violência carrega no seu seio o autoritarismo, a indução forçada dos comportamentos pelas técnicas propagandísticas levará, mais cedo ou tarde, a novos modelos de autoritarismo político.

Ainda que nas democracias sempre haja um campo de tensão para questionar essa realidade, os nexos entre propaganda e política não deixaram

⁶ Remetemos aos estudos de Penelope Murray, a qual expõe que um dos objetivos da crítica de Platão a Homero seria a pretensão, de Platão, de substituir a influência de Homero na educação grega, colocando em seu lugar a filosofia e não a poesia. (MURRAY, P. (ed.). *Plato on Poetry*. New York; Melbourne: Cambridge University Press, 1966, p. 22).

de aprofundar-se nas democracias modernas.⁷ As atuais formas da política utilizam-se dos subterfúgios mais sofisticados das propagandas midiáticas, para induzir a opinião dos cidadãos e produzir modos de comportamento previsíveis, adotando até modelos matemáticos e complexos cálculos algorítmicos que interagem com os comportamentos humanos: são os robôs digitais (BERRY, 2017). Os elos entre as motivações incontroladas da vontade, que a pornografia moderna evidenciou, e a política midiática tornaram-se tão estreitos que a relação entre ambas (pornografia e política midiática) resulta muito mais que metafórica, no nosso momento histórico. Esses dispositivos investem em modos de subjetivação como técnicas políticas de sujeição dos comportamentos (MACGOVERN, 2011, p. 213-230).

A inversão pornográfica da linguagem na política atual atinge seu clímax no espetáculo. Tudo pode se tornar objeto de exibição, tudo é passível de ser uma realidade espetacular. Nessa deriva linguístico-política, a realidade só existe como espetáculo. Agamben, seguindo as teses de Debord, sustenta que o espetáculo opera uma exposição que oculta. Os fatos exibidos como espetáculo suplantam a realidade, eles são a realidade. Na pretensão de realidade, o espetáculo camufla outras dimensões, fatos e acontecimentos, os quais ficam ocultos através da invisibilização que o espetáculo promove sobre outras perspectivas. O espetáculo é uma especulação imaginária do real. Especula no amplo sentido do termo: o espetáculo transforma os objetos em mercadorias e transmuta a política em ficção encenada. “A forma extrema dessa expropriação do Comum é o espetáculo, isto é, a política na qual vivemos.” (AGAMBEN, 2015, p. 79).

A sociedade espetacular que nos tornamos realiza-se pela inversão pornográfica da linguagem, a qual estimula as sensações, ocultando as verdadeiras intenções. O espetáculo realiza de maneira sofisticada a perversão violenta da linguagem, em que se solapam as verdades do diálogo para estimular emoções imprevisíveis. “A sociedade do espetáculo – se denominamos assim as democracias contemporâneas – é, desse ponto de vista, uma sociedade em que o poder em seu aspecto ‘glorioso’ se torna indiscernível com relação à *oikonomia* e o governo.” (AGAMBEN, 2007, p. 8). O espetáculo atinge o sujeito, através da inverdade da linguagem, a qual se torna uma verdade espetacular. A verdade espetacular é emoção produzida por sensações programadas heteronomamente, que transformam o sujeito em espectador ou

⁷ Zarka também tece uma análise crítica a respeito de como as democracias modernas podem se transformar em demagogias midiáticas (ZARKA, Y. C. *Figures du pouvoir*. Études de philosophie politique de Machiavel à Foucault. Paris: Presses Universitaires de France, 2001, p. 117).

consumidor de uma linguagem invertida (e violenta). “No espetáculo é a nossa natureza linguística que vem ao nosso encontro invertida.” (AGAMBEN, 2015, p. 80).

A partir desse nexo sobre linguagem-violência-e-política exposto na reflexão de Agamben, cabe avançar na análise de mais uma questão: como os dispositivos biopolíticos conseguem induzir a massificação das condutas, através das técnicas espetaculares, respeitando os quesitos formais da liberdade humana? Como os indivíduos aceitam seguir docilmente as tendências comportamentais massificadas em um ambiente de tanta “liberdade” informativa? Perguntamos *como*, pois, nas técnicas de indução massificadora, o *porquê* permanece imperceptível para os sujeitos que se assujeitam, uma vez que eles decidem “livremente” aderir aos reclamos da propaganda. Para ampliar a compreensão crítica dos modos de assujeitamento massificado, propomos analisar a dimensão da *mimese* humana, como ela se relaciona com a linguagem e como opera nos dispositivos de massificação das democracias espetaculares.

3 A MIMесе, O ASSUJEITAMENTO E O ESPETÁCULO

A *mimese* é uma dimensão paradoxal da condição humana. O paradoxo da *mimese* opera tanto na forma de imitação emuladora como na de criação imitativa. A *mimese* é constitutiva da ação humana e pode desenvolver-se de múltiplas formas, por isso, ao longo da história do pensamento filosófico, encontramos posições e valorações diferentes e até divergentes em relação a ela (GEBAUER; WULF, 2004, p. 50). Neste ponto, vamos ponderar duas posições críticas da *mimese*, Platão e Adorno, registrando que há outras perspectivas positivas sobre a *mimese*, como a de Aristóteles ou Benjamin, os quais percebem a *mimese* como uma potencialidade criativa do ser humano (RUIZ, 2016).

Como analisamos anteriormente, Platão foi o pensador que estabeleceu uma desconfiança da *mimese* humana e suas estreitas conexões com a linguagem irracional dos poetas. Além disso, para Platão, a *mimese* é uma ação imitativa que rebaixa ontologicamente a ideia. Conforme esse filósofo, o mundo nada mais é que a imitação da ideia que há em Deus e que foi produzida (*poiese*) por imitação do original, que é ideal. Platão critica os sofistas, porque são os mestres da *mimese*. Ao instrumentalizar a linguagem, são capazes de apresentar uma “imitação” da realidade, no lugar da própria realidade (*mimémata kai*

omónyma tôn ónton) (PLATÃO, 1950c, 234b). Eles têm a capacidade de deturpar a verdade e dar às coisas a aparência de verdadeiras, sendo falsas, porque empregam os artifícios miméticos na linguagem (PLATÃO, 1950b, 235 a-b). Platão censura os sofistas, principalmente, por produzirem um tipo de *poiese* que nada mais é que uma *mimese* que rebaixa o valor da verdade na linguagem.

Platão é um grande crítico da *mimese*, entendendo que esta, ao rebaixar o real à pura imitação, produz uma decadência na vida da *polis* (GAGNEBIN, 1993, p. 68). A *mimese* provoca uma diminuição da racionalidade e obstrui a criação de leis boas para a cidade. Segundo Platão, a *mimese* pode ser considerada um vício que anula a razão e sua capacidade criativa, pois induz a ilusão para confundir as imitações com a realidade. Por isso, ela deve ser desterrada, no possível, da cidade.

Para Platão, a arte nada mais é que uma *mimese* do real, por isso, entende que a obra do artista é só imitação em segundo grau. Se a realidade é uma imitação da ideia, a obra do artista é uma imitação da imitação. Na obra de arte, a realidade é degradada duplamente pela *mimese*. No livro X de *A República*, Platão propõe a comparação entre a *poiese* mimética de um marceneiro que faz uma cama imitando a ideia que ele tem a respeito, e o pintor que imita a cama pela pintura. A pintura é uma segunda imitação do real, que é a ideia. “Por este motivo não devemos permitir a entrada da arte na cidade com boas leis, porque desperta e alimenta o vício e, fortalecendo-o destrói o princípio do racional.” (PLATÃO, 1950a, 605a-606d).

Platão percebe a influência da *mimese* na política. Na sua obra *A República*, o autor analisa pormenorizadamente essas implicações. Para ele, a ação política segue os princípios da verdade e não da *doxa*. A verdade sempre é uma, as opiniões são muitas. Por isso, o governo da cidade deve ser responsabilidade de quem conhece a verdadeira forma de conduzir a política e não se guia por opiniões variadas. De acordo com Platão, a arte é mera imitação do real e a retórica nada mais é que uma linguagem mimética, a qual disfarça o real sob a maquiagem de uma linguagem retórica enganosa. Os poetas são os mestres da *mimese* da linguagem, por isso, Platão considera que sua presença é pernicioso para a *polis*. O poeta, para Platão, é semelhante ao amante que se deixa levar pelos impulsos da paixão, e não da razão (PLATÃO, 1950a, 60e). O pernicioso dos poetas é que eles espalham essa forma mimética de linguagem na *polis*, estimulando um modo de verdade produzida por emoções e sentimentos e não pelos argumentos da razão. Em geral, a *mimese* deve ser

afastada da *polis*, porque, sendo eivada por um tipo de linguagem emocional, degrada o conhecimento do político. De outro lado, Platão considera que o filósofo é importante para a política, porque consegue ter um conhecimento da verdade além das meras mimeses. Isso o habilita para o bom governo da *polis*.

Que Platão tenha feito sua crítica à democracia ateniense, através do viés mimético da linguagem sofisticada, é um indício de como esse autor percebeu algumas das instrumentalizações, as quais, já desde o século V a.C., se fizeram entre a linguagem e a *mimese*, e que conduziram em seu tempo à degradação da democracia.

Uma outra perspectiva importante para compreender a instrumentalização da *mimese* humana pelo poder político contemporâneo está presente nas análises que Adorno e Horkheimer fizeram a respeito, nos tempos de barbárie que lhes tocou viver. Esses autores, para tentar compreender a adesão das massas populares às experiências dos fascismos e do nazismo, voltaram seu olhar para a instrumentalização da *mimese* promovida por esses regimes (TIBURI, 1995). Para os autores, não seria possível entender a consolidação dessas formas autoritárias fascistas e o totalitarismo implantado pelo nazismo, sem uma análise de como esses regimes exploraram a capacidade mimética, a fim de assimilar as majorias a um silêncio consentido pela produção de identidades fechadas.

No estudo que esses autores realizam sobre a *Odisseia*, na sua obra *A dialética do esclarecimento* (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 47-70), assumem uma posição crítica a respeito da *mimese*, semelhante em muitos aspectos à postura de Platão. Os autores retomam as pesquisas de Freud e de certos etnólogos, como Mauss, em que a *mimese* humana é mostrada como uma atitude das pessoas que imitam o real de forma passiva (FRÜCHTL, 1986).

Nas palavras de Hubert e Mauss: “O uno é o todo, tudo está no uno, a natureza triunfa sobre a natureza.” (MAUSS, 1902-3, p. 100). Adorno e Horkheimer prestam especial atenção às pesquisas de Caillois sobre o mimetismo. Conforme Caillois, o mimetismo humano é, também, um reflexo do mimetismo animal (CAILLOIS, 2002). O animal, quando se encontra em perigo, desenvolve uma atitude mimética que o identifica com o meio em que se encontra para, através da identificação mimética, confundir-se, passar despercebido e não ser identificado. Nesse caso, o mimetismo é associado à

camuflagem para escapar dos perigos. As pessoas também se utilizariam desse subterfúgio da identificação mimética, a fim de, em situações de perigo social, provocar formas de identificação com o meio social no qual se encontram e não serem identificadas como diferentes.

Ao mimetizar-se, os indivíduos querem perder os rasgos de singularidade que os exporiam como diferentes ao meio em que se encontram. A camuflagem mimética provoca nos indivíduos a adesão a uma identificação unitária, para evitar o perigo de serem diferentes. Nessa perspectiva, para Adorno e Horkheimer, o mimetismo, diluindo as singularidades, reforça as identidades sólidas e unitárias. “A assimilação física da natureza é substituída pela ‘reconhecimento no conceito’, a compreensão do diverso sob o mesmo, o idêntico.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 149). O mimetismo dissolve as diferenças numa totalidade unitária que produz a tendência social para um tipo de totalitarismo. Todo totalitarismo demandaria um processo de absorção das diferenças, numa espécie de totalidade idêntica, na qual todos os sujeitos se projetam como iguais no apagamento das diferenças. Estas ficam camufladas mimeticamente, de sorte a evitar os perigos dos destaques singulares.

De acordo com Adorno e Horkheimer, o medo é o fator determinante da *mimese*: “O corpo é paralisado pelo ferimento físico, o espírito pelo medo. Na origem, as duas coisas são inseparáveis.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 210). A atitude mimética é desencadeada pelo medo social, que leva os indivíduos a camuflar suas diferenças para serem aceitos através da absorção numa identidade igual, que se transforma numa espécie de identidade total. Este será um dos paradoxos da cultura iluminista, a qual pretendeu emancipar os homens do medo e provocou novas formas identitárias de submissão:

O medo que o bom filho da civilização moderna tem de afastar-se dos fatos – fatos esses que, no entanto, já estão pré-moldados como clichês na própria percepção pelas usanças dominantes na ciência, nos negócios e na política – é exatamente o mesmo medo do desvio social. (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 13).

De um lado, os autores destacam a atitude de Ulisses como paradigma de um modelo instrumental da razão, que, na sua sagacidade, soube instrumentalizar a *mimese* para dominar. Esta seria uma das chaves da dominação contemporânea das massas, a qual usou a *mimese* humana como um elemento da dominação. “A *ratio* que recalca a *mimese*, não é

simplesmente seu contrário. Ela própria é mimese: a mimese do que está morto.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 45). A dominação e sua contrapartida, o medo, gerenciam a *mimese* como ferramenta para conseguirem a assimilação voluntária dos indivíduos aos reclamos da totalidade. A astúcia da razão opera utilitariamente a mimese humana como meio para obter a adesão consentida dos indivíduos aos modelos identitários da totalidade que tudo governa. As identidades absolutas privilegiam o conceito do autêntico, considerando a autenticidade a expressão máxima da identidade: “Aquilo que se recusa a definir prefere acolher o estigma do não autêntico; vive da herança mimética. O humano adere à imitação: o homem somente se torna homem ao imitar os outros homens.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2008, p. 151).

Entendemos que as análises desses autores sobre a utilização da mimese como técnica política de submissão “voluntária” não devem se restringir aos regimes fascistas e nazistas, que eles priorizam em seus estudos. A questão que propomos elucidar, neste ensaio, diz respeito às instrumentalizações da dimensão mimética no contexto das atuais democracias. Embora o contexto de autoritarismo seja diferente dos governos fascistas, há um elo comum no emprego da linguagem mimética para induzir o comportamento massificado dos indivíduos. Esse nexos aparece explícito na propaganda. Adorno e Horkheimer, no capítulo de “Notas e esboços” da *Dialética do Esclarecimento*, dedicam um verbete à propaganda, afirmando: “A propaganda faz da linguagem um instrumento, uma alavanca, uma máquina.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 209). A propaganda legitima o modo de ser das pessoas, produzido pela injustiça social, como se fosse algo naturalizado.

Os autores ressaltam que a propaganda conta com o fato de que se pode instrumentalizar as pessoas (MULLEN, 2016). Estas, por sua vez, no fundo, sabem que serão um meio para outro meio (a propaganda). A propaganda tem como escopo de si mesma a manipulação das pessoas e, “[...] onde grita liberdade, se contradiz a si mesma.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 209). A propaganda, segundo os autores, reúne a todos numa espécie de “comunidade da mentira”, pois a falsidade é inseparável dela. A verdade torna-se um meio para conquistar adeptos, a ponto de falsificá-la, quando é feita propaganda. A propaganda é inimiga das pessoas. Ela falsifica a política, tergiversando o princípio de que esta deve ser o resultado do discernimento comum. A verdadeira resistência não conhece propaganda. Nas sociedades de consumo, deve desconfiar-se de tudo que é recomendado. A culminação da linguagem publicitária encontra-se na indústria cultural, a qual, por sua

vez, ela mesma é produzida pela propaganda em grande escala: “A indústria cultural está ajustada à regressão mimética, à manipulação de impulsos de imitação reprimidos.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2008, p. 197). A indústria cultural é o resultado mais elaborado do uso de linguagem como propaganda.

De acordo com Adorno e Horkheimer, a propaganda comercial deu um passo à frente e conseguiu tecer o nexo das artimanhas da sua linguagem enganosa com a política. A cumplicidade da fusão do mundo dos negócios com a política está explícita na publicidade. A propaganda da liberdade serve por igual para o consumo e para a política. “O é suspeito não é a representação da realidade como um inferno, mas a exortação rotineira a fugir dela.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 210).

A linguagem criou, na Grécia antiga, a política como espaço de verificação em que a verdade imperava como antídoto contra a violência, porém, a contaminação mimética introduziu o germe da violência nas formas de linguagem agenciadas pelos dispositivos de poder. A consequência disso é que o comportamento social e político moderno está amplamente induzido por enunciados de linguagem que os indivíduos repetem, a modo de comportamento singular, enquanto reproduzem mimeticamente performatividades discursivas agenciadas.⁸

Há uma sintonia muito próxima entre as análises de Adorno e Horkheimer sobre indústria cultural e os estudos sobre a democracia espetacular de Agamben. Ambas as análises se entrecruzam na crítica aos atuais procedimentos políticos das democracias formais que produzem a massificação como meio de dominação. A democracia espetacular produz tanto as identidades maciças quanto a dissolução das identidades em tendências comportamentais: “[...] a sociedade do espetáculo é, também, aquela na qual todas as identidades sociais se dissolveram.” (AGAMBEN, 2015, p. 84). As críticas feitas às democracias de massas como democracias espetaculares não significam uma negação da democracia como regime de governo, senão que espelham uma fotografia crítica do presente das atuais democracias, as quais, no seu viés espetacular, estão sendo conduzidas para formas grotescas de demagogia. A redução da política a espetáculo não pode derivar na negação da

⁸ Neste ponto, remetemos aos estudos de Deleuze e Guattari (2011, p. 65-66), em que os agenciamentos nomeiam comportamentos miméticos que os indivíduos realizam, como se fossem decisões pessoais, e a linguagem contaminada pelos agenciamentos reproduz mimeticamente discursos produzidos com tal finalidade.

política, mas na desconstrução do seu modelo espetacular. Esse posicionamento está nas antípodas de novos grupos e movimentos ultraconservadores e neofascistas que se aproveitam do desencanto generalizado provocado pelo vazio político das democracias espetaculares, para oferecer velhas alternativas autoritárias recicladas com roupagens xenófobas, nacionalistas e populistas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo do ensaio, quisemos interrogar sobre como, nas atuais democracias espetaculares, operam os dispositivos de sujeição voluntária, pervertendo o sentido originário da política (e como consequência da própria democracia), instrumentalizando a relação da linguagem com a política. Ao relacionar os estudos de Agamben sobre a linguagem e a política com as algumas análises da *mimese*, é possível elucidar várias conclusões.

A propaganda é a tecnologia moderna que desencadeou a inversão pornográfica da linguagem, a qual, contornando a consciência crítica dos sujeitos, consegue provocar emoções, sensações e comportamentos sobre os quais os sujeitos nem sempre têm pleno controle. Entre outras várias técnicas, os dispositivos biopolíticos de controle têm utilizado, de modo instrumental, o potencial mimético humano associado à tecnologia da propaganda, a fim de tentar gerenciar as condutas dos indivíduos, já que essa associação produz fortes estímulos, com uma baixa consciência crítica das motivações.

A *mimese* é uma dimensão do comportamento humano que tem diversas funções na existência humana. Ela, associada à propaganda, é amplamente instrumentalizada em várias dimensões da sociedade de massas (divertimento, consumo, segurança, negócios, comportamentos urbanos, espetáculos, modas, comunicações etc.); resulta até difícil pensar uma área da existência humana que não esteja colonizada por essa tecnologia. O nexos instrumental entre *mimese* e propaganda reconfigurou as potencialidades de estímulos primários sobre os indivíduos, aumentando o poder desse tipo de linguagem sobre seu condicionamento comportamental.

Essa inversão pornográfica da linguagem oculta as verdadeiras intenções dos proponentes, impondo concomitantemente um novo tipo de sofisma que leva os indivíduos a assumirem uma convicção, estimulados por mensagens das quais não conseguem perceber as intenções não explicitadas nelas. Nesse modo de linguagem propagandístico habita uma violência que

atua através da violação da liberdade do sujeito, já que consegue assujeitar as vontades, induzindo determinados comportamentos e produzindo um tipo de adesão pouco “consciente” a uma motivação desconhecida. Esse paradoxo da mimese propagandística produz uma liberdade induzida, a qual assimila o comportamento dos indivíduos às tendências traçadas pelos estrategistas dos comportamentos de massas.

A utilização explícita e massiva dos meios propagandísticos pela política atual transformou a política num contraponto do que foi a política originária. Se a origem da política remete à possibilidade do uso da linguagem para substituir a violência nas relações de poder, a política atual instrumentaliza a linguagem, inserindo a violência no modo estratégico de induzir os comportamentos. Essa indução comportamental não poderia ser feita por meio do diálogo persuasivo que expõe abertamente a verdade das intenções dos sujeitos, que era a característica da linguagem política originária. Por isso, a política atual adota, de forma profusa e , a instrumentalização mimética, para, através da indução de emoções e sentimentos, provocar comportamentos previsíveis. Essa maneira linguística de operar a política é própria do espetáculo. A política torna-se um espetáculo, eivada pelo uso propagandístico da linguagem. Há que se sublinhar o substrato violento que alimenta esse tipo de linguagem e, como consequência, a espetacularização da política. A deriva espetacular que as democracias tomaram, em nossa contemporaneidade, transcorre paralela à hegemonia do comportamento da massificação mimética, nas outras esferas do social.

O medo é um dos indutores miméticos nos regimes autoritários; através dele, impõem o desenvolvimento imitativo de identidades e demandas como camuflagem para sobrevivência. Nas atuais democracias, não existe o medo dos regimes totalitários, mas isso não significa que nelas não se estimulem muitos tipos de medo, para provocar nos indivíduos atitudes de assimilação imitativa. Por exemplo, a produção comercial das identidades exige que os indivíduos existam, a partir de identificações coletivas massificadas. Quanto mais fechadas forem as identidades, maior será a intensificação mimética exigida para ser aceito no grupo. O medo de não ser aceito no grupo induz os indivíduos a assumirem identidades fechadas (nacionalismos, racismos, machismos, tribos urbanas, fanatismos religiosos, perfil profissional, modas...).

As identidades produzem formas de subjetivação e nelas os sujeitos são induzidos a valorizar sua liberdade pessoal, em função dos símbolos identitários, por medo de não serem aceitos ou integrados no grupo social.

Em um mundo plural como o nosso, inclusive a diversificação das identidades tornou-se uma técnica de produção de comportamentos. É possível induzir estrategicamente modas, ideias, comportamentos, estilos e, no fim, capturá-los sob a propaganda indutora. O medo de não ser aceito no grupo induz a imitação dos padrões identitários desse grupo. Outros muitos medos são suscitados cotidianamente, para excitar atitudes de seguimento dócil a pautas propagandísticas, como, por exemplo, a lucrativa indústria dos seguros, a qual se alimenta da propaganda da insegurança. Quanto mais inseguras as pessoas se sentirem, mais seguros comprarão.

Os recursos ao medo para induzir comportamentos miméticos amplamente utilizados também pelas sociedades de mercado não estão ausentes na política atual das nossas democracias. O medo é uma tecnologia cotidianamente empregada pelas táticas políticas para provocar na população a aceitação de projetos de governo; para tanto, provocam-se medos estratégicos, como o medo de quebrar o caixa da Previdência, medo do desemprego, medo à reação dos mercados, medo aos estrangeiros etc. São medos muitas vezes hipertrofiados ou até inventados, que servem, a modo de tecnologias políticas, para induzir a aceitação social de projetos políticos salvacionistas desses temores. O medo leva ao seguimento ou eleição de um líder, sob a imagem de um “salvador da pátria” dos muitos perigos difusos que nos ameaçam. A aceitação de determinadas políticas de governo é favorecida, se as pessoas tiverem previamente interiorizado o medo e se a propaganda embrulha as políticas de governo como remédio para os medos.

Ademais, o medo também é utilizado constantemente para projetar no Outro, no estranho, no estrangeiro, os males difusos e variados que nos atingem, e, com isso, se constrói uma atitude de medo do diferente, que de imediato é compensada pela oferta de alternativas políticas para acabar com essa ameaça, expulsando ou até eliminando estrangeiros ou diferentes. Poderíamos alongar-nos, expondo exemplos de utilização do medo como recurso para induzir comportamentos miméticos na política atual. O dito é suficiente para ilustrar a tese de que, mesmo nas democracias, não estamos a salvo da propaganda amedrontadora que produz subjetividades docilizadas.

No limite, a indução mimética dos comportamentos políticos desemboca no espetáculo. Uma política transformada em espetáculo é consequência da massificação comportamental que reage mimeticamente a modelos de indução comportamental. Nessa modalidade de mimetismo, a linguagem vai aprimorando seu requinte de violência semântica e, como

consequência, aprofunda o distanciamento do princípio sobre o qual se originou a política e a democracia, qual seja, o poder persuasivo da linguagem, um poder não violento, que age a partir da verdade exposta publicamente para o debate aberto.

I

Apresentada a análise crítica, é conveniente desenhar algumas linhas de fuga aos dispositivos de assujeitamento, que haverão de vir pelos pontos de resistência das novas formas de subjetivação. Isso exige a constituição de formas-de-vida capazes de se contrapor aos dispositivos de indução de condutas, pela potência de constituir o próprio modo de ser além da massificação midiática.

Uma das linhas de fuga dessa deriva espetacular da política poderia estar, entre outras possibilidades, na própria potencialidade do mimetismo humano. A *mimese* não se restringe só à mera imitação assimiladora, todavia, contém também a potencialidade de criação imitativa. No ato de imitar é possível criar algo novo. A rigor, toda imitação produz igualmente uma inovação, por menor que seja. Os comportamentos massificados se apresentam como uma massa dócil para o controle social. Contudo, a *mimese* pode produzir formas imprevisas de reação em massa. Inclusive a própria reação massificada pode tornar-se o reverso de si mesma, quando sujeitos conscientes conseguem introduzir o questionamento do contraditório, no interior da massificação. Se olharmos como se estão processando as grandes mobilizações políticas do século XXI, encontramos em todas elas sinais de direcionamento mimético das tendências, porém, as formas de resistência também utilizam a potência mimética, através da disseminação de comportamentos resistentes. É verdade que o limiar entre resistência e gerenciamento das reações miméticas em grande escala é tão sutil, que, em muitos casos, eles se mesclam de maneira difusa e de difícil discernimento. Entretanto, salienta Agamben: “O espetáculo contém ainda algo como uma possibilidade positiva, que se trata de usar contra ele.” (AGAMBEN, 2015, p. 80).

Neste ponto, cabe destacar as posições de Aristóteles e Benjamin a respeito da dimensão criativa da *mimese* humana. Benjamin percebe que, na imitação das semelhanças, há uma dimensão criativa do semelhante, que só o ser humano tem. As semelhanças produzidas nunca são iguais, nem permanecem as mesmas. Benjamin propõe diferenciar entre semelhante e idêntico (BENJAMIN, 1994, p. 108). O idêntico nega a possibilidade da

diferença, encerrando a imitação numa identificação fechada como cópia do que se pretende imitar. O idêntico anula a exterioridade do diferente, por isso, o semelhante nunca é idêntico. A *mimese*, enquanto faculdade humana, produz a semelhança, porque nela há também diferença.

Um exemplo que Benjamin destaca é o aprendizado da linguagem humana. A linguagem é apreendida através de um alto componente de imitação. A criança aprende pela imitação, porém, imita sempre criando a diferença no ato de imitar. O vetor da diferenciação é tão relevante na *mimese* que, segundo Benjamin, inclusive o modo de imitar e as coisas que se imitam mudam, ao longo da história. “Com o passo dos séculos, a energia mimética, e com ela o dom da apreensão mimética, abandonou certos espaços talvez ocupando outros.” (BENJAMIN, 1994, p. 109). Para Benjamin, nem as formas da *mimese* nem as coisas a imitar permanecem as mesmas, no decorrer dos tempos, por isso, a *mimese* humana contém a potência da diferença na ação imitativa.

A *mimese*, como parte da própria condição humana, foi trazida para dentro das disputas de poder contemporâneas. Isso significa que, como todo o humano, nenhuma estratégia de poder consegue direcioná-la de modo absoluto, detectando, nas brechas dessa tensão, possibilidades de resistências alternativas. Por tudo isso, poderia se pensar a condição paradoxal da ação mimética como um escopo da categoria da profanação proposta por Agamben. A potência criativa da *mimese* é capaz de desenvolver outro tipo de ação política, que, desconstruindo a aparente aura de sacralidade midiática que oculta a verdade nas aparências, possa conferir para as coisas um valor de uso, através do qual as pessoas consigam reconduzi-las, para além das aparências, a seu modo de existência cotidiana.

Nesse caso, a própria potência mimética contém a capacidade de profanar os dispositivos que instrumentalizam a *mimese* como tecnologia para controlar os comportamentos. Profanar os dispositivos miméticos seria devolver à *mimese* a capacidade criativa de produzir o diferente. No caso que estamos analisando, profanar a propaganda política poderia significar devolver à linguagem a capacidade de impulsionar a consciência crítica que foi apagada dela. Uma última referência textual a Agamben; “Os sonhos e os desejos não realizados da humanidade são, antes, os membros pacientes da ressurreição, sempre a ponto de despertar no dia final. E não dormem fechados em preciosos mausoléus, mas estão pregados, como astros vivos, ao céu remotíssimo da linguagem...” (AGAMBEN, 2012, p. 67). Nenhum

problema complexo se resolve com soluções simples, pelo que a profanação da propaganda mimética envolve, também, a possibilidade de criar formas-de-vida capazes do uso diferenciado da linguagem como ação política.

RUIZ, C. M. M. B. Violated language and human mimesis in spectacular democracies. *interlocutions with Giorgio Agamben. Transformação*, Marília, v. 44, n. 3, p. 19-44, Jul./Set., 2021.

Abstract: It is urgent that we deepen our critical analysis of the spectacular drift of current democracies. To contribute to this objective, in this essay we will analyze some aspects of Agamben's research on spectacular democracy. In a second point we will develop an analysis of the language that, in the origin of politics, in ancient Greece, which proposed to create a new model of power based on the conviction of truth, and how this language later slid into instrumental techniques of truth in politics. In a third moment we will present the links of human mimesis with the spectacular drift of language in contemporary democracies.

Keywords: Spectacular democracy. Violence language. Mass subjectivities. Mimesis. G. Agamben.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T.; HORKHEIMER M. **Dialética do esclarecimento**. São Paulo: Jorge Zahar, 2006.
- ADORNO, T.; HORKHEIMER M. **Minima Moralia**. Reflexões a partir da vida lesada. São Paulo: Autêntica, 2008.
- AGAMBEN, G. Sui limiti della Violenza. **Nuovi Argomenti**, n. 17, p. 154-174, 1970.
- AGAMBEN, G. **Il regno e la Gloria**. Per una genealogia teologica dell'a economia e del governo. Homo Sacer II, 2. Veneza: Neri Pozza, 2007.
- AGAMBEN, G. **O reino e a glória**. Uma genealogia da economia e do governo. Homo Sacer II, 2. São Paulo: Boitempo, 2011a.
- AGAMBEN, G. Introductory note on the concept of Democracy. In: ALLEN, A. (org.) **Democracy in what state?** New York: Columbia University Press, 2011b. p. 1-5.
- AGAMBEN, G. **Ideia da prosa**. Rio de Janeiro: Autêntica, 2012.
- AGAMBEN, G. **Meios sem fim**: notas sobre a política. São Paulo: Autêntica, 2015.
- ARENDT, H. **Crises da República**. São Paulo: Perspectiva, 2010.

ASSMANN, S. Da teologia política à teologia econômica: entrevista com Giorgio Agamben. **Revista internacional interdisciplinar - INTHERtesis**, Florianópolis, v. 2, n. 2, p. 1-11, jan./jul. 2004.

BENJAMIN, W. **Magia e Técnica, Arte e Política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BERRY, G. **L'Hyperpuissance de l'Informatique**. Algorithmes, Données, Machines, Réseaux. Paris: Odier Jacob, 2017.

CAILLOIS, R. **Le mythe et l'homme**. Paris: Gallimard, 2002.

DEBORD, G. **La société du spectacle**. Paris: Buchet-Castel, 1967.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Capitalismo e esquizofrenia**. Mil Platôs. v. 1. Rio de Janeiro: Editora 34. 2011.

FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FRÜCHTL, J. **Mimesis - Konstellation eines Zentralbegriffs bei Adorno**. S.l.: Königshaus und Neumann, 1986.

GAGNEBIN, J. M. Do conceito de mimesis no pensamento de Adorno e Benjamin. **Perspectivas**. São Paulo, v. 16, 1993.

GEBAUER, G; WULF, C. **Mimese na Cultura**. São Paulo: Annablume, 2004.

MACGOVERN, M. The Dilemma of Democracy: Collusion and the State of Exception. **Studies in Social Justice**, v. 5, n. 2, p. 213-230, 2011.

MAUSS, M.; HUBERT, H. Esquisse de une Théorie générale de la Magie. **L'Année Sociologique**. 1902-1903. Disponível *on-line* em: http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/1_esquisse_magie/esquisse_magie.html Acesso em: 14 ago. 2019.

MULLEN, G. **Adorno on Politics After Auschwitz**. Lanham: Lexington Books, 2016.

MURRAY, A.; WHYTE, J. (ed.). **The Agamben Dictionary**. Edimburgh: Edimburgh University Press, 2011.

MURRAY, P. (ed.). **Plato on Poetry**. New York; Melbourne: Cambridge University Press, 1966.

PLATÃO. A República. **Oeuvres complètes**. Trad. fr. par L. Robin. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 1950a.

PLATÃO. Politeia, III. **Oeuvres complètes**. Trad. fr. par L. Robin. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 1950b.

PLATÃO. Sofista. **Oeuvres complètes**. Trad. fr. par L. Robin. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 1950c.

ROSS, D. Democracy, authority, narcissism: from Agamben to Stiegler. **Contretemps**, v. 6, p. 74-85, jan. 2006.

RUIZ, C. M. M. B. **La mimesis humana**. La condición paradójica de la acción imitativa. Saarbrücken: OmniScriptum, 2016.

SADE, Marquês de. **Filosofia na Alcova**. São Paulo: Iluminuras, 2013.

SCHMITT, C. **Versfassungslehre**. Berlin: Dunker & Humbolt, 1938.

TIBURI, M. **Crítica da razão e mimesis no pensamento de Theodor Adorno**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

ZARKA, Y. **Figures du pouvoir**. Études de philosophie politique de Machiavel à Foucault. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.

Recebido: 08/3/2021


Accito: 25/4/2021

COMENTÁRIO A
“A LINGUAGEM VIOLENTADA E A MIMESE HUMANA NAS
DEMOCRACIAS ESPETACULARES: *INTERLOCUÇÕES COM
GIORGIO AGAMBEN*”

Evandro Pontel¹

Referência do artigo comentado: RUIZ, C. M. M. B. A linguagem violentada e a mimese humana nas democracias espetaculares: interlocuções com Giorgio Agamben. **Trans/form/ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 3, p. 19-44, 2021.

O artigo de Ruiz (2021) versa sobre *a questão da linguagem violentada e a mimese humana nas democracias espetaculares*. Situa interlocuções a partir do pensamento de Agamben, analisando as possíveis implicações entre a linguagem e a mimese, seus nexos, desde a polis grega, e como a linguagem passou a ser utilizada, em vista de produzir a pretensa verdade no campo político. A problematização parte de uma posição basilar, inscrita nestes termos: “*De que democracia se fala? Em que consiste realmente a democracia?*” Assim, posto esse pano de fundo, circunscreve sua proposta: “*Atentar aos dispositivos de poder presentes nas sociedades e as formas como se edificam os processos de subjetivação/dessubjetivação dos indivíduos.*”

¹ Professor colaborador e pós-doutorando em Filosofia e Editor assistente na *Revista Veritas*, Escola de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre, RS – Brasil.  <http://orcid.org/0000-0002-9659-4231>. E-mail: epontel@hotmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n3.03.p45>



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

Em primeiro lugar, cumpre destacar a reconstrução elaborada acerca de como os dispositivos de poder se fixaram na polis grega, passando pela Roma antiga, transmutando-se em cada época, desde a clássica, atravessando o medievo, e como influenciaram no exercício de poder, incorporando e sedimentando formas de glorificação, eixos estruturantes da política ocidental, desembocando no paradigma moderno de biopolítica, vigente na atualidade. A aclamação, presente desde a Roma antiga, também possuía um sentido jurídico, além de legitimar determinado governante no poder. Mais tarde, seria incorporada pelo cristianismo, enquanto manifestação litúrgica de glorificação divina, na sustentação de monarquias absolutistas, o que demonstra como tais dispositivos se entrecruzaram, no decorrer dos séculos. Destarte, na contemporaneidade, esses dispositivos assumiram outros contornos, enquanto técnica de glorificação do poder, tendo na opinião pública seu modo de efetivação.

A Alemanha nazista é um caso paradigmático: a propaganda formou mentalidades que aderiram a essa lógica. Didi-Huberman observa: produziu-se a distorção da língua e da cultura alemã – a mentira nas palavras pronunciadas: Ex.: *Schutzstaffel* – “abreviatura de SS”, que significa “a proteção”, “estar sob proteção”, “salvaguardado” (*Schutz*) (2004, p. 40), quando o destino era a morte nas câmaras de gás. Klemplerer (2009, p. 55) clarifica o *modus operandi* desse sistema, que “[...] se embrenhou na carne e no sangue das massas por meio de palavras, expressões e frases impostas pela repetição, milhares de vezes, e aceitas inconsciente e mecanicamente.”²

Nesse ínterim, a obra de Debord (1997, p. 14) possibilita desvendar como, nas democracias, os planos político e econômico são delineados pela dinâmica espetacular: “Considerado em sua totalidade, o espetáculo é ao mesmo tempo o resultado e o projeto do modo de produção existente [...]” Se a opinião pública reproduz os dispositivos de aclamação, a indagação que se coloca reside em explicitar as transformações das novas tecnologias digitais e informacionais, no século XXI, que permitem a disseminação de conteúdos. Destarte, se a persuasão e a opinião se formam por meio do uso de estratégias de *propaganda* e de *marketing*, na produção de consensos, qual a importância dessas transformações? Como elas afetam a produção do conhecimento e da verdade, em tempos de *fake news*? Quais os efeitos das *fake news* no campo da disputa política e na opinião pública?

² Sugere-se a leitura da instigante reflexão de Ricardo Timm de Souza, que analisa detalhadamente essa questão: Ver: II – Adoecimento da linguagem: fórmulas da idiotia. In: SOUZA, 2020, p. 33-50.

Em seguida, a reflexão revisita o artigo “Sobre os limites da violência”, retomando a relação entre linguagem, verdade e política, que estavam intimamente associadas na Grécia antiga, visto que a linguagem detinha o poder da persuasão na garantia da verdade, e como, a partir da modernidade passou a moldar a vontade dos sujeitos, por meio do uso da propaganda comercial e do *marketing*, centrados na imagem de algo. Essa constatação evidencia uma forma de violência perpetrada pela linguagem, independentemente da vontade dos sujeitos, pois são induzidos a aceitarem e atuarem de certa forma, o que anula qualquer possibilidade de resistência, por um lado, e, por outro, a própria política acaba sendo contaminada, o que escamoteia uma real violência sub-repticiamente instituída e operacionalizada nos diversos canais (LOVELUCK, 2018), tecnologias digitais e mídias disponíveis que funcionam sob o prisma espetacular, o qual suplanta a própria realidade, nas *democracias atuais*, que, na visão de Agamben, mesmo sendo um corpo político, podem ser lidas enquanto técnicas de poder, como tantas outras.

Na sequência, situa-se a compreensão de mimese, que tanto pode ser entendida como “imitação emuladora como enquanto criação imitativa”. Platão se posicionou contrariamente à presença dos poetas, os mestres da mimese, na polis, pois sua atividade era entendida como aquela que se restringe a imitar. Em Adorno e Horkheimer, esta emerge na superação do medo, “[...] que leva os indivíduos a camuflar suas diferenças para serem aceitos através da absorção numa identidade igual, que se transforma numa espécie de identidade total”.

Por fim, aborda-se o nexos entre mimese e propaganda, por meio da linguagem instrumentalizada, o grande mérito da reflexão, feito com propriedade, desde o período da Grécia antiga até a modernidade, sob o viés dos dispositivos de poder. Inicialmente, frisa-se a potencialidade do mimetismo, potência criadora, liberada dos dispositivos que colonizam a vida, utilizando em outra direção a própria positividade contida no espetáculo. Por certo, nessa perspectiva, a noção de *uso* poderia ir significar um passo além. O uso compreende “[...] o ser em sua forma originária, [...] uso de si.” (AGAMBEN, 2017, p. 78). Quer dizer, em um viés relacional e não substancial, em que o constituir-se a si assinala a forma do próprio viver do ser vivente (PONTEL, 2020). Que noção de racionalidade desencadeia, agencia e permite a sustentação desse estado de coisas vigentes? Que uso se faz desse paradigma de racionalidade?

A indagação primeira direciona-se à matriz racional aristotélica fundada na operatividade, expressa nos dualismos ato/potência, matéria/forma, que a

coloca em xeque, enquanto *logos ordenador*, e seus desdobramentos, tentativa de explicitar o real. Logo, uma crítica da violência biopolítica não teria de partir, justamente, de um exame acurado da própria noção de *racionalidade idolátrica*, de uma *crítica à racionalidade idolátrica* como condição para uma teoria da violência (SOUZA, 2020)? Por conseguinte, exsurge como tarefa magna redesenhar uma racionalidade dialógica/dialética, que contemple as tensões e contradições, o ainda não abarcado no conceito, o que permitiria reler os desafios e as questões candentes da contemporaneidade.

Uma tal racionalidade, liberada de dispositivos totalizantes, aberta ao múltiplo, permitiria repensar as bases da partilha do comum, o pertencimento à terra, novas formas-de-vida, em direção ao sair da grande noite (MBEMBE, 2014). Esse é um campo de batalhas em aberto, demarcado por relações de poder e, mesmo em um mundo em fragmentos, recompor tais formas de vida consiste na tarefa teórica e política irrenunciável (CHIGNOLA, 2020). Enfim, por mais escura que possa ser a travessia, permanecem lampejos de esperança, pequenos intervalos nos quais ainda há luzes intermitentes (DIDI-HUBERMAN, 2001), *no tempo que resta, no tempo de agora*, novas sendas de resistência, em direção a uma *política que vem*.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. **O uso dos corpos**. São Paulo: Boitempo, 2017.
- DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- CHIGNOLA, Sandro. **Foucault além de Foucault**: uma política da Filosofia. Porto Alegre: Criação Humana, 2020.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. **Imágenes pese a todo**: memoria visual del holocausto. Barcelona: Paidós, 2004.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. **Sobrevivência dos vaga-lumes**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2011.
- KLEMPLERER, Victor. LTI. **A linguagem do Terceiro Reich**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009.
- LOVELUCK, Benjamin. **Redes, Liberdades e Controle**: uma genealogia política da internet. Petrópolis: Vozes, 2018.
- MBEMBE, Achille. **Sair da Grande Noite**. Ensaio sobre a África descolonizada. Luanda: Pedago/Mulemba, 2014.

PONTEL, Evandro. **Lógicas de exceção**: a condição humana e a política entre a vida (nua) e o (bio)poder no pensamento de Giorgio Agamben. São Paulo: Tirant lo Blanch, 2020.

RUIZ, C. M. M. B. A linguagem violentada e a mimese humana nas democracias espetaculares: interlocuções com Giorgio Agamben. **Trans/form/ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 3, p. 19-44, 2021.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Crítica da razão idolátrica** – tentação de thanatos, necroética e sobrevivência. Porto Alegre: Zouk, 2020.

Recebido: 28/5/2021

Accito: 30/5/2021

O CONCEITO DE NATUREZA NA FILOSOFIA DE LUDWIG FEUERBACH


Eduardo Ferreira Chagas¹

Resumo: O presente artigo pretende destacar a tese de que a natureza, conforme Feuerbach, é um existente autônomo e independente e possui primazia ante o espírito. Para ele, a natureza material, que existe, em sua diferencialidade qualitativa, independente do pensar, é, diante do espírito, o original, o fundamento não deduzível, imediato, não criado de toda existência real, que existe e consiste por si mesmo. Feuerbach opõe a natureza ao espírito, pois ele a entende não como um puro outro, que só por meio do espírito foi posto como natureza, mas, como o primeiro, a realidade objetiva, material, a qual existe fora do entendimento e é dada ao homem por meio de seus sentidos como fundamento e essência de sua vida. Trata-se, portanto, primeiro daquela essência (luz, ar, água, fogo, plantas, animais etc.), sem a qual o homem não pode nem ser pensado nem existir. A natureza é, para Feuerbach, a pluralidade de todos os objetos e essências que realmente são. Sob essa condição, é possível conceber a natureza como a garantia da exterioridade mesma, como que um existente fora de nós, que nada sabe de si e é em si e por si mesmo; por conseguinte, ela não deve ser vista como aquilo que ela não é, isto é, nem como divina, nem como humana. A natureza sempre existiu, quer dizer, ela existe por si e tem seu sentido apenas em si mesma; ela é ela mesma, ou seja, nenhuma essência mística, pois, por trás dela, não se esconde nenhum absoluto, nada humano, nada divino, transcendental ou ideal.

Palavras-chave: Conceito de Natureza em Feuerbach. Crítica ao Teísmo e ao Idealismo. Feuerbach.

INTRODUÇÃO

Partindo de uma *interpretation* imanente dos escritos principais de Ludwig Andreas Feuerbach (1804-1872), o presente trabalho remete

¹ Doutor em Filosofia pela *Universität von Kassel* e Pós-Doutor em Filosofia pela *Universität Munster*. Professor efetivo (associado) do Curso de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da *Universidade Federal do Ceará* (UFC), Fortaleza, CE – Brasil. Professor colaborador do Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da FAGED - UFC.  <https://orcid.org/0000-0003-1957-6117>. E-mail: ef.chagas@uol.com.br.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n3.04.p51>



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

a um aspecto central de sua filosofia, que fora, infelizmente, até hoje insuficientemente investigado, a saber, a sua aceção de natureza. Tem-se, aqui, em primeiro plano, a seguinte hipótese: a *reflexion* de Feuerbach, que se refere, no âmbito de sua *argumentation*, à autonomia da natureza (*Autonomie der Natur*) (ou seja, à natureza autônoma, autárquica, independente, que existe em-si e por si mesma, independentemente da consciência humana) e que procura proporcionar-lhe valor, é para ser entendida como corretivo à religião e à filosofia especulativa, para poder fazer, assim, simultaneamente, fronteiras a tais direções.

No que tange à pesquisa acerca do entendimento da natureza, tal como concebida por Feuerbach, devem ser mencionados, sobretudo, os trabalhos de Werner Schuffenhauer, Peter Cornehl, Ursula Reitemeyer, Alfred Schmidt, I. M. Jessin, Joachim Höppner, Francesco Tomasoni, Heinz Hüusser, assim como as contribuições (em forma de artigos) de Regina Steindl, Gerd Haensch, Gisela Schrötter, Theodor Münz e Hermann Ley. Enquanto Reitemeyer e Cornehl (mas também Münz e Haensch) se limitam, em seus escritos, ao conceito de natureza do jovem Feuerbach nos anos 30 do séc. XIX, principalmente às obras *Dissertação sobre a Razão* (*Dissertatio über die Vernunft*), *Pensamentos sobre a Morte e a Imortalidade* (*Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*), *Apresentação, Desenvolvimento e Crítica da Filosofia Leibniziana* (*Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie*) e *História da Filosofia Moderna* (*Geschichte der neueren Philosophie*), nas quais Feuerbach visa a superar, ainda no âmbito de suas concepções panteístas, o dualismo entre espírito e natureza, Schmidt e Jessin, do mesmo modo que Höppner, se ocupam, em seus trabalhos, com o significado da concepção de natureza de Feuerbach para Marx, assim como com a crítica de Marx a Feuerbach, e, por isso, recorrem, de preferência, aos seus escritos intermediários, os quais compreendem os anos de 1839-1842, a saber, *Crítica à Filosofia Hegeliana* (*Kritik der Hegelschen Philosophie*), *Teses Provisórias* (*Vorläufige Thesen*), *Necessidade de uma Mudança* (*Notwendigkeit einer Veränderung*) e *Princípios da Filosofia do Futuro* (*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*). Já Tomasoni, Ley e Hüusser tratam o conceito de natureza de Feuerbach nos seus escritos de maturidade, particularmente a partir de 1846 (SOUZA, 1998, p. 55-93).

Uma vez que todos os trabalhos mencionados consistem em uma apresentação isolada, fragmentada, ou seja, se restringem a um determinado ponto da concepção de natureza em Feuerbach, permanecendo o desenvolvimento e as alterações dessa concepção ainda a ser investigados, tem

este trabalho por objeto, primeiramente, o conceito de natureza de Feuerbach na sua totalidade e deve apresentar, nesse sentido, uma análise mais detalhada e sistemática do mesmo. Embora a concepção de natureza de Feuerbach só se deixe revelar, de forma mais clara, na sua “última fase”, ela deve, não obstante, ser tratada como um todo, como resultado do conjunto de sua filosofia. Precisamente por isso, o presente texto tem por tarefa mostrar como Feuerbach desenvolveu o seu conceito de natureza dos anos 30 do séc. XIX até os escritos de maturidade e quais *funktion* e relevância pertencem a ele, no interior de sua filosofia.

1 O CONCEITO DE NATUREZA EM FEUERBACH

O conceito de natureza em Feuerbach constitui uma das questões mais difíceis de sua filosofia e não é, por conseguinte, fácil de ser explorado; ele fora tratado, no âmbito das pesquisas sobre a filosofia feuerbachiana, quase exclusivamente em conexão com sua antropologia e sua crítica filosófica à religião e, em segundo lugar, reduzido à natureza do homem. Tendo em vista, precisamente, a deficiência das pesquisas até então realizadas, pretendo aqui averiguar o seguinte: que significado atribui Feuerbach, de fato, à natureza em si, se ele próprio se referiu, em seus escritos juvenis, apenas em geral à natureza, se se ocupou primeiro, em sua crítica à religião, tão-somente com o gênero humano e só posteriormente refletiu assistematicamente sobre a natureza? A princípio, poder-se-ia, então, perguntar: por que se interessa Feuerbach, como crítico da religião, em geral pela natureza? O que ele entende por natureza e o que ela significa para ele? Existe para ele uma natureza independente, fora do entendimento ou da natureza humana? Como se apresenta para ele a ilação homem-natureza, ou melhor, como o homem se relaciona com ela? Que lugar destina Feuerbach ao homem no interior da natureza? Como compreende ele a diferença entre o homem e o animal?

Partindo dessas questões, irei aqui desenvolver e explicar o conceito de natureza em Feuerbach. Conquanto ele não tenha empreendido, infelizmente, uma formulação completa de sua concepção de natureza como um todo, isto é, não tenha deixado nenhuma filosofia da natureza explícita e acabada e também não tenha redigido nenhum escrito pormenorizado e sistematizado acerca da natureza, há, todavia, em sua obra, em diferentes passagens, uma abundância de aforismos, epigramas, *definitionen* e reflexões filosóficas sobre a natureza. Assim, o conceito de natureza de Feuerbach foi desdobrado, em

sua obra, na verdade apenas de maneira fragmentada, mas ele está, apesar disso, no centro de sua filosofia. O desenvolvimento e a transformação desse conceito perpassam, de certa maneira, como fio condutor, a totalidade da obra de Feuerbach, abrem um caminho para entendermos a sua filosofia como crítica ao teísmo (*Theismus*) e ao idealismo (*Idealismus*) e nos permitem tratá-la sistematicamente.

Neste artigo, tornar-se-á evidente que a ausência de uma sistematização, ou seja, de uma precisão ou de uma clara posição, no que se refere ao conceito de natureza em Feuerbach, se encontra fundamentada nisto: que a pretensão principal de sua filosofia é, como acima aludido, a crítica ao teísmo (sobretudo ao Cristianismo) e ao idealismo (especialmente à filosofia de Hegel), os quais são deficitários em relação à natureza, visto que eles não só abandonaram, mas especialmente menosprezaram a consideração da natureza. A falta, em Feuerbach, de uma *reflexion* decidida, explicitamente formulada sobre a natureza, pode, conseqüentemente, ser entendida, em princípio, como expressão da ausência de uma tematização da natureza no teísmo e no idealismo em geral. Acerca dessa problemática, deve ser aqui estabelecida, inicialmente, a tese de que a natureza (*Natur*) em Feuerbach possui o primado frente ao espírito; ela é a primeira estrutura da existência e frente a ela se põe o entendimento como algo “secundário”. Afirma Feuerbach (1967b, p. 105):

Natureza [...] é tudo o que tu vêes e não provém das mãos e dos pensamentos humanos. Ou, se quisermos penetrar na anatomia da natureza, ela é o cerne ou a essência dos seres e das coisas, cujos fenômenos, exteriorizações ou efeitos, nos quais exatamente sua essência e existência se revelam e dos quais constam, não têm seu fundamento em pensamentos, intenções ou decisões do querer, mas em forças ou causas astronômicas, cósmicas, [...] químicas, físicas, fisiológicas ou orgânicas.

No decorrer deste artigo, mostrar-se-á, pois, que, para Feuerbach, a natureza material, que existe, em sua diferencialidade qualitativa, fora e independentemente do pensar, é, frente ao espírito, o primeiro, o originário. A natureza, entendida como totalidade, como unidade orgânica, como harmonia de causas e efeitos, como pressuposto necessário para todos os objetos, fenômenos e criaturas, plantas e animais, inclusive para a natureza humana, fornece a Feuerbach o fundamento de sua crítica ao teísmo e ao idealismo; isto é, a natureza é o motivo de sua *konfrontation* com ambos, os quais desconhecem completamente a autonomia (*Selbständigkeit*), a autarquia (*Autarkie*) e a independência (*Unabhängigkeit*) da natureza, porque

eles a concebem ou meramente como obra de um criador, ou como puro desdobramento e exteriorização da atividade do espírito. Em ambos os sistemas, foi a natureza tratada, portanto, não como um existente autárquico, independente, autônomo, mas deduzida apenas como uma grandeza dependente e inconsistente em si mesma. Assim compreendido, mediante um entendimento da natureza que se baseia nas características imanentes a ela - imediaticidade, autarquia, autonomia, regularidade universal (lei), impessoalidade e lógica, necessidade, dinamicidade -, Feuerbach formulará não só sua crítica ao teísmo e ao idealismo, como também alicerçará, na maturidade, sua própria ética.

Embora não haja, em Feuerbach, nenhuma concepção uniforme, homogênea e inequívoca da natureza, é-nos permitido constatar o seguinte: a referência à autarquia, à autonomia da natureza (*Selbständigkeit der Natur*) é o fundamento da crítica, ou melhor, o cerne da *reaktion* e *konfrontation* feuerbachiana ao teísmo e ao idealismo, que se desdobra em três diferentes fases de desenvolvimento: 1. como aproximação crítica ao panteísmo (identidade da natureza com Deus), 2. como recusa direta à teologia cristã e à filosofia hegeliana (a natureza como criação de Deus ou como *deduktion* do espírito) e 3. como crítica parcial à religião da natureza (antropomorfização ou personificação da natureza). Por isso, concentrar-me-ei, inicialmente, nos escritos de juventude dos anos 20 e 30 do século XIX, particularmente, a *Dissertação sobre a Razão* (*Dissertation über die Vernunft* ou *De Ratione una, universali und infinita*) (1828), os *Pensamentos sobre a Morte e a Imortalidade* (*Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*) (1830), a *Introdução à Lógica e Metafísica* (*Einleitung in die Logik und Metaphysik*) (1829-30), a *História da Filosofia Moderna* (*Geschichte der neueren Philosophie*) (1835-36) e a *Apresentação, Desenvolvimento e Crítica da Filosofia Leibniziana* (*Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie*) (1837), nos quais Feuerbach trata a natureza de um ponto de vista panteísta.

Partindo de um panteísmo que se orienta sobretudo em Giordano Bruno, Jakob Böhme e Baruch Spinoza, ele tenta, já nesse período, restabelecer, frente à depreciação da natureza pela religião cristã e em oposição à identidade formal entre pensar e ser postulada pela filosofia hegeliana, uma reconciliação entre ser e pensar, uma unidade entre natureza (matéria) e Deus (espírito). No panteísmo ele vê, na verdade, não só tal reconciliação, mas também a superação do subjetivismo e da personificação de Deus (de um Deus transcendente), e, por isso, o panteísmo sinaliza para ele a solução para

os problemas filosóficos fundamentais. Nem Cristianismo, nem idealismo podem solucionar adequadamente tais problemas, porque eles não têm formulado uma relação adequada para a natureza. Assim como no idealismo, em geral, também no Cristianismo, o eu domina o mundo e se considera como o único ser espiritual que existe; nele é redimida apenas a pessoa, não a natureza, o mundo; centralizado no eu, na pessoa, o Cristianismo é apenas uma religião, na qual se revela o abandono completo da natureza, pois nele foi consumada a separação entre a natureza e Deus. Enquanto, para o teísmo, o espírito é imaterial, não sensível, transcendente, e Deus uma essência absoluta que existe para si, personificada, extramundana ou estranha ao mundo, admite, ao contrário, o panteísmo, abstraindo aqui as suas diferentes tradições, Deus imerso na natureza; com isso, ele destaca a unidade do mundo com Deus (com o espírito). Se a característica essencial do teísmo é, por conseguinte, o isolamento de uma essência do pensamento, abstraída da natureza pelo homem, existe, ao contrário, no panteísmo, Deus no interior da natureza.

2 A RECEPÇÃO CRÍTICA DE FEUERBACH AO PANTEÍSMO

Numa clara oposição à teologia monoteísta-cristã, que faz da essência humana a origem de Deus e da natureza um produto da *creatio ex nihilo*, concebe o místico Jakob Böhme a natureza (a matéria) como inerente a Deus, inseparável dele. E Spinoza identifica Deus com a natureza mesma (*deus sive natura*) e a esclarece como a gênese do homem; mediante a natureza (a substância divina) ele supera, então, a contradição de Descartes entre matéria (*res extensa*) e espírito (*res cogitans*). A aproximação de Feuerbach a essas formas de panteísmo, concebidas por Böhme e Spinoza, foi, contudo, superada posteriormente, nos anos de 1836-37, sobretudo em seu escrito contra Spinoza. Afirma Feuerbach (1967b, p. 104):

Entendo em geral sob natureza certamente como Spinoza, não um ser como o Deus sobrenatural, que existe e age com vontade e razão, mas que atua somente conforme a necessidade de sua natureza; mas ela não é para mim, como é para Spinoza, um Deus, ou seja, um ser ao mesmo tempo sobrenatural, transcendente, deduzido, misterioso, simples, e sim um ser múltiplo, [...] real, perceptível com todos os sentidos.

Para Feuerbach (1969a, p. 445), no pensamento de Spinoza,

Deus e natureza são sinônimos, equivalentes, pois o poder, pelo qual as coisas singulares e, por conseguinte, o homem obtêm o seu ser, é mesmo o poder de Deus ou da natureza. O poder do homem é, por conseguinte, uma parte do poder infinito de Deus ou da natureza.

Ou, ainda mais claro: “[...] só a força e o poder da natureza é a força e o poder de Deus mesmo, pois a potência do efeito, o poder de uma coisa é sua essência mesmo, então a essência da natureza é a essência de Deus mesmo.” (FEUERBACH, 1969a, p. 447-448). Em oposição ao panteísmo, no qual natureza e Deus foram concebidos como idênticos e a matéria tratada tão-somente como um atributo de Deus (o atributo natural-divino da *extensio*), Feuerbach exige a diferença entre natureza e Deus (*aut deus aut natura*). Isso significa: ele não quer esclarecer nem a natureza como algo divino, nem Deus como algo imanente à natureza, mas, pelo contrário, a natureza como autônoma, sem Deus. Sob a premissa de que Deus se manifesta na natureza, o panteísmo venera a natureza, diviniza o real, o que existe materialmente; por isso, ele é, na verdade, uma *negation* da teologia, mas baseado ainda em posições teológicas.

Essa censura de Feuerbach se dirige a todos aqueles que veem na natureza uma expressão de Deus ou a encarnação de uma ideia. Em verdade, teísmo e panteísmo são, para ele, mundos extremos, invertidos: no teísmo, a diferença entre espírito e natureza é absolutizada, porque o homem diviniza aqui apenas a si mesmo; já no panteísmo, a natureza foi, ao contrário, adorada, pois aqui o homem projeta na natureza sua própria essência. Para evitar tais extremos e contradições, Feuerbach vê, em princípio, na Doutrina das Mônadas de Leibniz, uma alternativa para a unidade entre o espírito e a matéria. Pertence à mônada espiritual a forma, contudo, ela contém simultaneamente em si também a matéria, que é a sua representação obscura. Todavia, enquanto Leibniz considera a matéria meramente como uma representação escura, confusa, Feuerbach a reconhece, pelo contrário, como o vínculo positivo que liga o interior com o exterior, as mônadas, reciprocamente.

3 A CRÍTICA DE FEUERBACH AO CRISTIANISMO E À FILOSOFIA HEGELIANA COMO POSIÇÕES CONTRÁRIAS À NATUREZA

Seguindo a primazia da natureza, a qual tem seu fundamento em si mesma, e sob a consideração de sua autarquia, autonomia, como objeção

(*Einwand*) ao teísmo e ao idealismo, mostrar-se-á, na segunda parte deste artigo, o conceito de natureza de Feuerbach em conexão com sua crítica ao Cristianismo e, ao mesmo tempo, em discussão com a filosofia hegeliana, isto é, o “segundo período” de sua concepção de natureza que envolve, especialmente, os escritos de 1839-1843, como *Para a Crítica da Filosofia Hegeliana (Zur Kritik der hegelischen Philosophie)* (1839), *A Essência do Cristianismo (Das Wesen des Christentums)* (1841), *Teses Provisórias para uma Reforma da Filosofia (Vörläufige Thesen zur Reform der Philosophie)* (1842), *Necessidade de uma Reforma da Filosofia (Notwendigkeit einer Veränderung der Philosophie)* (1842) e *Princípios da Filosofia do Futuro (Grundsätze der Philosophie der Zukunft)* (1843).

A palavra “natureza”, não no sentido da natureza humana, isto é, não como natureza do homem, do gênero humano, mas, pelo contrário, no sentido da natureza, tal como ela é em si mesma, isto é, no sentido da natureza material, aparece nas obras mencionadas, e isto é visível na obra principal de Feuerbach, *A Essência do Cristianismo*, muito raramente. Feuerbach não desenvolve aqui nenhuma teoria da natureza, mas a apresenta indiretamente, para defendê-la contra a atitude cristã frente a ela. Por isso, frisa Feuerbach (1971, p. 333): quem é “contra o Cristianismo”, é “pela natureza”, isto é, quem nega “o Cristianismo”, afirma “a natureza”. Ele deixa claro que a teologia cristã se relaciona negativamente com a natureza. A depreciação ou desvalorização religiosa da natureza tem consequências para o julgamento da natureza humana, por parte da teologia cristã, pois esta condena também a *dimension* natural-sensível da natureza do homem e, em face desta, enaltece o espírito. Esse entendimento negativo do cristão em relação à natureza torna-se, por exemplo, mui evidente não só na Doutrina da Criação (*Kreationslehre*), mas também na Doutrina do Pecado Original (*Ersündeslehre*), pois esta, fundada no desdém pela natureza, ampara-se num sentimento de culpa condicionado pela “falha” e “fraqueza” do homem e, por isso, na negação de sua corporeidade, de sua sensibilidade presa à natureza.

Uma confirmação para isso acha-se também, a saber, na circunstância de que o homem deve, de acordo com o entendimento cristão, livrar-se precisamente de sua natureza corporal (“da natureza transgredida”), para merecer e conseguir a “vida eterna”, sem as “tentações” e os “desejos da carne”. “No céu é o cristão livre daquilo que ele quer ser livre aqui, livre do instinto sexual, livre da matéria, livre da natureza em geral.” (FEUERBACH, 1973, p. 551). Precisamente porque a natureza expressa objetividade, necessidade,

corporeidade, sensibilidade, é ela o negativo, por assim dizer, uma prova dos limites da interioridade, do sentimento religioso, isto é, a barreira concreta que se opõe à *illusion* de uma existência sobrenatural. Desse ponto de vista cristão, ela deve, portanto, ser eliminada, negada. Feuerbach argumenta que Deus (o todo supremo, a essência sublime), o qual a fantasia religiosa criou, é apenas uma *representation* fantasmagórica do gênero humano, uma *konstruktion* subjetiva do homem, abstraída de todas as fronteiras e restrições da natureza, e a religião serve ao homem de meio, com o qual ele tenta livrar-se da natureza.

A ausência da natureza em sua obra fundamental pode ser esclarecida da seguinte maneira: ela resulta de sua ocupação com o Cristianismo, que ignora completamente a natureza e põe em seu cume um Deus pessoal, que cria, através do “puro pensar” e do “querer”, a natureza, o mundo. Em consequência disso, a natureza foi considerada não enquanto tal; ela não experimenta aqui, na verdade, nenhum tratamento próprio, independente, já que não há no Cristianismo nenhuma autonomia da natureza, nenhuma autarquia e independência dela em relação a Deus. O âmago do Cristianismo não é, então, Deus na natureza, mas, pelo contrário, Deus ilimitado, livre dela e sobre ela; o cristão experimenta, por exemplo, a natureza, a sua necessidade e as suas leis permanentes e contínuas, apenas como barreira insuperável que se opõe, como vimos, à sua pretensão a uma existência imaterial, sobrenatural e transcendente. Mas o homem sem corpo, despojado da matéria, da natureza, é meramente, como pensa Feuerbach, uma personalidade abstrata, um *abstraktum*, porque apenas a naturalidade, a natureza, garante a essência e a existência do homem como homem, do homem como pessoa.

As reivindicações feuerbachianas de um esclarecimento “natural”, “físico” da natureza e, do mesmo modo, de uma conexão do homem com ela apontam para uma crítica abrangente ao Cristianismo, para uma *negation* fundamental às imaginações e fantasias da teologia cristã, na qual a natureza não tem nenhum significado positivo. Exatamente como na teologia cristã, a qual subordina a natureza ao querer e ao bel-prazer do homem, também no idealismo, particularmente em Hegel, a natureza está subjugada ao espírito. Hegel acredita que o espírito absoluto se desdobra, se objetiva na natureza, assim, a natureza é também, para ele, não um ser primeiro², autônomo,

² Hegel parte não da natureza, do ser real, sensível, mas do conceito geral do ser, do ser abstrato, pois o ser, com o qual ele começa a sua *Ciência da Lógica (Wissenschaft der Logik)*, é em si mesmo vazio e contém para si nenhum ponto de partida concreto na realidade. O ser, do qual Hegel parte, é “[...] o imediato, o indeterminado, o igual a si mesmo, o idêntico consigo, o sem diferença.” (FEUERBACH, 1970, p. 35).

autárquico, mas algo posto, colocado, como que um outro ser concretizado do espírito. Enquanto a natureza em Hegel é, então, apenas uma outra forma fenomênica do espírito, uma exteriorização ou objetivação dele, Feuerbach a entende, pelo contrário, não como uma *degradation* da ideia absoluta, nem como o outro eu do eu, o *alter ego* do *ego*, mas sim como *natura naturans*, como o fundamento indeduzível, imediato, incriado, de toda existência real, que existe e consiste por si mesmo.

Contra Hegel, insiste ele, decididamente, nessa *position*, isto é, na imediaticidade da natureza e da experiência sensível do mundo – e é mister chamar a atenção aqui para isto, a saber, que há, nesse ponto, uma convergência entre Feuerbach e Schelling. Feuerbach –, o *antidotum* do teísmo e do idealismo põe a natureza frente ao espírito, pois ele entende por natureza não o puro outro, que só através do espírito foi posto como natureza, entretanto, primeiramente, a realidade material que existe fora e independente do entendimento e é dada ao homem por meio de seus sentidos. Sob essa condição, pode-se conceber a natureza como garantia da exterioridade mesma, como que um existente fora de nós, que nada sabe de si, pois não é para si, mas só em si e por si mesma.

4 APROXIMAÇÃO E CRÍTICA DE FEUERBACH À RELIGIÃO NATURAL

Partindo desse entendimento acerca da natureza, referir-me-ei, na terceira parte deste trabalho, à “última fase” da concepção de natureza em Ludwig Feuerbach, não só aos escritos fundamentais de 1846-1848, como *A Essência da Religião* (*Das Wesen der Religion*) (1846), *Complementos e Esclarecimentos para a Essência da Religião* (*Ergänzungen und Erläuterungen zum Wesen der Religion*) (1846), *Preleções sobre a Essência da Religião* (*Vorlesungen über das Wesen der Religion*) (1848), nos quais Feuerbach, apoiando-se na religião da natureza, critica a natureza como objeto da religião e a toma como base e fundamento do homem e de todas as coisas, mas também aos seus escritos maduros, como *A Pergunta pela Imortalidade sob o ponto de vista da Antropologia* (*Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie*) (1847), *A Ciência da Natureza e a Revolução* (*Die Naturwissenschaft und die Revolution*) (1850), *O Segredo do Sacrifício ou O Homem é aquilo que come* (*Das Geheimnis des Opfers oder der Mensch ist, was ißt*) (1860), *Sobre Espiritualismo e Materialismo* (*Über Spiritualismus und Materialismus*) (1866) e *Para uma*

Filosofia Moral (Zur Moralphilosophie) (1868), nos quais ele tenta fundir uma relação fundamental entre filosofia e ciência da natureza.

Se, em *A Essência do Cristianismo (Das Wesen des Christentums)*, o fundamento e, também, o objeto da religião eram ainda a essência moral do homem, abstraída da natureza, quer Feuerbach agora, nesses escritos maduros, superar todo discurso (*oratio*) antropológico, teleológico ou teológico em relação à natureza, ou seja, obter a separação da mesma da *reductio ad hominem*, de todos os predicados humanos. Assim, ele fez a si, por tarefa, defender, justificar e fundamentar a autarquia, a autonomia da natureza “contra os esclarecimentos e as deduções teológicas” frente a ela. Enquanto ele avaliava a relação cristã em relação à natureza, no todo, negativamente, porque a natureza, no Cristianismo, está submetida arbitrariamente ao afeto religioso, julga ele, agora, a religião da natureza (*Naturreligion*) parcialmente positiva, já que ela tem por objeto a natureza (o deus físico) e, por isso, ela exerce uma função importante no que diz respeito a uma percepção adequada da natureza.

Não obstante, não se trata, segundo Feuerbach, de maneira nenhuma, de defender a religião da natureza em si, embora ela faça valer, de fato, a natureza, na medida em que ela põe, no lugar da humanidade, a natureza. Portanto, ele não está interessado na religião da natureza enquanto tal, mas, unicamente, em sua função estratégica para a sua *argumentation* contra o Cristianismo e o idealismo, porque ela manifesta a natureza, aponta uma indicação decisiva para “a verdade dos sentidos”, demonstra o significado da sensibilidade e atesta o sentimento de finitude do homem e de sua dependência, não de algo sobrenatural, porém, da natureza mesma.

Apesar dessa avaliação parcialmente positiva da religião da natureza, chega Feuerbach, no entanto, à conclusão de que ela não concebe, no fundo, a natureza real, objetiva; pelo contrário, reflete-se também nela apenas a “verdade do homem”, pois o homem religioso-natural vê nela não a natureza, como ela é realmente, mas a percebe tão-somente como objeto de sua fé, de sua veneração religiosa, ou de sua imaginação. Porque a natureza oferece ao homem o que ele precisa, foi ela idolatrada como divina; a veneração (*Verehrung*) ou divinização (*Vergötterung*) da natureza significa, por conseguinte, a sua “antropomorfização”, isto é, a sua “humanização” pela religião, pois o valor, que o homem põe na natureza, é apenas o valor que ele atribui a si mesmo, à sua própria vida. A religião da natureza tem, na verdade, por finalidade transformar a essência não sagrada, não humana, da natureza numa essência “sagrada”, “personificada”. Mas, assim como o panteísmo, Feuerbach a critica,

precisamente porque ela faz, através dessa *transformation*, da natureza um Deus. Em oposição a isso, ele não vê a natureza como algo sagrado, divino, isto é, como objeto religioso, tal como ela aparece na religião da natureza, mas, pelo contrário, como uma essência objetiva que existe apenas por si mesma, independentemente do homem. A natureza “[...] é o cerne de todas as forças, coisas e seres sensíveis que o homem distingue de si como não humanas.” (FEUERBACH, 1967b, p. 104).

Como justificativa para esse seu procedimento, pelo qual quer livrar a natureza de todas as considerações religiosas e antropológicas, vale a ele que a natureza é o ente que produz tudo de si e por si e, por conseguinte, não deve ser vista como aquilo que ela não é, isto é, 1. nem como divina (em forma do teísmo), 2. nem como humana (em forma do idealismo). A natureza sempre existiu, quer dizer, ela existe por si e tem seu sentido apenas em si mesma; ela é ela mesma, ou seja, nenhuma essência mística, pois, por detrás dela, não se oculta, nem se esconde, nada humano, nada divino, nenhum *absolutum* transcendental ou ideal. O conceito de natureza designa “[...] tudo o que se mostra ao homem, abstraído das sugestões sobrenaturais da crença teísta, imediatamente, sensivelmente, como base e objeto”, isto é, como fundamento e essência, “de sua vida” (FEUERBACH, 1967b, p. 104); trata-se, pois, primeiro daquela essência (luz, ar, água, fogo, plantas, animais etc.), sem a qual o homem não pode nem ser pensado nem existir. A natureza é, assim, a pluralidade de todas as coisas e seres sensíveis que realmente são.

Embora haja, neste ponto, como já mencionado, uma certa concordância entre Feuerbach e Schelling, distancia-se, porém, Feuerbach de Schelling, pois, conforme Feuerbach, a natureza é em si e por si, mas não para si; ela é necessária e regida por leis próprias, sem espírito e sem sujeito, isto é, o independente de toda essência humana ou divina, o indeduzível, o que consiste por si mesmo, por assim dizer, a essência originária, primeira e última. Assim, pode-se dizer que 1. por um lado, a natureza existe *per se* (em si e por si) e age, em princípio, sem intencionalidade (*Absicht*), sem querer (*Willen*) ou saber (*Wissen*); ela tem seu “entendimento” apenas no entendimento do homem e prova sua essencialidade mediante qualidades, conexões e relações materiais; 2. todavia, por outro lado, para fazê-la a nós inteligível, é-nos inevitável que devemos empregar sobre ela analogias, expressões ou conceitos, como totalidade, infinitude, ordem, finalidade, sabedoria etc. Aquilo que o homem acredita reconhecer na natureza como “entendimento”, “espírito”,

que empresta a ela uma “teleologia”, é, portanto, apenas uma representação humana.

Assim, no que tange a todas as aproximações da natureza, trata-se, para Feuerbach, apenas de conceitos antropológicos, subjetivos, pois, na natureza, tudo acontece sob o fundamento da necessidade e há nela apenas forças, elementos e seres naturais, isto é, leis naturais, às quais a existência humana está submetida. Partindo da necessidade e das leis da natureza, Feuerbach exclui dela todos os critérios humanos ou “efeitos de Deus” para a sua valorização e postula, com isso, a sua autonomia, a sua autarquia. Precisamente esse postulado de Feuerbach em relação ao *status* da natureza oferece, na situação presente, pontos de referência para uma resistência contra toda exploração arbitrária e brutal da natureza a favor dos desígnios e desejos ilimitados do homem e, ao mesmo tempo, fornece, conseqüentemente, sugestões e contribuições para um debate frutífero sobre a crise ecológica atual.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tendo em vista tais posições, quer Feuerbach fundamentar uma nova relação entre o homem e a natureza, a qual ele vê realizada, em princípio, na dependência do homem em relação à natureza. A natureza é

[...] o que compreende o homem; ela é aquilo cuja aniquilação significa também a própria aniquilação da existência humana; somente através dela consiste o homem, somente dela depende ele em toda a sua atividade, em todos os seus passos. Arrancar o homem da natureza significa o mesmo que separar os olhos da luz, o pulmão do ar, o estômago dos alimentos e querer fazes deles seres existentes por si mesmos. (FEUERBACH, 1967b, p. 91).

Nessa dependência (*Abhängigkeit*) do homem em relação à natureza, Feuerbach encontra uma clara designação para a natureza como algo não humano e, simultaneamente, como vínculo que liga o homem a ela. O homem não é um ser sem necessidade, ou seja, não é só espiritual (*animal rationale*), mas, também, simultaneamente, uma essência sensível, física, nascida, por isso, ele é dependente da natureza e precisa dela para seu nascimento, desenvolvimento e autossustento. Ele tem o fundamento de sua vida não em si, mas, pelo contrário, fora de si e está, portanto, necessariamente, remetido a uma outra essência (à natureza). A dependência do homem da natureza faz da natureza para ele a causa do medo e da insegurança, pois o homem sabe que

ele sem ela não pode ser. Não obstante, não se deve esquecer que a natureza é também um sistema de leis, “um potencial passivo”, frente ao qual o homem pode reagir através da cultura (do desenvolvimento da ciência e da técnica), podendo ser, pois, utilizada por ele a seu favor, embora o essencial da cultura consista nisto, a saber, que ela também se deixe determinar pela “verdade da natureza dos objetos”.

Feuerbach vê a cultura realizada preponderantemente nas ciências, e seu entusiasmo para ela e para seu método tinha ele já manifestado nas suas obras *Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia* (*Vorläufigen Thesen zur Reform der Philosophie*) e *Princípios da Filosofia do Futuro* (*Grundsätzen der Philosophie der Zukunft*), nas quais a ligação da filosofia com a ciência da natureza representa para ele uma alternativa à aliança (*Allianz*) feudal da filosofia com a Teologia e possibilita uma conexão objetiva com a natureza. Nesse empreendimento, Feuerbach almeja que a ciência da natureza sirva de base à sua filosofia, porque ela fornece uma contribuição para a superação, tanto das inconsistências da filosofia especulativa quanto das inconseqüências da fantasia e da imaginação religiosas, na medida em que ela, em seu sentido antiteológico e antimetafísico, se ocupa não com objetos arbitrários ou fenômenos sobrenaturais, contudo, exclusivamente, com objetos físico-naturais, atribuindo as suas causas imanentes à natureza. Deve-se aqui chamar a atenção para o fato de que Feuerbach não era nenhum cientista da natureza, porque, de acordo com ele, as ciências da natureza, como a química, a física, a biologia, a botânica, a fisiologia etc., conhecem apenas a “história da natureza”, se limitam, com isso, a um elemento isolado da natureza e não têm, em comparação com a filosofia, nenhum acesso à totalidade da natureza e da alma humana, ou seja, à essência do homem.

Embora Feuerbach esteja convencido de que o homem é uma essência natural e que sua existência, seu nascimento e sua preservação pressuponham a natureza, parece-lhe sem sentido uma ciência ou uma filosofia da natureza separada do homem. Para ele, a natureza é, em princípio, não humana, externa ao homem, mas é, também, esclarecida, conhecida, na medida em que o homem se apropria dela através de seu entendimento. Apesar desses méritos consideráveis, que conferem à concepção de natureza em Feuerbach um essencial avanço frente ao teísmo e ao idealismo, na medida em que ela restitui à natureza o seu valor, ela contém, todavia, “traços especulativos”, um caráter “não dialético”, “passivo-contemplativo”, pois, como se tornou claro na conclusão deste artigo, falta-lhe a *dimension* social, histórico-concreta.

Feuerbach considera a natureza parcial e unilateralmente, como uma instância indiferente frente à sociedade, isolada e abstraída de suas condições materiais, sociais e econômicas.

CHAGAS, E. F. The autonomy of nature in Ludwig Feuerbach. *Transformação*, Marília, v. 44, n. 3, p. 51-68, Jul./Set., 2021.

Abstract: This article tries to delineate the proposition that to Feuerbach nature is an autonomous and independent being that comes first in comparison to the spirit. To him, material nature, that exists in its qualitative differentness, independent from thinking, is the original source, the immediate, not deductible, uncreated fundament of all real existence, that exists and consists in itself, when put vis-a-vis the spirit. Feuerbach sets nature against the spirit, for it is his understanding that nature is not a pure other that only through the spirit was set as nature, but as the first source, the objective material reality that exists outside reason and is given to man by means of his senses as fundament and essence of his life. Therefore, one is dealing first with that essence (light, air, water, fire, plants, animals etc) without which man does not exist or could be thought of as existing. To Feuerbach nature is all objects and essences put together. Under this condition it is possible to conceive nature as guarantor of externality itself as if it could exist independently from us, an entity that is unaware of itself and which exists in itself and by itself; for this reason it shall not be seen as something which it is not, i.e., neither divine nor human. Nature always existed, i.e., it exists in itself and has only meaning in itself; it is itself, i.e., it has no mystical essence, it does not hide behind it any absolute being whether human, divine, transcendental or ideal.

Keywords: Concept of Nature According to Feuerbach. The Critique of Theism and Idealism. Feuerbach.

REFERÊNCIAS

CHAGAS, Eduardo Ferreira. Projeto de uma nova Filosofia como Afirmação do Homem em Ludwig Feuerbach. **Teoria & Praxis** - Revista de Ciências Humanas e Política, Goiânia, n. 4, p. 31-36, 1992.

CHAGAS, Eduardo Ferreira. A Cisão do Mundo Ético: Lei Divina e Lei Humana na Fenomenologia e na Antígona. **Revista de Educação e Filosofia**, Uberlândia, n. 15, p. 67-74, 1994.

CHAGAS, Eduardo Ferreira. Religião: O homem como imagem de Deus ou Deus como imagem do homem? *in*: OLINDA, Ercília Maria Braga de. (org.). **Formação Humana: Liberdade e Historicidade**. Fortaleza: EDUFC, 2004.

CHAGAS, Eduardo Ferreira. **Natureza e Liberdade em Feuerbach e Marx**. Campinas: Phi, 2016.

CHAGAS, Eduardo Ferreira; OLIVEIRA, Renato Almeida de. **Consciência, Natureza e Crítica Social em Hegel, Feuerbach e Marx**. Porto Alegre: Editora FI, 2019, 305 p. ISBN: 978-85-5696-519-6. Disponível em: <https://www.editorafi.org/519hegel>. Acesso em: 21 de jun. 2018.

CHAGAS, Eduardo Ferreira; REDYSON, Deyve. **Ludwig Fuerbach: filosofia, religião e natureza**. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2011.

CHAGAS, Eduardo Ferreira; REDYSON, Deyve; PAULA, Marcio G. de. **Homem e Natureza em Ludwig Feuerbach**. Fortaleza: Edições UFC, 2009. (Série Filosofia, nº 8).

CORNEHL, Peter. Feuerbach und die Naturphilosophie. Zur Genese der Anthropologie und Religionskritik des jungen Feuerbach. **Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie**, Berlim, n. 11, p. 37-93, 1969.

FEUERBACH, Ludwig. **Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung**. Hrsg. v. K. Grün, 2 Bde. Leipzig/Heidelber, 1874.

FEUERBACH, Ludwig. **Gesammelte Werke**. Berlim: Akademie, 1967a.

FEUERBACH, Ludwig. **Pierre Bayle**. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit (1838). Berlim: Akademie, 1967b.

FEUERBACH, Ludwig. **Vorlesungen über das Wesen der Religion** (1851). Nebst Zusätzen und Anmerkungen. Berlim: Akademie, 1967c.

FEUERBACH, Ludwig. **Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza** (1833). Berlim: Akademie, 1969a.

FEUERBACH, Ludwig. **Geschichte der neuern Philosophie**. Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie (1837). Berlim: Akademie, 1969b.

FEUERBACH, Ludwig. **Theogonie nach den Quellen des klassischen, hebräischen und christlichen Altertums** (1857). Berlim: Akademie, 1969c.

FEUERBACH, Ludwig. **Kleinere Schriften I** (1835-1839). Berlim: Akademie, 1969d.

FEUERBACH, Ludwig. **Das Wesen des Christentums** (1841). Berlim: Akademie, 1973.

FEUERBACH, Ludwig. **Kleinere Schriften II** (1839-1846), Zur Kritik der Hegelschen Philosophie. Berlim: Akademie, 1970.

FEUERBACH, Ludwig. **Kleinere Schriften III** (1846-1850), Über das Wesen der Religion in Beziehung auf R. Hayms, Feuerbach und die Philosophie. Berlim: Akademie, 1971.

FEUERBACH, Ludwig. **Kleinere Schriften III** (1851-1866). Berlim: Akademie, 1972.

FEUERBACH, Ludwig. **Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie** (Von G. Bruno bis G. W. F. Hegel, Erlangen 1835-1836), bearb. v. C. Ascheri u. E. Thies. Darmstadt, 1974.

FEUERBACH, Ludwig. **Briefwechsel I** (1817-1839). Berlin: Akademie, 1984.

FEUERBACH, Ludwig. **Briefwechsel II** (1840-1844). Berlin: Akademie, 1988.

FEUERBACH, Ludwig. **Paul Johann Anselm Ritter von Feuerbachs Leben und Wirken** (1852f.), Berlin: Akademie, 1989.

FEUERBACH, Ludwig. **Briefwechsel III** (1845-1852). Berlin: Akademie, 1993.

FEUERBACH, Ludwig. **Briefwechsel IV** (1853-1861). Berlin: Akademie, 1996a.

FEUERBACH, Ludwig. **Entwürfe zu einer Neuen Philosophie**. Hsg. v. W. Jaeschke u. W. Schuffenhauer, Hamburg, 1996b.

FEUERBACH, Ludwig. **Einleitung in die Logik und Metaphysik** (Erlangen 1829-1830), bearb. v. C. Ascheri u. E. Thies, Darmstadt, 1975.

FEUERBACH, Ludwig. **Vorlesungen über Logik und Metaphysik** (Erlangen 1830-1831), bearb. v. C. Ascheri u. E. Thies, Darmstadt, 1976.

FEUERBACH, Ludwig. **Frühe Schriften, Kritiken und Reflexionen** (1828-1834). Berlin: Akademie, 2000.

HÖPPNER, Joachim. **Ludwig Feuerbach und seine materialistische Weltanschauung in ihrer historischen Bedeutung für die wissenschaftliche Philosophie**. Phil. Diss. Leipzig, 1960.

HÜSSER, Heinz. Natur und Religion in der Religionskritik Ludwig Feuerbachs. Betrachtungen zu einem aktuellen Problem. In: **Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft**. Hrsg. v. H.-J. Braun. Berlin: 1989. p. 39-54.

HÜSSER, Heinz. **Natur ohne Gott. Aspekte und Probleme von Ludwig Feuerbachs Naturverständnis**. Würzburg: Verlag, 1993.

HÜSSER, Heinz. Die Menschwerdung der Natur. In: **Solidarität oder Egoismus**. Studien zu einer Ethik bei und nach Ludwig Feuerbach. Hrsg. v. H.-J. Braun. Berlin, 1994. p. 141-153.

JESSIN, I. M.: **Die materialistische Philosophie Ludwig Feuerbachs**. Berlin: Dietz, 1956.

JODL, Friedrich. **Ludwig Feuerbach**. Stuttgart: F. Frommanns (H. Kurtz), 1904.

LEY, Hermann. Ludwig Feuerbach über das Bündnis von Philosophie und Naturwissenschaft und der dialektische Materialismus. In: **Referenten konferenz der zentralen Kommission Wissenschaft**. Berlin: Deutscher Kulturbund, 1972. p. 70-78.

LEY, Hermann. Ludwig Feuerbach und die Natur. In: **Atheismus in der Diskussion. Kontroversen um Ludwig Feuerbach**. Hrsg. v. H. Lübke u. H.-M. Saß, M. München: Kaiser, 1975. p. 120-141.

MÜNZ, Theodor: Spinoza, Feuerbach und die Würde der Natur. In: **Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft**. Hrsg. v. .H.-J. Brau, H.-M. Sass, W. Schuffenhauer und F. Tomasoni. Berlin, 1989. p. 55-67.

REITEMEYER, Ursula. **Philosophie der Leiblichkeit. Ludwig Feuerbachs Entwurf einer Philosophie der Zukunft**. Frankfurt Am Main.: Suhrkamp, 1988.

SCHMIDT, Alfred. **Emanzipatorische Sinnlichkeit**. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus. München: C. Hanser, 1973.

SCHRÖTER, Gisela. Zum Bündnis von Philosophie und Naturwissenschaft im Materialismus Ludwig Feuerbachs. **Deutsche Zeitschrift für Philosophie**, Heft 36, Jahrgang, Berlin, p. 28-36, 1988.

SCHUFFENHAUER, Werner. **Ludwig Feuerbach und der junge Marx**. Zur Entstehungsgeschichte der marxistischen Weltanschauung. Berlin: Deutsche Verlag der Wissenschaften, 1965.

SOUZA, Draiton de. **Zur Ethik Ludwig Feurbachs**. Göttingen: Cuvillier Verlag Göttingen, 1998. p. 55-93.

STEINDL, Regina. Bemerkungen zum Naturbegriff bei Ludwig Feuerbach. In: **Wissenschaftliche Reihe**, Jena, 34, H. 3, p. 361-366, 1985.

TOMASONI, Francesco. **Ludwig Feuerbach e la natura non uman**: ricostruzione genetica dell'*Essenza della religione*, con pubblicazione degli inediti. Firenze: La Nuova Italia, 1986.

TOMASONI, Francesco. **Ludwig Feuerbach**. Biografia intellettuale. Brescia: Morcelliana, 2011.

Recebido: 10/3/2019

Accito: 28/5/2020

COMENTÁRIO A “O CONCEITO DE NATUREZA NA FILOSOFIA DE LUDWIG FEUERBACH”¹


*José Edmar Lima Filho*²

Referência do artigo comentado: CHAGAS, E. F. O conceito de natureza na filosofia de Ludwig Feuerbach.. **Trans/form/ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 3, p. 51-68, 2021.

O texto de Eduardo Ferreira Chagas tem o mérito de trazer a lume a tematização de um problema bastante caro ao pensamento de Ludwig Feuerbach (1804-1872), porém, ainda não suficientemente tratado, de maneira articulada, pela literatura especializada que se dedica à sua interpretação, qual seja, o tema da *natureza*.

Iniciando por uma breve explanação do “estado da arte” dos estudos que abordam o ponto central de seu trabalho, pelo qual restam expostos os contornos dos enfoques de alguns dos mais influentes intérpretes da filosofia

¹ Em registro meus agradecimentos ao editor da Revista *Trans/Form/Ação*, pelo convite à produção do presente comentário.

² Professor Adjunto do Curso de Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA), Sobral, CE – Brasil. Líder do Grupo de Pesquisas Ludwig Feuerbach e pensamento pós-hegeliano (GPELF/UVA-CNPq), membro pesquisador do Grupo de Pesquisa em Filosofia da Religião (GEPHIR/UVA-CNPq) e do Laboratório de Estudos Hegelianos (LEH/UVA-FUNCAP).  <https://orcid.org/0000-0003-2564-2651>. E-mail: semedmar@yahoo.com.br.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n3.05.p69>



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

feuerbachiana, Chagas argumenta pela insuficiência dessas perspectivas, fundamentado no diagnóstico de que estariam fixadas em um isolamento parcial da temática em um determinado período da produção intelectual de Feuerbach, sem a preocupação fundamental de fornecer uma leitura mais transversal do problema, esmerando-se por uma visão de conjunto, que é precisamente o que pretende o texto em comento. Cabe-lhe, então, a proposição de uma tese em vista da qual desenvolverá sua argumentação, que vem apresentada como segue:

Conquanto ele [Feuerbach] não tenha empreendido, infelizmente, uma formulação completa de sua concepção de natureza como um todo, isto é, não tenha deixado nenhuma filosofia da natureza explícita e acabada e também não tenha redigido nenhum escrito pormenorizado e sistematizado acerca da natureza, há, todavia, em sua obra, em diferentes passagens, uma abundância de aforismos, epigramas, *definitionen* e reflexões filosóficas sobre a natureza. Assim, o conceito de natureza de Feuerbach foi desdobrado, em sua obra, na verdade apenas de maneira fragmentada, mas ele está, apesar disso, no centro de sua filosofia. O desenvolvimento e a transformação desse conceito perpassam, de certa maneira, como fio condutor a totalidade da obra de Feuerbach, abrem um caminho para entendermos a sua filosofia como crítica ao teísmo (*Theismus*) e ao Idealismo (*Idealismus*) e nos permitem tratá-la sistematicamente. (CHAGAS, 2021, p. 53-54).

É pela consideração de que o tema da natureza comparece como “fio condutor” da produção filosófica feuerbachiana que Chagas (2021) proporciona ao leitor uma valiosa interpretação do problema, embora possa parecer pretensioso fazê-lo por meio de um reduzido número de páginas. Desde logo, portanto, percebe-se que ao autor incumbe uma tarefa complexa, para um trabalho de pequeno fôlego, o que nos leva a concluir se tratar de uma provocação inicial e, talvez, essa constitua a maior lacuna que o texto deixa ver: a de não nos permitir desfrutar mais demoradamente da companhia do autor e, obviamente, do próprio Feuerbach. Se o texto é curto em extensão, não é pequeno seu alcance, entretanto: as páginas que se seguem demonstram não apenas a inegável erudição de seu autor, como também sua arguta compreensão do pensamento feuerbachiano, o qual, com rigor e profundidade, vai sendo desvelado com a continuidade da leitura de cada linha do trabalho, sempre com o olhar fixo no recorte assinalado.

Importante ressaltar, como um destaque, algo sobre o que o próprio autor parece ter muita consciência: o risco sempre iminente de construir uma

sistematização para uma abordagem teórica que se quer antissistemática; essa é, diga-se de passagem, uma das mais significativas características do *modus operandi*, tanto da filosofia especulativa quanto da teologia cristã, que se acham sob a mira de Feuerbach como objetos especiais a criticar. Por isso mesmo, o que Chagas propõe deve ser compreendido bem como *tarefa hermenêutica*, aliás, propriamente identificada por Feuerbach como uma das atribuições do filósofo (FEUERBACH, 2005a, p. 35).

O outro risco que permanece no texto, esse talvez menos perceptível, é o de tratar o *problema* da natureza, sem dúvida alguma *central* para a obra feuerbachiana em geral, encerrando-o em um “conceito”, *sem as devidas ressalvas*, porque o conceito *pode* (ainda que não necessariamente) ser compreendido como uma simples elaboração intelectual, como uma mera entidade mental e, como tal, como tão somente uma *construção humana*. Aliás, é a partir daí que Feuerbach parece compreender o tema da abstração, por exemplo, que daria ensejo à sua formulação de uma “teoria da genericidade” inserta em sua antropologia, para mencionar apenas uma ocorrência da questão (FEUERBACH, 2012a, p. 35ss).³ Por esse motivo, deve-se ter em causa que é certamente tendo em vista a advertência dos *Grundsätze* (1843) – de que a filosofia “é um ato do sujeito humano” (FEUERBACH, 2005d, p. 153) – que Chagas desdobra seu argumento, pelo qual advoga, em linha com Feuerbach, pela independência e anterioridade da natureza frente ao espírito; isso significa que, *stricto sensu*, em decorrência dos predicados há pouco mencionados, a natureza escaparia à própria possibilidade de conceituação, *pela qual ela se tornaria obra do engenho humano*. Por isso mesmo, deve-se flexibilizar aqui a própria noção de “conceito” utilizada no trabalho. Se não a todos, pelo menos a este leitor parece oportuno deixar essa provocação como um destaque, a fim de evitar uma aporia desnecessária e, talvez mesmo, incontornável, salvo melhor juízo.

De todo modo, é inegavelmente significativo o empenho de Chagas (muito bem-sucedido, por sinal) por oferecer ao público um subsídio interpretativo de grande relevância para compreender o problema filosófico da natureza em Feuerbach, exposto em três diferentes momentos, os quais, para seguir a proposta do autor, acompanhariam períodos distintos da produção filosófica feuerbachiana, quais sejam:

³ Embora o caso mencionado no parêntese se refira a *A Essência do Cristianismo (Das Wesen des Christentums [1841])*, não é verdade que constitua um exemplar exclusivo. Mesmo em obras de juventude, como *De Ratione Una, Universalis, Infinita* (1828), essa questão já é trazida à baila (FEUERBACH, 1995).

1. como aproximação crítica ao panteísmo (identidade da natureza com Deus), 2. como recusa direta à teologia cristã e à filosofia hegeliana (a natureza como criação de Deus ou como *deduktion* do espírito) e 3. como crítica parcial à religião da natureza (antropomorfização ou personificação da natureza). (CHAGAS, 2021, p. 55)

Embora uma compreensão “etapista” da filosofia de Feuerbach tenha se tornado corrente entre os intérpretes, algo que tem razão suficiente argumentada com propriedade por cada um deles, parece-me que se deve sempre assumi-la como uma *opção didática*, pois elementos reconhecidamente presentes em textos de maturidade estariam já anunciados mesmo em textos juvenis por Feuerbach, e vice-versa. Como quer que seja, isso não constitui necessariamente um elemento de objeção no caso específico do exposto por Chagas, porque o desenrolar do argumento justifica a classificação tipológica de que se serve, seja pelo lastro textual que é evocado, seja pelo conjunto da *opera feuerbachiana* em geral, identificado claramente pelo leitor mais habituado a ela.

Depois de apontar certa “recepção crítica do panteísmo” nos trabalhos feuerbachianos de juventude, Chagas argumenta em favor de uma concepção autárquica de natureza nos escritos do “segundo período” da produção de Feuerbach (1839-1843), quando “não [se] desenvolve [...] nenhuma teoria da natureza, mas [um]a apresenta[ção] indireta[...], para defendê-la contra a atitude cristã frente a ela.” (CHAGAS, 2021, p. 58). Isso ocorreria no período indicado em decorrência da constatação feuerbachiana de uma postura negativa do Cristianismo em relação à natureza. É exemplo característico dessa posição a interpretação feuerbachiana da noção cristã de *creatio ex nihilo*, assim como da doutrina do pecado original (CHAGAS, 2021, p. 8). Com fundamento nessa base textual, Chagas propõe uma hipótese bastante valiosa para uma exegese do tema da natureza no período considerado, particularmente na produção mais conhecida de Feuerbach, qual seja, *A Essência do Cristianismo*; a juízo de Chagas, não há uma exposição mais demorada da temática da natureza, nessa obra, em razão da

[...] ocupação [de Feuerbach] com o Cristianismo que ignora completamente a natureza e põe em seu cume um Deus pessoal, que cria através do “puro pensar” e do “querer” a natureza, o mundo. Em consequência disso, a natureza foi considerada não enquanto tal; ela não experimenta aqui, na verdade, nenhum tratamento próprio, independente, já que não há no Cristianismo nenhuma autonomia da natureza, nenhuma autarquia e independência dela em relação a Deus. (CHAGAS, 2021, p. 59)

A hipótese de Chagas permite compreender que a aparente lacuna mencionada é motivada por uma questão fundamentalmente *metodológica*, suportada, entretanto, no pressuposto de uma compreensão da realidade da natureza como negação da fantasia e da imaginação que povoam, por um lado, a teologia cristã e, por outro, o idealismo alemão, representado no artigo pela referência a Hegel, para quem “[...] a natureza está subjugada ao espírito” (CHAGAS, 2021, p. 59) – embora se reconheça certa aproximação entre Feuerbach e Schelling (CHAGAS, 2021, p. 10).

O ponto seguinte do artigo de Chagas permite uma imersão nos chamados “escritos de maturidade”, ao seu entender identificados desde 1846-1848 – em que comparece a crítica feuerbachiana da “natureza como objeto da religião” – até aos textos do final da década de 1860, quando há, segundo Chagas, uma tentativa de “fusão” entre filosofia e ciências da natureza (CHAGAS, 2021, p. 10-11). Desse período final abordado no trabalho, resta posto que Feuerbach intencionaria

[...] superar todo discurso (*oratio*) antropológico, teleológico ou teológico em relação à natureza, ou seja, obter a separação da mesma da *reductio ad hominem*, de todos os predicados humanos. Assim, ele fez a si, por tarefa, defender, justificar e fundamentar a autarquia, a autonomia da natureza “contra os esclarecimentos e as deduções teológicas” frente a ela. (CHAGAS, 2021, p. 61).

É nesse momento da produção intelectual de Feuerbach que se apresenta o interesse por desenvolver, entre outras, a tese do “sentimento de dependência” do homem em relação à natureza, a qual, ao tempo em que revela o reconhecimento da anterioridade e imprescindibilidade desta para a *existência real* do ser humano, de igual maneira contribui para alargar a sua compreensão como instância independente do espírito. Trata-se, portanto, de fomentar uma concepção de natureza que não dependa necessariamente de uma antropologia prévia ou de uma teorização religiosa. Não sem razão que Feuerbach se sirva dessa tese para demonstrar a reação cada vez mais evidente de seu pensamento com respeito à teologia cristã e ao idealismo.

Encaminhando-se para a finalização do artigo, Chagas verifica a aproximação progressivamente mais produtiva que Feuerbach busca promover entre as ciências da natureza e o próprio *fazer filosófico*, não sem retomar o tema da *cultura* e da ciência como frutos da engenhosidade humana, que Feuerbach parece não ter estado disposto a abandonar. Mas um elemento das

considerações finais merece maior visibilidade: o reconhecimento, indicado por Chagas, da ausência de uma “*dimension* social, histórico-concreta” na proposta feuerbachiana, que se esmere por uma tematização das “condições materiais, sociais e econômicas” da sociedade.

Chagas tem razão, quando atesta a inexistência de um tratamento mais vertical de determinadas questões “econômicas” as quais definiriam, ao que parece, aquilo que compreende como uma “dimensão social histórico-concreta” e que desembocasse numa tematização mais comprometida de questões materiais e sociais. A propósito, essa aparenta ser uma das indicações da leitura marxiana de Feuerbach, amplamente difundida na Academia, pela qual muitos concluem pela desimportância da filosofia feuerbachiana, fixando-se e interessando-se, quando muito, apenas pelo “Feuerbach de Marx”. Valeria a pena, portanto, gastar alguma energia para elencar alguns pontos que, como penso, requerem certa notoriedade, não necessariamente como uma oposição a Chagas, mas certamente como uma provocação para suscitar do leitor um interesse mais vívido pela continuidade da leitura das próprias obras de Feuerbach, para o que inclusive contribui estruturalmente o trabalho de Chagas, seja o presente, seja o de suas outras tantas importantes produções.

Em primeiro lugar, há que se ter em consideração que Feuerbach colabora para que se reconheça a *importância fundamental da história* para a produção de uma filosofia “[...] que fale o idioma humano” (FEUERBACH, 2012a, p. 21) e principie por um começo *real*⁴, não abstrato, o que o faz se dirigir, por um lado, contra a concepção especulativa de história (particularmente a de Hegel: FEUERBACH, 2012b, p. 24), bem como para mostrar a fidelidade entre a filosofia e a sensibilidade, de modo que se torne a filosofia “[...] traduzida em *succum et sanguinem*, em carne e osso, a filosofia encarnada em homem” (FEUERBACH, 2012a, p. 21). Daí a importância, desde os escritos de juventude, por ressaltar uma filosofia como “[...] ensarcose ou a encarnação do Logos puro” (Carta a Georg Wilhelm Friedrich Hegel [22 de novembro de 1828⁵]), assim como por viabilizar uma concepção de história para além da simples temporalidade, mas que aceite igualmente a *espacialidade*, tornando-se uma “história situada”⁶, erguida sobre uma ontologia muito particular, que

⁴ A respeito do tema do começo para o filosofar: Feuerbach (2005b, p. 78-79; 2012b, p. 40ss).

⁵ Uso aqui a tradução portuguesa de Serrão (2019, p. 244).

⁶ Daí Arvon sustentar, com base em Feuerbach, que “[...] o espaço e o tempo são solidários; não se pode apreender a sucessão sem o concurso da simultaneidade. Uma visão exclusivamente temporal, ou seja, histórica, não pode explicar a natureza.” (ARVON, 1957, p. 41).

pode ser compreendida, segundo penso, como “ontologia da singularidade” (LIMA FILHO, 2019).

Isso significa que a própria filosofia de Feuerbach se insere, como ele mesmo admite, como uma urgência de sua época histórica, à qual pretende responder – inclusive com a proposta de uma “transformação” da própria filosofia.⁷ Se, em sua avaliação, o momento histórico ressaltava a sobrevalorização do supranaturalismo, seja pela filosofia especulativa, seja pela teologia, sua filosofia procura promover a “[...] *divinização do real*, do que *existe materialmente* – o materialismo, empirismo, realismo, humanismo –, a *negação* da teologia, [...] [algo que corresponde à] essência dos tempos modernos.” (FEUERBACH, 2005d, p. 116).

A consequência dessa posição é que Feuerbach sugere uma *filosofia da imanência e do presente* – embora seja *prospectada para o futuro* (FEUERBACH, 2005d, p. 101) –, presente este considerado desde sua juventude como “consolo do hoje” (FEUERBACH, 1995b, p. 167), para afirmar a importância da vida real, caracterizada pela fugacidade e unicidade (FEUERBACH, 1995b, p. 184). É exatamente aí que se justifica o materialismo feuerbachiano, ao mesmo tempo presentificado no agora histórico e no vínculo inextricável com a natureza, embora esteja de alguma maneira marcado por certo *otimismo* ou *progressismo*.⁸

Em segundo lugar, parece importante colocar em evidência a preocupação feuerbachiana por um modo de filosofar que reconheça a *alteridade* e, conseqüentemente, que se desloque de uma filosofia do “eu puro”

⁷ Há muitas ocasiões em que Feuerbach faz referência a esse elemento e, por isso, Serrão adverte que “[...] a necessidade de uma transformação na filosofia é anunciada [por Feuerbach] como uma exigência do tempo e não como imperatividade interna à filosofia.” (SERRÃO, 2005, p. 26). A título de exemplo: Feuerbach (2005c, p. 157ss).

⁸ Amengual argumenta que “Feuerbach compartilha com o pensamento criticado o pressuposto de um progressismo, a história como progresso, que em parte é assimilado reinterpretando-o em sentido negativo (a história como progressivo distanciamento da natureza é entendida como história de excisão e alienação), em parte é mantido em contradição com o esquema global, e em parte é negado, enquanto o retorno à natureza não é propriamente um processo histórico, senão uma reinterpretação e uma tomada de consciência [...]. Para Feuerbach a história não pode ser nunca propriamente história universal. Aí se dá uma autêntica *contradictio in terminis*. A história conhece unicamente sucessão e subordinação; embora se fale de totalidade, esta não é mais que uma particularidade considerada como resumo que subsume todas as demais. A natureza [...] conhece a coordenação e a coexistência, nela se dá a verdadeira totalidade, a totalidade em sua verdade e realidade. Dar-se-á, pois, universalidade com o retorno à natureza. Pode-se dar, pois, uma *Weltnatur*, mas não uma *Weltgeschichte*, pois sempre implicará subordinação de uns sob outros. A universalidade se dará com o retorno à natureza.” (AMENGUAL, 1982, p. 66).

para abrir-se em uma perspectiva dialógica, passando necessariamente por uma concepção relacional do ser humano e, portanto, por admitir sua *sociabilidade*. Desde o reposicionamento do *cogito* cartesiano, em sua tese de habilitação para a docência,⁹ até os textos de maturidade, passando pelas obras assim compreendidas como “de transição” – para fazer referência ao “etapismo” ou “periodismo” admitido pela literatura secundária sobre o que já me pronunciei – Feuerbach desenvolve uma maneira de pensar que, uma vez fortalecida pelo pressuposto do assentimento da intersubjetividade, propõe uma espécie de *socialidade humana* tratada, seja em certa concepção de comunidade, seja em uma concepção política que desemboca em menções ao Estado e, ao que tudo indica, em uma ideia de República e de democracia (MARTÍNEZ, 2009), embora sejam intuições que, certamente, mereceriam maior aprofundamento da parte do próprio Feuerbach. De fato,

[...] nas “*Teses provisórias para a Reforma da Filosofia*” (“*Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*” [1842]) Feuerbach se limita a mencionar a noção de “Estado” e de fazer referência a um “chefe do Estado” que deve representar a todos os estratos sociais, mas não se detém na avaliação do tipo de organização estatal a que este conceito corresponde (cf. FEUERBACH, 2005f, p. 100). Em “*Princípios da filosofia. Necessidade de uma transformação*”, a referência ao Estado é retomada apelando para a noção de associatividade, de complementaridade que aperfeiçoa o homem (cf. FEUERBACH, 2005c, p. 162), e no mesmo texto Feuerbach menciona a ideia de república terrena como efeito da oposição à “república no céu” (cf. FEUERBACH, 2005c, p. 168), além de rapidamente versar sobre uma comunidade não-hierárquica como um “impulso prático” que move a Humanidade (cf. FEUERBACH, 2005c, p. 166). É igualmente interessante que a Carta a Otto Wigand, datada de 03 de março de 1848, seja iniciada pela expressão “*Vive la République!*” e que nela Feuerbach reconheça que a Revolução Francesa lhe tenha causado uma revolução interna (cf. FEUERBACH, 1904, p. 156). Além disso, Schneider ainda acentua que Feuerbach teria confessado a forma de estado republicano a Karl Riedel (cf. SCHNEIDER, 2013, p. 13). (LIMA FILHO, 2018, p. 30-31 – nota 30).

Essas referências fazem notar que, não obstante seja um *lugar-comum* a indicação da inexistência de uma tematização política no pensamento de

⁹ Em *De Ratione*, afirma Feuerbach: “Penso, logo sou todos os homens.” (FEUERBACH, 1995a, p. 127).

Feuerbach, assim como a ausência de certas motivações *sociais*,¹⁰ ela não parece se alinhar com exatidão ao que está manifesto em diversos momentos de sua produção intelectual. Esse é um tema que, obviamente, mereceria ser examinado com maior rigor por um estudo à parte. Por ora, fica apenas mais esse registro.

Em terceiro lugar, um último elemento importante de ressaltar é que, se Feuerbach não elabora um esquadramento mais radical da realidade sociopolítica que envolva uma exposição mais detalhada sobre elementos econômicos – o que é de se lamentar, dada a envergadura de sua filosofia –, comparecem em certas passagens de sua obra referências diretas, embora pontuais, a essa questão, o que parece sinalizar que Feuerbach não as desconhecia ou que as desconsiderasse em absoluto, na sua formulação filosófica.

Exemplos claros a esse respeito são localizáveis nas obras de maturidade, particularmente em *Sobre a Filosofia Moral (Zur Moralphilosophie [1868])*, quando Feuerbach declara que

[...] não existe felicidade sem virtude [...] Mas tenha-se bem em mente: não existe igualmente virtude sem felicidade – e com isto a moral adentra no âmbito da economia privada e da economia política. Onde não são dadas as condições para a felicidade, também não há condições para a virtude. (FEUERBACH, 1992, p. 59).

Nota-se, do exemplo acima, que Feuerbach não apenas reconhece a importância da economia para a felicidade, todavia, por compreendê-la a partir de seu vínculo com a virtude, também para a moral.¹¹ Isso não seria possível similarmente sem a percepção de uma relação estreita do homem com a natureza, pois é a natureza a instância originária, a *conditio sine qua non* para a existência real do ser humano concreto. Daí que Feuerbach, inclusive fazendo menção a Marx, indique que

¹⁰ Schmidt chega a assinalar que “[...] o antropologismo de Feuerbach contém motivos *sociais* que, criticamente elaborados, passaram à teoria marxiana” (SCHMIDT, 1975, p. 210), embora lhe seja estranha uma “sociologia materialista” (SCHMIDT, 1975, p. 212).

¹¹ Por isso, tive ocasião de ressaltar em outra oportunidade que, “[...] na medida em que se refere à relação da discussão moral com o cômputo próprio da economia, seja privada, seja política, Feuerbach parece inserir no argumento sobre as *condições para a felicidade e a virtude* a noção de *condições materiais*, posto que este é o âmbito de atuação da economia.” (LIMA FILHO, 2018, p. 32).

[...] a virtude necessita, como o corpo, de nutrição, roupas, luz, ar, espaço. Onde os homens são esmagados, uns sobre os outros, como, por exemplo, nas fábricas e nas casas de trabalhadores ingleses, admitindo-se que se possam chamar de casas aquelas pocilgas onde mesmo o oxigênio do ar não vem dividido em medida suficiente – compare-se a este propósito o escrito de K. Marx *O Capital*, rico de fatos incontestáveis e instrutivos, bem como de pensamentos reformadores da espécie mais interessante, mas também mais terrível –, aqui também é retirado da moral todo espaço de ação, aqui a virtude é, no máximo, apenas um monopólio dos senhores proprietários das fábricas, dos capitalistas. Onde falta o necessário à vida, falta também a necessidade ética. O fundamento da vida é também o fundamento da moral. (FEUERBACH, 1992, p. 59-60).

Pelo que se depreende dos elementos adicionais colocados em realce, no presente comentário, eles em nada prejudicam a relevância e a necessária exposição de Chagas sobre o tema da natureza, até porque se concentram em questões externas à intenção originária do artigo comentado. Na verdade, o propósito não é senão (i) reforçar a proposta hermenêutica do autor em comento e, (ii) mesmo que introdutoriamente, estimular o leitor a examinar com maior comprometimento a importante contribuição feuerbachiana, infelizmente ainda muito desconhecida entre nós.

REFERÊNCIAS

AMENGUAL, G. Crítica al pensar histórico y naturalismo en L. Feuerbach. **Taula. Quaderns de Pensament**, Universitat de les Illes Balears, n. 1, p. 53-66, 1982.

ARVON, H. **Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré**. Paris: Presses Universitaires de France, 1957.

CHAGAS, E. F. O conceito de natureza na filosofia de Ludwig Feuerbach. **Trans/form/ação: revista de filosofia da Unesp**, v. 44, n. 3, p.51-68 2021.

FEUERBACH, L. **Etica e felicità**. Con una raccolta di aforismi di argomento morale¹². Trad. it. Barbara Bacchi. Milano: Guerini e Associati, 1992.

FEUERBACH, L. De Ratione, Una, Universal, Infinita. *In*: FEUERBACH, L. **Abelardo y Heloísa y otros escritos de juventud**. Trad. cast. José Luis García Rúa. Granada: COMARES, 1995a. p. 73-139.

¹² Esse texto compreende a tradução italiana editada por Ferruccio Andolfi da obra feuerbachiana, publicada postumamente por K. Grün, com o título *Zur Moralphilosophie*, e W. Bolin e F. Jodl, que o intitularam *Der Eudämonismus*.

FEUERBACH, L. Epigramas teológico-satíricos (1830). *In*: FEUERBACH, L. **Abelardo y Heloísa y otros escritos de juventud**. Trad. cast. José Luis García Rúa. Granada: COMARES, 1995b. p. 141-265.

FEUERBACH, L. A Karl Riedel. Para a rectificação do seu esboço. *In*: FEUERBACH, L. **Filosofia da Sensibilidade**. Escritos (1839-1846). Trad. port. Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005a. p. 33-41.

FEUERBACH, L. Algumas considerações sobre *O começo da filosofia* do Dr. J. F. Reiff. *In*: FEUERBACH, L. **Filosofia da Sensibilidade**. Escritos (1839-1846). Trad. port. Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005b. p. 77-84.

FEUERBACH, L. Princípios da filosofia. Necessidade de uma transformação. *In*: FEUERBACH, L. **Filosofia da Sensibilidade**. Escritos (1839-1846). Trad. port. Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005c. p. 157-169.

FEUERBACH, L. Princípios da filosofia do futuro. *In*: FEUERBACH, L. **Filosofia da Sensibilidade**. Escritos (1839-1846). Trad. port. Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005d. p. 101-155.

FEUERBACH, L. **A Essência do Cristianismo**. Trad. bras. José da Silva Brandão. Petrópolis: Vozes, 2012a.

FEUERBACH, L. **Para a crítica da filosofia de Hegel**. Trad. port. Adriana Veríssimo Serrão. São Paulo: LiberArs, 2012b.

LIMA FILHO, J. E. Elementos para uma reflexão política em Feuerbach: uma aproximação inicial ao problema. **Revista Reflexões**. Fortaleza, ano 7, n. 13, p. 11-42, jul./dez. 2018.

LIMA FILHO, J. E. Ontología de la singularidad y el problema del lenguaje en Ludwig Feuerbach: para una lectura de *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* (1839). **Revista El Arco y la Lira**. Tensiones y Debates. Buenos Aires, v. 7, p. 19-33, 2019.

MARTÍNEZ, J. G. Un aporte a la filosofía política desde la ética de Ludwig Feuerbach. **Presente, pasado y futuro de la democracia**, Universidade de Murcia, p. 213-220, 2009.

SCHMIDT, A. **Feuerbach o la sensualidad emancipada**. Trad. esp. Julio Carabaña. Madrid: Taurus, 1975.

SCHNEIDER, K. Zum Geleit: “Vive la République” – Der politische Feuerbach. *In*: SCHNEIDER, K. (Hrsg.) **Der politische Feuerbach**. Münster/New York/München/Berlin: Waxmann, 2013. p. 13-18.

SERRÃO, A. V. Apresentação. *In*: FEUERBACH, L. **Filosofia da Sensibilidade**. Escritos (1839-1846). Trad. port. Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005. p. 13-30.

Recebido: 05/8/2020

Accito: 08/8/2020

CIÊNCIA E ÉTICA EM POPPER: A ÉTICA DA RESPONSABILIDADE DOS CIENTISTAS


*Elizabeth de Assis Dias*¹

Resumo: O presente trabalho tem por objetivo analisar as relações entre ciência e ética em Popper, mais precisamente, a natureza dessa ética que está na base de sua teoria da ciência. A pretensão é evidenciar que sua concepção de ciência está alicerçada em uma ética da responsabilidade, a qual pressupõe a autonomia dos cientistas, sua liberdade de escolha, o que os torna responsáveis por suas decisões por determinados “padrões” de pesquisa. Almeja-se mostrar que essa ética da responsabilidade já se faz presente em sua lógica da investigação, de forma pouco explícita, quando suas preocupações estão voltadas para o problema da demarcação científica e sua proposta de um critério de cientificidade e de uma metodologia para a ciência. A adoção de tal proposta requer dos cientistas uma decisão que envolve objetivos e valores. Em escritos, nos quais expressa suas preocupações com questões éticas inerentes a ciência, essa ética da responsabilidade se apresenta de forma nítida, ao definir certos compromissos para os cientistas, tendo por base o juramento de Hipócrates, bem como os princípios éticos que devem nortear suas pesquisas.

Palavras-chave: Ciência. Ética. Valores. Autonomia. Responsabilidade.

INTRODUÇÃO

Popper ocupa um lugar de destaque na filosofia da ciência e na filosofia política do século XX. Escreveu um grande número de obras, que suscitou vários estudos e interpretações, os quais vão de introduções mais elementares de seu pensamento até aos estudos mais especializados. Podemos afirmar, grosso modo, que esses estudos da obra de Popper têm se dividido entre os

¹ Professora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia e do Curso de Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Pará (UFPA), Belém, PA – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0003-0951-6313>. E-mail: edias@ufpa.br

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n3.06.p81>



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

que se dedicam à análise de sua teoria da ciência e os que têm se voltado para sua filosofia política. Obviamente, há também os que não veem essas duas filosofias como dissociadas e que procuram mostrar as devidas relações entre ambas, além de estudos mais especializados, que procuram discutir criticamente sua filosofia, levantando problemas, apontando incongruências e aspectos obscuros, aos quais Popper sempre procurou responder quando houve oportunidade.²

O que queremos ressaltar é que a obra de Popper tem sido estudada por diversos prismas, que se traduzem em pontos de vistas diferentes e em interpretações diversas e até mesmo complementares, as quais valorizam aspectos de sua filosofia da ciência, de sua filosofia política ou de ambas. Mais recentemente, veio somar-se a esses enfoques já conhecidos uma nova hermenêutica, que procura dar destaque à dimensão ética de seus escritos (ZANOTTI, 1999, p. 230).

Kiesewetter (1997, p. 326), um dos primeiros estudiosos a investigar os fundamentos éticos da filosofia de Popper, procura mostrar as influências morais que ele recebeu e como suas convicções morais foram sendo moldadas desde cedo, de forma a afetar profundamente sua vida e produção filosófica. Destaca como uma situação inusitada a questão de a metodologia falseacionista ou racionalista crítica popperiana ter sido constituída muito antes de seus estudos de matemática, física e filosofia natural, na Universidade de Viena. E propõe como explicação para tal situação o fato de o método de Popper, de ensaio e erro, estar intimamente relacionado a princípios éticos.

Artigas (2001, p. 11/12) reconhece que a chave para a compreensão e a interpretação adequada da filosofia de Popper lhe foi dada por Kiesewetter, ao apontar que seu falseacionismo tem raízes éticas. E, ao tratar das questões éticas inerentes à filosofia popperiana, desenvolve dois estudos nos quais traz à tona essa preocupação. No primeiro, evidencia o caráter ético do racionalismo crítico de Popper, de modo a diferenciá-lo do racionalismo pancrítico de seu discípulo Bartley. E, no segundo, mostra que os problemas fundamentais que o filósofo levanta têm raízes éticas que devemos levar em conta, se quisermos ter uma interpretação adequada de sua filosofia da ciência. Gattei (2009, p. 83), seguindo os passos traçados por Artigas, ao abordar o racionalismo crítico

² Um exemplo clássico desse tipo de estudo é a obra *The Philosophy of Karl Popper* (1974), uma coletânea de artigos de diversos autores, que debatem aspectos relevantes da filosofia da ciência e filosofia política de Popper, aos quais ele responde, elucidando pontos obscuros ou mal-entendidos de seu pensamento.

de Popper, procura salientar sua natureza ética. Sua abordagem dá destaque à decisão do filósofo pelo racionalismo como tendo por base a fé na razão. Entende ele que tal atitude racional tem como fruto uma obrigação moral e uma opção contra a violência.

Oliveira (2011, p. 22), em consonância com essa nova hermenêutica, em seu estudo *Da ética à ciência*, procura fornecer uma compreensão dos escritos de Popper, a partir das bases éticas de seu racionalismo crítico, de sorte a superar as leituras mais tradicionais que, por não valorizarem esses fundamentos éticos inerentes a seu pensamento, não nos possibilitam uma compreensão adequada de sua filosofia como um todo. O propósito do autor é ressaltar, então, que, em Popper, “a vida, a ética e a obra estão profundamente imbricadas”.

Concordamos com essa nova hermenêutica de que há uma dimensão ética na filosofia de Popper, mas nossa pretensão é olhar essa questão de uma outra perspectiva. Não pretendemos nos voltar para as raízes éticas do racionalismo crítico de Popper, tema já tratado, de resto, por vários estudiosos de sua obra, contudo, considerando que há essa dimensão ética em seu pensamento, investigar as relações entre ciência e ética, ou, mais precisamente, a natureza dessa ética, a qual está na base de sua concepção de ciência. Iremos demonstrar que a sua concepção de ciência se sustenta em uma ética da responsabilidade, que pressupõe a liberdade de escolha e o compromisso dos cientistas com as decisões tomadas, uma vez que foram pautadas por certos objetivos, valores e princípios éticos, os quais eles elegeram.

Mas, é importante notar que há aspectos pouco explícitos³, bem como matizes e algumas reelaborações no pensamento de Popper, quando examina a ética, no decorrer de suas obras, que possibilitam várias leituras da mesma.⁴

Nossa pretensão, conforme já ressaltamos, é olhar essas obras da perspectiva da ética da responsabilidade. Assim, iremos analisar apenas os escritos nos quais o filósofo apresenta, seja de uma forma ainda pouco incipiente, seja de uma maneira mais elaborada, o teor dessa ética. Tomaremos como objeto de nosso estudo, primeiramente, alguns escritos nos quais essa ética se revela ainda de forma nuançada e estreitamente relacionada à sua

³ Shearmur (1996, p. 89) manifesta a suspeita de que pode haver muito mais, nos vários escritos em que Popper trata da ética, do que ele próprio afirmou, de forma explícita.

⁴ Niemann (2019, p. 1), por exemplo, identifica três pontos fundamentais para uma análise ética, nos escritos de Popper: um utilitarismo negativo, uma ética epistemológica e uma ética de resolução de problemas.

proposta de uma lógica da investigação, sendo que, nessas obras, a questão ética diz respeito à prática dos cientistas, no âmbito das ciências teóricas ou puras.⁵ Dentre esses escritos, serão contemplados os seguintes: *Os dois problemas fundamentais da teoria do conhecimento* (1930-1933),⁶ o qual deu origem à sua obra clássica *A lógica da pesquisa científica* (1934),⁷ objeto também de nosso estudo. Nessas obras, Popper trata da referida questão, quando propõe seu critério lógico de cientificidade, para definir a ciência empírica, isto é, a falseabilidade, complementando-o com certas regras metodológicas, que dependem da escolha dos cientistas e requer, deles, a responsabilidade por suas decisões.

Iremos, posteriormente, assinalar que a ética da responsabilidade ganha maior envergadura, quando ele trata dos compromissos dos cientistas, no âmbito das ciências aplicadas, em escritos, nos quais manifesta de uma forma mais evidente sua preocupação com as implicações éticas inerentes à ciência. Assim, serão objeto de nosso estudo os escritos: “A responsabilidade moral do cientista (1969)”⁸, que compõe a obra *O mito do contexto* e “Tolerância e responsabilidade intelectual (1983)”⁹, ensaio que faz parte da coletânea *Em busca de um mundo melhor*, nos quais Popper apresenta sua proposta de uma ética para a ciência que requer dos cientistas certas responsabilidades. Nesse sentido, o filósofo propõe uma versão renovada do juramento de Hipócrates, que expressa os compromissos éticos dos cientistas, além de certos princípios éticos que devem nortear suas pesquisas.

⁵ Popper (1974, p. 271-272) distingue três tipos de ciências: as teóricas ou generalizadoras, cujo interesse predominante é encontrar leis universais e submetê-las a testes. Por vezes, Popper denomina essas ciências de puras, para distingui-las das aplicadas; as históricas, voltadas para a explicação de eventos específicos, e as aplicadas, cujo foco de interesse é a predição de situações específicas. Para essas ciências, as leis universais são vistas como meios para certos fins, por isso, são tidas como estabelecidas.

⁶ O texto original escrito em alemão, *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie*, é constituído de dois volumes. O primeiro foi concluído em 1932, enquanto o segundo foi desenvolvido até 1933.

⁷ Tal obra, publicada originalmente em alemão (*Logik der Forschung*), é considerada, por Popper (1972, p. 545), como uma versão abreviada do segundo volume de seus ensaios que compõem *Os dois problemas fundamentais da teoria do conhecimento*. E só se tornou amplamente conhecida a partir da publicação de uma versão em língua inglesa, em 1959.

⁸ O ensaio, que foi incorporado à coletânea *O mito do Contexto*, o qual analisamos, é uma versão revisada de um texto apresentado, originalmente, por Popper, em 1968, em uma sessão especial de “Ciência e ética”, no Congresso Internacional de Filosofia, realizado em Viena. A sua primeira versão foi publicada no *Encounter*, em março de 1969.

⁹ Esse artigo, que compõe a coletânea *Em busca de um mundo melhor*, que consultamos, é a versão de um texto apresentado em um colóquio acerca da tolerância na Universidade de Viena, em 1982 e publicado pela primeira vez em *Offene Gesellschaft – offenes Universum*, 1983. Uma primeira versão do mesmo foi exposta, por Popper, em uma conferência, na Universidade de Tübingen, em 1981.

1 ESBOÇO DE UMA ÉTICA DA RESPONSABILIDADE NA PROPOSTA DE POPPER DE UMA LÓGICA DA INVESTIGAÇÃO

Tratar de uma ética inerente à concepção de ciência em Popper não é tarefa fácil, pois o filósofo não é muito explícito sobre o assunto, principalmente, nas obras *Os dois problemas fundamentais da teoria do conhecimento* e *A lógica da pesquisa científica*, nas quais nos apresenta os grandes problemas que nortearam suas reflexões: o problema da demarcação científica e o da indução. Nos três volumes que compõem os Pós-Escritos à sua *Lógica*, também não há referências claras a essa questão. Poder-se-ia até mesmo questionar se, de fato, ele tem tal preocupação, na medida em que nessas obras não dedica nenhum capítulo para tratar de tal temática.

Todavia, uma análise mais atenta de suas obras nos permite vislumbrar que o tema da ética relacionado à ciência não lhe é estranho, muito embora não esteja no centro de suas análises. Em sua obra *Sociedade aberta e seus inimigos*, Popper (1974a, p. 246) reconhece que há uma base ética da ciência. E, na conferência “Natural Selection and the Emergence of Mind”,¹⁰ comenta que “[...] o fato de a ciência não poder pronunciar-se acerca de princípios éticos tem sido interpretado como um sinal de que não há tais princípios, quando de fato a busca da verdade pressupõe a ética.” (POPPER, 1993, p. 141). Essas afirmações de Popper são importantes, porque nos deixam entrever que ele não ignora que ciência e ética se relacionam e que essa relação se dá por meio de valores e princípios éticos que deveriam se fazer presentes na atividade científica, como também, nas decisões dos cientistas, ao assumirem certas responsabilidades por suas escolhas.

Não podemos, assim, reduzir a teoria da ciência popperiana às reflexões lógico-metodológicas, pois, se entendemos que a ciência é uma atividade norteada por valores e princípios éticos, a decisão do cientista de optar por um determinado procedimento metodológico pressupõe sempre esses valores e princípios e não apenas a pura lógica. O filósofo tinha muito bem consciência disso e deixou claro, já desde os seus primeiros escritos, que a aceitação de seu critério de demarcação científica e das regras metodológicas que ele propunha para a ciência dependiam de decisões dos cientistas e dos objetivos e valores por eles comungados.

¹⁰ Este texto foi apresentado por Popper, na primeira conferência Darwin, em 1977, no Darwin College de Cambridge, e publicado, pela primeira vez, em 1978, na revista *Dialectica*. Estamos utilizando aqui a versão que consta na obra *Evolutionary epistemology, rationality, and the sociology of knowledge*, organizada por G. Radnitzky e W. Bartley.

Com efeito, nesses escritos, suas reflexões estão mais voltadas para as ciências puras, que ele denomina de “generalizadoras ou teóricas” (POPPER, 1974a, p. 271), cujo interesse é por leis universais e em submetê-las a provas, com o objetivo de eliminar as falsas. Por isso, suas reflexões éticas ainda não são muito evidentes. No entanto, já esboça, de uma forma nuançada, algumas preocupações com um teor ético inerente à ciência, que requer a responsabilidade dos cientistas por suas escolhas, tanto por um critério de cientificidade como pela adoção de um procedimento metodológico.

Em sua obra *A lógica da pesquisa científica*, ao tratar do problema da demarcação científica, Popper (1972, p. 38) propõe a falseabilidade como critério definidor do caráter científico de um sistema teórico e já deixa entrever as questões que sua aceitação envolve. É importante destacar que tal critério não é empírico e nem tampouco extraído da observação da prática dos cientistas. Trata-se de uma tese filosófica ou, mais precisamente, uma tese metacientífica, e, por isso, não pode ser considerada verdadeira ou falsa (POPPER, 2013, p. XXXIII). A aceitação ou não de tal critério deve ser encarada como fruto de uma decisão ou de uma convenção acerca de como se deve entender a atividade científica (POPPER, 1972, p. 38). Nas palavras de Popper (1972, p. 55), “[...] será sempre questão de decisão ou de convenção saber o que deve ser denominado ‘ciência’ e quem deve ser chamado ‘cientista’.”

Todavia, uma decisão dessa natureza deverá ser fruto de uma discussão racional entre partes que comungam um mesmo objetivo. E a definição desse objetivo diz respeito a uma “tomada de decisão”, a qual não pode justificar-se, por ultrapassar a discussão racional (POPPER, 1972, p. 39). Ora, o que Popper quer dizer é que a definição dos objetivos da ciência envolve, inequivocamente, valores e escolhas.

Os cientistas têm, portanto, que tomar uma dupla decisão: uma primeira, que se refere ao objetivo da ciência, envolvendo certos valores por eles comungados, e uma segunda, que, tendo por base o objetivo aceito, deverá discutir e chegar a um possível acordo sobre o que eles entendem por ciência e sobre seus procedimentos metodológicos.

No que diz respeito ao objetivo da ciência, Popper (2013, p. XXVII) se contrapõe àqueles que veem como seu propósito o estabelecimento de teorias absolutamente seguras ou cabalmente certas. Acredita ser a busca da verdade e, não a sua posse, o seu objetivo principal. Além de ser a meta da ciência, a verdade é um valor epistêmico primordial (POPPER, 1978, p. 24). Mas

não é apenas um valor epistêmico, ela é também um valor ético. Salienta ele: “Creio que a verdade objetiva é um valor [...]; portanto um valor ético, talvez até um valor supremo; e a crueldade é o maior desvalor.” (POPPER, 2006, p. 18). Enquanto valor epistêmico, a verdade concerne ao domínio dos fatos e regula a busca dos cientistas por teorias que correspondam a eles e, enquanto valor ético, está associada aos padrões ou propostas a adotar. Nesse sentido, a verdade se identifica com o que é bom ou correto e orienta as discussões na escolha de uma proposta.

Podemos sustentar que uma discussão racional, como a tomada de decisão que envolve valores éticos, foge ao campo epistêmico, uma vez que Popper deixa claro que essa questão não pode ser determinada por argumentos, por ultrapassar tal discussão. Mas isso não implica que tal escolha tenha que abdicar de todo e qualquer argumento, pois este pode ajudar de alguma maneira. Com efeito, o indivíduo, face a uma decisão moral mais abstrata, deverá analisar as consequências das diversas propostas que se apresentam, antes de fazer sua escolha. Se conseguir vislumbrar essas consequências de “forma concreta e prática”, será capaz de conhecer o peso de sua decisão. Caso não consiga, estará decidindo às cegas (POPPER, 1974a, p. 240). Popper propõe, assim, uma ética que leve em conta as consequências das escolhas, o que implica em, antes de se tomar uma decisão, deve-se avaliar as consequências do que está sendo proposto e, uma vez tomada a decisão, se deverá assumir a responsabilidade moral pela opção feita.

Muito embora Popper (1974a, p. 404) advogue a distinção entre fatos e padrões, assinalando que os padrões não podem ser reduzidos a fatos, parece que esse dualismo não se mostra muito rígido, quando se trata da tomada de decisão acerca de sua proposta de um critério de demarcação científica e do próprio método da ciência, pois reconhece que o meio mais viável de argumentação, a favor de sua proposta, consiste em avaliar suas consequências lógicas, sua fertilidade, seu poder de elucidação dos problemas (POPPER, 1972, p. 39). A análise dessas consequências, de caráter lógico e epistêmico, apesar de não determinar as decisões, auxiliará na escolha da proposta, já que os indivíduos podem avaliá-la, considerando certos valores, tais como correta ou incorreta, boa ou má, de sorte a decidir de forma mais consciente.

O próprio filósofo admite que, ao formular sua proposta, foi guiado por juízos de valor e predileções pessoais. Contudo, não requer que estas sejam aceitas incondicionalmente. Pelo contrário, solicita que se avaliem suas consequências, antes da tomada de qualquer decisão, no que tange à sua

aceitação ou rejeição (POPPER, 1972, p. 39). No entanto, acredita ele que se trata de uma proposta aceitável para os que apreciam seu rigor lógico, como também seu intento de superação do dogmatismo, ao considerar as teorias como passíveis de crítica e, ainda, sua pretensão de unir a aplicabilidade prática com a descoberta de novas conjecturas para solucionar os problemas científicos, de modo a possibilitar o avanço do conhecimento (POPPER, 1972, p. 39).

Popper (1974b, p. 1187, nota 81) parece estar convicto de que apresentou um bom critério de cientificidade, pois, ao ser questionado por Lakatos sobre as condições em que abriria mão deste, retorquiu: “Quando um outro, sendo melhor que meu metacritério, for proposto”. Fica evidente que, imbuído de determinados valores e consequências, julga seu critério uma melhor alternativa face a outros, como, por exemplo, o dos positivistas. Por isso, acredita que os cientistas deveriam tomar a decisão de adotá-lo e, assim, estabelecer um acordo, por convenção, no âmbito da comunidade científica, sobre a maneira de se definir sua prática.

Entretanto, não é apenas o critério de cientificidade que pressupõe certas decisões que envolvem valores éticos. As análises das consequências e responsabilidade moral pelas escolhas feitas, bem como as regras metodológicas, propostas por Popper, para complementar o seu critério lógico, também dependem de tais decisões. Ao se defrontar com as objeções dos convencionalistas, os quais consideravam ser possível proteger as teorias científicas contra o falseamento – introduzindo-se hipóteses *ad hoc*, que auxiliassem na explicação das observações que põem a prova a teoria, ou modificando-se o significado empírico dos conceitos que a compõem ou, ainda, eliminando-se as observações que a falseiam (POPPER, 2013, p. 419/420) –, Popper procura responder a elas, recorrendo a uma metodologia, ou melhor, à regras metodológicas que definem os procedimentos que podem ser aceitos, além de certos valores que os cientistas compartilham e à própria honestidade intelectual do cientista (DIAS, 2019, p. 329).

Entende, assim, que a ciência empírica deve ser definida pelos seus métodos, isto é, pelo modo como os cientistas desenvolvem suas pesquisas e produzem as teorias científicas, ou seja, pela maneira de lidar com os sistemas científicos (POPPER, 1972, p. 52). Tendo em vista essa sua forma de conceber a ciência, Popper se preocupa em estipular as regras ou normas que deveriam orientar o cientista, em sua pesquisa. Essas regras, juntamente com o critério de demarcação, têm o caráter de convenções e, enquanto tais, dependem de

uma decisão que pressupõe certos valores e análise das consequências, ao adotá-las, conforme já ressaltamos.

Esse caráter convencional das regras metodológicas fica evidente, se atentarmos para a distinção que Popper faz entre “leis naturais” e “leis normativas”. As leis naturais descrevem fatos que podem ou não ocorrer, de forma regular e invariável, na natureza. Nesse sentido, tais leis podem ser verdadeiras ou falsas. Ao contrário dessas primeiras, as “leis normativas” dizem respeito às normas que têm o caráter de proibições ou que demandam certo modo de conduta. Visam ao estabelecimento das orientações para o nosso agir, cabendo aos homens criá-las e modificá-las. Podem ser consideradas boas ou más, certas ou erradas, aceitáveis ou inaceitáveis, mas dificilmente podemos dizer que elas são verdadeiras ou falsas, pois não fazem afirmações acerca de fatos. Têm o caráter de convenções, na medida em que a decisão de obedecê-las ou mudá-las resulta do assentimento dos homens. Assim, tal decisão os torna moralmente responsáveis por elas (POPPER, 1974a, p. 75).

Contudo, esse caráter convencional das normas não significa que são arbitrárias ou que pouco importa qual ela seja. Pelo contrário, as normas podem ser aperfeiçoadas ou mesmo reputadas como melhores que outras. Isso significa dizer que é possível comparar as normas vigentes com outras que reputamos como melhores, vistas como “normas-padrões”, as quais, por meio de uma decisão, foram consideradas como dignas de serem postas em prática. Mas, mesmo essas “normas-padrões” são frutos de convenções ou decisões dos homens, e de inteira responsabilidade de quem as adotar (POPPER, 1974a, p. 75).

As regras metodológicas, propostas por Popper para a ciência, têm natureza idêntica a essas normas-padrões, na medida em que dependem de uma decisão dos cientistas para serem aceitas, ao compará-las com outras regras de que dispõem, e julgá-las como as mais adequadas para nortear suas investigações. Tal decisão traz consigo a responsabilidade moral de respeitá-las (DIAS, 2019, p. 330).

A metodologia científica se configura, no pensamento de Popper, como uma teoria acerca dos procedimentos dos cientistas, referindo-se mais precisamente à “escolha de métodos” e às decisões sobre como operar com os enunciados científicos (POPPER, 1972, p. 51). Nesse sentido, o filósofo propõe que os cientistas adotem regras que garantam a possibilidade das teorias científicas serem testadas, ou seja, de serem falseadas. Essas regras

devem pautar suas práticas, não no sentido de orientar o que exatamente eles fazem, mas de determinar o que eles devem (*ought*) fazer (POPPER, 1974b, p. 1036). A esse respeito, Kuhn (1979, p. 31) acertadamente comenta que há, na metodologia de Popper, vários trechos que devem ser entendidos como tentativas de prescrição de imperativos morais aos cientistas.

A metodologia popperiana se coloca, assim, no plano do “dever ser”, visto que pretende indicar regras para uma prática, ou melhor, para um modo de proceder, cuja aceitação depende dos objetivos que os cientistas almejam atingir. Porém, como entender esse “dever”, no âmbito dessa metodologia?

Muito embora Popper se considere um kantiano, ele não entende o dever no sentido que Kant (1980, p. 114) o concebe, em sua ética, uma vez que implica uma ação por puro respeito à lei moral. O dever se exprime, em Kant (1980, p. 120), por meio de um imperativo categórico que nos representa uma ação como necessária em si mesma, incondicionalmente. Tal imperativo ordena uma ação de maneira absoluta, como um fim em si mesma e não como meio. Assim, o dever ordenado tem caráter universal e necessário. A forma da moralidade, representada no imperativo categórico, radica no sujeito e suas motivações e não propriamente no ato prescrito. Desse modo, a moralidade está, conforme nos esclarece o filósofo, na máxima da ação e não na ação mesma (KANT, 1980, p. 139), ou seja, agir por dever é a maneira de dar à ação o seu valor moral.

Ao contrário de Kant, para Popper, o dever se manifesta como um meio para determinados fins. Trata-se de um dever no sentido de um imperativo hipotético (POPPER, 1974b, p. 1036), pois o mandato expresso no imperativo tem sua validade condicionada pelo fim que se deseja atingir. Fica claro, por conseguinte, que as regras metodológicas propostas visam à orientação da ação para a efetivação de um fim esperado. Isto é, dizem respeito à questão de como os cientistas devem proceder, de sorte a contribuir para o crescimento do conhecimento. Nessa linha, tal imperativo toma a seguinte forma: se os cientistas desejam contribuir para o progresso científico, devem proceder segundo as regras do método científico, ou seja, propondo conjecturas e submetendo-as a testes, no intuito de refutá-las (POPPER, 1974b, p. 1036).

No entanto, se os imperativos hipotéticos são condicionados por certos fins, eles têm o caráter de “preceitos práticos” e não de leis (KANT, 2016, p. 35). Desse modo, não expressam um dever necessário e universal, que constitui a moralidade, mas apenas, contingente, válido para um “gênero de

seres racionais” graças a um acordo acerca de algumas inclinações (KANT, 2016, p. 96). Na linguagem de Popper (1999, p. 51, nota 41), tais preceitos se traduziriam em recomendações de caráter normativo. Ora, como entender sua afirmativa de que esse dever envolve, também, uma ética? (POPPER, 1974b, p. 1036).

Para Popper, a ética está fundada na autonomia do sujeito e na liberdade de escolha. E, muito embora considere que o princípio da autonomia kantiano está na origem de sua concepção, não é fiel a conotação dada a ele pelo filósofo prussiano, pois não entende tal autonomia como fruto de uma vontade em que o sujeito, ao escolher, as máximas escolhidas estejam incluídas, de forma simultânea, no querer como lei universal (KANT, 1980, p. 144). Popper (1982, p. 209) define o princípio da autonomia nos seguintes termos:

[...] o princípio de que não podemos aceitar a ordem de uma autoridade, por mais elevada que seja, como base última da ética. Sempre que defrontamos uma ordem, é nossa responsabilidade julgar se ela é moral ou não. [...] Contudo, a não ser que sejamos impedidos fisicamente de fazer uma escolha, a responsabilidade será nossa. A decisão de obedecer a uma ordem, de aceitar uma autoridade, é uma decisão que nos pertence.

Toma a autonomia, nessa perspectiva, como fundamento último da ética e, enquanto tal, como oposta a quaisquer imposições de uma autoridade. Independentemente desta, o sujeito é sempre capaz de discernir se o mandato, que lhe está sendo imposto, é moral ou imoral. E, seguindo sua própria consciência, decide se deve ou não aceitar tais imposições. É justamente por ser livre para decidir que a responsabilidade recai sobre suas escolhas (POPPER, 1982, p. 54). Nesse sentido, a responsabilidade é uma consequência da sua liberdade.

Na consciência, comenta Ferriol, dois elementos interagem para que se tome a decisão ética acertada: os princípios morais e as consequências. Seria necessário acrescentar um terceiro elemento, os valores, pois, como mostramos anteriormente, Popper deixa claro que estes também estão envolvidos na escolha, principalmente na dos cientistas. Nesse jogo interativo, a liberdade e o sentido de responsabilidade entram em ação, e a consciência se apresenta como expressão da autonomia das pessoas e, igualmente, de sua responsabilidade (FERRIOL, 2006, p. 180). O autor interpreta a ética, da perspectiva popperiana, como consequencialista, na medida em que tem em vista uma ação como moralmente correta, levando em conta suas consequências.

Logo, partilha, com as concepções éticas contemporâneas, a valoração das consequências de uma ação (FERRIOL, 2006, p. 179). Todavia, acredita que tal ética pode também ser classificada como uma ética da responsabilidade, já que exige e pressupõe a responsabilidade do sujeito. Exige responsabilidade, porque não deixa que esta recaia apenas sobre uma autoridade, mas que seja compartilhada por todos. E pressupõe a responsabilidade, porque a nossa liberdade de tomar decisões tem como consequência sermos responsáveis por elas (FERRIOL, 2006, p. 180).

No que diz respeito à ciência, a ética da responsabilidade acarreta o reconhecimento do cientista como um sujeito autônomo, a quem cabe escolher se deve ou não seguir as regras metodológicas, e a responsabilidade por tal decisão é sua. O fato de essas regras terem o caráter de recomendações e serem condicionadas por certos fins não elimina a liberdade de escolha e a responsabilidade que recai sobre os cientistas, ao adotá-las. Tal ética não almeja pautar as ações humanas de um modo universal, como pretendia Kant, mas o agir de um gênero em particular, o dos cientistas. Trata-se de uma ética aplicada à ciência, a qual toma uma ação, do ponto de vista ético, como correta, se leva em consideração as suas consequências, como também os valores e certos princípios éticos. Esses princípios se tornarão mais evidentes, quando tratarmos de obras mais recentes do filósofo.

Nesse sentido, podemos vislumbrar que, desde seus primeiros escritos, quando Popper expõe sua proposta de uma lógica da investigação científica, já esboça uma ética que exige dos cientistas responsabilidades pelas suas escolhas, em termos de definição de um critério de cientificidade, bem como em relação aos métodos adotados para nortear sua prática. Essas escolhas têm consequências para a prática da ciência, pois o cientista, ao optar pela proposta popperiana, se compromete tanto com a verdade, como valor epistêmico de primeira ordem, como com a verdade enquanto valor ético e também com certos princípios éticos, conforme Popper deixa claro, em escritos posteriores.

2 A ÉTICA DA RESPONSABILIDADE NOS ESCRITOS EM QUE POPPER MANIFESTA SUA PREOCUPAÇÃO ÉTICA PARA COM A CIÊNCIA

Nos escritos nos quais Popper se volta para questões éticas inerentes à ciência, torna-se mais explícita a ideia de uma ética da responsabilidade dos cientistas, principalmente quanto às ciências aplicadas.

Com efeito, em seu artigo “A responsabilidade moral do cientista”, Popper sustenta que o problema da ética na ciência e da reponsabilidade dos cientistas se tornou mais amplo e evidente, devido ao desenvolvimento científico e à tendência da aplicação técnica do conhecimento produzido. Antes mesmo do advento das possíveis aplicações da ciência, o “cientista puro” tinha apenas como responsabilidade a busca da verdade. Sua preocupação era somente com o aprofundamento e o avanço do assunto de seu estudo. Maxwell, por exemplo, não teve grandes razões para se dedicar às aplicações de suas equações. Porém, a situação mudou completamente, na medida em que tanto a ciência pura como todo o conhecimento acadêmico puro tendem a se tornar aplicáveis (POPPER, 1999, p. 153).

Mas o problema da responsabilidade moral do cientista, no âmbito da ciência aplicada, não é novo. Remonta ele aos gregos, mais especificamente a Hipócrates, que propôs um juramento – conhecido como “Juramento de Hipócrates” – no qual define obrigações e deveres para a prática da arte médica.

Os compromissos expressos nesse juramento exerceram grande influência na cultura ocidental, ao se constituírem no código de ética dos médicos e de profissionais de várias outras áreas (CAIRUS; RIBEIRO JUNIOR, 2005, p. 151). A ética, presente no juramento de Hipócrates, tem sido entendida, por alguns, como uma espécie de etiqueta, uma pequena ética, a respeito de um conjunto de regras referentes ao comportamento em sociedade. Nesse sentido, afirmam esses autores que os escritos hipocráticos trazem “[...] um conjunto de recomendações relacionadas com a etiqueta médica e, ainda, mais especificamente, com o decoro médico” (CAIRUS; RIBEIRO JUNIOR, 2005, p. 148). Desse modo, as “regras de etiqueta” visavam à orientação do comportamento dos médicos, no exercício de sua prática, de tal modo que sua arte fosse reconhecida pela sociedade e se tornasse possível diferenciar o bom médico do charlatão (CAIRUS; RIBEIRO JUNIOR, 2005, p. 148).

Para Popper (1999, p. 156), o juramento de Hipócrates foi mal interpretado, ao ser visto como uma espécie de “moral de corporação” ou como uma espécie de etiqueta, para reger o exercício da profissão. No seu entender, tal juramento “[...] não era um juramento de licenciatura, mas um juramento a ser feito pelo aprendiz da profissão médica. Essencialmente, fazia-se no início da primeira iniciação do estudante à ciência aplicada.” (POPPER, 1999, p. 154). Trata-se, assim, de uma ética aplicada à arte médica, que, por meio de alguns preceitos, pretende comprometer o iniciado com certos valores e princípios éticos para o exercício de sua prática. Todavia, embora tal

juramento esteja vinculado à prática da medicina, em suas reflexões, Popper procura atualizá-lo de sorte a trazer a questão ética para o campo de todas as ciências e, em particular, para o âmbito das ciências aplicadas.

Esse juramento é composto de três partes principais: uma primeira, que constitui uma invocação, dirigida aos deuses protetores da arte médica; uma segunda, as cláusulas, que dizem respeito aos compromissos médicos, sendo estes de dois tipos: um referente ao “pacto familiar e corporativo” e outro, quanto aos padrões de conduta pessoal para o exercício da arte médica; a terceira parte, a qual é uma imprecisão, lembra a punição a que estão sujeitos os que violam o juramento (CAIRUS; RIBEIRO JUNIOR, 2005, p. 153).

Popper (1999, p. 154) se refere apenas às cláusulas que expressam os compromissos do aprendiz. Dentre eles, destaca três: um primeiro, no qual ele deve reconhecer sua obrigação para com o mestre; um segundo, em que o aprendiz se compromete a dar continuidade à tradição de sua prática, a manter seus padrões elevados, considerando a ideia de santidade da vida, bem como repassar esses padrões aos novos aprendizes. Esses dois primeiros compromissos, assinalados pelo filósofo, concernem, de certa forma, ao “pacto familiar”, que Cairus e Ribeiro Junior pontuam, já que o mestre, muitas vezes, era o próprio pai, situação comum na antiguidade grega, porque os conhecimentos práticos, como a arte médica, eram transmitidos no próprio seio da família. E o terceiro se relaciona à conduta do médico, ao se comprometer em ajudar aos que sofrem e guardar silêncio a propósito do que viesse a tomar conhecimento, no exercício de sua arte.

A pretensão de Popper, ao produzir uma versão atualizada do juramento de Hipócrates, é suscitar novas reflexões sobre problemas éticos, os quais envolvem a ciência, principalmente sobre aqueles que dizem respeito às responsabilidades dos cientistas. Assim, tendo por base tal juramento, propõe ele uma espécie de “juramento do cientista responsável”, de modo a deixar claras suas responsabilidades (SOLANO, 2005, p. 288). Para tanto, define três compromissos dos cientistas, que se traduzem em deveres e pressupõem certos princípios éticos: um primeiro, relacionado à sua responsabilidade profissional, estabelece como dever do cientista e do próprio aluno, enquanto aprendiz de uma ciência, contribuir para o crescimento do conhecimento, como também se engajar na busca da verdade ou de uma melhor aproximação da verdade, tendo em vista sempre a falibilidade humana, ou seja, que podemos, eventualmente, cometer erros.

Mas tal fato não deve servir de pretexto, para que se negligenciem os erros ou, mesmo, para que se seja complacente para com eles. O cientista deve sempre perseguir o mais alto padrão para julgamento do seu trabalho, além de ter o dever de ampliar esses padrões. Ao propor esse compromisso, Popper (1999, p. 155) procura deixar clara a relação entre o trabalho intelectual e a ética, principalmente no que concerne à ciência aplicada, pois o cientista empenhado na busca da verdade deve ter sempre por princípio a admissão da falibilidade e a limitação do conhecimento, ou seja, que nosso conhecimento é limitado e falível e que nossa ignorância é ilimitada. Quando o cientista não tem consciência desses limites, acaba por assumir uma atitude arrogante, ao pensar que possui a verdade.-

O segundo compromisso se refere ao aluno, enquanto aprendiz de uma ciência, mas se aplica também aos cientistas. Requer que os alunos e os cientistas sejam seguidores de uma tradição de debate e de crítica, ao participarem de uma comunidade intersubjetiva, que segue esse padrão. Os alunos, enquanto parte dessas instâncias, devem ter uma atitude de respeito para com todos os que deram a sua contribuição para a busca da verdade, como também devem ser leais a seus mestres que compartilharam com eles seus conhecimentos. Contudo, isso não significa que devem ser meros recebedores do que lhes é repassado, pelo contrário, enquanto seguidores de uma tradição crítica, têm o dever de manter uma atitude crítica face ao que é produzido pelos outros, inclusive pelos seus mestres, colegas e por eles mesmos.

Vale lembrar, ainda, que o cientista e iniciados têm o dever de se precaver para que não venham a assumir atitudes arrogantes ou, mesmo, se deixar levar por certas modas intelectuais (POPPER, 1999, p. 155). Uma dessas modas, a qual Popper (2006, p. 173) combate, é o estilo obscuro, das palavras grandiloquentes e incompreensíveis, que muitas vezes é motivo de orgulho e visto como fruto de profundidade. Assim, é dever do cientista – uma de suas maiores responsabilidades, pois está relacionada com a própria subsistência da sociedade aberta e da democracia – utilizar uma linguagem simples e clara, a fim de expressar os conhecimentos produzidos, de maneira torná-los acessíveis aos iniciados. Desse modo, deve “[...] reduzir o jargão científico ao mínimo – o jargão de que muitos nos orgulhamos, quase como se de um brasão ou sotaque de Oxford se tratasse.” (POPPER, 1999, p. 140).

O terceiro compromisso diz respeito à lealdade suprema. Trata-se da responsabilidade moral do cientista para com a humanidade. Ou seja, seu compromisso maior deve ser com a humanidade, por isso, precisa ter

consciência das consequências da aplicação dos resultados de suas pesquisas, pois estes podem afetar a vida de muitas pessoas, não só para o bem, como também para o mal. Assim, sua atitude ética deverá ser “[...] tentar prever e acautelar-se contra qualquer possível perigo ou uso indevido dos seus resultados, mesmo que não deseje que estes resultados sejam aplicados.” (POPPER, 1999, p. 156). A pretensão de Popper (1999, p. 157) é que os cientistas, como as políticas públicas, estejam comprometidos com o alívio do sofrimento evitável.

Nesse Juramento de Hipócrates, por assim dizer renovado, o qual traduz as responsabilidades dos cientistas, ao escolherem uma determinada forma de praticar a ciência, estão pressupostos alguns valores e certos princípios éticos que os cientistas devem levar em conta, em sua prática. O valor epistêmico e ético supremo é a verdade. Nesse sentido, os cientistas são buscadores da verdade, sendo esta entendida tanto como expressão do que é verdadeiro como do que é bom e correto, ou melhor, do próprio bem. E os princípios éticos, que lhes possibilitam a busca consciente da verdade, são a falibilidade, a discussão sensata e a aproximação da verdade.

Em sua conferência “Tolerância e responsabilidade intelectual”, Popper (2006, p. 180) explicita que tais princípios, subjacentes à discussão racional, são ao mesmo tempo epistemológicos e éticos. O primeiro princípio, o da falibilidade, implica o aceite do fato de que podemos errar e que nossos erros são instrutivos, porque indicam que, em uma discussão crítica, talvez um esteja errado e o outro certo ou, então, é possível que ambos estejam errados (POPPER, 2006, p. 180). Desse modo, a ideia de erro conduz à ideia de verdade como um ideal, que talvez não possa ser atingido, pois, muito embora os cientistas busquem a verdade, nunca poderão estar convictos de que a encontraram, dada a possibilidade de erro. O segundo princípio, o da discussão sensata, requer que se apresentem razões a favor ou contra uma teoria que está sendo objeto de crítica (POPPER, 2006, p. 180). A escolha por uma determinada teoria será considerada sensata, se ela se sustentar em bons argumentos e se resistir aos argumentos críticos que tentam falseá-la (POPPER, 1987, p. 87). E o terceiro, o da aproximação da verdade, preconiza que, por meio da discussão crítica, é possível nos aproximarmos da verdade e, dessa forma, a um melhor entendimento do assunto, mesmo quando não é possível um acordo (POPPER, 2006, p. 180).

Esses princípios éticos levam à ideia de tolerância recíproca entre mestre e iniciados. Em outras palavras, os que desejam conhecer algo, como

os iniciados em uma ciência, que querem aprender com seus mestres, devem tolerá-lo, e têm igual direito de serem tolerados. A tolerância advém do fato de que todos são seres falíveis e que o conhecimento é, em princípio, limitado. Disso decorre a possibilidade do erro, na busca da verdade.

Popper reconhece que, em matéria de conhecimento, não há autoridades, já que todas as teorias são susceptíveis de crítica: até mesmo a melhor testada pode esconder erros crassos. Assim, é tarefa do cientista identificar não apenas seus erros, através da autocrítica, como também de seus colegas, para que o conhecimento progrida, razão pela qual a atitude tolerante se mostra importante para a discussão crítica de teorias, de modo a tornar possível o avanço do conhecimento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Procuramos demonstrar que, na teoria da ciência de Popper, há certas preocupações com as relações entre ciência e ética, traduzidas em uma ética da responsabilidade dos cientistas, na qual estão pressupostos a liberdade de escolha, valores e princípios éticos. Essas preocupações se apresentam já desde suas primeiras obras, quando define um critério de cientificidade e o complementa com uma metodologia. Fica evidente, então, que a aceitação desse “padrão” de pesquisa é fruto de uma escolha dos cientistas. Com base nos objetivos que têm em vista, como também em certos valores e princípios éticos, eles decidem pela adoção ou não desses padrões, para nortear sua prática. O que torna a decisão ética é a liberdade de escolha e a consequente responsabilidade por tal decisão. Em escritos posteriores, o filósofo procura aprofundar suas reflexões em termos de uma ética para a ciência, ao propor certas responsabilidades para os cientistas, inspiradas no Juramento de Hipócrates.

Tais responsabilidades têm como pressupostos determinados valores, como a verdade (valor epistêmico e ético), e certos princípios éticos: falibilidade, discussão sensata e aproximação da verdade. Mas, acima de tudo, é a autonomia do cientista, sua liberdade de escolha, que o torna responsável por suas decisões. Assim, diante das várias situações, muitas vezes difíceis, as quais se apresentam aos cientistas, com relação ao direcionamento de suas pesquisas e às aplicações técnicas, cabe somente a eles avaliar e decidir. Ninguém pode dar-lhes conselhos ou assumir o peso de suas responsabilidades. O que os torna responsáveis por suas escolhas é o fato de eles poderem entrever as implicações

de suas descobertas. São os únicos capazes de prever, por exemplo, os perigos do lixo atômico ou do uso de transgênicos. Desse modo, a produção do conhecimento gera a responsabilidade pelo mesmo, e nenhum cientista pode se isentar dela. Nessa perspectiva, suas responsabilidades são muito maiores do que supõem, pois envolvem o futuro da própria humanidade, na medida que recaem sobre ela tanto as boas consequências como as más, em virtude das aplicações técnicas da ciência.

Popper, em sua ética da responsabilidade, na medida em que considera que os cientistas devem ter lealdade suprema para com a humanidade e elege a verdade como valor ético superior, responsabiliza o cientista pelo bem da humanidade, pois sua decisão está pautada por esse valor. Assim, o cientista, ao decidir, não deve esquecer que sua responsabilidade maior é com a humanidade e que deve priorizar o alívio do sofrimento e cultivar atitudes que tornem o mal evitável. Esse dever para com a humanidade, presente na ideia de responsabilidade, dá à sua ética um novo caráter, visto que não restringe o âmbito da moralidade a um ato presente, no qual o direito do outro tem que ser respeitado, mas há uma projeção para o futuro, uma vez que o cientista tem que se preocupar com o mal evitável e com o que os resultados das aplicações técnicas da ciência podem causar para a humanidade.

As reflexões de Popper deixam entrever, portanto, suas preocupações com as aplicações práticas da ciência e, muito embora expresse, em alguns de seus escritos, que suas análises não têm como foco central os perigos da guerra nuclear, tal tema se faz presente em suas reflexões, quando aborda questões mais amplas relacionadas a um *ethos* para a ciência, as quais trazem à tona temas relevantes e bastante atuais, concernentes à tecnociência. A posição que defende, em termos de uma ética da responsabilidade para os cientistas, antecipa alguns aspectos das análises que serão feitas, posteriormente, por outros filósofos dedicados à investigação das questões éticas relativas à ciência e à tecnologia, como Hans Jonas, que se voltou para os problemas éticos associados à tecnologia e à defesa da ideia de uma ética da responsabilidade como norteadora do progresso científico e tecnológico.

DIAS, E. A. Science and ethics in Popper: the ethics of scientists responsibility. *Trans/form/ação*, Marília, v. 44, n. 3, p. 81-100, Jul./Set., 2021.

Abstract: The present paper aims to analyze the relationship between science and ethics in Popper, more precisely, the nature of that ethics that is at the base of his theory of science. Our intention is to show that their conception of science is founded and an ethics of responsibility, which presupposes the autonomy of scientists, their freedom of choice, which makes them responsible for their decisions by certain research “standards”. We will show that this ethics of responsibility is already present in its research logic, in a less explicit way, when his concerns are focused on the problem of scientific demarcation and his proposal for a criterion of scientificity and a methodology for science. The adoption of such a proposal requires scientists to make a decision that involves goals and values. In writings, in which he expresses his concerns about ethical issues inherent in science, this ethics of responsibility is clearly presented when defining certain commitments for scientists based on the Hippocratic oath, as well as the ethical principles that should guide their research.

Keywords: Science. Ethics. Values. Autonomy. Responsibility

REFERÊNCIAS

- ARTIGAS, M. **Lógica y Ética en Karl Popper**. Navarra/España: EUNSA, 2001.
- CAIRUS, H. F.; RIBEIRO JR, W. A. **Textos hipocráticos: o doente, o médico e a doença**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2005 (Coleção História e Saúde).
- DIAS, E. A. A ciência como um jogo em Popper. **Revista Griot**. Amargosa - BA, v. 19, n. 3, p. 327-337, out. 2019.
- FERRIOL, A. M. Ética médica como ética aplicada em perspectiva popperiana. *In: CONGRÉS VALENCIA DE FILOSOFIA, XVI*. Valencia, Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educación, 6,7 i 8 d'abr. 2006. Valencia: Universitat de Valencia, 2006, p. 179-189. Disponível em <http://roderic.uv.es/handle/10550/46973>. Acesso em: 10 jn. 2020.
- GATTEI, S. **Karl Popper's philosophy of science: rationality without foundations**. New York/London: Routledge Studies in the Philosophy of Science, 2009.
- KANT, I. Fundamentação da metafísica dos costumes. *In: Textos selecionados*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- KANT, I. **Crítica da razão prática**. Petrópolis/R.J.: Vozes; Bragança Paulista/S.P.: Editora Universitária São Francisco, 2016.
- KUHN, T. Lógica da descoberta ou psicologia da pesquisa. *In: LAKATOS, I.; MUSGRAVE, A. A crítica e o desenvolvimento do conhecimento*. São Paulo: Cultrix/ Editora da Universidade de São Paulo, 1979. p. 5-31.

NIEMANN, H. J. Karl Popper's Three Methods of Theoretical Ethics. Improved and extended version of NIEMANN, H. J. Karl Poppers drei theoretische Ethiken. *In*: FRANCO, G. (ed.). **Handbuch Karl Popper**. Wiesbaden: Springer, VS 2019. p. 553-573. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/339796771_Karl_Popper's_Three_Methods_of_Theoretical_Ethics. Acesso em: 03 set. 2020.

OLIVEIRA, P. E. de. **Da Ética à ciência**: uma nova leitura de Karl Popper. São Paulo: Paulus, 2011.

POPPER, K. **A lógica da pesquisa científica**. São Paulo: Cultrix, 1972.

POPPER, K. **A sociedade aberta e seus inimigos**. v. II. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1974a.

POPPER, K. Replies to my Critics: Reply to Medawar on Hypothesis and Imagination. *In*: SCHILPP, P. A. (ed.). **The Philosophy of Karl Popper**. v. II. La Salle, Illinois: Open Court, 1974b. p. 1030-1037.

POPPER, K. **Lógica das ciências sociais**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1978.

POPPER, K. **Conjecturas e refutações**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1982.

POPPER, K. **O realismo e o objetivo da ciência**. Lisboa: Dom Quixote, 1987.

POPPER, K. The Natural Selection and the Emergence of Mind. *In*: RADNITZKY, G.; BARTLEY, W.W. III (ed.). **Evolutionary Epistemology, Rationality, and the Sociology of Knowledge**. La Sale, Illinois: The Open Court, 1993. p. 139-155.

POPPER, K. **O mito do contexto**: em defesa da ciência e da racionalidade. Lisboa: Edições 70, 1999.

POPPER, K. **Em busca de um mundo melhor**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

POPPER, K. **Os dois problemas fundamentais da teoria do conhecimento**. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

SCHILPP, P. A. (ed.). **The Philosophy of Karl Popper**. v. I e II. La Salle, Illinois: The Open Court, 1974b.

SHEARMUR, J. **The political Thought of Karl Popper**. London and New York: Routledge, 1996.

SOLANO, J. F. M. **El problema de la verdad em K. Popper**: reconstrucción histórico-sistemática. A Coruña: Netbiblo, 2005.

ZANOTTI, G. Karl Popper: antes y después de Kyoto. **Revista Arbor**, p. 229-243, jun. 1999.

Recebido: 16/6/2019

Aceito: 13/8/2020

COMENTÁRIO A “CIÊNCIA E ÉTICA EM POPPER: A ÉTICA DA RESPONSABILIDADE DOS CIENTISTAS”

Amélia de Jesus Oliveira¹

Referência do artigo comentado: Dias, E. A. Ciência e ética em Popper: a ética da responsabilidade dos cientistas. **Trans/Form/Ação**: Revista de Filosofia da Unesp, v. 44, n. 3, p. 81-100, 2021.

A discussão promovida por Elizabeth Dias (2021) fomenta desdobramentos interpretativos com relação à gênese e percurso da obra de Popper, com foco na ética. No que segue, apresento algumas considerações, suscitadas pela leitura do artigo. Para começar, gostaria de lembrar que o título da primeira obra de Popper, *Os dois problemas fundamentais da teoria do conhecimento*, “é uma alusão” ao título da primeira obra de Schopenhauer, *Os dois problemas fundamentais da ética* (POPPER, 1978, p. xvii; 1974, p. 65-66). E, se Popper se mostrou um crítico da solução proposta por Schopenhauer ao problema da liberdade e da fundamentação da moral (os dois problemas fundamentais da ética) (POPPER, 1968, p. 184-200), ele não perdeu oportunidade de valorizar, em seus escritos, a obra schopenhaueriana como uma teoria da ética (POPPER, 1974, p. 154); como exemplo de uma ética “simples, direta e clara” (POPPER, 2000, p. 189); como referência de

¹ Professora de Filosofia na Faculdade João Paulo II (FAJOPA), Marília. SP – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0003-0905-9079>. E-mail: amelijeso@gmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n3.07.p101>



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

escrita.² A análise desse aspecto, na obra de Schopenhauer, alude ao segundo compromisso elencado por Popper (1994, p. 123), baseado no juramento de Hipócrates: a inserção em uma tradição de debate, de crítica a combater o estilo obscuro.

Quando propõe uma “nova ética profissional”, em “Tolerância e responsabilidade intelectual”, Popper (2000) destaca a clareza e a simplicidade da ética de Schopenhauer. Quando discute ideias progressistas na arte, Popper (1974, p. 56) cita o que entende ser uma das mais “sábias considerações de Schopenhauer”, a de que “[...] em toda arte [...] a simplicidade é essencial [...] no mínimo, é sempre perigoso negligenciá-la.” Trata-se, uma vez mais, da valorização da simplicidade em face de modismos que desconsideram a tradição.³ Assim, se o primeiro livro de Popper sobre ciência foi inspirado no título do livro sobre os dois problemas fundamentais da ética, é também verdade que Schopenhauer, um filósofo que se opôs “genuinamente ao irracionalismo” (POPPER, 1968, p. 200), continuou sendo uma referência para a discussão sobre ciência e ética.

O propósito de Dias (2021) de mostrar que a concepção popperiana de ciência está alicerçada em uma ética da responsabilidade, já esboçada nos primeiros escritos de Popper, amplia o enfoque sobre as raízes éticas em todo o pensamento popperiano, conforme defendido pelos intérpretes por ela mencionados, como, por exemplo, Kiesewetter (1997) e Artigas (1998). Ao discutir os valores e as consequências do critério de falsificabilidade, composto de regras lógicas e metodológicas, a autora lembra as críticas de Popper a outras visões de ciência, como a do positivismo lógico e a do convencionalismo.

E isso me incitou a refletir sobre a atitude de Popper em relação a essas escolas que critica. Os leitores popperianos, focados em compreender sua proposta de demarcação para ciência, estão habituados às suas reiteradas e, às vezes, duras críticas aos representantes dessas escolas.⁴ É possível, no entanto,

² Para Popper (1968, p. 200), o “[...] esforço [de Schopenhauer] para ser compreendido tornou-o um dos poucos grandes mestres da língua alemã.” No prefácio à edição alemã de *Os dois problemas fundamentais da teoria do conhecimento*, Popper (1978, p. xviii) declara que Schopenhauer e Bertrand Russell foram e continuavam sendo seus modelos inatingíveis de escrita em estilo claro.

³ Schopenhauer ainda é referência, quando Popper discute simplicidade e grau de falsificabilidade (1961, p. 141, n.1). Limite-me aqui a comentar algumas das passagens da obra de Popper em que ele se refere a Schopenhauer. É importante lembrar que *A sociedade aberta e seus inimigos* (POPPER, 2002) é uma fonte rica para esse propósito, sobretudo pelo reconhecimento da honestidade intelectual schopenhaueriana.

⁴ Vale assinalar que Popper assumiu a culpa pela morte do positivismo lógico (POPPER, 1974, p. 69) e associou o convencionalismo de Poincaré e Duhem ao instrumentalismo, também alvo de sua crítica

verificar passagens da obra de Popper em que se revelou em sintonia com seus representantes. No prefácio à primeira edição inglesa de *A lógica da pesquisa científica*, Duhem e Poincaré são mencionados, entre outros pensadores, duas vezes, como representantes de uma tradição que valorizou e esteve empenhada em aumentar o conhecimento científico, como frisa Popper (1961, p. 23), contra “uma especialização estreita” e a “fé obscurantista na habilidade especial do técnico e em seu conhecimento e autoridades pessoais”, identificados em seu tempo.

Duhem e Poincaré são autores citados por Popper, em diversas passagens de sua obra, algumas vezes para corroboração de algumas de suas considerações. E, embora o tratamento mais direto dado a esses pensadores os relacione à caracterização que Popper ofereceu da escola convencionalista, em uma crítica bastante apropriada para seus propósitos, é possível notar a importância deles na formação e explicitação da visão de ciência popperiana, enquanto pensadores que estiveram preocupados em refletir sobre o valor e o objetivo do conhecimento científico. Em “O significado atual de dois argumentos de Henri Poincaré”, Popper (1981) se refere a Poincaré, como “o maior de todos os filósofos da ciência” e remete o leitor à introdução de *O valor da ciência (La valeur de la science)*, de Poincaré, como uma fonte em prol de suas próprias ideias acerca da meta da ciência.

No texto indicado, Poincaré argumenta em prol da incessante perseguição da verdade, sobre a impossibilidade de separação da verdade científica da verdade moral, sobre a realidade objetiva e sujeito cognoscente, entre outros aspectos, a fim de afirmar que a ciência tem um valor que extrapola as finalidades práticas.

Duhem (1989), em “O valor da teoria física” (*La valeur de la théorie physique*), um texto publicado originalmente em 1908, defendeu também que o valor da ciência vai além de sua utilidade prática e produz conhecimento sobre o mundo.

As abordagens de Poincaré e Duhem sobre o valor e a meta da ciência foram fonte para Popper do que ele chamou de tradição racionalista, uma tradição que era valorizada por suas realizações práticas, mas principalmente pelo conteúdo informativo, por sua influência libertadora (POPPER, 1968, p. 101-102).

(POPPER, 1968, 104). A caracterização que Popper ofereceu da escola convencionalista, ainda que útil à sua argumentação, resultou, entretanto, questionável. Ver Hacohen (2002) e Oliveira (2012).

Sem espaço para discutir de modo mais detalhado semelhanças entre a posição de Popper em relação a Poincaré e Duhem, quero ressaltar que os três princípios éticos salientados por Popper, em “Tolerância e responsabilidade intelectual”, e discutidos por Elizabeth Dias (2021) – a saber, a falibilidade, a discussão racional e a aproximação da verdade – encontram campos de análise na epistemologia desses autores “convencionalistas”.⁵

Na tradição racional, Duhem e Poincaré foram, entre outros pensadores, importantes fontes para a concepção do Círculo de Viena, conforme se pode verificar no panfleto de 1929.⁶ E Popper, que foi um tanto crítico e um tanto aliado dos convencionalistas, foi também crítico e aliado dos positivistas lógicos, pela atitude racional, conforme podemos constatar em seus escritos.

Em *O mito do contexto*, relata Popper (1994, p. 67): “Devido à atitude tolerante adotada por alguns membros do círculo de Viena, o meu livro *Logik der Forschung*, no qual criticava este círculo positivista [...] foi publicado em uma série de livros editados por Moritz Schlick e Philipp Frank.”⁷ A atitude de tolerância, correspondente à honestidade intelectual, à admissão de nossa falibilidade, sem fanatismos, é viabilizadora da discussão racional e, segundo Popper, foi característica marcante do Círculo de Viena. Em sua autobiografia, ele se refere a essa instituição como admirável; lamenta seu desaparecimento como “uma perda muito séria”; discorre sobre a reivindicação de Carnap por “racionalidade, por maior responsabilidade intelectual” e declara que é pela atitude geral de esclarecimento, pela concepção crítica da filosofia que se sente unido ao Círculo e a Bertrand Russell (POPPER, 1974, p. 70).

Com estas breves considerações, suscitadas pelo artigo de Elizabeth Dias (2021), gostaria de acentuar sua defesa (e dos autores que comenta) de que o pensamento popperiano tem raízes éticas e que, a todo tempo, ainda que em graus distintos, Popper deu indícios disso. Como um estudante interessado em problemas da filosofia e da ciência, ele questionou seus mestres e ousou propor soluções que acreditou renovadas para o avanço do conhecimento. Concordemos ou não com todas suas conclusões, é certo que o debate por ele empreendido lança luzes quando nos voltamos a analisar o passado da filosofia. Depois de algumas décadas, é sempre necessário, por exemplo, como recomenda Thomas Nickles (1995, p 149-150), “[...]”

⁵ Ver Oliveira (2005), especialmente p. 119-128.

⁶ A concepção científica do mundo - o Círculo de Viena, de Hans Hahn, Otto Neurath e Rudolf Carnap. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, v. 10, p. 5-20, 1986.

⁷ A atitude tolerante de Schlick e Frank é lembrada ainda em Popper (2000, p. 89).

considerar os positivistas em seus próprios problemas e contextos culturais. Afinal, em alguns desses contextos, adotar uma atitude em relação à ciência e aos cientistas era assumir uma atitude moral e política que era corajosa e progressiva.” E Popper reconheceu e registrou isso. Seus escritos ressaltam e promovem a atitude corajosa e progressiva dos defensores do valor da filosofia e da ciência, de discussão racional, de tolerância, de honestidade intelectual, de uma ética da responsabilidade contra o obscurantismo e o irracionalismo. Refletir sobre esses temas, tão caros e imbricados na filosofia popperiana, é oportuno e urgente em tempos tão sombrios e tão necessitados de buscas por um mundo melhor.

REFERÊNCIAS

- ARTIGAS, M. **Lógica y ética en Karl Popper**. Pamplona: EUNSA, 1998.
- DIAS, E. A. Ciência e ética em Popper: a ética da responsabilidade dos cientistas. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 3, p. 81-100, 2021.
- DUHEM, P. La valeur de la théorie physique. In: DUHEM, P. **La théorie physique, son objet, sa structure**. Paris: Vrin, 1989. p. 473-509.
- HACOHEN, M. H. **Karl Popper - The Formative Years, 1902-1945**. Cambridge: Cambridge, University Press, 2002.
- HAHN, H.; NEURATH, O.; CARNAP, R. A concepção científica do mundo - o Círculo de Viena. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, v. 10, p. 5-20, 1986.
- KIESEWETTER, H. Fundamentos éticos da filosofia de Popper. In: O' HEAR, A. (org.). **Karl Popper: filosofia e problemas**. São Paulo: Editora da Unesp, 1997, p. 325-340.
- NICKLES, T. Philosophy of Science and History of Science. **Osiris**, 2. Series, v. 10, p. 138-163, 1995.
- OLIVEIRA, A. J. **Popper e o convencionalismo**. 2005. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Marília, 2005.
- POINCARÉ, H. **La valeur de la science**. Paris: Flammarion, 1970.
- POPPER, K. R. **The Logic of Scientific Discovery**. New York: Science, 1961.
- POPPER, K. R. **Conjectures and Refutations**. The Growth of Scientific Knowledge. New York: Harper & Row, 1968.
- POPPER, K. R. Autobiography of Karl Popper. In: SCHILPP, P. A. **The Philosophy of Karl Popper**. La Salle, Illinois: Open Court, 1974.

POPPER, K. R. **The Two Fundamental Problems of the Theory of Knowledge.** London and New York: Routledge, 1978.

POPPER, K. R. La signification actuelle de deux arguments d'Henri Poincaré. *In:* BOUVERESSE, R. **Karl Popper ou le rationalisme critique.** Paris: Vrin, 1981. p. 191-195.

POPPER, K. R. **The Myth of the Framework.** London: Routledge, 1994.

POPPER, K. R. **In Search of a Better World.** London: Routledge, 2000.

POPPER, K. R. **The Open Society and its Enemies.** Princeton: Princeton University Press, 2002.

Recebido: 20/12/2020

Accito: 23/12/2020

COMENTÁRIO A “CIÊNCIA E ÉTICA EM POPPER: A ÉTICA DA RESPONSABILIDADE DOS CIENTISTAS”

Marco Antonio Barroso¹

Referência do artigo comentado: DIAS, E. A. Ciência e ética em Popper: a ética da responsabilidade dos cientistas. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 3, p. 81-100, 2021.

Historicamente, o filósofo Karl R. Popper destacou-se como epistemólogo e filósofo político, no século XX. Entre suas principais contribuições estão, para a epistemologia, a teoria do *falseacionismo*, a qual afirma que uma teoria nunca pode ser provada, mas pode ser *falseada*, o que significa dizer que pode e deve ser examinada por experimentos. Para a teoria política, contribuiu com o conceito de *sociedade aberta*, no qual defende uma sociedade plural fundada nos princípios da democracia liberal. Ressalta-se, também, no pensamento popperiano, a ideia da crítica como ferramenta fundamental para o progresso científico e social. Como assinala o próprio pensador, em sua autobiografia, tanto *A miséria do historicismo* quanto *A sociedade aberta* surgem da teoria do conhecimento formulada na *Lógica da pesquisa científica*. Ou seja, tanto a teoria política quanto a teoria histórica popperiana surgem da convicção de que são as respostas dadas às questões

¹ Professor da Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG/Ubá), Ubá, MG – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-9484-2369> E-mail: marco.faria@uemg.br

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n3.08.p107>



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

“O que podemos saber?” e “Até que ponto é certo nosso conhecimento?” que orientam as atitudes humanas (POPPER, 1976, 123).

Destarte, o pensador austro-inglês defende que em ambas, ciências naturais e históricas, toda explicação começa por um mito, que é criticado e revisto – gerando o processo de eliminação crítica dos erros. Surgem assim novos problemas, os quais vão gerar novas conjecturas, isto é, novas teorias provisórias. Para explicação formal de sua ideia, o autor formulou o seguinte esquema simplificado:

$$P_1 \rightarrow TT \rightarrow CD \rightarrow P_2$$

em que P_1 é o problema inicial, TT é a teoria provisória, CD é a discussão crítica que trará novos problemas, ou P_2 .

Mas, em oportuno momento, a professora Elizabeth de Assis Dias nos propõe a reflexão sobre a relação entre ciência e ética, em uma leitura popperiana. Com a reflexão trazida em seu texto, a pesquisadora expande o campo dos estudos acerca da obra do filósofo austro-inglês, Karl R. Popper, em língua portuguesa, analisando as implicações entre ética e ciência, enfatizando a ética da responsabilidade, que estaria na base da teoria popperiana da ciência.

Nosso comentário é, pois, um chamado de atenção para o recorte utilizado por Dias (2021), uma vez que entendemos não ser tão usual a leitura da teoria popperiana pelo viés da ética. Participando do movimento de expansão do campo de interpretação epistemológico, desenvolvido por Karl R. Popper, a autora acompanha Kiesewetter (1997) e Artigas (2001), os quais apontam que seu criticismo e o *falseacionismo*, derivado daquele, teriam raízes éticas. Para esses intérpretes do criticismo popperiano, a concepção de ciência é sustentada por uma ética da responsabilidade, no sentido weberiano, “[...] que pressupõe a autonomia dos cientistas, sua liberdade de escolha, o que os torna responsáveis por suas decisões por determinados ‘padrões’ de pesquisa.”

Essa ética seria, conforme defende Dias, uma renovação do juramento hipocrático à ciência. Dias destaca ainda a reinterpretção da herança kantiana dessa proposição ética, feita por Popper, como o imperativo categórico que orienta o fazer científico. É possível entender a admiração e a influência da ética kantiana em Popper, por meio de seu texto “Immanuel Kant: o filósofo do Esclarecimento (Um discurso por ocasião dos 150 anos da morte de Kant)” (POPPER, 2006). Nesse texto, o filósofo iguala a ética kantiana à sua

teoria do conhecimento, ao conceituá-la, igualmente, como uma “revolução copernicana”. Segundo assevera o autor, Kant humaniza a ética, como humanizou a cosmologia, ou seja, a ciência – lembremos que, no texto “De volta aos pré-socráticos”, Popper (2014) afirma que toda ciência, em alguma medida, é cosmologia.

A revolução copernicana da ética kantiana estaria contida, para Popper, no âmbito de sua doutrina da autonomia, a qual nos impõe a obrigação de recusar a aceitação cega ao comando de qualquer autoridade; caberia a nós decidir, por nossa própria responsabilidade, a moralidade de uma ordem. Na interpretação do pensador austro-inglês, a ética kantiana supera a mera interpretação de que nossa consciência é nossa única autoridade: ela mostra o que nossa consciência exige, de forma imperativa, para que uma ação seja considerada moral. Ressignificando a fórmula do imperativo categórico, escreve Popper (2006, p. 171): “[...] ouse ser livre, e respeite e proteja a liberdade de todos os outros.” E, um pouco mais à frente, conclui: “Kant mostrou que todo homem é livre: não porque nasceu livre, mas porque nasceu com um fardo – o fardo da responsabilidade pela própria liberdade de sua própria decisão.” (POPPER, 2006, p. 172).

Entretanto, como ressalta Dias, esse kantismo ético ressignificado de Popper não é de fundo deontológico, mas pode ser interpretado como: 1) consequencialista, uma vez que considera uma ação como moralmente boa, por meio de suas consequências; 2) como uma ética da responsabilidade, na medida em que exige e pressupõe a responsabilidade das decisões aos sujeitos. Dias assegura que “[...] tal ética não visa pautar as ações humanas de um modo universal, como pretendia Kant, mas sim, o agir de um gênero em particular, o dos cientistas.”

REFERÊNCIAS

- ARTIGAS, M. **Lógica y Ética en Karl Popper**. Navarra/España: EUNSA, 2001.
- DIAS, E. A. Ciência e ética em Popper: a ética da responsabilidade dos cientistas. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 3, p. 81-100, 2021.
- KIESEWETTER, H. Fundamentos éticos da filosofia de Popper”. In: O’HEAR, A. (org.). **Karl Popper: Filosofia e problemas**. São Paulo: Editora da UNESP, 1997. p. 325-340.
- POPPER, Karl R. **Autobiografia intelectual**. São Paulo: Cultrix, 1976.

POPPER, Karl R. **Em busca de um mundo melhor**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

POPPER, Karl R. **O mito do contexto**: em defesa da ciência e da racionalidade. Lisboa: Edições 70, 2009.

POPPER, Karl R. **O mundo de Parmênides**. São Paulo: Editora da Unesp, 2014.

Recebido: 18/11/2020

Aceito: 23/11/2020

COMENTÁRIO A
“CIÊNCIA E ÉTICA EM POPPER: A ÉTICA DA
RESPONSABILIDADE DOS CIENTISTAS” – A VERDADE EM
POPPER É IDEAL: É ÉTICO AFASTAR-SE DA FALSIDADE

*Remi Schorn*¹

Referência do artigo comentado: DIAS, E. A. Ciência e ética em Popper: a ética da responsabilidade dos cientistas. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 44, n. 3, p. 81-100, 2021.

Dias (2021) propõe uma argumentação consistente na defesa de uma hermenêutica bastante singular, no universo dos escritos sobre a filosofia de Karl Popper: a tese de que há, nos escritos popperianos, uma pressuposição de que o pesquisador deve ter responsabilidade científica e que isso decorre de uma postura ética incontornável para a busca da verdade. A afirmação popperiana de que “[...] a busca da verdade pressupõe a ética” (POPPER, 1993, p. 141) é tratada por Dias (2021, p. 05) como “[...] uma tese filosófica ou, mais precisamente, uma tese metacientífica”, por não poder ser nem verdadeira, nem falsa. Ou seja, uma vez que o processo de construção das ciências, como Popper o entendeu, não prevê a possibilidade objetiva do alcance da verdade, Dias compreende que a busca constante da verdade é uma diretriz ética do pensamento popperiano. A busca, entretanto, constitui a meta da ciência, um valor epistêmico primordial e um valor ético. Para sustentar sua

¹ Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), Toledo, PR – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-6739-7706> E-mail: remirs@hotmail.com

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n3.09.p111>



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

leitura, a autora (2021, p. 06) se vale de Popper, quando afirma: “Creio que a verdade objetiva é um valor [...]; portanto um valor ético, talvez até um valor supremo; e a crueldade é o maior desvalor.” (2006, p. 18). Do que Dias (2021, p. 06) corretamente infere que “[...] a verdade se identifica com o que é bom ou correto e orienta as discussões na escolha de uma proposta.”

Aqui, problematizo esse ponto da tese popperiana e apresento uma leitura divergente sobre o ponto exclusivo dos conceitos de verdade e de falsidade. A minha tese não ataca a argumentação da professora Elisabeth Dias e incide em uma instância do debate epistemológico: não considero que, em Popper, a verdade exerça função de guia e que haja linearidade na busca da verdade. Não concordo que a atividade dos cientistas possa ser assim explicada. A abordagem que proponho inverte, complexifica e corrige a tese mais usualmente conhecida de Popper sobre a relação da filosofia, da ciência, para com os conceitos de verdade e falsidade. Senão, vejamos:

Kant desafia-nos a usarmos a nossa inteligência em vez de confiarmos num guia, numa autoridade. Dever-se-ia tomar isso como um desafio para rejeitar até o perito científico enquanto guia, ou até a própria ciência. A ciência não tem autoridade. Não é o produto mágico dos dados, das observações. Não é um evangelho da verdade. Sou eu e vós que fazemos a ciência, do modo que sabemos fazê-la. Sois vós e eu que somos responsáveis por ela. (POPPER, 2000, p. 259).

Popper considera a ciência senso comum ampliado, esclarecido, reflexionado pelo pensamento crítico e imaginativo e, ao mesmo tempo, instrumento para a emancipação da ignorância, do medo, da superstição. A verdade, como ideia reguladora, não exerce a função de guia, mas de fiscal que aponta o erro e, ao fazê-lo, corrige e amplia o conhecimento. Para Popper (2000, p. 260), o conhecimento científico, a liberdade, a generosidade e o amor são “coisas pelas quais vale a pena morrer”. A ciência é autoconstrução humana, permanentemente crítica e criativa, na qual humanidade e conhecimento se identificam.

Popper (2000, p. 7) defende que não há um *telos* ou algo como um método para chegar à verdade científica, nem mesmo para decidir se uma dada hipótese é ou não verdadeira ou provável. Diferentemente de teorias fundamentalistas, a ciência não busca certeza e atua no delicado terreno da construção e reconstrução teórica de referências. A verossimilhança é o espólio,

o pouco crédito a que faz jus a teoria que enfrentou tentativas falsificadoras e sobreviveu; entretanto, não é racional crer em teorias.

Registro, agora, a posição popperiana sobre o tema da aproximação à verdade para, então, criticá-la:

O que é, então, o objeto da nossa ‘crença racional’? É, proponho, não a verdade, mas sim a *verossimilhança* [*the truthlikeness*] das teorias da ciência, tanto quanto elas tenham suportado uma crítica severa, incluindo testes. O que nós acreditamos (bem ou mal) não é que a teoria de Newton ou a de Einstein sejam verdadeiras, mas sim que são *boas aproximações* à verdade, ainda que podendo ser superadas por outras melhores. (POPPER, 2000, p. 55, grifos do autor).

Popper usa “boas aproximações à verdade” e isso não faz sentido, uma vez que não podemos nunca fixar a verdade e, mesmo que pudéssemos, não temos métrica para tal. Por outro lado, podemos fixar a falsidade e, assim, demarcar quando abandonamos teorias e nos afastamos delas. Esse é nosso ponto: o que nos interessa é mostrar que a noção de afastamento da falsidade está em maior sintonia com a assimetria, corretamente registrada por Popper (2000, p. 185), entre verificação e falsificação, quando determina logicamente que “[...] um conjunto finito de enunciados básicos, se for verdadeiro, pode falsificar uma lei universal, ao passo que em condição alguma poderia verificar uma lei universal.” E, aqui, a evidência maior para nossa inferência:

Ainda que possamos, sensatamente, acreditar que o modelo copernicano (revisto por Newton) está mais perto da verdade do que o de Ptolomeu, não há meio de dizer *a que ponto* ele está perto da verdade: mesmo que pudéssemos *definir* uma métrica para a verossimilhança, [...] não seríamos capazes de *aplicar*, a não ser que soubéssemos a verdade – coisa que não sabemos. (POPPER, 2000, p. 61, grifos do autor).

O que Popper chamou de verossimilhança, como sinônimo de aproximação à verdade, seria, na atividade científica objetiva, alcançada por inferências indutivas fracas; todavia, ocorre que ele não reconhece legitimidade na indução. Assim, para maior coerência ao sistema teórico popperiano, a noção de afastamento da falsidade se ancora na possibilidade lógica de detectar a falsidade e na impossibilidade lógica de detectar a verdade.

A atividade científica abandona as teorias falsificadas por um conjunto finito de asserções particulares aceitas em testes críticos. Em um tribunal

jurídico, quando não há provas, o réu é inocente. No tribunal científico, sem provas da falsidade da hipótese em questão, ela se mantém. O princípio é o mesmo: não havendo provas, não há condenação; contudo, em havendo asserções de base aceitas que se constituam como contraexemplos à teoria geral, há falsificação completa. Logo, a eficácia científica se dá efetivamente na identificação do erro e na busca conjectural de sua correção. Esse movimento de afastamento em relação à falsidade identificada tem maior consonância com a concepção de verdade como veredito, defendida por Popper, em 1934 (2002, p. 58), e é substitutiva à complicada, e pouco objetiva, noção de verossimilhança presente nas obras tardias de Popper.

Nossa proposta supera o problema da ausência da métrica e permite demonstrar que, e quando, os cientistas abandonam asserções por serem falsas. Supera, igualmente, a dificuldade da noção de aproximação da verdade, que somente pode acontecer em asserções do passado. A noção de afastamento da falsidade atualiza epistemologicamente o efetivo trabalho dos cientistas. Ao encontrarem falsidades, eles refazem seu projeto investigativo, em uma busca criativa de novas teorias que expliquem melhor a realidade.

REFERÊNCIAS

- DIAS, E. A. Ciência e ética em Popper: a ética da responsabilidade dos cientistas. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 3, p. 81-100, 2021.
- POPPER, K. The Natural Selection and the Emergence of Mind. In: RADNITZKY, G.; BARTLEY, W.W. III (ed.). **Evolutionary Epistemology, Rationality, and the Sociology of Knowledge**. La Sale, Illinois: The Open Court, 1993. p. 139-155.
- POPPER, K. **Realism and the aim of science**. London and New York: Routledge, 2000.
- POPPER, K. **The logic of scientific discovery**. London and New York: Routledge Classic, 2002.
- POPPER, K. **Em busca de um mundo melhor**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

Recebido: 18/02/2021

Aceito: 23/02/2021

O REVISIONISMO E OS PERIGOS DA MENTIRA DELIBERADA NA PERSPECTIVA DE HANNAH ARENDT

*Fábio Abreu dos Passos*¹


Resumo: A produção de notícias falsas, que tem como finalidade a disseminação de informações inverossímeis, constitui-se componente tradicional no jogo político. Nesse sentido, a tentativa deliberada de construir mentiras acerca de assuntos públicos, deturpando a realidade, é levada a cabo por teóricos como Paul Rassinier e Marco Antônio Villa, cujas obras se inscrevem no interior do movimento revisionista. A proposta deste trabalho é formular, em termos políticos, o que se denomina revisionismo e relacioná-lo com os perigos da mentira deliberada, na perspectiva de Hannah Arendt. O revisionismo deve ser compreendido como movimento de fomento e disseminação de mentiras deliberadas, o qual tem o propósito de adulterar o mundo, negando, por exemplo, a existência de fatos históricos como Holocausto e Ditadura Civil-Militar Brasileira. Mostrar-se-á, neste artigo, que um dos antídotos capazes de mitigar os efeitos da mentira deliberada é a verdade factual, que, por ser construída pelo testemunho plural, tem uma natureza política. Ela assegura que o mundo não seja ameaçado em suas estruturas constitutivas, isto é, que as ações que nele ocorrem não sejam alteradas e as memórias dessas ações não sejam corrompidas.

Palavras-chave: Revisionismo. Mentira Deliberada. Verdade Factual. Mundo. Hannah Arendt.

Jamais je n'oublierai cette nuit, la première nuit de campo que
a fait de ma vie une nuit longue et sept fois verroullée.

Jamais je n'oblirerei cette fumée.

Jamais je n'oublierai les petits visages des enfats dont j'avais
vu les corps se transformer en volutes sous un azur muet.

¹ Professor do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Piauí (UFPI), Teresina, PI – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-7339-6689>. E-mail: fabiopassos@ufpi.edu.br

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n3.10.p115>



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

Jamais je n'oublierai les ces flammes qui
consumèrent pour toujours ma Foi.
Jamais je n'oublierai ce silence nocturne qui m'a
privé pour l'éternité du désir de vivre.
Jamais je n'oublierai ces instants qui assassinèrent mon Dieu et
mon âme, et mes rêves qui prirent le visagem du désert,
Jamais je n'oublierai cela, meme si j'étais condamné à
vivre aussi longtemps que Dieu lui-même. Jamais.
(Elie Wiesel. *La Nuit*)

INTRODUÇÃO

As reflexões do presente texto sustentam-se sobre a hipótese de que há, na contemporaneidade, a edificação de “políticas de esquecimento”, que são uma ameaça contundente à formação do espaço público e à constituição da memória coletiva. Para realizar a distinção entre memória individual e memória coletiva, devemos nos voltar para as reflexões de Paul Ricœur acerca dessa temática, as quais se encontram, fundamentalmente, em sua obra *Memory, History, Forgetting*. Na perspectiva de Ricœur, há a construção de uma polarização entre memória individual e memória coletiva, em que, em um dos polos, se encontra a fenomenologia da memória, ou seja, a tradição filosófica do “olhar interior”, a qual principia com as *Confissões* de Santo Agostinho e alcança o seu apogeu com Husserl; no outro, encontra-se a sociologia da história. Para mitigar essa polarização, deve-se entrar no campo da história, em sua tríplice atribuição: a si, aos próximos e aos outros. Essa hipótese ricoueriana é explicitada nos seguintes termos:

Não existe, entre os dois pólos da memória individual e da memória coletiva, um plano intermediário de referência no qual se operam concretamente as trocas entre a memória viva das pessoas individuais e a memória pública das comunidades às quais pertencemos? Esse plano é o da relação com os próximos, a quem temos o direito de atribuir uma memória de um tipo distinto. Os próximos, essas pessoas que contam para nós e para as quais contamos, estão situados numa faixa de variação das distâncias na relação entre o si e os outros. (RICŒUR, 2007, p. 141).

As “políticas de esquecimento” apresentam-se com diversas roupagens: pela imposição da amnésia coletiva, por meio de leis de anistia,² pela tentativa de modificar a verdade factual, como fazem os movimentos revisionistas, os quais tomaremos como um dos vetores da presente reflexão.

A investida revisionista, ou seja, o movimento que procura reconstruir fenômenos históricos, de acordo com interesses particulares, ameaça várias camadas do tecido público, inclusive aquele responsável pela construção da memória coletiva: relicário dos tesouros que abastecem a faculdade do pensamento. Essa investida contra a memória leva ao risco de desmantelamento da atividade do pensar, quer dizer, há o perigo de deterioração da “matéria-prima” que a faculdade do pensamento utiliza, em sua ativação. Tal deterioração se fomenta da seguinte maneira: para que haja a ativação da faculdade do pensamento, é necessário, prioritariamente, que os objetos dos sentidos passem por um processo de dessensorialização, quer dizer, é preciso que a imaginação, a experiência mais elementar do pensamento, inverta as relações habituais, transformando os objetos sensíveis em imagens, capazes de ser manipuladas pela atividade de pensar. Essas imagens, os invisíveis, aquilo que Arendt denomina *coisas-pensamento*, constituem a “matéria-prima” da atividade de pensar. Essa “matéria-prima”, antes de fazer-se presente no espírito para alimentar a atividade crítica-reflexiva do pensar, é retida na memória – que é guardada pela deusa *Mnemosyne* (Memória), mãe das “Musas”, a qual cuida da lembrança. Isso implica que o pensar pode ser considerado, sem

² “Do the abuses of memory placed under the heading of obligated, commanded memory find their parallel and complement in the abuses of forgetting? Yes, in the institutionalized forms of forgetting, which are a short step across the boundary from amnesia: this mainly concerns amnesty and, in a more marginal sense, pardoning, also called amnestying pardon. The boundary between forgetting and forgiving is crossed surreptitiously, to the extent that these two dispositions have to do with judicial proceedings and with handing down a sentence. The question of forgiving arises where there has been an indictment, a finding of guilt, and sentencing; the laws dealing with amnesty thus consider it as a sort of pardon.” (RICŒUR, 2004, p. 452-453).

danos conceituais, um “repensar”:³ o trazer à presença do espírito o ausente, transformado pela imaginação reprodutiva em metáfora.⁴

Ao contrário, a imaginação produtiva maneja ao seu bel-prazer as imagens fomentadas pela imaginação reprodutiva, promovendo a seleção das imagens que serão postas diante do pensar, para que ele possa atribuir-lhes sentido, significá-las. Bethânia Assy compreende que há um preparo, uma transformação de um objeto em *coisas-pensamento*, sem os quais a faculdade do pensamento ficaria mergulhado em um vazio e, assim, inativo. De forma sucinta, esse preparo pode ser descrito nos seguintes termos:

A diferença entre a mera apreensão de uma imagem e o ato deliberativo de lembrar por meio da atividade de pensar remete, por analogia, a reconsiderar a distinção entre percepção passiva e ativa. Assim, A capacidade de “de-sensorializar” (*de-sense*) um objeto sensorial (*sense-object*), ele mesmo nunca aparente ao espírito, transforma o objeto, aparente aos sentidos, em uma imagem que pertence à imaginação. Essa operação, executada pelo que Arendt denomina de “imaginação reprodutiva”, remete-nos a ideia de que o entreposto da memória reflete uma percepção passiva, ou seja, a “habilidade ainda mais elementar de de-sensorializar e de ter presente diante (e não apenas em) do seu espírito o que está fisicamente ausente”. Por outro lado, apesar de diretamente dependente da imaginação reprodutiva, Arendt nomeia uma “imaginação produtiva”, que promove a seleção deliberativa, a relocação e a atribuição de sentido a uma imagem. (ASSY, 2015, p. 62-63).

Contudo, é importante salientar que a investida revisionista contra a “matéria-prima” da faculdade do pensamento principia na ameaça à preservação do mundo comum, uma vez que o esforço para alterar os fatos

³ “[...] there is no determination of the meaning of thinking in general before the experience of thinking in particular, nor then a general determination of what thinking is separate from particular interpretation of things already worked out in thought. Moreover, ‘thinking always implies remembrance, [and] every thought is strictly speaking an afterthought’ (Arendt 1978: 78). The thinking about thinking is thus the remembrance of remembrance, always already implicated in what one has already thought and the sense one has already made of things. There is for thought then no neutral encounter with the world as if, in thinking, one merely ‘sees’. Nor then is there a neutral account of thinking itself, free from the interpretation one has already made of things.” (BURCH, 2011, p. 12).

⁴ “The metaphor achieves the ‘carrying over’ – metapherein – of a genuine and seemingly impossible metabasis eis alio genos, the transition from one existential state, that of thinking, to another, that of being an appearance among appearances, and this can be done only by analogies. (Kant gives as an example of a successful metaphor the description of the despotic state as a ‘mere machine (like a hand mill)’ because it is ‘governed by an individual absolute will... For between a despotic state and a hand mill there is, to be sure, no similarity; but there is a similarity in the rules according to which we reflect upon these two things and their causality.” (ARENDR, 1978, p. 103).

significa um esforço para alterar o que se diz sobre o mundo, alteração essa que poderá edificar um mundo fictício, como fizeram as ideologias totalitárias.⁵ A realidade ficcional fomentada por essas ideologias, as quais propagam a existência de uma raça pura ou de uma classe social superior, adultera o campo a partir do qual emanam os objetos que serão manipulados pela faculdade do pensamento. Esses objetos são as experiências dos afazeres humanos ocorridas *no* mundo comum, pois, caso o pensar se alimentasse da realidade forjada pelas ideologias, teríamos, ao findar momentâneo de sua ativação, não a construção de significados, mas a ausência de compreensão do que é o mundo.

Nessa perspectiva, “dizer o que é” significa pronunciar uma verdade do tipo factual, visto que está se falando sobre um fato, um evento ocorrido *na* esfera pública,⁶ fazendo com que haja uma promoção da sobrevivência do mundo comum, porque, para que a significação do mundo seja efetivada, é necessário que se troquem experiências sobre ele e se *falem* sobre essas experiências, já que, do contrário, o mundo perde sua “realidade”, ou seja, deixa de ser experienciado como uma morada imortal de seres mortais. Assinala Arendt:

⁵ Em suas análises, quando Hannah Arendt define a ideologia como “the logic of an idea” (ARENDR, 1962, p. 469), a autora a caracteriza como uma ferramenta lógica que procura fomentar uma visão unitária e homogênea de mundo, rechaçando, assim, a possibilidade de que qualquer tipo de imprevisibilidade possa macular uma cadeia de pensamento pautado em premissas lógicas, porque um silogismo, para que seja inequívoco, não pode conter em seus princípios a incerteza do “ou/ou”, pois não chegaríamos a uma conclusão indubitável, mas a uma opinião provisória. O que a ideologia pretende é fazer com que a realidade, nessa perspectiva, esteja condicionada a um processo no interior do qual o que quer que aconteça ocorra segundo a lógica de uma ideia, porque as supostas contradições advindas dos fatos concretos são estágios de um movimento coerente. Em outras palavras, essa visão de mundo deve ser entendida à maneira de um silogismo, o qual, pela aplicação de uma ideia na história, revela um processo coeso, o qual não necessita da realidade factual para confirmá-lo, tampouco para negá-lo. Portanto, a ideologia, no âmbito dos regimes totalitários, procura realizar uma demonstração cujo objetivo é o de arrumar os fatos, a partir da dedução das premissas de um silogismo infalível. Este faz com que a realidade, na esfera dos assuntos humanos, ganhe uma coerência que não existe. Essa coerência se torna possível de ser alcançada, visto que o movimento do pensar lógico não emana da experiência, porém, gera a si mesmo, fazendo com que a premissa seja o único elemento crível.

⁶ “During the twenties, so a story goes, Clemenceau, shortly before his death, found himself engaged in a friendly talk with a representative of the Weimar Republic on the question of guilt for the outbreak of the First World War. ‘What, in your opinion,’ Clemenceau was asked, ‘will future historians think of this troublesome and controversial issue?’ He replied, ‘This I don’t know. But I know for certain that they will not say Belgium invaded Germany’. We are concerned here with brutally elementary data of this kind, whose destructibility has been taken for granted even by the most extreme and most sophisticated believers in historicism. It is true, considerably more than the whims of historians would be needed to eliminate from the record the fact that on the night of August 4, 1914, German troops crossed the frontier of Belgium; it would require no less than a power monopoly over the entire civilized world.” (ARENDR, 1961, p. 239).

Se alguém quiser ver e conhecer o mundo tal como ele é “realmente”, só poderá fazê-lo se entender o mundo como algo comum a muitos, que está entre eles, separando-os e unindo-os, que se mostra para cada um de maneira diferente e, por conseguinte, só se torna compreensível na medida em que muitos falam *sobre* ele e trocam suas opiniões, suas perspectivas uns com os outros e uns contra os outros. Só na liberdade do falar um com o outro nasce o mundo sobre o qual se fala, em sua objetividade visível de todos os lados. (ARENDT, 2006, p. 60).

O mundo, que, na perspectiva arendtiana deve ser compreendido como um artifício humano que reúne e separa a pluralidade de homens – manifesta em seu seio através de palavras e de ações –, só ganha os seus verdadeiros contornos se for um objeto de discurso. Nesse sentido, o mundo é ameaçado a partir do momento em que se procura, deliberadamente, alterar os fatos, ocasionando o emudecimento o qual impede que se troquem opiniões e perspectivas sobre a morada imortal de seres mortais. Essa ameaça se estende à memória e à faculdade do pensamento, uma vez que o pensar se debruça sobre os fatos ocorridos. na busca de significá-los.⁷

Quem é um dos perpetradores dessa ameaça? Jean Pierre Vidal-Naquet, em *Assassins of Memory*, nomeia-os revisionistas, dos quais Paul Rassinier é um dos maiores expoentes. Antes de adentrarmos às críticas deferidas por Vidal-Naquet aos revisionistas, é mais produtivo entendermos, brevemente, as características que, em seu conjunto, formam a estrutura sobre a qual se sustentam as suas práticas.

1 A MENTIRA DELIBERADA: O MOVIMENTO REVISIONISTA

A mentira constitui-se em uma clássica ferramenta política, a qual é utilizada para ocultar segredos e dados sobre os quais não se deseja a incidência da forte luz da publicidade. Contudo, a mentira deliberada é de uma outra natureza:⁸ ela é um dos artifícios mais eficazes para alterar

⁷ Sobre isso, afirma Celso Lafer: “Com Heidegger, Hannah Arendt aprendeu a distinguir ‘entre um objeto de erudição e uma coisa pensada’. Em outras palavras, pensar não é pensar sobre alguma coisa, mas pensar alguma coisa.” (LAFER, 1988, p. 21).

⁸ É importante salientar que Arendt, em “Verdade e Política”, no tomo IV, se aproxima do que havia sugerido Jacques Derrida, em sua obra *História da Mentira: Prolegômenos*, ou seja, construir uma pequena “história da mentira”. Isso se torna evidente, se nos voltamos para as palavras de Arendt, quando ela assevera: “We must now turn our attention to the relatively recent phenomenon of mass manipulation of fact and opinion as it has become evident in the rewriting of history, in image-

propositadamente os fatos e construir uma realidade que não seja oriunda dos afazeres humanos, no espaço de aparência, mas dos laboratórios dos movimentos falseadores, a exemplo do revisionismo.

Um dos primeiros movimentos revisionistas, encabeçado por Eduard Bernstein, no final do século XIX, teve como mote principal realizar uma revisão da história do marxismo, a qual é relacionada, com frequência, às visões de Bernstein acerca dos sociais-democratas. Bernstein defendia uma elaboração de uma revisão das teses fundamentais de Marx e Engels, principalmente em relação à dialética, com o objetivo de oferecer os fundamentos teóricos à prática reformista:⁹

As contradições presentes, segundo Bernstein, na teoria marxista seriam a razão para que uma teoria que parte da influência determinante da economia sobre o poder político desembocasse em “uma verdadeira fé milagrosa na virtude criadora do poder político” e na subordinação de todas as pretensões científicas à utopia. Tal ambiguidade teria raízes na incorporação da dialética hegeliana e de suas premissas – notadamente a confluência recíproca dos opostos e a transformação da quantidade em qualidade – ao marxismo. (ANDRANDE, 2006, p. 154).

A partir dos objetivos de um seus pais fundadores, as características constitutivas do revisionismo já se explicitavam, indicando qual seria o seu principal intuito, isto é, desconstruir uma compreensão da história, gerando uma modificação na verdade factual e, conseqüentemente, na sua interpretação.

making, and in actual government policy. The traditional political lie, so prominent in the history of diplomacy and statecraft, used to concern either true secrets – data that had never been made public – or intentions, which anyhow do not possess the same degree of reliability as accomplished facts; like everything that goes on merely inside ourselves, intentions are only potentialities, and what was intended to be a lie can always turn out to be true in the end. In contrast, the modern political lies deal efficiently with things that are not secrets at all but are known to practically everybody. This is obvious in the case of rewriting contemporary history under the eyes of those who witnessed it, but it is equally true in image-making of all sorts, in which, again, every known and established fact can be denied or neglected if it is likely to hurt the image [...]” (ARENDR, 1961, p. 252).

⁹ “Os primeiros esforços do autor no sentido de realizar uma ampla revisão da teoria marxista foram efetuados por intermédio de uma série de artigos intitulados ‘Problemas do Socialismo’ publicados na *Neue Zeit* entre 1896 e 1898 e desenvolvidos, a pedido de Karl Kautsky e Viktor Adler, no livro ‘Os Pressupostos do Socialismo e as Tarefas da Socialdemocracia’, em 1899. Nestes escritos, Bernstein dedica-se a compor os princípios basilares do revisionismo, aos quais manteve-se fiel até o final de sua vida. Seu objetivo primordial consistia na refutação da teoria do colapso, propagada, ainda que de modo paradoxal, pelos líderes da social-democracia alemã e firmada na parte teórica do Programa de Erfurt. Estes aliam à prática imediatista de luta por reformas políticas e econômicas uma confiança inabalável na iminente derrocada final do capitalismo resultante do agravamento das crises econômicas, conforme Marx e Engels haviam propugnado.” (ANDRANDE, 2006, p. 155).

É no avanço do movimento revisionista que se inscreve o surgimento do revisionista neonazista e de extrema esquerda, o qual procura negar o *III Reich*. Um dos principais propagadores dessa negação à existência do *III Reich* é Paul Rassinier: ativista político de esquerda e escritor francês, que, embora tenha sido um prisioneiro dos campos de concentração, dedicou boa parte da sua vida, transcorrida entre os anos de 1906 a 1967, a contra-argumentar acerca do número de vítimas, durante o governo nazista e, portanto, a desconstruir a ideia de ter havido um holocausto. Assim, Paul Rassinier aparece na obra de Pierre Vidal-Naquet como um dos seus principais adversários teóricos, pois, no entendimento de Vidal-Naquet, Paul Rassinier procura “[...] destruir não a verdade, mas a tomada de consciência da verdade” (VIDAL-NAQUET, 1997, p. 9), ao tocar na matéria factual, na tentativa de modificar a realidade, porque como se poderá tomar consciência da verdade de algo, se esse algo é adulterado?¹⁰

Diante dessa ofensiva revisionista, Vidal-Naquet alerta-nos de que há um medo do real, medo exemplificado pelo discurso que procura construir um disfarce para a realidade. A partir desse medo do real, revela-se uma distinção entre memória e história, porque o modo de seleção dos fatos históricos que serão narrados funciona de maneira diferente do modo como há uma seleção da memória, pois, no entendimento do autor, existem verdades enganadoras, as quais são propagadas em função de uma “história” eleita como oficial, que faz com que memórias sejam apagadas. É nessa perspectiva que Vidal-Naquet ressalta: “Quando os sobreviventes da deportação [judeus] tiverem desaparecido, talvez os pesquisadores do futuro tenham em mãos papéis hoje escondidos; mas não mais disporão da fonte principal, ou seja, da memória viva das testemunhas.” (VIDAL-NAQUET, 1997, p. 29).¹¹

Contudo, mesmo quando os sobreviventes tiverem desaparecido, ainda restará um enorme obstáculo às intenções revisionistas:¹² o fato de estarem

¹⁰ Segundo Vidal-Naquet, os revisionistas perceberam que era preciso mudar de inimigo: “No espírito da extremíssima-esquerda é preciso diminuir a importância dos crimes nazistas e, em compensação, aumentar a culpabilidade do mundo ocidental e do mundo comunista de forma a fazer com que a opressão comum apareça.” (VIDAL-NAQUET, 1997, p. 140).

¹¹ “[...] tudo o que a geração dos sobreviventes guardou com supremo esforço na memória para transmitir aos que a seguem ameaça cair no esquecimento e em breve Auschwitz poderá se repetir com outro nome. Como se pode eliminar o perigo do esquecimento ligado a toda a troca de geração?” (WEINRICH, 2001, p. 257).

¹² Nesse ponto, é fecundo realizarmos uma demarcação entre uma tipologia de revisionismo, que reinterpreta dados e fatos, e um revisionismo que os deturpa, o qual é objeto de estudo do presente artigo. Assim, há o revisionismo no interior da física relativista, ou seja, da física newtoniana ou

diante de crimes perpetrados contra a humanidade, os quais são imprescritíveis – “não esquecíveis” –, ao contrário dos crimes de guerra.¹³ Em outras palavras, conquanto, a contragosto daqueles que tentam contar a história do seu ponto de vista – lembrando que um fato não tem um ponto de vista, mas somente a narrativa tem pontos díspares –, crimes cometidos contra a humanidade constituem-se em fatos cristalizados, os quais fazem com que não percamos de vista a certeza de que, embora as testemunhas oculares, ou melhor dizendo, as “vítimas oculares”, não mais existam, a memória dos delitos cometidos contra elas continuará a ser um forte indício de que houve um crime contra a humanidade, o qual ficou marcado em seus corpos e em suas mentes.

Como desdobramento do que foi exposto acima, Vidal-Naquet enfatiza que a verdade histórica é puro produto de uma “verdade superior”: a verdade político-econômica. E de que maneira podemos vislumbrar o fomento de “verdades superiores”? Essas vêm à luz por meio das práticas daqueles que estão em uma posição estratégica, tanto na perspectiva econômica quanto comunicacional e, assim, utilizam essas pujantes ferramentas para construir uma visão de mundo que seja pertinente aos seus interesses. Os fomentadores das “verdades superiores” não precisam constituir maioria em uma dada sociedade; basta que eles tenham ao seu dispor as ferramentas necessárias para parir uma compreensão de mundo que lhes seja útil. Essas “verdades superiores”, uma vez gestadas, precisam ser disseminadas e infiltradas na malha social e, para isso, é imprescindível que haja competentes propagadores, pessoas renomadas em suas áreas de atuação, que nós, usando os arcabouços argumentativos de Vidal-Naquet, denominamos revisionistas.

Nessa perspectiva, algumas das teorias fomentadas pelos revisionistas apontam para o “não fato” de que, em 1933, os judeus declararam guerra contra Hitler, caracterizando-se como uma investida contra a verdade factual,

da química quântica relativística, o qual aplica seus métodos em estudos de cinética química; duas matrizes científicas que, ao realizarem esses movimentos investigativos, não procuram ocultar tampouco negligenciar fatos e dados, mas, ao contrário, buscam reinterpretar alguns dados à luz de novas propostas teóricas. O tipo de revisionismo que é tencionado por nós é de matriz política, que constrói de maneira deliberada uma mentira que vai de encontro com dados factuais, os quais, em seu conjunto, edificam fenômenos históricos como o Holocausto, os totalitarismos nazista e stalinista e a ditadura civil-militar brasileira.

¹³ “Ora, o que é um crime contra a humanidade? Trata-se, segundo o estatuto do tribunal militar de Nuremberg, artigo 6c, de ‘atrocidades e delitos que incluem, mas não se limitam ao assassinato, ao extermínio, à captação de escravos, à deportação, à prisão, à tortura, à violação ou outros atos desumanos cometidos contra a população civil, ou as perseguições por motivos políticos, raciais ou religiosos, com ou sem a violação das leis internas do país onde essas ações foram perpetradas.’” (VIDAL-NAQUET, 1997, p. 204).

similar ao que comumente acontece no Brasil, onde ainda há aqueles que “opinam”, sustentando que não houve uma ditadura civil militar, entre os anos de 1964 a 1988.¹⁴ Esses tipos de narrativas, propagadas na Europa e em solo brasileiro, são construídas por autores revisionistas, como Paul Rassinier e Marco Antônio Villa, este último que, em sua obra *Ditadura à brasileira*, procura desconstruir os fatos acerca das atrocidades cometidas durante o período ditatorial.

Assim, em nosso solo, o revisionismo ganha pujança a partir de obras como a de Marco Antônio Villa. O propósito desse historiador, em *Ditadura à brasileira*, é refutar versões falaciosas acerca dos governos militares que presidiram o Brasil entre os anos de 1964 a 1985. Villa, nessa obra, apresenta um quadro da situação política e social do Brasil, nos anos 60. No entendimento dele, o Brasil constituía-se como um país politicamente dividido, com problemas econômicos que desembocavam em movimentos grevistas e, portanto, a ameaça de tomada do poder pelos militares era iminente. “Em meio ao *clima de golpismo*, o regime democrático sobrevivía com dificuldades, pois era atacado tanto pela esquerda ‘golpista/revolucionária’ quanto pela direita”; e continua o autor na construção do cenário histórico brasileira: “Diante deste cenário, a Democracia acabaria sendo destruída, abrindo as portas para *duas décadas de arbítrios e violências*.” (VILLA, 2014, p. 07, grifos nossos).

As frases que destacamos explicitam que a própria escrita de Marco Antônio Villa o trai em seus objetivos, pois, se o Brasil viveu uma ditadura à sua moda, ou seja, uma não ditadura ou uma ditadura encetada somente após a promulgação do AI-5, por que estávamos em meio a um clima de golpismo que desembocaria em duas décadas de arbítrio e violências? O AI-5 não perdurou por duas décadas; ele foi promulgado em 1968 e revogado em 1978, ou seja, vigorou durante uma década. Assim, a tese de que a Ditadura Civil-Militar Brasileira somente foi instaurada a partir da promulgação desse ato é desmentida pelas próprias palavras do autor, as quais não têm pujança suficiente para alterar a verdade factual. Embora os argumentos do autor sejam cambaleantes, é inegável que esse tipo de formulação se propaga e

¹⁴ Para Daniel Aarão Reis, observar como e quando ocorreu o fim da Ditadura Militar Brasileira, que, segundo ele, aconteceu pela promulgação da Constituição de 1988, não é tarefa fácil, pois alguns pensadores veem no processo de abertura política o fim da ditadura. Nesse sentido, aparece como uma questão das mais difíceis precisar como se “[...] foi extinguindo a ditadura, redefinindo-se, transformando-se, transitando lentamente para o regime democrático, mudando de pele como um camaleão muda de cores, numa lenta metamorfose que até hoje suscita polêmicas a respeito de quando, efetivamente, terminou.” (REIS, 2014, p. 15).

ameaça deturpar esse fato histórico que ainda reverbera em nossa realidade política e social.

Diante do exposto, percebemos que é inegável que os movimentos revisionistas influenciaram o modo de compreender determinados eventos históricos. Essa influência é asseverada, quando nós nos voltamos mais uma vez para as duas empreitadas revisionistas acima abordadas. Em uma das frentes, há a tentativa de reconstruir a história entre os anos de 1933 a 1945, sem as estrelas amarelas, sem os guetos, sem os transportes em massa de seres humanos em situações degradantes, sem as valas comuns para mortos em série, sem as câmaras de gás, sem o desaparecimento do corpo físico e da memória de mais de seis milhões de judeus, nos campos de concentração... enfim, sem o Holocausto; em outra frente, há a tentativa de reconstruir a história entre os anos de 1964 a 1988, sem a destituição de um presidente eleito de maneira democrática, sem as perseguições políticas, sem as censuras, sem os exílios, sem os porões do DOPS (Departamento de Ordem Política e Social), sem as torturas, sem as mortes... Essas duas frentes revisionistas esvaziam o espaço público, visto que é à memória coletiva que cabe o papel de revitalizar constantemente a esfera pública, e é essa esfera, lócus de aparência e de manifestação da pluralidade humana em ações e palavras, que possibilita haver um lugar apropriado para que o passado seja rememorado e revivido coletivamente.

Para sustentar a nossa hipótese de haver influência revisionista na compreensão de fatos históricos, devemos trazer à luz da presente reflexão algumas outras narrativas revisionistas, como aquela que se volta contra a compreensão do modo como foi levada a cabo a escravidão de grande parcela de povos africanos, durante o período colonial. Jacob Gorender, em *A escravidão reabilitada*, rechaça a recente ofensiva neoliberal, a qual reabilitou a antiga compreensão revisionista com raiz em Gilberto Freyre, que procurou construir a ideia de haver um suposto escravismo brasileiro patriarcal e benigno, no intuito de justificar a existência de perpétuos dominadores. O que Jacob Gorender procura é apontar para a falta de vigor argumentativo e teórico que há nessas análises revisionistas que buscam suavizar o escravismo brasileiro, afinal, escravidão e suavização não são termos correlatos, mas excludentes.

Outro exemplo é a negação do Massacre de Nanquim – antiga capital da República da China –, transcrito durante seis semanas, entre o final de 1937 e o início de 1938, no período da Segunda Guerra Sino-Japonesa (1937-1945). Durante a ocupação de Nanquim, o exército japonês cometeu inúmeras

atrocidades, como estupros, saques e incêndios criminosos, levando à morte centenas de milhares de pessoas, entre civis e prisioneiros de guerra. A investida revisionista nesse episódio histórico está na tentativa de diminuir o número de vítimas – há estimativas que apontam ter acontecido mais de trezentas mil mortes –, bem como na de reduzir o tempo de duração desse massacre. A fim de corroborar a ofensiva revisionista contra o Massacre de Nanquim, esse acontecimento não é ensinado nas escolas públicas, por determinação do governo do Japão. Essa negação do massacre beneficiou a família imperial japonesa, principalmente o imperador Michinomiya Hirohito, que não foi punido.¹⁵

Essas investidas revisionistas colidem com as verdades factuais, as quais, embora devam ser compreendidas como um eficaz antídoto na tentativa de mitigar os efeitos danosos dos movimentos revisionistas, precisam ser tomadas com cautela. A exigência de cautela no tratamento das verdades factuais é justamente porque elas não são autoevidentes, não podendo, portanto, ser subsumidas às verdades do tipo racional, correndo o risco de serem modificadas pela mentira deliberada. Arendt realiza a distinção entre verdade factual (ou verdade de fato) e verdade racional nos seguintes termos:

A época moderna, que acredita que a verdade não é dada nem revelada mas produzida pela mente humana, designou, desde Leibniz, as verdades matemática, científica e filosófica como espécies da verdade racional, distintas da verdade factual. Usarei esta distinção por conveniência, sem discutir sua legitimidade intrínseca. (ARENDR, 1961, p. 231).

De acordo com Arendt, a verdade factual, para se sustentar, não pode lançar mão unicamente do seu conteúdo, pois, ao contrário da verdade racional, não é transcendente aos assuntos humanos, mas depende do testemunho acerca de algo que ocorreu. Assim, a verdade racional ilumina o entendimento humano e a verdade factual informa opiniões e mitiga os perigos da mentira deliberada.

2 A VERDADE FACTUAL: UM ANTÍDOTO CONTRA A MENTIRA DELIBERADA

Falar sobre um fato ocorrido, além de estimular o desenvolvimento daquilo que Arendt denomina de verdade factual, promove a sobrevivência

¹⁵ A esse respeito, ver a obra de Ryuho Okawa, *The Truth of Nanking and Comfort Women Issues: A Spiritual Reading into World War II* by Edgar Cayce (Spiritual Interview Series).

do mundo, como foi já apontado. Diante de tal assertiva, podemos dizer que a construção da verdade do tipo factual se concretiza em duas frentes que, ao final, se cruzam. Primeiro, fatos devem ser compreendidos como o resultado daquilo que os homens realizam de maneira conjunta, constituindo a verdadeira tessitura do domínio público. Segundo, verdades factuais necessitam da comprovação de outras pessoas, uma vez que essas verdades são oriundas de eventos circunstanciais, nos quais muitos atores e espectadores estão envolvidos. Conforme Arendt, esses eventos, para se tornarem verdades, precisam ser sustentados pela comprovação de testemunhas oculares, registros e documentos, ou seja, há a necessidade de que se construa um argumento sobre eles, que se fale sobre o que ocorreu.

Em outras palavras, as ações dos homens em conjunto constituem aquilo que Arendt denomina fatos e eventos, os quais, para serem galgados ao patamar de verdade factual, precisam que muitos falem sobre esses eventos e, assim, deem o seu testemunho verificativo.¹⁶ Nesse sentido, assinala Arendt:

A verdade factual [...] está sempre relacionada com outra pessoa: ela concerne aos eventos e circunstâncias nas quais muitos estão envolvidos; ela é estabelecida a partir de testemunhas e depende de testemunhos; ela existe apenas na medida em que dela se fala, mesmo se ocorre no domínio privado. Ela é política por natureza. (ARENDDT, 1961, p. 238).

É importante reiterar que há limitações da verdade factual em seus elementos constitutivos, as quais possibilitam que a empreitada revisionista seja possível. Essas limitações podem ser descritas de seguinte maneira: fatos constituem o solo a partir do qual se consolidam as verdades factuais, que são mais frágeis e vulneráveis do que os axiomas descobertos pelas teorias científicas, pois elas nascem no campo das ocupações humanas, ou seja, um campo instável e imprevisível. Se as verdades factuais nascem desse solo instável, é possível dizer que um fato ou um evento ocorrido poderia ter transcorrido com outro viés, ou mesmo não ter acontecido.

É sobre esse solo de instabilidade que o revisionista finca seus pés e procura alterar os fatos, alteração que, na perspectiva arendtiana, poderia ser tomada como uma tentativa deliberada de mentir, pois “[...] ele diz o que não

¹⁶ Segundo Primo Levi, “[t]odos os problemas levantados pelos historiadores revisionistas, todas as objeções relativas ao *Lager* [Campo] perdem a sua substância e tornam-se impossíveis de defender quando confrontados com testemunhos que constituem provas históricas – a examinar, certamente, como qualquer documento – mas que existem e não podem ser postas de lado.” (LEVI, 2005, p. 10).

é, porque deseja que as coisas sejam diferentes daquilo que são, isto é, ele deseja transformar o mundo.” (ARENDDT, 1961, p. 250, tradução nossa). Podemos asseverar, a partir do exposto, que um fato esquecido ou deliberadamente modificado pela mentira cabal dificilmente é restabelecido ao seu verdadeiro matiz. Os mentirosos são verdadeiros atores, os quais têm a intenção de alterar o mundo, à medida que pretendem transformar a verdade factual em uma opinião, apagando a diferença que há entre esses dois fenômenos da vida pública. A “[...] verdade factual não é mais autoevidente do que a opinião, e essa pode ser uma das razões pelas quais os que sustentam opiniões acham relativamente fácil desacreditar a verdade factual como simplesmente uma outra opinião.” (ARENDDT, 1961, p. 243, tradução nossa).

Embora os elementos que dão existência à verdade factual confirmam a ela um caráter limitador, é importante asseverar que investir contra a verdade factual não se constitui em tarefa fácil, porque ela nasce de eventos ocorridos de uma determinada forma que não se pode emitir uma opinião contrária à natureza desse evento. “[...] como se o fato do apoio da Alemanha a Hitler, ou o colapso da França ante as forças alemãs, em 1940, ou a política do Vaticano durante a Segunda Guerra Mundial não fossem questão de registro histórico e sim uma questão de opinião.” (ARENDDT, 1961, p. 236, tradução nossa).¹⁷

É legítimo que uma geração futura, que não se constitui em testemunha ocular de um fato ocorrido, tenha o direito de escrever sua própria história e lançar luz sobre um evento ocorrido a partir do seu ponto de vista. Contudo,

¹⁷ Podemos acrescentar, como uma verdade factual, o envolvimento do Ditador Ernesto Geisel e do General Figueiredo em práticas de tortura, durante os anos transcorridos de seu governo, como atesta o documento: “Foreign Relations of The United States, 1969–1976, Volume E–11, Part 2, Documents on South America, 1973–1976: “General Milton, who did most of the talking, outlined the work of the CIE against the internal subversive target during the administration of former President Emilio Garrastazu Médici. He emphasized that Brazil cannot ignore the subversive and terrorist threat, and he said that extra-legal methods should continue to be employed against dangerous subversives. In this regard, General Milton said that about 104 persons in this category had been summarily executed by the CIE during the past year or so. Figueiredo supported this policy and urged its continuance. The President, who commented on the seriousness and potentially prejudicial aspects of this policy, said that he wanted to ponder the matter during the weekend before arriving at any decision on [Page 279]whether it should continue. On 1 April, President Geisel told General Figueiredo that the policy should continue, but that great care should be taken to make certain that only dangerous subversives were executed. The President and General Figueiredo agreed that when the CIE apprehends a person who might fall into this category, the CIE chief will consult with General Figueiredo, whose approval must be given before the person is executed. The President and General Figueiredo also agreed that the CIE is to devote almost its entire effort to internal subversion, and that the overall CIE effort is to be coordinated by General Figueiredo. [...]” (DEPARTMENT OF STATE - UNITED STATES OF AMERICA. Disponível em: <https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1969-76ve11p2/d99?platform=hoosuite#fn:1.5.4.4.12.61.8.6>. Acesso em: 26 mar. 2020).

não é legítimo que essa mesma geração procure modificar os fatos de acordo com seus interesses, ou seja, ela não tem “[...] o direito de tocar na própria matéria factual.” (ARENDT, 1961, p. 239, tradução nossa). Em outras palavras, cada geração pode interpretar e emitir uma opinião sobre um fato ocorrido, mas não pode modificar a natureza desse fato. É essa característica da verdade factual que aparece como um empecilho às pretensões revisionistas, pois o testemunho de vários homens ou a existência documental mitiga as tentativas de alterar a natureza dos eventos ocorridos.

Ao percorrermos o encadeamento reflexivo posto em marcha, foi possível perceber o fundamento teórico que permite a Arendt sustentar que o contrário de uma verdade factual não é o erro nem a ilusão, tampouco a opinião, mas a falsidade deliberada e a mentira cabal. Compreendemos, então, que o outro lado da moeda da verdade factual não é uma opinião que se lança sobre ela, porém, uma mentira deliberadamente orquestrada, que tem por mote fazer com que as coisas pareçam ser diversas daquelas que realmente são. “Como todas as coisas que ocorrem efetivamente no âmbito dos assuntos humanos poderiam ter sido igualmente de outro modo, as possibilidades da mentira são ilimitadas [...]” (ARENDT, 1961, p. 258, tradução nossa).

É em face dessa dupla de opostos – verdade factual/mentira deliberada – que aqueles que dizem a verdade aparecem como sujeitos comprometidos com os negócios políticos, uma vez que eles, com o seu testemunho verdadeiro, contribuem para a preservação e o cuidado do mundo, em um movimento de neutralização da violência, pois a mentira procura sempre destruir aquilo que ela se propôs negar. Aquele que conta a verdade está preservando a possibilidade de haver a formação de opiniões, as quais se constroem a partir de um dato fato ou evento. É nessa perspectiva que Arendt nos adverte: “Fatos informam opiniões, e as opiniões, inspiradas por diferentes interesses e paixões, podem diferir amplamente e ainda serem legítimas, no que respeita a sua verdade factual.” (ARENDT, 1961, p. 238, tradução nossa). Arendt procura realçar que a verdade de maior relevância para o terreno da política é do tipo factual, pois é sobre o solo dos eventos e fatos ocorridos que podemos emitir nossa opinião, ou seja, nossa perspectiva em relação ao mundo.

É a preservação da natureza de um fato ou evento que manterá a sobrevivência do mundo e, conseqüentemente, da “matéria-prima” que alimenta a memória e a faculdade do pensamento, porque, caso as investidas

dos revisionistas sejam eficazes, os “tesouros do palácio da memória”¹⁸ passarão por um processo de corrupção, fazendo com que os homens, quando ativarem o pensar, se debruçam sobre um material manipulado, fomentando uma significação do mundo a partir de uma mentira deliberadamente forjada, isto é, significaremos mentirosamente sobre o mundo.¹⁹

Diante do exposto, podemos afirmar que a memória tem uma natureza frágil, suscitando riscos iminentes de haver distorções e modificações, porque os fatos e os eventos que são o alicerce de sua sustentação podem ser intencionalmente modificados, em função de uma investida de um mentiroso, levando a um movimento de esquecimento generalizado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os movimentos reflexivos que realizamos, no presente artigo, gravitaram em torno de dois eixos de categorias políticas: em um dos eixos, agrupamos as categorias “verdade factual”, “mundo” e “memória”, enquanto, no outro, “mentira deliberada” e “revisionismo”. Procuramos apontar para o fato de haver riscos, quando o segundo eixo invade o espaço do primeiro e investe contra ele, riscos que podem alterar a identidade de uma nação em tempos vindouros.

Nessa franja argumentativa, compreendemos que as sociedades modernas sofrem de uma espécie de amnésia coletiva, a qual determina que tipo de esfera pública será erigida, bem como que tipo de “cidadão” manifestará, na esfera pública, como o mundo lhe aparece. É no espaço público que emergem ações em consenso, as quais serão rememoradas por futuras gerações, que, ao contarem o fato ocorrido, falarão e trocarão experiências sobre o que o mundo é, contribuindo para a preservação de um espaço comum sobre o qual outras ações em consenso venham a ser realizadas e mais um “tesouro” seja agregado

¹⁸ Nesse sentido, frisa Agostinho, que tanta influência exerceu sobre as análises arendtianas: “And I come to the fields and spacious palaces of my memory, where are the treasures of innumerable images, brought into it from things of all sorts perceived by the senses. [...] When I enter there, I require what I will to be brought forth, and something instantly comes [...] All these doth that great harbour of the memory receive in her numberless secret and inexpressible windings, to be forthcoming, and brought out at need; each entering in by his own gate, and there laid up. Nor yet do the things themselves enter in; only the images of the things perceived are there in readiness, for thought to recall.” (AUGOSTINE, 2018, Book X).

¹⁹ “La lien entre la pensée et la mémoire tient en ce que toute pensée consiste proprement à réfléchir-à-une-chose. Dans la mesure où la vérité est un événement, la vérité serait ainsi l’origine (et non pas la ‘but’) de la pensée.” (ARENDRT, 2005, p. 680).

ao “palácio da memória”. É nesse sentido que a ausência de memória leva à desertificação do espaço público, ao passo que a desertificação do espaço público ocasiona uma amnésia coletiva:

Para que se tornem coisas mundanas, isto é, feitos, fatos, eventos e modelos de pensamentos ou ideias, devem [ação e discurso] primeiro ser vistos, ouvidos e *lembrados*, e então transformados em coisas, reificados, por assim, dizer – em recital de poesia, na página escrita ou no livro impresso, em pintura ou escultura, em algum tipo de registro, documento ou monumento. Todo o mundo factual dos assuntos humanos depende, para sua realidade e existência contínua, em primeiro lugar, da presença de outros que tenham visto e ouvido e *que se lembram*; e, em segundo lugar, da transformação do intangível na tangibilidade das coisas. *Sem a lembrança* e sem a reificação de que a lembrança necessita para sua realização – e que realmente a torna, como afirmavam os gregos, a mãe de todas as artes –, as atividades vivas da ação, do discurso e do pensamento perderiam sua realidade, ao fim de cada processo, e desapareceriam como se nunca houvessem existido. (ARENDE, 1958, p. 95, tradução nossa).²⁰

Arendt é enfática, ao sublinhar que os fatos precisam ser vistos e ouvidos para que, *a posteriori*, sejam lembrados e passem pelo processo de reificação, sem o qual eles se perderão no tempo, como fumaça que se dissipa no ar. Devemos salientar que não somente os fatos devem passar pelo processo de serem vistos e ouvidos, no intuito de não perderem a sua realidade, sobretudo para guardarem em si a pujança que os torna resistentes aos ataques revisionistas. Caso o revisionismo consiga deliberadamente alterar os fatos, o que será lembrado e reificado é uma visão de mundo forjada por um grupo de pessoas cuja palavra não revela, mas encobre interesses de dominação, de controle e perpetuação de um *status quo*.

A tentativa de perversão da realidade, a qual é implementada pelos movimentos revisionistas, aparece como um dos mais iminentes perigos à preservação do mundo comum, que, como destacamos acima, para que seja visto como ele realmente é, ou seja, uma morada imortal de seres morais, que estabiliza suas existências, necessita de que homens no plural falem uns com os outros e uns contra os outros sobre os fatos ocorridos em seu seio. A mentira deliberada altera o que se diz sobre o mundo e, conseqüentemente, o que será

²⁰ “I argue that this ‘reification of remembrance’ is mediated through two areas of collective life: the viewpoint of the storyteller, who crafts a narrative that can be passed on to others; and the political community, which preserves these stories over time and provides a space in which they can continue to be told.” (VEROVŠEK, 2014, p. 394).

lembrado sobre esse mesmo mundo. Se há uma necessidade de manter intactos alguns espaços físicos onde ocorreram atentados violentos contra a dignidade da pessoa humana, como o campo de concentração de Auschwitz ou os porões de tortura do DOPS, é para que esses fatos hediondos sejam constantemente lembrados, no intuito de que nunca mais venham a acontecer. Se os fatos que, em seu conjunto, constituem momentos históricos como o Holocausto e a Ditadura Civil-Militar Brasileira forem alterados, haverá um risco pujante que esses horrores sejam novamente perpetrados, pois as novas gerações não terão uma dimensão da gravidade do que ocorreu e, até mesmo, poderão levantar bandeiras em defesa dos regimes que tornaram possíveis essas barbáries.

PASSOS, F. A. Revisionism and the dangers of deliberate lies from Hannah Arendt's perspective. *Trans/formação*, Marília, v. 44, n. 3, p. 115-134, Jul./Set., 2021.

Abstract: The production of fake news, which aims to disseminate untraceable information, is a standard component in the political game. In this sense, the deliberate attempt to construct lies about public affairs, as a form of misrepresenting reality, is carried out by theorists such as Paul Rassinier and Marco Antônio Villa, whose works are inscribed within the revisionist movement. Our proposal here is to formulate, in political terms, what is called revisionism and show how it is related to the dangers of deliberate lying from Hannah Arendt's perspective. Revisionism should be understood as a movement for the promotion and dissemination of deliberate lies, which has the purpose of adulterating the world, denying, for example, the existence of historical facts such as the Holocaust and the Brazilian Civil-Military Dictatorship. We will show in this article that one of the antidotes capable of mitigating the effects of deliberate lying is factual truth, which, because it is constructed by plural testimony, has a political nature. It ensures that the world is not threatened in its constitutive structures, that is, that we should not alter the actions that had occur in it and the memories of these actions should not be corrupted.

Keywords: Revisionism. Deliberate Lie. Factual Truth. World. Hannah Arendt.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Joana El-Jaick. **O Revisionismo de Eduard Bernstein e a negação da dialética**. 2006. 263p. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo – USP, São Paulo, 2006.

ARENDT, Hannah. **The Human Condition**. Chicago: The University of Chicago Press, 1958.

ARENDT, Hannah. **Between Past and Future**. Six Exercises in Political Thought. New York: The Viking Press, 1961.

ARENDT, Hannah. **Origins of Totalitarianism**. Cleveland and New York: Meridian Books, 1962.

ARENDT, Hannah. **The Life of the Mind**. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978.

ARENDT, Hannah. **Journal de pensée** (1950-1973). Paris: Seuil, 2005.

ARENDT, Hannah. **O que é Política?** Trad. Reinaldo Guarany. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

ASSY, Bethânia. **Ética, Responsabilidade e Juízo em Hannah Arendt**. São Paulo: Perspectiva, 2015.

AUGUSTINE, Saint. **The Confessions**. Translated by E. B. Pusey. New York: Global Grey, 2018.

BURCH, Robert. Recalling Arendt on thinking. In: YEATMAN, Anna *et al.* **Action and Appearance: Ethics and the Politics of Writing in Hannah Arendt**. New York: Continuum, 2011.

DEPARTMENT OF STATE - UNITED STATES OF AMERICA - Office of the Historian. **Foreign Relations of the United States, 1969-1976**. Department of State United States of America. Volume E-11, Part 2, Documents on South America, 1973-1976. Disponível em: <https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1969-76ve11p2/d99?platform=hootsuite#fn:1.5.4.4.12.61.8.6>. Acesso em: 26 mar. 2020.

GORENDER, Jacob. **A escravidão reabilitada**. São Paulo: Expressão Popular, 2017.

LAFER, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LEVI, Primo. **O dever da memória**. Trad. Esther Mucznik. Lisboa: Cotovia, 2005.

OKAWA, Ryuho. **The Truth of Nanking and Comfort Women Issues: A Spiritual Reading into World War II** by Edgar Cayce (Spiritual Interview Series). New York: IRH, 2014.

REIS, Daniel Aarão. **Ditadura e Democracia no Brasil**. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

RICCEUR, Paul. **Memory, History, Forgetting**. Translated by Kathleen Blamey and David Pellauer. Chicago & London: The University of Chicago Press, 2004.

RICCEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Trad. Alain François [*et al.*]. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

VEROVŠEK, Peter J. Unexpected Support for European Integration: Memory, Rupture, and Totalitarianism in Arendt's Political Theory. **The Review of Politics**, Cambridge, v. 76, n. 3, p. 389-413, Summer 2014.

VIDAL-NAQUET, Jean Pierre. **Assassins of Memory**. New York: Columbia University Press, 1997.

VILLA, Marco Antônio. **Ditadura à brasileira – 1964-1985: A Democracia Golpeada à Esquerda e à Direita**. São Paulo: LeYa, 2014.

WEINRICH, Harald. *Lete: Arte e crítica do esquecimento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

WIESEL, Élie. **L'oublié**. Paris: Aux Éditions du Seuil, 1989.

Recebido: 21/7/2020


Accito: 22/9/2020

COMENTÁRIO A
“O REVISIONISMO E OS PERIGOS DA MENTIRA DELIBERADA
NA PERSPECTIVA DE HANNAH ARENDT”: MENTIRAS E
DESINFORMAÇÃO

*Bernardo Alonso*¹

Referência do artigo comentado: PASSOS, F. A. dos. O revisionismo e os perigos da mentira deliberada na perspectiva de Hannah Arendt. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 3, p. 115-134, 2021.

O artigo “O Revisionismo e os perigos da mentira deliberada na perspectiva de Hannah Arendt”, de Fábio Abreu dos Passos (2021), traz à tona um debate caro à Filosofia, sobre a relação entre linguagem, pensamento e mundo. Em especial, sobre a tensão entre a produção de mentiras deliberadas e a noção de verdade factual.² assunto indispensável para a compreensão de como campanhas de desinformação são tão bem-sucedidas na dita “era da informação”.

¹ Docente na Universidade Federal do Mato Grosso (UFMT), Cuiabá, MT – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0003-3595-4907>. E-mail: berr.alonso@gmail.com.

² Distingue-se “verdade factual” de “fato”. O último está além do acordo e consentimento, e tudo o que for dito sobre ele não muda o estado de coisas. Verdade factual depende de testemunhas e depoimento. “The modern age, which believes that truth is neither given to nor disclosed to but produced by the human mind, has assigned, since Leibniz, mathematical, scientific, and philosophical truths to the common species of rational truth as distinguished from factual truth.” (ARENDT, 2005, p. 296).

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n3.11.p135>



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

Pensadores são perseguidos desde a antiguidade. O apreço à verdade, conhecimento, argumentação, análise, cuidado, testemunho e memória vai de encontro aos interesses dos que lidam com a produção de mentiras deliberadas e tentativas de forjar cenários investidos em disseminação de desinformação, com fins de controle comportamental. A lista de perseguidos é longa. Seguem alguns exemplos de destaque: Sócrates sofreu a consequência jurídica de fazer perguntas político-filosóficas a seus alunos e bebeu a cicuta. Hipátia, filósofa neoplatônica, foi assassinada por uma milícia de cristãos que clamavam “purificar a cidade”.³ Alguns dos escritos de Ockham negavam o direito do papado de interferir nos assuntos dos Estados. O filósofo acabou excomungado e terminou seus dias como refugiado. Os escritos de Galileu sobre heliocentrismo foram submetidos à Inquisição Romana e o filósofo terminou os seus dias recluso. Giordano Bruno foi queimado na fogueira, por difundir visões cosmológicas, caso considerado um marco na história do pensamento livre e das ciências emergentes (GATTI, 2002). Spinoza, aos 23 anos, foi posto em *herem*, maior censura eclesiástica na comunidade judaica, por suas ideias controversas sobre a autenticidade da bíblia hebraica e suas visões panteístas do divino (NADLER, 2001). Bertrand Russell foi preso por ministrar palestras antiguerra, no início do século XX. Quando Hitler chegou ao poder, em janeiro de 1933, Einstein estava nos Estados Unidos e foi quase imediatamente privado de seus cargos em Berlim e de ser membro da Academia Prussiana de Ciências. Sua propriedade foi confiscada e seus livros queimados em público.

Segundo dos Passos (2021), a mentira deliberada altera o que se diz sobre o mundo e, conseqüentemente, o que será lembrado sobre esse mesmo mundo. Nas próximas linhas, argumento brevemente que, na era pós *onze de setembro*, a gênese e a consolidação do capitalismo de vigilância (ZUBOFF, 2019) e colonialismo de dados (COULDRY; MEJIAS, 2019) não apenas ampliou o alcance de mentiras deliberadas, e, portanto, o escopo do que pode ser alterado sobre o mundo por campanhas de desinformação, como também ampliou sua eficácia sobre resultados futuros. Para tanto, faz-se necessário falar sobre assimetria informacional e reforço de crenças falsas.

³ Parece que ela foi vítima do embate político que prevalecia na época. Como Hipátia, mulher na escola de Platão e Plotino, com grandes realizações em literatura e ciência e que não se intimidava em comparecer a uma assembleia de homens, tinha entrevistas frequentes com Orestes, calúnias foram disseminadas entre a população cristã e seguidores de Cirilo, de que foi ela que teria impedido Orestes de se reconciliar com o bispo da Igreja Alexandrina (NOVAK, 2010).

O novo colonialismo não acontece por si só, mas é impulsionado pelos imperativos do capitalismo. E o capitalismo de vigilância tem como moeda central os dados de usuários da internet. O capitalismo de vigilância reivindica a experiência humana como matéria-prima gratuita para tradução em dados comportamentais. Esses dados alimentam complexos mecanismos de inteligência artificial⁴ e são convertidos em produtos de previsão que antecipam comportamentos (ZUBOFF, 2019, p. 8). Quanto mais se conhece o alvo, maior a probabilidade de se conduzir uma campanha vencedora. Tanto o capitalismo de vigilância quanto o colonialismo de dados se valem do (1) fenômeno da *assimetria informacional* entre agentes (ALONSO, 2020, JACKSON; MORELLI 2011) e de (2) evidências científicas as quais mostram que pessoas tendem a buscar e processar informações de maneiras tendenciosas, que estão de acordo com suas crenças anteriores (PALUCK, 2010, 2012).

O fenômeno da *assimetria informacional* é fácil de compreender, porém, depende de um aparato robusto para ser vindicado. O fenômeno do reforço de crenças falsas é difícil de ser compreendido, todavia, simples de ser implementado, especialmente quando há o respaldo de autoridades e instituições (PALUCK, 2012).

(1) A *assimetria informacional* é um conceito desenvolvido em economia, o qual se estende a comportamentos não econômicos, como a teoria das Relações Internacionais. *Grosso modo*, trata do estudo de decisões em transações em que uma parte possui mais ou melhores informações do que a outra. Um exemplo descomplicado é a *assimetria* entre o que os líderes nacionais sabem em um determinado momento t , sobre um território em disputa l , dada a discrepância de recursos entre as duas nações, antes de entrar em guerra. Aquele que dispõe de mais informações e é capaz de processá-las de modo adequado tem mais chances de sucesso. Certos cenários, como a pandemia de Covid-19, são perfeitos para expandir a vigilância por meio de aplicativos de rastreamento, uma vez que governos, agências internacionais e empresas de tecnologia anunciaram medidas para ajudar a conter a disseminação do

⁴ Há uma imensa confusão sobre o que significam os termos “Artificial Intelligence” (AI), “Machine Learning” (ML) e “Deep Learning” (DL). *Grosso modo*, AI é uma técnica que permite que as máquinas imitem o comportamento humano, um sistema que parece inteligente. ML é um subconjunto da AI que usa algoritmos e métodos estatísticos para melhorar, ao longo do tempo, à medida que ganha experiência. E DL é um subconjunto da ML e que é essencialmente uma rede neural na qual o aprendizado elimina parte do pré-processamento de dados que normalmente está envolvido na ML. Esses algoritmos podem ingerir e processar dados não estruturados, como texto e imagens, e automatizar a extração de recursos, removendo parte da dependência de especialistas humanos.

Coronavírus, facilitando níveis sem precedentes de exploração de dados em todo o mundo.

(2) Em governos populistas, a mentira mina a verdade como norma social. Esta é a forma mais nefasta de campanhas de desinformação, nas quais a saúde deixa de ter importância. As pessoas tendem a buscar e processar informações de maneiras tendenciosas, que se conformam com suas crenças anteriores (PALUCK, 2010). Em meio ao conformismo alimentado por figuras de autoridade que emulam palavras de ordem e à medida que vínculos tribais prevalecem, as emoções triunfam sobre as evidências e o desacordo resultante impede a ação em questões sociais graves.

Por fim, é importante salientar que, em nenhum lugar, a perda de perspectiva do mentiroso é mais prejudicial à vida pública, às possibilidades humanas e à saúde do coletivo do que na política, onde complexas forças sociais, culturais, econômicas e psicológicas conspiram para tornar o ataque à verdade traumático em larga escala.

REFERÊNCIAS

- ALONSO, B. Zero-Order privacy violations and automated decisions about individuals. **Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea**, [S. l.], v. 8, n. 3, p. 69-80, 2020.
- ARENDDT, H. Truth and Politics. In: MEDINA, J.; WOOD, D. (ed.). **Truth: Engagements Across Philosophical Traditions**. Malden, MA: Blackwell, 2005. p. 295-314.
- COULDRY, N.; MEJIAS, U. **The Costs of Connection: How Data Is Colonizing Human Life and Appropriating It for Capitalism**. Stanford: Stanford University Press, 2019.
- GATTI, H. **Giordano Bruno and Renaissance Science: Broken Lives and Organizational Power**. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2002.
- NADLER, S. M. **Spinoza: A Life**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- NOVAK JUNIOR, R. M. **Christianity and the Roman Empire: Background Texts**. Harrisburg, PA: Bloomsbury, 2010.
- PALUCK, E. Is It Better Not to Talk? Group Polarization, Extended Contact, and Perspective Taking in Eastern Democratic Republic of Congo. **Personality and Social Psychology Bulletin**, v. 36, n. 9, p. 1170-1185, 2010.
- PALUCK, E. *et al*, Changing climates of conflict: A social network experiment in 56 schools. **Proceedings of the National Academy of Sciences**, v. 113, n. 3, p. 566-571, jan. 2016.

PASSOS, F. A dos. O revisionismo e os perigos da mentira deliberada na perspectiva de Hannah Arendt. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 3, p. 115-134, 2021.

ZUBOFF. **The Age of Surveillance Capitalism**: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power. New York: Public Affairs, 2019.

Recebido: 28/11/2020


Accito: 10/12/2020

COMENTÁRIO A
“O REVISIONISMO E OS PERIGOS DA MENTIRA DELIBERADA
NA PERSPECTIVA DE HANNAH ARENDT”: REVISIONISMO,
NEGACIONISMO E A ABORDAGEM INFORMACIONAL DO
DISCURSO SOBRE O MUNDO

*José Claudio Matos*¹

Referência do artigo comentado: PASSOS, F. A. O revisionismo e os perigos da mentira deliberada na perspectiva de Hannah Arendt. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 3, p. 115-134 2021.

Faço esse comentário ao artigo de Passos (2021) como um leitor que vem de outros domínios teóricos e que lida, em suas leituras, com outros autores e sistemas de conceitos. Essa diferença de referencial poderia levar a receber o discurso sobre revisionismo e mentira deliberada com surpresa, como quem entra em um lugar pela primeira vez. Entrei em um “lugar de discussão” pela primeira vez, ao ler este artigo. Mas o que há para comentar é que me senti confortável e acolhido, com uma sensação de familiaridade e reconhecimento de similaridades, que esse discurso mantém com minhas leituras e estudos recentes acerca da Sociedade da Informação.

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP) e Professor do Departamento de Biblioteconomia da Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC), Florianópolis, SC – Brasil.
 <https://orcid.org/0000-0002-7763-4971> E-mail: doutortodd@gmail.com

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n3.12.p141>



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

Posso organizar minha sensação de familiaridade e reconhecimento em dois momentos. O comentário que se segue abaixo consistirá em descrever cada um desses momentos e argumentar em favor de um parentesco, de uma correspondência, ao menos de um diálogo significativo, entre conceitos tratados por Passos, em seu artigo, e conceitos que venho procurando compreender e empregar, nas minhas habituais pesquisas e leituras, como pensador da informação. Raciocino, portanto, por analogia, e na medida em que essa analogia se sustenta pelo argumento, meu objetivo será atingido.

A ideia de “mundo”, tal como Passos (2021) toma da interpretação de Hannah Arendt, se destaca por causa do seu aspecto discursivo. É um mundo que depende do discurso sobre o mundo, depende do ambiente da comunicação ou, ainda, de condições necessárias para a enunciação de discurso sobre o mundo. Nas palavras de Passos:

O mundo, que na perspectiva arendtiana deve ser compreendido como um artifício humano que reúne e separa a pluralidade de homens – manifesta em seu seio através de palavras e de ações –, só ganha os seus verdadeiros contornos se for um objeto de discurso. (PASSOS, 2021, p. 120).

O mundo, assim descrito, pode ser aproximado, em analogia, com a ideia de “semantização do ser”, desenvolvida por Luciano Floridi (2002). Semantização do ser é o processo de atribuição de significado a cada uma das entidades componentes do mundo, por meio do discurso e da comunicação humana (MATOS, 2017). É um processo que se manifesta pela produção e consumo de informação, na forma de diversos tipos de mensagens que têm como veículos os mais variados suportes. Floridi afirma:

A semantização do Ser, ou reação do Eu ao não-Eu (para usar termos fichteanos), consiste na herança e posterior elaboração, manutenção, e refinamento de narrativas factuais (identidade pessoal, experiência ordinária, *ethos* comunitário, valores familiares, teorias científicas, crenças do senso comum, e por aí vai) que são logicamente e contextualmente (e mesmo às vezes, completamente) constrangidas e constantemente desafiadas pelos dados que elas precisam acomodar e explicar. (FLORIDI, 2002, p. 130).

Nos anos recentes, esse processo de semantização do ser foi profundamente afetado pela constituição do ambiente digital, a ponto de Floridi e outros autores virem a falar do crescimento de uma *infosfera* – o

ambiente marcado pelo fluxo crescente de informação e pelas relações sociais, econômicas e políticas que são mediadas pela informação.

Floridi (2011) desenvolve sua Filosofia da Informação em um percurso discursivo no qual assume grande importância o conceito de “veridicalidade” (*veridicality*) da informação. Em sua definição geral de informação, uma das condições necessárias a ser preenchida é a veridicalidade: a capacidade de certa informação se sustentar como verdade (FLORIDI, 2011). A tese da veridicalidade da informação se aproximaria, por analogia, da exigência de verdade factual para a fundamentação do discurso veraz sobre o mundo.

Ora, no contexto de vida na sociedade tecnológica do século XXI, os fenômenos informacionais estão ganhando importância, e as consequências econômicas, políticas e sociais do fluxo informacional no meio digital se fazem sentir. Um dos exemplos é o fenômeno das “notícias falsas” (*fake news*): conteúdos criados e disseminados na Web, com o objetivo de apresentar narrativas enviesadas, tendenciosas ou simplesmente falsas sobre algum assunto de importância pública. A disseminação de *fake news* tem sido feita, como se observa, com intenções políticas e ideológicas muito definidas. Sua autoria cabe a pessoas, grupos e até mesmo a algoritmos de produção automática de conteúdos.

O artigo de Passos (2021), ao discutir o revisionismo como atitude epistêmica e política e a verdade factual como critério, ou padrão de preservação do sentido da experiência social comunicada, dialoga de forma bastante frutífera com uma abordagem informacional, na qual a ideia de veridicalidade da informação se inscreve como critério para distinguir informação de desinformação. Passos (2021, p. 119) assinala que, “[...] para que a significação do mundo seja efetivada, é necessário que se troquem experiências sobre ele e se *falem* sobre essas experiências.” O discurso público é o maior produtor de significado, que tende a ser amplamente aceito como válido, ou verdadeiro. Inocular o discurso público com narrativas revisionistas atribui significado falso ao mundo, dissemina nas pessoas crenças falsas e, em terceiro momento, modifica a conduta dos agentes. Modificar a conduta coletiva é, possivelmente, o objetivo principal da “investida revisionista”. Esse mecanismo precisa ser analisado em termos epistemológicos e políticos, mas também em termos informacionais. Possivelmente se poderia generalizar, sustentando que, tendo como principal recurso o fluxo de informação, toda ação política que envolve notícias e crenças, como seu material, instrumento e método, é uma ação informacional.

O segundo momento de reconhecimento, na leitura do artigo, ocorre pela analogia entre revisionismo e negacionismo. Negacionismo pode ser descrito como a atitude de negação de um fato estabelecido cientificamente, de forma que pessoas não especialistas sejam levadas a discordar da ciência estabelecida. O termo é aplicado a várias vertentes, como “negacionismo climático”, o qual se refere à negação da ação humana sobre o clima e o aquecimento global, “negacionismo do Holocausto”, concernente à negação do extermínio de populações judaicas, durante a Segunda Guerra, e muitos outros. As estratégias retóricas do negacionismo têm sido cada vez mais discutidas e denunciadas por filósofos, cientistas e jornalistas, em anos recentes. Um exemplo é o artigo “FLICC: 5 Techniques of Science Denial” (DUNNING, 2020), que descreve cinco técnicas comumente usadas pelos negacionistas: recurso a falsos especialistas, falácias lógicas, expectativas impossíveis de cumprir, seleção de observações e teorias da conspiração.

Proponho que se considere que o revisionismo é análogo ao negacionismo. Um é abordado com tônica no fenômeno político, o outro, examinado com tônica no fenômeno informacional. Revisionismo e negacionismo, postos em analogia, provocam o reconhecimento de que podem ser interpretados como nuances ou faces diferentes do mesmo processo complexo: utilizar a estrutura tecnológica, na sociedade da informação, para manipular o discurso coletivo sobre o mundo, em favor de certos interesses políticos, econômicos.

Em horizontes teóricos diferentes, esse problema é tratado com distintas denominações. Seja revisionismo, seja negacionismo, seja mentira deliberada, seja propagação de *fake-news*, seja a banalização da razão, seja o momento da pós-verdade, seja a semantização, seja a produção do mundo no espaço coletivo. O fenômeno é bem concreto, objetivo e real, e cresce em volume, frequência de manifestação e impacto.

Resgatar uma teoria da verdade objetiva que permita a polissemia do discurso público, sem recair no relativismo exagerado e nem no dogmatismo, esse é o desafio epistêmico e político que o fluxo informacional instala. Este modesto comentário, tentando ligar discursos de domínios distintos pelo exercício da analogia, procura situar as interessantes e bem argumentadas ideias de Passos (2021) no contexto da sociedade da informação e suas dinâmicas.

REFERÊNCIAS

DUNNING, Brian. FLICC: 5 Techniques of Science Denial. **Skeptoid Podcast**. Skeptoid Media, 3 set. 2019. Disponível em: <https://skeptoid.com/episodes/4691>. Acesso em: 13 out. 2020.

FLORIDI, Luciano. What is the Philosophy of Information? *In*: FLORIDI, Luciano. **Metaphilosophy**. Blackwell: Oxford, v. 33, n. 1-2, p. 123-145, jan. 2002.

FLORIDI, Luciano. **The philosophy of information**. Oxford: Oxford University Press, 2011.

MATOS, José Claudio. Intencionalidade e evolução do significado no pensamento de Dennett e Floridi. **Guairacá: revista de Filosofia**, v. 33, n. 2, 2017. Disponível em: <https://revistas.unicentro.br/index.php/guaiaraca/article/view/5237>. Acesso em: 02 de set. 2020.

PASSOS, E. A dos. O revisionismo e os perigos da mentira deliberada na perspectiva de Hannah Arendt. **Trans/Form/Ação: revista de filosofia da Unesp**, v. 44, n. 3, p. 135-140, 2021.

Recebido: 18/11/2020

Accito: 26/11/2020

COMENTÁRIO A “O REVISIONISMO E OS PERIGOS DA MENTIRA DELIBERADA NA PERSPECTIVA DE HANNAH ARENDT”

*Valéria Cristina Lopes Wilke*¹

Referência do artigo comentado: PASSOS, F. A dos. O revisionismo e os perigos da mentira deliberada na perspectiva de Hannah Arendt. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 3, p. 115-134, 2021.

O artigo “O revisionismo e os perigos da mentira deliberada na perspectiva de Hannah Arendt” enquadra-se na discussão contemporânea acerca do trânsito das notícias falsas, as quais têm contribuído para alguns fenômenos a que assistimos hoje, como, por exemplo, a Pós-Verdade, as Bolhas Informativas (ou Câmaras de Ecos) nas redes sociais digitais, a volta da Extrema-Direita à esfera pública, a crise das democracias. Fábio Passos constrói sua abordagem pelo viés da apreciação do revisionismo histórico, que age por meio da mentira deliberada. A intenção dessa mentira é auferir algum ganho com a construção de fatos ficcionais, sem lastro nos afazeres humanos no campo da história comum, para assim desconstruir a compreensão histórica e modificar a verdade factual relativa a certos eventos, sua memória e sua interpretação. Como Vidal-Naquet observou, em relação ao revisionista Rassinier, como ter consciência da verdade, se o ocorrido é adulterado?

¹ Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), Rio de Janeiro, RJ – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-7951-7621> E-mail: valeria.wilke@unirio.br.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n3.13.p147>



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

Ao dialogar com o entendimento de Hannah Arendt acerca da construção do “comum”, Passos (2021) recorda a importância de não perdermos de vista que o próprio ato de pensar sempre é pensar *alguma* coisa. Por conseguinte, a investida contra aquilo que foi elaborado e reconhecido socialmente como a matéria factual da realidade e que sustenta as possíveis perspectivas diferentes em relação a ela, tal como pretendido pelo revisionismo, representa, em última instância, também a ofensiva contra a atividade do pensar que necessita de uma matéria-prima a partir da qual se realiza. À vista disso, o autor indica o elemento primordial no qual o revisionismo histórico atua: ao ameaçar os fatos que preservam o mundo comum, ele põe em risco não apenas a memória social da realidade do mundo, mas também a faculdade de pensamento que trabalha para significar os fatos ocorridos.

O pensamento arendtiano fornece elementos que podemos utilizar também na compreensão da circunstância histórica conhecida como Pós-Verdade, que, por sua vez, se insere no mesmo horizonte histórico onde Passos (2021) situa o Revisionismo Histórico. Hannah Arendt (2009) admitiu, em *Verdade e Política*, que a verdade factual está associada aos fatos e aos eventos reconhecidos como legitimamente ocorridos devidos aos diferentes testemunhos, os quais, enquanto fatos, são aceitos e compreendidos como comuns, sendo que são eles que fornecem a base para as concordâncias e discordâncias no diálogo. Ela notou também como a verdade factual é frágil e vulnerável às manipulações e falsificações. Como os fatos e o poder se circunscrevem ao mesmo âmbito da realidade, historicamente, os primeiros têm sofrido os assédios das instâncias de poder. Igualmente ela observou que outros assédios podem ocorrer, tal como o dos revisionismos para os quais Passos (2021) chamou atenção. Conforme Arendt, interpretações diferentes de um mesmo acontecimento foram e continuam a ser elaboradas. Entretanto, o perigo e o erro são produzidos, quando a própria matéria factual é tocada, suprimida ou modificada em alguma de suas partes.

A nosso ver, é justamente na quebra do valor da verdade factual que reside o húmus adequado para a emergência da Pós-Verdade e da interferência política do fenômeno das *Fake News*, entendidas como informações fraudulentas e não meramente falsas. A Pós-Verdade relaciona-se ao contexto no qual os fatos objetivos valem menos do que os apelos emocionais e as crenças pessoais na elaboração da opinião pública. Em consequência, torna-se mais fácil para os sujeitos individuais e coletivos manipularem os fatos e os dados, segundo sua vontade, aspecto que torna mais dramática a situação

no ambiente em que circulam as informações fraudulentas. No panorama atravessado pela Pós-Verdade e pelas *Fakes News*, constata-se a erosão da confiança nas fontes de registros e narrativas dos fatos e sua transmissão, seja no campo do discurso científico, seja no da imprensa.

Passos (2021) define as notícias falsas como aquelas produzidas com o objetivo de propagar informações mentirosas acerca de assuntos políticos e as considera também como parte do movimento revisionista em curso, o qual, ao operar na construção de uma “realidade paralela”, adultera o mundo e fraciona a verdade factual. Nesse sentido, analisa tal revisionismo histórico como um dos caminhos possíveis do que pressupõe como a edificação de “políticas de esquecimento”.

Ele chama atenção para aspectos do revisionismo histórico presentes em duas frentes revisionistas realçadas no artigo: a tentativa de reconstruir a história dos anos 1933-1945 sem guetos, Holocausto ou destruição de inimigos políticos (como comunistas, cristãos, homossexuais, por exemplo) e outras etnias, como a cigana; e a história brasileira recente dos anos 1964-1988, sem perseguições políticas, censura, DOPS, tortura. No bojo dessa discussão, realçou como o espaço público, onde se apresenta a pluralidade humana em ações e palavras, é esvaziado de sua força política.

Ao evocar Hannah Arendt, explica que a verdade factual não pode ser subsumida na verdade racional, justamente por ela fragilmente se alicerçar sobre os testemunhos que o revisionismo histórico quer calar. O artigo nos recorda, como diria Caetano Veloso, como a *matéria vida é tão fina*, a matéria da memória social, dos fatos comuns, da democracia; e como precisamos estar *atentos e fortes*, diante dos assaltos dos revisionismos históricos para silenciar testemunhos e as vozes daqueles como Eli Wiesel, mas como as nossas, que também registramos o assassinato político de Marielle Franco e que, por isso, na qualidade de testemunhas históricas desse fato, estamos *atentos e fortes* às tentativas de subtraírem a verdade do acontecido.

Por fim, saliento que a análise elaborada por Passos (2021) acrescenta o movimento do Revisionismo Histórico a certos aspectos, como Pós-Verdade, *Fake News*, ascensão da Extrema-Direita e descrédito das democracias, tão importantes para entendermos o Tempo Presente.

Recordando George Orwell, na perda da verdade factual. o Duplipensar e a Novilíngua colocam-se como vislumbres no horizonte. E não seriam imagens desse Duplipensar e dessa Novilingua o que temos recentemente visto

como negacionismo da verdade factual da inoperância de fármacos como a cloroquina, para o tratamento precoce do SARS-Covid-19, no momento atual do desenvolvimento das pesquisas médico-farmacológicas, ou da esfericidade da Terra? Estejamos, pois, *atentos e fortes*.

REFERÊNCIAS

ARENDT, H. **Entre o Passado e o Futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2009.

PASSOS, F. A dos. O revisionismo e os perigos da mentira deliberada na perspectiva de Hannah Arendt. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 3, p. 115-134, 2021.

Recebido: 18/11/2020

Aceito: 22/11/2020

RELIGIÃO, VIDA E SOCIEDADE: BREVE ESTUDO A PARTIR DE BERGSON E FREUD


Geovana da Paz Monteiro¹

Resumo: O artigo visa a indagar em que medida a religiosidade, observada a partir de seu contexto originário, seria um dos meios encontrados pela civilização para abafar impulsos humanos primários tendentes à desagregação social e moral. A despeito dessa tentativa de controle, questiona-se o quanto tais impulsos ditos primitivos prevalecem em nossa constituição biológica, psíquica e social, de modo a justificarem comportamentos aberrantes tão comuns em nossa época. Tomam-se por base as ideias de Henri Bergson, presentes no segundo capítulo d'*As duas fontes da moral e da religião*, intitulado "A religião estática", em cotejo aos argumentos de Sigmund Freud, apresentados, sobretudo, em *O futuro de uma ilusão e Totem e tabu*. Apesar da aproximação com as ciências sociais, segue-se a hipótese de que o livro de Bergson nutre um diálogo mais fecundo com a teoria freudiana, no que tange à compreensão da religiosidade dita primitiva em oposição, ou não, à civilizada.

Palavras-chave: Bergson. Freud. Religião. Moral. Vida. Sociedade.

INTRODUÇÃO

Como peculiar ao discurso filosófico, as ideias de Henri Bergson e Sigmund Freud, embora elaboradas entre séculos anteriores (XIX e XX), podem muito bem iluminar a compreensão do nosso tempo concreto. O período que atualmente atravessamos prefigura um desafio à humanidade, à ciência, à filosofia, mas também à religião. Assim, de modo peculiar, esses dois grandes pensadores nos ajudam a compreender as origens do fenômeno religioso, seu desenvolvimento e atuação como ferramenta de contenção dos

¹ Doutora em Filosofia. Professora Adjunta de Filosofia da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), Amargosa, BA – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-7404-9312>. E-mail: geovana@ufrb.edu.br.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n3.14.p151>



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

impulsos humanos antissociais contrários à vida, os quais precisamos abrandar, caso estejamos dispostos à colaboração social.

A convergência entre o pensamento de Bergson e Freud tem sido amplamente abordada por seus intérpretes, principalmente no que concerne às questões relacionadas à memória e ao inconsciente. Porém, sobre a relação entre o que pensaram a respeito da religião, ainda é tema pouco explorado.² Dessa forma, nosso breve estudo visa a destacar que a obra de 1932, *As duas fontes da moral e da religião*,³ muitas vezes associada a reflexões de cunho sociológico,⁴ ou interpretada como corolário das teses outrora apresentadas por Bergson, em *A evolução criadora*,⁵ nutre de maneira muito fecunda uma relação com a análise freudiana da civilização. Entendemos que a aproximação entre os dois autores poderia iluminar a compreensão da contemporaneidade, com base no tema específico da religião, sua influência em nosso modo de vida, suas contradições e seus limites. É alguma coisa sobre a qual ambos souberam refletir profundamente e cujas ideias, pretendemos mostrar, se revigoram em nosso tempo.

Partindo desse preâmbulo, inspirados pelo Bergson de *As duas fontes* (2005) e pelo Freud de *Totem e tabu* (1913/2015) e de *O futuro de uma ilusão* (1927/2014),⁶ indagamos primeiramente: enquanto indivíduos ditos civilizados, por que mantemos superstições completamente absurdas e em

² A coletânea organizada por Brigitte Sitbon (2014), *Bergson et Freud*, elenca uma série de artigos que reforçam a correspondência entre os dois autores. Assim, também, uma rápida pesquisa poderia indicar uma gama de trabalhos acadêmicos sobre a aproximação entre as ideias de Freud e Bergson, no campo da memória e do inconsciente. Por outro lado, são escassas as referências que os aproximam no estudo da religião. Entre tais, podemos citar o excelente artigo de Vincent Delacroix, *La religion comme répétition. Bergson à la lumière de Freud*, com importantes contribuições sobre o tema.

³ Em alguns momentos, nós nos referiremos a essa obra simplesmente como *As duas fontes*.

⁴ *As duas fontes* seria exatamente, segundo Delitz (2012), uma explicação das formas elementares da vida social amparada no vital. Seria, portanto, uma resposta de Bergson às reações durkheimianas ao seu pensamento. De acordo com Delitz (2012), embora a influência do pensamento bergsoniano no campo das ciências sociais, no início do século XX, tenha sido profunda, a partir da década de 30, viu-se também uma espécie de marginalização dessas ideias, sob a acusação de irracionalismo. Para a sociologia, “[...] se opor ao ‘bergsonismo’ era se opor ao ‘misticismo’, à antimodernidade e ao antintelectualismo.” (DELITZ, 2012, p. 43, tradução livre). Assim, por uma leitura equivocada ou superficial, a escola de Durkheim encontrava na filosofia da duração seu perfeito antagonista e, de certa forma, as teses de Bergson teriam servido de impulso para Durkheim ser Durkheim. Sobre a relação entre *As duas fontes* e as ciências sociais, vale conferir também Caeymaex (2017), Sitbon-Peillon (2009) e Pinto (2016).

⁵ Tese defendida por Worms (2014), em *Bergson ou les deux sens de la vie*.

⁶ Para as obras de Freud, optamos por citar primeiramente a data de sua publicação original e, em seguida, a data da publicação da tradução que ora utilizamos.

nome delas cometemos os piores crimes? Como é possível que, em nome de uma religião ou interesses econômicos, ações violentas sejam orquestradas e vidas cruelmente ceifadas diariamente, em todo o mundo? Como explicar a ascensão da ideologia fascista em pleno século XXI, após a história ter-nos mostrado do que o fascismo foi capaz, no século XX? A resposta para esses questionamentos e outros relacionados não é simples, envolvendo a análise de uma série de fatores históricos, políticos e econômicos, os quais não poderíamos compilar no escopo de um artigo. No entanto, a partir de um olhar filosófico específico, almejamos traçar uma via de reflexão sobre as contradições da inteligência, as quais deram origem à religião instituída e à moral que culminaram na situação presente.

Embora o projeto bergsoniano de compreensão da sociedade, bem como da religiosidade e moral nascentes, abra caminho para o filósofo pensar a possibilidade de uma intuição alargada da vida, através da experiência mística, nosso objetivo aqui não será aprofundar a discussão sobre tal experiência. Pretendemos antes compreender como se dá o nascimento e posterior desenvolvimento de uma religiosidade natural, conformada aos interesses de autopreservação da espécie. Nessa medida é que se torna possível o diálogo com a abordagem freudiana. Porém, a fim de compreendermos o estofo conceitual d'*As duas fontes*, virá a nosso auxílio uma rápida digressão ao evolucionismo de Bergson, apresentado vinte e cinco anos antes, n'*A evolução criadora*. Esse retorno é fundamental, porque contextualiza a discussão da obra de 1932, quando esta atribuí, tanto à sociedade quanto à religião, um caráter natural, uma marca evolutiva da espécie.

1A EVOLUÇÃO DA VIDA

No âmbito de uma filosofia que restitui ao tempo sua duração enquanto jorro de novidade ou fluxo criativo, a leitura d'*As duas fontes* deixa-nos perceber uma correlação estabelecida entre o vital, compreendido em função da evolução de tendências divergentes no fluxo temporal, e o social, desdobramento específico de uma tendência instintiva à autopreservação. Retomando as teses outrora desenvolvidas na obra *A evolução criadora* (2005a), Bergson estará em condições então de completar sua investigação sobre a vida, integrando agora ao vital os aspectos sociais e religiosos.

O filósofo partiu do pressuposto de que, enquanto teorias científicas, todas as perspectivas evolucionistas existentes à época se confirmavam como

interpretações parciais, pois, ao investigarem a organização da vida como um objeto fabricado, não davam conta, a seu ver, do essencial, a saber, o fluxo criativo, espiritual, que anima a matéria, já que Bergson (2005a) entende a vida em geral como a evolução de um impulso que progride ao modo de uma consciência, porque preserva em cada uma de suas tendências resquícios da impulsão primeira. Esse denominado *elã vital*⁷ constitui a energia espiritual que se desenvolveu em distintas direções, em movimento criativo e contínuo, contornando a resistência da matéria bruta.

A materialidade é concebida, em *A evolução criadora*, como algo que encaminha tudo o que existe para sua degradação, ao contrário do espírito, que é potência criativa, mudança, transformação. Dada essa dualidade fundamental entre materialidade e espiritualidade, a evolução da vida se forjará a partir de um misto, como fica explícito no texto bergsoniano:

Decerto, a vida que evolui na superfície de nosso planeta está vinculada à matéria. Caso fosse pura consciência, com mais razão ainda supraconsciência, seria pura atividade criadora. Na verdade, está cravada em um organismo que a submete às leis gerais da matéria inerte. Mas tudo se passa como se fizesse todo o possível para libertar-se dessas leis. (BERGSON, 2005a, p. 267).

Essa tentativa de libertar-se da matéria pelo vivo se impôs, segundo Bergson (2005a), através de tendências, das quais instinto e inteligência se destacaram no mundo animal. Instinto e inteligência representam, assim, a vitória da vida sobre a matéria inerte. A tendência animal, cindindo-se em vias opostas, desenvolveu nos humanos uma consciência desperta, ativa e, em seu traço mais marcante, pragmática. Os seres conscientemente ativos souberam se utilizar da inteligência para dominar a matéria. Todavia, ao passo que a racionalidade aflorou, com toda sua potência fabricante e inventiva, a

⁷ O *elã vital* constitui o ponto central da argumentação desenvolvida em *A evolução criadora*, pois ilustra, como expressou Worms (2000), a ideia da vida como ato único que tende a se individualizar por um processo múltiplo, na duração. Todavia, a unidade profunda desse impulso criativo seria apreendida apenas por intuição. Sendo a intuição um ato simples, ela denota uma experiência imediata e, em sentido místico, é a intuição do próprio *elã vital* compreendido como Deus. Em 1907, Bergson (2005a, p. 270) identifica explicitamente o *elã vital* a Deus, quando afirma: “Se, por toda parte, é a mesma espécie de ação que se realiza, quer se desfaça, quer procure refazer-se, simplesmente exprimo essa similitude provável quando falo de um centro de onde os mundos jorriam como foguetes de um imenso buquê – com a condição, todavia, de que eu não tome esse centro por uma coisa, mas por uma continuidade de jorro. Deus, assim definido, nada tem de já pronto; é vida incessante, ação, liberdade.”

tendência animal oposta, o instinto, se esmaeceu, restringindo-se quase por completo aos animais não humanos.

Considerando a presença mínima de inteligência em outros animais, assim como a do instinto no humano, bem se vê que é apenas neste último no qual a faculdade intelectual encontra seu máximo potencial de desenvolvimento. Todavia, embora a inteligência seja uma faculdade de ação – em seu amplo poder de dar forma e usos à matéria bruta, de criar instituições e normas sociais –, ela se desdobra também em representação. A capacidade de representar põe os seres humanos diante de uma série de questionamentos e especulações, entre os quais encontrará a consciência de sua pequenez no Universo e de sua própria finitude, o que muitas vezes poderá pôr em risco o equilíbrio natural. Um antídoto contra esse poder dissolvente da inteligência deverá ser providencialmente forjado pela natureza: a religião. A fim de adentrarmos em definitivo o tema da religião nascente, abordaremos sucintamente a relação entre o vital e o social, tal como entenderá Bergson, no primeiro capítulo d'*As duas fontes*.

2 DO VITAL AO SOCIAL

Em 1932, n'*As duas fontes da moral e da religião*, prolongando a discussão iniciada n'*A evolução criadora*, Bergson estende ao domínio social as conclusões de seu evolucionismo, porque observa que a sociabilidade é também inerente ao reino animal. Para ele, enfim, “[...] o social está no fundo do vital” (BERGSON, 2005, p. 108), seja em organismos simples, seja nos mais complexos. O filósofo conferirá então à sociedade uma organicidade própria que imita, no plano contingente das relações humanas, a necessidade inerente às organizações naturais. Sendo composta por indivíduos conscientes de sua liberdade, sua sustentação virá do cultivo de hábitos de comando e hábitos de obediência. A força do hábito contribuirá para garantir a coesão do “organismo” e seu perfeito funcionamento, visto que hábitos internalizados podem exercer grande pressão sobre a vontade.

O “eu social” submetido ao padrão imposto corresponderá a uma camada superficial da subjetividade. Como ressalta Bergson (2005, p. 27), “[...] cada um de nós pertence à sociedade, tanto quanto a si mesmo.” Assim, para além da originalidade profunda e inefável que distingue cada indivíduo enquanto duração psicológica, a obrigação nos liga aos outros e a nós mesmos, mas, ao custo de muitas renúncias, das quais será colhido o equilíbrio social.

O “eu social” será parte fundamental da existência humana, pois a obrigação para com o outro terminará por ser uma obrigação para consigo mesmo. Para fins de conservação, portanto, a sociedade forjará intermédios entre ela e o indivíduo, tais como a família, o trabalho, a religião. Em cada um desses grupos, mantemos obrigações e nos sentimos integrados, socializados. Torna-se cômodo obedecer, seguir a trilha que a sociedade fechada traçou para nós. Logo, abandonamos obedientemente nossa existência à vida social, sufocando, muitas vezes, interesses profundos em nome da coletividade (BERGSON, 2005).

Precisamos notar, entretanto, que Bergson (2005) interpreta a obrigação moral de modo peculiar. Embora se reforce pelo hábito, para o filósofo, o ato de obedecer, de se submeter às exigências sociais, teria um fundamento natural, evolutivo. Tratar-se-ia de um resquício da tendência à autopreservação, uma tendência instintiva à conservação da vida. Em suma, ainda que sejamos seres definidos fundamentalmente pela inteligência, há em nós, humanos, uma espécie de “instinto virtual”, decorrente do processo evolutivo, o qual nos impele à autoconservação. Daí que, não obstante a liberdade que acompanha nossa consciência desperta possa nos enveredar para um pensamento individualista, no fundo de nós residiria também uma tendência natural à sociabilidade, à coletividade.

Por conseguinte, a chave para a compreensão do fechamento orgânico de nossas condutas sociais, morais e religiosas se encontraria nesse caráter vital da obrigação. Obedecemos para nos conservarmos enquanto espécie. E, por sermos animais, constituímos uma parte do mundo natural, embora esqueçamos deliberadamente esse fato inquestionável. De forma semelhante a outros animais, necessitamos nos agrupar, a fim de provermos nossa subsistência, o que fica claro na seguinte passagem d’*As duas fontes*:

[...] seja qual for a filosofia a que nos liguemos, somos forçados a reconhecer que o homem é um ser vivo, que a evolução da vida, nas suas duas linhas principais, se cumpriu na direção da vida social, que a associação é a forma mais geral da atividade viva uma vez que a vida é organização [...] (BERGSON, 2005, p. 89).

A partir dessa estrutura complexa que nos compõe enquanto vivos, dessa mistura entre consciência, vida e sociabilidade, Bergson encontrará uma via de interpretação para as ambiguidades do comportamento humano. Como veremos, a religião cumpre um papel crucial na manutenção da vida, mas,

de maneira paradoxal, pode também interferir negativamente no processo civilizatório. Então, dado que o fenômeno religioso seja múltiplo e complexo, só seria possível tratá-lo em profundidade atentando-nos para os diversos níveis da vida, implicados intimamente uns nos outros. Veremos também que as ideias de Sigmund Freud entram em sintonia com o pensamento bergsoniano, enriquecendo a interpretação da religião nascente e suas consequências gerais para a vida humana em sociedade.

3 DO PRIMITIVO AO CIVILIZADO: O PESO DA SOCIEDADE

Sigmund Freud argumenta, em seus textos culturais, que, embora a civilização se realize como amadurecimento da condição humana meramente animal, as renúncias necessárias à sua manutenção são absorvidas sempre como um fardo pesado demais. Assim, “tendências destrutivas” (FREUD, 1927/2014, p. 235) se constata nos seres humanos, contra as quais a civilização deverá encontrar mecanismos de defesa. A religiosidade é um desses mecanismos, mas, para compreendê-la de fato, seria preciso acessar primordialmente a vida interior profunda, suas tendências e impulsos. Tentaremos mostrar, então, que a posição de Bergson se aproxima da visão de Freud, na medida em que ambos adotam um ponto de vista misto, no estudo da religião, juntando o social, naturalizado n’*As duas fontes*, e o psicológico, remetendo ao que vamos denominar aqui por “primitivo” (SITBON-PEILLON, 2009, p. 244).

No segundo capítulo d’*As duas fontes*, intitulado “A religião estática”, Bergson constata o *show* de horrores que foram e ainda são as religiões e, diante disso, chega ao ponto de questionar a real capacidade humana para o raciocínio. É a percepção de um filósofo em plena década de 30 do século XX, todavia, sua constatação bem poderia se aplicar aos dias atuais. A mesma perplexidade encontramos em Freud (1927/2014, p. 234), ao afirmar que, “[...] enquanto a humanidade fez contínuos avanços no controle da natureza, podendo esperar avanços ainda maiores, não se constata seguramente um progresso igual na regulação dos assuntos humanos.” Tais assuntos, quase sempre, obedecem a uma visão religiosa de mundo. Indagamos aqui, portanto, pelo olhar da filosofia e da psicanálise: por que mantemos ainda hoje crenças e práticas tidas por não civilizadas, muitas vezes absurdas, considerando os progressos atingidos pela inteligência?

Filósofos, sociólogos, antropólogos e psicólogos estão cientes de que apenas o estudo da vida humana, em seu estágio mais natural, poderá nos dar

resposta plausível para essa questão (SITBON-PEILLON, 2009). Contudo, para entendermos o caminho seguido por Bergson (2005), precisamos ter clara sua recusa a tratar a vida civilizada como um estágio evoluído do primitivo.⁸ Para o filósofo francês, a distinção entre a “mentalidade primitiva” e a “civilizada” não é de ordem ontológica. O civilizado difere do primitivo somente na medida em que adquiriu ganhos culturais os quais se cristalizaram na linguagem, na ciência, na filosofia, na arte e na religião.

Freud, por outro lado, em diversas fases de sua obra, deixa implícita a defesa da tese filogenética, no que concerne à transmissão cultural. Segundo Winograd (2007, p. 79), “[...] para Freud, a filogênese anímica e a filogênese biológica trabalham juntas no que ele chama de fatores constitucionais.” Ou seja, caracteres culturais seriam transmitidos hereditariamente no processo evolutivo, donde a noção de que o homem primitivo configure um estágio anterior ao civilizado: “[...] assim consideramos os que são chamados de selvagens e semisselvagens, cuja vida psíquica tem especial interesse para nós, se nela pudermos reconhecer um estágio anterior e bem conservado de nossa própria evolução.” (FREUD, 1913/2015, p. 18).⁹

Valerá, entretanto, atentarmos para um ponto essencial sobre o qual Bergson e Freud parecem concordar: da perspectiva do sujeito, primitivo é seu estado interior profundo, inconsciente e, se preferirmos, infantil. Apuremos o olhar para esse conteúdo que nos constitui enquanto duração, fazendo-se presente em cada atitude que tomamos ou deixamos de tomar, na vida cotidiana.

3.1 AS PULSÕES E AS TENDÊNCIAS VITAIS

Segundo Freud (1915/2013), há em todos nós tendências arcaicas as quais, inconscientemente, comandam nossas ações. São as chamadas pulsões (*Triebe*) ou instintos. O autor discorreu sobre elas em diversas fases de sua

⁸ Posição que explicita n’*As duas fontes*, quando discorda das teses do sociólogo francês Lucien Lévy-Brühl (1857-1939). Segundo Sitbon-Peillon (2009), Brühl mudará de opinião mais tarde, chegando a concordar parcialmente com a defesa de Bergson.

⁹ O recurso à filogênese serve a Freud como saída para a questão, posta em *Totem e tabu*, acerca da transposição do complexo de Édipo do indivíduo para a humanidade. Afinal, esse é de fato o objetivo último do livro: explicar psicanaliticamente a fundação da humanidade, a partir do mito parricida (MEZAN, 1986). Mas essa tese, que ora aparece de modo explícito em *Totem e tabu*, ora implícita e timidamente, em outros contextos da obra freudiana, não é um ponto pacífico para o autor, porque lhe traz grandes complicações teóricas concernentes à identificação do particular ao universal, as quais não nos caberão aqui analisar.

obra. No entanto, a sistematização da teoria ocorreu de modo específico em 1915 e sua reformulação, em 1920. Primeiramente, no ensaio *As pulsões e seus destinos*, Freud (1915/2013, p. 19) associa o estímulo pulsional à “[...] ‘necessidade’; e para o que suspende essa necessidade, ‘satisfação’.” As pulsões denotariam, assim, o traço característico da vida interior, não podendo ser afastadas mecanicamente como um estímulo externo. A primeira teoria das pulsões se vincula diretamente à compreensão do que Freud determinou como “princípio do prazer” (FREUD, 1915/2013, p. 23), ao qual estaria completamente sujeita a vida psíquica: um aumento de estímulo pulsional gera sensação de desprazer, ao passo que sua diminuição ou satisfação, prazer.

Apesar dos variados tipos e fontes de pulsões, dois grupos delas seriam mais relevantes para uma melhor apreensão da estrutura da vida profunda: “[...] as *pulsões do Eu*, ou de *autopreservação*, e as *pulsões sexuais*.” (FREUD, 1915/2013, p. 29, grifos do autor). Porém, no ano de 1920, no ensaio *Além do princípio do prazer*, essa primeira teoria de 1915 é reformulada. Nesse ponto, Freud reúne sob um mesmo título os instintos primitivos de autopreservação e os sexuais, são as chamadas “pulsões de vida”. Mas a grande novidade dessa segunda teoria são mesmo “as pulsões de morte”, as quais darão a tônica da metapsicologia freudiana em contextos variados. Podemos afirmar, em resumo, que a pulsão de vida nos impele a agir no sentido de conservar a vida, e a pulsão de morte, seu oposto, nos impede de agir, sendo, enfim, a busca pela ausência do estímulo. A pulsão de morte seria, portanto, uma tendência à estagnação e à repetição contra a qual se coloca a pulsão de vida.

Em Bergson (2005), uma tendência ao conformismo, ou à repetição, é implícita ao instinto social porque, como descreveu no primeiro capítulo de *As duas fontes*, qualquer mudança na ordem social ou moral é vista como um risco ao grupo. Assim, também, a tendência evolutiva que conduz os organismos ao fechamento, visaria, em última instância, a preservar a vida. Por conseguinte, essa propensão humana a repetir hábitos e comportamentos sociais, ao contrário de um impulso negativo, oposto à vida, se colocaria à primeira vista, na obra de 1932, como um instinto de autopreservação. Porque, em certo sentido, para Bergson, toda vida que evolui busca se conservar, daí sua tendência natural ao fechamento. Em suma, a tendência que preserva a vida é sempre repetitiva, não gerando uma abertura para mudanças sociais, morais ou religiosas.

Porém, na filosofia bergsoniana, em sentido profundo, como energia espiritual, a vida é criação, mudança, transformação. Nessa medida,

indagamos: não seria possível, então, associar a tendência ao estático em Bergson à pulsão de morte em Freud? Conforme a interpretação de Vincent Delacroix (2014), se considerarmos a existência de um paradoxo no vital, qual seja, que ao lado do impulso criativo há o assédio do estático, a imposição da materialidade inerte, poderíamos estabelecer certo paralelo entre a pulsão de morte freudiana e essa tendência à repetição e ao estático, descrita n'*As duas fontes*. Segundo Delacroix (2014), a repetitividade é o fundamento mesmo da religiosidade estática. Freud (1920/2014, p. 202) igualmente, por sua parte, associa o comportamento repetitivo a uma forma de ritualística religiosa, “[...] uma orgânica compulsão a repetir”, própria da chamada pulsão de morte. Dessa maneira, quando aborda a dualidade instintual primordial em constante disputa, a da vida contra a morte, Freud (1920/2014) parece permear o mesmo contexto reflexivo traçado por Bergson (2005).

Por outro lado, aponta coerentemente Arnaud François (2014), é preciso ter em mente certas divergências entre as ideias de morte e pulsão de morte em ambos os autores. Um retorno à obra de 1907, *A evolução criadora*, nos faria ver que, embora a resistência da matéria sobre o impulso vital seja marca de uma negatividade, porque barra o processo múltiplo e criativo do *elá*, no humano, a vida teria encontrado meios de superar-se. Certamente, partilhando da matéria e do espírito, a vida em geral não será capaz de “[...] deter a marcha das mudanças materiais” (2005a, p. 267) no caminho de sua própria degradação. Todavia, o autor d'*A evolução criadora* prefere ver também nesse processo um registro temporal criativo. Para ele, encarada em sentido amplo, a marcha do vivo para a morte poderia ser interpretada como parte do próprio ciclo vital, pois, “[...] no mundo organizado, a morte dos indivíduos não aparece de modo algum como uma diminuição da ‘vida em geral’, ou como uma necessidade à qual esta se submeteria a contragosto.” (BERGSON, 2005a, p. 268).

Com base nessa interpretação, François (2014) chama-nos atenção para o fato de que Bergson se recusa a admitir, em sua obra, pulsões vitais tendentes à morte. Uma tendência à degradação é sempre atribuída pelo filósofo à matéria, não ao espírito; ao contrário de Freud, que reconhece incontestavelmente o predomínio dessas pulsões na esfera da vida. Ocorre que François (2014) constrói sua argumentação, amparando-se apenas n'*A evolução criadora*. O Bergson d'*As duas fontes*, muito provavelmente, impactado com as consequências de uma guerra e a iminência de outra, tratou a experiência da morte, ou a consciência dela, de modo bastante diferente. Aqui não se

fala mais da morte no contexto amplo de uma reflexão cosmológica, como a elaborada em 1907. Agora, é a perspectiva do sujeito, do indivíduo na sociedade, encarando seus próprios medos e angústias. Ou seja, se, do ponto de vista de um estudo da vida em geral, a morte é o caminho natural dos seres vivos, da perspectiva do eu, da duração psicológica, ela é algo incompreensível e assustador. É nesse ponto específico que a religião ganha espaço e sobre o qual a relação entre o que defende Bergson n'*As duas fontes* e a teoria das pulsões de Freud fica mais evidente.

Uma suposição possível também nos salta aos olhos, na aproximação entre as ideias desses pensadores, a saber: quando Freud nos diz, em *O futuro de uma ilusão*, que “[...] todo indivíduo é virtualmente um inimigo da cultura [...]” (1927/2014, p. 233-234), tema que aprofunda em *O mal estar na civilização* (FREUD, 1930/2014), poderíamos também associar essa resistência do sujeito em relação ao que reprime seus impulsos primitivos a certa potência da inteligência para a desorganização, para o individualismo, enfim, para um ceticismo perigoso capaz de pôr em risco a vida e a organização social (BERGSON, 2005).

Se retomarmos agora nossa indagação inicial sobre a permanência de impulsos primitivos, os quais nos levariam a atos desmedidos e, aos olhos de nossa época, não civilizados, responderíamos, inspirados por Bergson e Freud: eles derivam desse “instinto” desagregador, o qual, ao lado da tendência à vida, nos impele também à morte. Mas tanto o eu individual quanto o eu social encontrarão meios adequados de resistência. O individual, através de uma repressão interna; o coletivo, entre a criação de outras instituições, através da religião.

4 FABULAÇÃO, RELIGIÃO E MORAL NASCENTES

Ao contrário dos outros animais, o ser humano é inseguro, teme o erro, teme a morte – e essas incertezas desestabilizam o equilíbrio natural. Nesse sentido, auxiliado por uma franja de instinto, resquício do processo evolutivo, o poder representativo da inteligência se insurge defensivamente em favor da vida. Criará, assim, uma *função fabuladora*. Embora essa função engendre toda sorte de criações do imaginário humano, “[...] o romance, o drama, a mitologia [...]” (BERGSON, 2005, p. 100), ela é fundamentalmente de ordem religiosa. A fabulação configura, por isso, uma reação da natureza, um contrapeso, capaz de criar ficções úteis contra os perigos da ilimitada potência

intelectual, a qual, elevada ao máximo poder de especulação, se confronta com sua própria finitude e com seus interesses individuais. A função fabuladora da inteligência cumprirá, portanto, um duplo papel: reequilibrar o apego à vida, ameaçado pelo poder deprimente do raciocínio, mas também o apego à sociedade, reintegrando os indivíduos desgarrados à vida coletiva. Tal função, sendo hábil em prover a representação de imagens reconfortantes, implicará a mais primitiva forma de religiosidade.

A religião dita estática tem seu fundamento tanto no social quanto na natureza, porque, além de devolver o apego à vida, ela “[...] tem por primeiro efeito sustentar e reforçar as exigências da sociedade.” (BERGSON, 2005, p. 26). A religião nascente será pródiga em reforçar nossa propensão à obediência, inibindo, dessa maneira, lampejos de individualismo que poderiam minar a ordem social. Isso é necessário, porque “[...] cada um de nós, quando se volta para si mesmo, se sente evidentemente livre de seguir seu gosto, o seu desejo e o seu capricho, e de não pensar nos outros homens.” (BERGSON, 2005, p. 27). Ora, o ser inteligente tem o poder de superar-se criativamente. Sua capacidade inventiva está a serviço da vida e, por conseguinte, da organização social. Porém, ao contrário do animal irracional, que cumpre irrefletidamente sua função na sociedade instintiva, o animal humano pode refletir sobre sua própria condição e, livre de qualquer pressão, “[...] dotado de inteligência, desperto para a reflexão, virar-se-á para si próprio e não pensará senão em viver agradavelmente.” (BERGSON, 2005, p. 110).

Em Freud, uma tendência primitiva a “viver agradavelmente” também é vista como um perigo, quando a sociedade exige de seus membros certas renúncias em favor da civilização. Em 1911, o psicanalista publica o artigo *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico*, onde elabora os conceitos de *princípio do prazer* e *princípio da realidade*. Antes do aprofundamento da teoria das pulsões, que mencionamos anteriormente, o autor compreendia esses princípios como regentes da vida psíquica. O aparelho psíquico funcionaria tal qual um mecanismo de fuga do desprazer, através do ganho de prazer (FREUD, 1911/2015). Um mecanismo útil na fuga do desprazer é o ato de fantasiar, pois, por seu meio, nós nos retiramos da realidade concreta, inserindo-nos em uma ilusão agradável. A fantasia “[...] tem início já na brincadeira das crianças e [...] depois, prosseguindo como *devaneio*, deixa de lado a sustentação em objetos reais” (FREUD, 1911/2015, p. 114-115, grifos do autor), o que se constata nos diversos casos de neurose estudados pela psicanálise.

Mas a realidade se impõe, o “[...] eu-realidade necessita buscar o que é útil e proteger-se dos danos.” (FREUD, 1911/2015, p. 116). No caso específico da prática religiosa, é comum a renúncia aos prazeres mundanos. Entretanto, essa renúncia envolve a fantasia da salvaguarda do prazer como recompensa futura. Ou seja, nós nos submetemos às imposições morais que a religião e a sociedade nos ditam, com a esperança fantasiosa de obtermos no além todo o prazer que sublimamos em vida. Assim, ao substituírmos momentaneamente o prazer pela realidade, nós o fazemos em vista de “[...] um prazer seguro, que virá depois.” (FREUD, 1911/2015, p. 117).

A fabulação religiosa em Bergson (2005) atua de forma semelhante. Ao criar condições favoráveis para a religião nascente, a força de suas representações, de seus “fantasmas de fatos”, é tão potente quanto útil para conter o risco iminente da dissociação do vínculo social, da insubordinação à ordem e da descontinuidade da vida. Aqui é de uma religião natural que nos fala Bergson, infraintelectual, em estado nascente, quase um “instinto” de autopreservação, uma religião verdadeiramente estática, cuja base primordial se encontra na fabulação. Sua função primeira é preservar a vida, e a moral dela decorrente estará igualmente a serviço do vital, reforçando a organização social.

A religião naturalmente estática é solidária a uma moral social fechada, alheia à fraternidade universal. Na ausência da lei, está a carga da religião forçar a solidariedade, a fim de garantir ou zelar pela sobrevivência do grupo. Nos grupos humanos rudimentares, então, a religião, ou o seu vislumbre, é toda a lei. Isso nos faz voltar a Freud, quando este elabora, entre 1912 e 1913, seu estudo sobre o totemismo, sistema primitivo de organização social e religiosa segundo o qual grupos de pessoas se dividem em clãs, cada um conforme o seu totem. No sistema totêmico, os membros de cada clã devem estar comprometidos com a observância dos tabus de não matar seu próprio totem e da exogamia. O estudo do totemismo, tanto para Freud quanto para Bergson, seria o ponto de partida para a compreensão da religião e, por conseguinte, da moralidade em estágio embrionário.¹⁰

¹⁰ De acordo com Claude Lévi-Strauss (1975), em o *Totemismo hoje*, uma definição única do sistema totêmico será sempre ambígua, pois pesquisas sobre muitas culturas originárias teriam mostrado diversas discrepâncias, no que se entende por totem, clã e tabu. Por isso, o estudo do totemismo deveria antes se colocar como o estudo do “problema totêmico” (LÉVY-STRAUSS, 1975, p. 13-19). É preciso destacar, no entanto, a referência de Lévi-Strauss a Bergson, no quinto capítulo de seu livro. O antropólogo se surpreende com o fato de que o filósofo “[...] soube melhor que os etnólogos, ou antes deles, compreender certos aspectos do totemismo[...]”, e ainda: “[...] parecerá certo admitir que Bergson pôde compreender o que se oculta por trás do totemismo porque seu próprio pensamento

No prefácio à edição hebraica de *Totem e tabu*, Freud (1913/2015, p. 17) afirma que seu livro “[...] aborda a origem da religião e da moralidade.” Esse é também o tema de *As duas fontes*. E, além da identificação temática, as obras também se aproximam teoricamente. Notamos que, em *Totem e tabu* (1913/2015), através do estudo do comportamento de povos aborígenes australianos, Freud conclui, igualmente a Bergson (2005), que certos padrões de moralidade estão presentes desde o início das associações humanas, muito antes de estabelecidos outros modelos de existência, como o cultivo do solo ou a criação de animais, por exemplo. Preceitos morais sempre estiveram profundamente ligados aos costumes totêmicos, concretizando-se por meio da instituição de tabus, cuja função pragmática é fundamental à vida social. Dos tabus derivaram superstições e, conseqüentemente, a crença em espíritos, deuses e demônios, enfim, a religião tal como a conhecemos.

A fim de explicar a origem histórica, psíquica e social da religião, Freud (1913/2015, p. 216) cria o mito da horda primeva. O mito freudiano conta que, quando um grupo de irmãos se rebela contra a autoridade do pai “[...] violento e ciumento, que reserva todas as fêmeas para si [...]”, tem início o sistema totêmico:

Certo dia, os irmãos expulsos se juntaram, abateram e devoraram o pai, assim terminando com a horda primeva. Unidos, ousaram fazer o que não seria possível individualmente (Talvez um avanço cultural, o manejo de uma nova arma, tenha lhes dado um sentimento de superioridade.) O fato de haverem também devorado o morto não surpreende, tratando-se de canibais. Sem dúvida, o violento pai primevo era o modelo temido e invejado de cada um dos irmãos. No ato de devorá-lo eles realizavam a identificação com ele, e cada um apropriava-se de parte da sua força. A refeição totêmica, talvez a primeira festa da humanidade, seria a repetição e a celebração desse ato memorável e criminoso, com o qual teve início tanta coisa: as organizações sociais, as restrições morais, a religião. (FREUD, 1913/2015, p. 216-217).

Para Freud, derivam desse parricídio o sentimento de culpa e o medo, os quais originarão a religião e a moral refletidas no totemismo, através dos tabus basilares da civilização. Os sentimentos ambivalentes em relação ao pai (complexo de Édipo) deram lugar ao arrependimento por seu assassinato, o que atribuiu ao morto um poder maior sobre os vivos. Os filhos parricidas

estava, sem que ele o soubesse, em sintonia com o de povos totêmicos.” (LÉVY-STRAUSS, 1975, p. 102). Sobre essa relação apontada por Lévi-Strauss entre a filosofia de Bergson e o pensamento de povos indígenas, vale conferir o artigo de André Robinet, “Bergson et l’indien Sioux” (1991).

“[...] revogaram seu ato, declarando ser proibido o assassinio do substituto do pai, o totem, e renunciaram a consequência dele, privando-se das mulheres então liberadas.” (FREUD, 1913/2015, p. 219). Em decorrência do assassinio do pai, os dois grandes tabus do totemismo se fundaram: as proibições do assassinato e do incesto. O primeiro teria valor afetivo, enquanto o segundo, valor prático: a rivalidade entre irmãos na disputa pelas mulheres se tornaria um fator de divisão, de sorte que, a fim de manter-se a coesão do grupo social, seria necessário renunciar às relações sexuais entre membros do mesmo totem.

O estudo do tabu como fruto da religiosidade nascente, pré-reflexiva, conformada à capacidade humana de fabular o real, revela a Bergson (2005) e, em certa medida, também a Freud, que, de um ponto de vista pragmático, seu caráter racional se sobrepõe à fabulação, quando concebemos, por exemplo, o interesse social e vital da proibição sexual entre parentes. E, não obstante a vida civilizada tenha renunciado, até certo ponto, a muitas interdições consideradas primitivas, formas lapidadas de tabu subsistem entre nós. Remontam ao tabu, por exemplo, as formas mais primitivas de punição e, por se tratar de um mecanismo de regulação das ações do indivíduo no totem a que pertence, é do tabu que se origina também a consciência moral. Assim, a religiosidade manifestada em interditos morais tem, para Bergson (2005, p. 236), uma função nitidamente demarcada, qual seja, a da conservação social, porque é no fundo uma “segurança contra a desorganização”.

5 A RELIGIÃO CONTRA A MORTE E O IMPREVISÍVEL

Vimos que a religião é uma ferramenta útil, quando a representação intelectual ameaça o equilíbrio da vida. A consciência da morte talvez seja a principal fonte de desequilíbrio vital, no mundo natural. Afinal, como frisa Bergson (2005, p. 117), ressoando, a seu modo, a dualidade freudiana entre pulsão de vida e pulsão de morte, “[...] se o impulso de vida afasta todos os outros seres vivos da representação da morte, o pensamento da morte deve abrandar no homem o movimento da vida.” Enfim, “[...] a certeza de morrer, surgindo com a reflexão num mundo de seres vivos feito para pensar apenas em viver, contraria a intenção da natureza.”

Na tentativa de lidar com a finitude, a religião apresenta uma solução útil: ela promete a vida além vida. A crença na imortalidade da alma se tornará, portanto, outro expediente necessário à colaboração social. O animismo, ou “doutrina das almas” (FREUD, 1913/2015, p. 121), será notado em

praticamente todas as culturas primitivas. A representação originária da alma como “[...] um corpo que sobrevive a si mesmo” (BERGSON, 2005, p. 119) é catalogada pela ciência das religiões com diversos termos: *mana* (polinésio), *wakanda* (sioux), *orenda* (iroqueses), *pantang* (malaios) (BERGSON, 2005). Mas o animismo, segundo Freud, ainda não é uma religião propriamente dita; seria antes uma visão de mundo, um sistema de pensamento donde tiveram nascimento o mito e a religião. Pouco a pouco, a crença na imortalidade da alma dá lugar ao culto dos antepassados, os quais doravante adquirirão um caráter quase sagrado. Eles serão a sustentação da sociedade rudimentar, na ausência das instituições (FREUD, 1913/2015).

Essa visão fabulosa de mundo, necessária no contexto das sociedades primevas, permanece útil no contexto das civilizadas, porque a religião instituída manteve inalteradas, por exemplo, as concepções de alma, do divino, do sagrado, assim como muitos tabus ancestrais. E, conforme as exigências da manutenção da vida coletiva se imponham, “[...] não há absurdo em que a inteligência não possa cair.” (BERGSON, 2005, p. 121). É de fato impressionante o ponto a que pode chegar a fantasia humana, ao tentar fugir de seus próprios demônios, isto é, das questões que jamais responderá racionalmente e das consequências psíquicas e sociais que essa falta de respostas desencadeia. Ora, assim como são naturais as questões existenciais para as quais não temos respostas, a fabulação defensiva também o é. A fabulação pode ser um consolo para o medo da morte, porém, pode também ser fonte de muitas neuroses. Não à toa, Freud entenderá a religião como uma espécie de “[...] neurose obsessiva universal da humanidade” (FREUD, 1927/2014, p. 284). E essa definição do fenômeno religioso, embora mais feroz, em muito se aproxima do que Bergson (2005) define como religião estática.

Além do medo da morte, há também o medo do que não se pode prever. O fato de que, em nossa cultura, a ciência consiga atingir graus elevados de previsibilidade não aplaca nossa angústia frente à indeterminação do porvir. Para além das respostas científicas, a necessidade de controle nos levou às mais diversas fabulações de que se tem notícia. Pela fabulação, aprendemos a preservar o convívio social, a partir da pressão dos costumes assentados e dos tabus inquestionáveis. Aprendemos também a não temer a morte, porque depois dela permaneceremos. Com efeito, diante das imprevisíveis ocorrências da duração, às quais estamos permanentemente expostos, a religião encontrará um sentido a mais no plano cultural. Quando a inteligência parece querer nos fazer encarar a realidade de uma forma pessimista, ou talvez mais realista,

acende-se em nós novamente a fabulação. Ela traz consigo uma carga de otimismo condensado em superstições e pensamentos mágicos capazes de nos guiar em direção ao desconhecido, tornando-nos confiantes, quando a razão alerta para o perigo.

Embora a crença em potências mágicas que viriam ao nosso auxílio em situações incontroláveis e imprevisíveis creia-se ultrapassada, em indivíduos racionalmente cultivados, não nos surpreenderá se encontrarmos entre nós mesmos, seres de ciência, as mais “primitivas” superstições. Certamente, o curioso campo das crenças supersticiosas é bem explorado pela psicologia em geral. Contudo, o próprio Bergson, suspeitando de atividades inconscientes do espírito, ressalta: “Ora, quer se trate de selvagens ou de civilizados, se quisermos saber o fundo do que um homem pensa, devemos reportarmos ao que faz e não ao que diz.” (BERGSON, 2005, p. 126). Primitivo ou civilizado, haverá momentos em que o ser humano se deixará levar por uma espécie de “preguiça” para a reflexão (BERGSON, 2005, p. 133), a qual abrirá inevitavelmente caminho para a fabulação.

A preguiça de pensar implica diretamente uma divinização do mundo, cujo objetivo é abrandar a representação deprimente a que a inteligência nos expõe. Assim, a crença em entidades fantásticas tem sua origem, primeiramente, numa espécie de “garantia contra o medo” (BERGSON, 2005, p. 134). Esse medo pode se referir às incertezas do futuro, mas também às do presente, como a ocorrência de um fenômeno mortal, como a erupção de um vulcão, um maremoto, uma tempestade ou até mesmo uma pandemia. A resposta da religião estática se concretiza no animismo e evolui para a antropomorfização do mundo natural. Se não podemos controlar empiricamente os fenômenos, atribuímos a eles características psicológicas. Nesse sentido, a religião nascente poderá também ser descrita como “[...] menos o medo que uma reação contra o medo [...]” (BERGSON, 2005, p. 134).

Uma situação ilustrativa do que aqui tratamos é extraída por Bergson (2005) de um relato do filósofo William James, quando este sentira pela primeira vez o efeito de um tremor de terra. James revela sua percepção espontânea do ocorrido como a de alguém que, a despeito de toda cultura científica e filosófica, personifica o episódio imprevisível. O tremor era para ele um sujeito, um ser que se insinuava ao indivíduo William, a fim de destruí-lo: “Vejo agora como eram inevitáveis as antigas interpretações mitológicas das catástrofes desse gênero, e como são artificiais, como contrariam a nossa percepção espontânea, os hábitos posteriores que a

ciência através da educação imprime em nós.” (JAMES, 1911, p. 209-214 *apud* BERGSON, 2005, p. 136).

Em seu ímpeto espontâneo, James humanizou o tremor, tornando o fenômeno familiar: “O abalo era ‘perverso’; ‘tinha metido na cabeça destruir’. É assim que se fala de um mau rapaz, com o qual nem por isso se terão quebrado necessariamente todas as relações.” (BERGSON, 2005, p. 137). Aproximar-se do fenômeno foi uma forma de vencer o medo, o que demonstra mais uma vez o papel da fabulação como mecanismo natural de defesa. Em momentos excepcionais, sobretudo em situações de perigo iminente, seria então possível notar como a inteligência cultivada cede facilmente lugar à fantasia, em busca de proteção, como somos enfim psicologicamente “primitivos”.

Ao lado da superstição e da antropomorfização do real está a magia, que se realiza igualmente em uma zona pré-reflexiva, onde a franja de instinto é mais atuante que a inteligência. A crença na magia se caracteriza pela clara ideia de que a matéria possui “[...] a faculdade de cumprir desejos e obedecer ordens” (BERGSON, 2005, p. 145). Logo, o mundo natural seria condescendente aos desejos humanos. A atuação preponderante do desejo no pensamento mágico também é explicada e exemplificada por Freud, ao longo da terceira parte de *Totem e tabu*, intitulada “Animismo, magia e onipotência dos pensamentos”. Ali, o psicanalista (1913/2015, p. 126) assinala: “[...] a magia tem de servir aos propósitos mais diversos: submeter os eventos naturais à vontade do homem, defender a pessoa dos perigos e dos inimigos e dar-lhe o poder de prejudicar seus inimigos.”

Todavia, assim como o pensamento mágico é próprio dos humanos, sendo exercido, na visão bergsoniana, por uma espécie de pressão do instinto sobre a inteligência, também nos é inerente a tendência ao conhecimento científico, a recusa da magia, da superstição e da ilusão. Bergson (2005) discorda então da ideia de que a ciência seja um prolongamento da magia, pois, ainda que persigam igualmente a compreensão do mundo, em termos de previsibilidade e controle, magia e ciência são, para ele, produtos de tendências opostas no ser humano, mas que se confundem por sua constituição mista. As sociedades que permaneceram não civilizadas teriam sido aquelas que escolheram o entorpecimento cômodo do pensamento mágico, escolheram, enfim, a “preguiça” para a reflexão.

6 A CRENÇA EM DEUSES E A RELIGIÃO DINÂMICA

Se os avanços da ciência findaram por minar pouco a pouco a visão animista e mágica do mundo, “[...] permanece o desamparo do ser humano, e, com isso, o anseio pelo pai, e os deuses.” (FREUD, 1927/2014, p. 249-250). Ora, de uma compreensão mais disseminada das potências místicas do mundo natural, chega-se à ideia de deuses antropomorfizados, um produto tardio da fabulação porque não decorre diretamente da religião natural, estritamente estática, a qual brota da fabulação como resistência à inteligência (BERGSON, 2005). Parece que a crença em deuses já é algo pensado, em certo sentido, fruto de reflexão. O mito, que é a personificação de potências divinas, floresce justamente nas sociedades antigas já civilizadas ou na via da civilização, constituindo-se como base de sua política, economia, religião e educação.

O deus é um sujeito, uma personalidade, diferentemente do espírito, que seria mais uma força, uma presença, um ato (BERGSON, 2005). A riqueza dos mitos gregos, egípcios, chineses, hindus etc. mostra como a fabulação, correndo livre, pôde criar as mais variadas e complexas representações, e o poder dessa faculdade de interferir no modo de vida pessoal e social dos grupos humanos foi igualmente capaz de criar as condições para a produção da arte, ciência e filosofia de que temos conhecimento. Tudo isso garante que, embora a experiência religiosa possa ocorrer individualmente, é na sociedade que ela se realiza, de maneira eficaz. E a religião talvez seja a ferramenta mais potente de coesão social, visto que “[...] reforça a disciplina” (BERGSON, 2005, p. 171), através de rituais, preces, sacrifícios e mandamentos.

Essa já não é, no entanto, a religião verdadeiramente estática. Volta e meia a religiosidade natural ressurgue em situações-limite, mesmo em espíritos intelectualmente cultivados. Como o caso mencionado por W. James e retomado por Bergson, ou o caso do autodeclarado amigo de Freud (1930/2014, p. 14-16), cuja experiência de um “sentimento oceânico”, suposta fonte originária da religiosidade, é relatada em *O mal-estar na civilização*. A religião verdadeiramente estática é naturalmente fruto de uma experiência infraintelectual, quase instintiva, destinada “[...] a afastar perigos que a inteligência poderia fazer o homem correr.” (BERGSON, 2005, p. 160). É bom lembrar, de uma perspectiva epistemológica, que o termo “estático” em Bergson remete à superficialidade, a um conhecimento mediado pelo espaço, cuja característica principal consistiria na distinção entre aquele que conhece e o objeto conhecido.

Logo, ainda que a religião estática, como produto da função fabuladora, venha ao auxílio da sociedade. quando mantém a coesão do grupo, o equilíbrio social e, de algum modo, vital, só se realizará ao custo de que cada um de nós precise renunciar à sua originalidade profunda, a seus desejos mais íntimos, tudo em nome da segurança na vida coletiva. Eis o paradoxo da religião estática: seu objetivo é preservar a vida em geral, mas a vida que se individualiza em duração psicológica, a vida profunda de cada ser humano, é algo que apenas outra forma de religiosidade poderia tocar, uma religião dinâmica, fruto de uma experiência “supraintelectual”, uma experiência mística por excelência.

A religião dinâmica nasce de um misto entre o infra e o supraintelectual (BERGSON, 2005). A mística propriamente dita ultrapassa o que se entende comumente por religião, e o que temos descrito até então como fruto do domínio infraintelectual. A verdadeira mística, por conseguinte, restringe-se à experiência intuitiva de indivíduos excepcionais, cuja moral se abre à humanidade. Nesse sentido, ela nem poderia de fato se caracterizar como religião, mas como um “certo modo de existência humana” (GOUHIER, 1999, p. 117) superior ao comum. Tal modo de existência é o da abertura moral e se concretiza na figura do místico. Contudo, o próprio Bergson (2005, p. 182) o diz: “[...] o misticismo puro é uma essência rara.”

Em suma, a “religião dinâmica” seria fruto da experiência mística, mas sua prática e instituição não são propriamente místicas. Todo o desenvolvimento da religião em doutrinas dogmáticas condensaria, dessa maneira, o misto entre estático e dinâmico. Assim, a conversão da religiosidade primitiva em religiões instituídas passaria também pela experiência de sujeitos excepcionais, os quais teriam extrapolado as “intenções” do elá vital para a espécie e influenciado, com seu exemplo, outros indivíduos, sociedades e nações. De sua experiência intuitiva com o impulso de vida que alguns denominam Deus, teriam, através de sua ação no mundo, irradiado essa potência de transformação da solidariedade social em fraternidade humana.

7 ILUSÃO VS MÍSTICA

Ao contrário do filósofo francês, porém, Freud não enxergou para a religião qualquer futuro glorioso. Para ele, haveria apenas isso que Bergson entendeu como religião estática, fruto da fabulação, do medo, do desejo. Freud realmente não viu possibilidade de abertura moral através da religiosidade. Sendo as doutrinas religiosas indemonstráveis, segundo ele, elas não passam de

ilusões do “[...] inventário psíquico de uma cultura.” (FREUD, 1927/2014, p. 245). Tal qual a arte e outros meios entorpecentes, ainda que ideias religiosas funcionem como “satisfações substitutivas” para as renúncias culturais, renúncias se transformam em mal-estar, em neuroses com as quais a própria civilização precisa lidar, se quiser evoluir (FREUD, 1930/2014).

Ilusão, de uma perspectiva psicológica, é justamente a crença cuja motivação é proveniente de um desejo. O inconformismo com a condição humana, com sua impotência, sua pequenez, gera a crença em tais fabulações. Precisamos crer que somos o centro e a razão de ser do universo; do contrário, nós nos sentiríamos completamente abandonados, desamparados, como qualquer outra criatura viva. Quem crê nessa primazia do humano é religioso. Por outro lado, dirá Freud (1927/2014, p. 270), “[...] quem não vai adiante, quem humildemente se conforma com o mínimo papel do ser humano neste mundo imenso, este é, na verdade, irreligioso no autêntico sentido da palavra.”

Nessa visão psicanalítica, a compreensão religiosa da realidade serve de alento ao peso de uma existência abandonada que espera a criança desde o seu nascimento. A proteção paterna obtida na infância, e perdida na vida adulta, será substituída pela proteção divina, pela ideia de um deus que, antes de tudo, é o pai. Portanto, a força das doutrinas religiosas sobre o poder da racionalidade deriva diretamente de um desejo profundo de proteção. A religião torna-se, assim, o agradável consolo na vida adulta para angústias nutridas desde a infância. Mas não passa de uma ilusão derivada de um desejo e “[...] nesse aspecto ela se aproxima do delírio psiquiátrico.” (FREUD, 1927/2014, p. 267).

Está claro que a ideia freudiana de ilusão, decorrente do desejo de controle, do medo da morte e do desamparo paterno, caminha lado a lado com a noção de fabulação, em Bergson. Conforme ambos os pensadores, a religião se insurge como meio de amenizar o fardo da vida social, das regras impostas, a frustração oriunda das renúncias instintuais exigidas pela civilização. Os autores também concordam que, apesar do consolo quase narcótico que a religião trouxe aos anseios humanos, ao longo da história, ela não contribuiu o bastante “[...] para domar os instintos associativos [...]” (FREUD, 1927/2014, p. 276), pois a civilização está repleta de indivíduos infelizes, hostis à cultura e à moralidade, incapazes de jogar o jogo social.

Além disso, por seu caráter dogmático sustentado pela fabulação, a crença religiosa instituída no seio de uma sociedade fechada, muitas vezes, dá

lugar à intolerância, a preconceitos os mais diversos, a atitudes cruéis e imorais (BERGSON, 2005). A repressão de comportamentos ditos excêntricos será consequência direta dessa intolerância, o que se efetiva de diversas maneiras: da supressão da dignidade social, da ridicularização, enfim, de métodos brandos de punição, até as mais cruéis formas de cerceamento e descarte. E a intolerância se reforça, quando se torna um pensamento coletivo. Daí que a religiosidade compartilhada seja seu ambiente propício.

Por esses e outros motivos, na visão freudiana, a religião é uma etapa a ser superada pela humanidade, em vista de seu amadurecimento cultural. Ela estaria para a civilização tal qual a infância está para o ser humano. Ocorre que, no lugar dessa religião, Freud confere toda autoridade à ciência. Eis aqui expressa sua descrença:

Não há instância acima da razão. Se a verdade das doutrinas religiosas depender de uma vivência interior que ateste essa verdade, o que fazer das muitas pessoas que não tem essa rara vivência? Pode-se requerer que todas as pessoas utilizem o dom da razão que possuem, mas não se pode estabelecer uma obrigação válida para todos com base num motivo que existe apenas para uns poucos. Se um indivíduo obtém a convicção inabalável da verdade das doutrinas religiosas após ser tomado de profundo êxtase, que significado tem isso para os outros? (FREUD, 1927/2014, p. 264).

Supomos que uma resposta bergsoniana para essas perguntas retóricas de Freud passaria pela compreensão metafísica do místico como um ser, o qual, por seu contato imediato com o elá da vida, e através da sua ação no mundo, poderia contagiar outros indivíduos a seguirem seu exemplo. Mas, como frisamos, ao contrário de Bergson, Freud não vê saída para o progresso cultural da humanidade senão na ciência. A religião, seja ela instituída ou a “ilusão” de uma experiência mística, não contribui em nada para o amadurecimento psíquico da espécie, porque “[...] seria uma vantagem indiscutível deixar Deus de fora e honestamente reconhecer a origem puramente humana de todas as instituições e normas culturais.” (FREUD, 1927/2014, p. 281).

Assim como toda criança, que, em seu desenvolvimento psíquico, deverá superar espontaneamente a fase de neurose oriunda de seus medos infantis, também a humanidade deverá, aos olhos de Freud, superar sua fase neurótica concretizada na crença religiosa; deverá, por fim, abandonar suas ilusões. Embora o poder da religião seja tal que se compare a “[...] um estado

de alegre confusão alucinatória” (FREUD, 1927/2014, p. 285), sua superação será passo fundamental para o processo de crescimento civilizatório. Tal fase o psicanalista julgou estar em curso em sua época (FREUD, 1927/2014). Julgamento, no entanto, equivocado, como a história logo pôde e continua a atestar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Voltando-nos agora para as questões iniciais, já podemos afirmar: as religiões não contradizem a inteligência, uma vez que sejam, de algum modo, produto dela. Considerando-se que a função fabuladora é fruto da inteligência, mas também de um resquício de instinto que visa à prevenção da vida, a religião, em seu estado mais rudimentar, ao fim e ao cabo, não deixa de ser também criação do intelecto. Daí não se possa dizer que povos “primitivos” sejam menos evoluídos, intelectualmente, por forjarem um mundo regido por fábulas. Os civilizados também o fazem, só que por outros meios.

Transpondo essa análise para o tempo presente, a fim de compreendermos nossa própria sociedade, as ideias de Bergson e Freud, surpreendentemente, continuam pertinentes. Um lance de olhos para a situação atual da sociedade brasileira parece trazer à tona uma realidade um tanto distópica, mas, ainda assim, real. Grande parte da população do nosso país sucumbiu à fabulação mais rústica possível. Despropósitos terraplanistas, anticientíficos e negacionistas proliferam desenfreadamente, entre círculos sociais considerados civilizados. Isso tudo só reforça, a nosso ver, a ideia freudiana da religião como neurose coletiva, porque, no fundo da realidade social e política brasileira atual, há uma religiosidade patente, a qual pode ser falsa, estratégica, é claro, mas muito conveniente em uma sociedade cada vez mais fundamentalista.

Foi por termos perseguido a via do fechamento que toda sorte de preconceitos e catástrofes tiveram lugar e, ao que parece, vem se intensificando em nossa história recente. Obviamente, algumas sociedades se modificaram, na tendência de uma maior racionalização, com o avanço da ciência e da técnica. Mas outras radicalizaram a tendência à fabulação. Nestas, a lógica do absurdo encaminha os indivíduos cada vez mais longe em seus delírios, alguma coisa comum entre grupos que se fecham em si mesmos, desprezando o que vem da exterioridade. Em 1932, ao descrever o funcionamento de nossa estrutura psicossocial, Bergson não pôde prever esse futuro insólito. No contexto de suas ideias, a fabulação era uma ferramenta útil à sociedade fechada, porque

capaz de manter a coesão de seus elementos principais, os indivíduos, todavia, em nenhuma hipótese. deveria comprometer o progresso do conhecimento.

A “intenção” da natureza teria sido apenas a de proteger a vida, preservá-la. Por isso, “[...] a inteligência, ao acabar de formar-se, fora invadida pela superstição.” (BERGSON, 2005, p. 100). Mas agora, em plena pandemia de um novo coronavírus que, neste momento em que escrevo, já ceifou mais de 70.000 vidas, o que vemos em nosso próprio país nem Bergson nem Freud poderiam prevê-lo: a fabulação está contra a vida em geral. Seu uso é deliberado, apropriado a favor de interesses escusos. Fabulando, alegam não passar de um resfriado uma doença mortal, alegam também ser possível tratá-la com placebo e oração; reivindicam, enfim, a fantasia no lugar do conhecimento, e as ilusões só se multiplicam.

A grande questão não é mais aquela posta por Bergson, em 1932 – a de saber como a religião, além de ter sobrevivido, se expandiu enormemente, resistindo aos arroubos da razão. Se a religião nasceu do perigo contido na falta de sentido da vida, no mistério que ela comporta e em nossa incapacidade de solucioná-lo, e ela tem resistido bravamente frente ao avanço cada vez mais notável da ciência e da técnica, perguntamos agora: para onde vai a religião, ferramenta natural de preservação da vida, quando a ciência e a técnica já não são seus maiores adversários, mas a própria fabulação que tanto lhe servira na preservação da espécie?

MONTEIRO, G. P. Religion, life and society: brief study from Bergson and Freud. *Trans/form/ação*, Marília, v. 44, n. 3, p. 151-176, Jul./Set., 2021.

Abstract: The article aims to inquire to what extent religiosity, observed from its original context, would be away found by civilization to stifle primary human impulses tending to social and moral breakdown. In spite of this attempt at control, we question how much these so-called primitive impulses prevail in our biological, psychological and social constitution in order to justify aberrant behaviors so common in our time. We will start from the Henri Bergson's ideas, presented in the second chapter of *The two sources of moral and religion*, entitled “The static religion” in comparison with Sigmund Freud's arguments presented, above all, in *The future of an illusion and Totem and taboo*. Although the proximity with the social sciences, we will follow the hypothesis that Bergson's book carries out a more fruitful dialogue with Freudian theory regarding the understanding of the so-called primitive religiosity in opposition, or not, to the civilized one.

Keywords: Bergson. Freud. Religion. Moral. Life. Society.

REFERÊNCIAS

- BERGSON, H. **A evolução criadora** [1907]. São Paulo: Martins Fontes, 2005a.
- BERGSON, H. **As duas fontes da moral e da religião** [1932]. Coimbra: Almedina, 2005.
- CAEYMAEX, F. À propos de l'émotion creatrice. Vie, institution et histoire dans Les deux sources. *In*: FRANÇOIS, A.; RIQUIER, C. **Annales bergsoniennes VIII**: Bergson, la morale, les émotions. Paris: PUF, 2017.
- DELECROIX, V. La religion comme répétition. Bergson à la lumière de Freud. *In*: SITBON, B. **Bergson et Freud**. Paris: PUF, 2014. p. 99-119.
- DELITZ, H. L'impact de Bergson sur la sociologie et ethnologie françaises. **Revue l'anée sociologique**, Paris, v. 62, n. 1, p. 41-65, 2012.
- FRANÇOIS, A. La division de la vie. Création, conservation et pulsion de mort chez Bergson et Freud. *In*: SITBON, B. **Bergson et Freud**. Paris: PUF, 2014. p. 121-139.
- FREUD, S. Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico [1911]. *In*: FREUD, S. **Obras completas**, v. 10. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- FREUD, S. Totem e tabu [1913]. *In*: FREUD, S. **Obras completas**, v. 11. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- FREUD, S. Introdução ao narcisismo [1914]. *In*: FREUD, S. **Obras completas**, v. 12. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- FREUD, S. **As pulsões e seus destinos** [1915]. Belo Horizonte: Autêntica, 2013 (Obras incompletas de Sigmund Freud).
- FREUD, S. O futuro de uma ilusão [1927]. *In*: FREUD, S. **Obras completas**, v. 17. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- FREUD, S. O mal-estar na civilização [1930]. *In*: FREUD, S. **Obras completas**, v. 18. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- GOUHIER, H. **Bergson et le Christ des Évangiles**. Paris: Vrin, 1999.
- LÉVY-STRAUSS, C. **O totemismo hoje**. Petrópolis: Vozes, 1975.
- MEZAN, R. **Freud pensador da cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- PINTO, D. M. A análise bergsoniana do social entre natureza e cultura: psicologia, biologia e filosofia moral à luz da duração. **Dissertatio**, v. supl. 4, dez. 2016.
- ROBINET, A. Bergson et l'indien Sioux. **Revue Internationale de Philosophie**, v. 2, n. 177, p. 97-107, 1991.
- SITBON-PEILLON, B. **Religion, métaphysique et sociologie chez Bergson: une expérience integrale**. Paris: PUF, 2009.

WINOGRAD, M. Freud e a filogenia anímica. **Revista do Departamento de Psicologia** – UFF, v. 19, n. 1, p. 69-82, jan./jun. 2007.

WORMS, F. **Le vocabulaire Bergson**. Paris: Ellipses, 2000.

WORMS, F. **Bergson ou les deux sens de la vie**. Paris: Quadrige/PUF, 2004.

Recebido: 13/7/2020

Accito: 11/9/2020

O EXTERNALISMO SEMIÓTICO ATIVO DE C. S. PEIRCE E A CANTORIA DE VIOLA COMO SIGNO EM AÇÃO

Pedro Atã¹


João Queiroz²

RESUMO: O principal propósito deste trabalho é fornecer uma ontologia semiótica para redescrção do externalismo cognitivo ativo, desenvolvido recentemente pelo paradigma 4E (*embodied, embedded, enactive, extended cognition*). Nessa abordagem, sistemas cognitivos distribuídos (SCDs) são descritos como semiose, ou signos em ação. Explora-se a relação entre semiose e cognição, como concebida por C. S. Peirce, em associação com a noção de sistema cognitivo distribuído (SCD). Introduz-se a abordagem externalista peirciana, com ênfase na noção de distribuição temporal da semiose, e se descrevem SCDs, e seus elementos, como “ação dos signos”. Para desenvolver esse argumento, examina-se um exemplo de SCD – improvisação verbo-musical do repente, repentismo, ou cantoria de viola. Trata-se de um fenômeno de improvisação verbo-musical que tem a forma de um desafio em poesia oral versificada. Explicita-se esse fenômeno como a incorporação da estrutura formal de uma tarefa cognitiva e de um processo inferencial. Essa incorporação corresponde a uma semiotização das performances do repente como SCD. A tendência temporalmente distribuída do *repente* organiza o SCD como um sistema que realiza experimentos metassemióticos sobre a ação dos signos.

Palavras-chave: Sistema cognitivo distribuído. Externalismo ativo. Semiose. *Repentismo*. C. S. Peirce.

INTRODUÇÃO

O principal propósito deste trabalho é fornecer uma ontologia semiótica para o externalismo cognitivo ativo, como desenvolvido recentemente pelo

¹ PhD researcher no Centre for Intermedial and Multimodal Studies, Linnaeus University, Vaxjo – Suécia.  <https://orcid.org/0000-0002-7123-3341> E-mail: ata.pedro.1@gmail.com

² Professor Associado no Instituto de Artes, Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), Juiz de Fora, MG - Brasil.  <https://orcid.org/0000-0001-6978-4446> E-mail: queirozj@gmail.com

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n3.15.p177>



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

paradigma 4E (*embodied, embedded, enactive, extended cognition*) (NEWEN *et al.*, 2018). Em nossa abordagem, sistemas cognitivos distribuídos (SCDs) são descritos como semiose, como signo em ação. Este trabalho aborda, portanto, as questões: o que está distribuído na cognição distribuída? Como está distribuído? Utilizamos o fenômeno popular de improvisação verbo-musical conhecido como *repente* ou *cantoria de viola* como um exemplo de sistema cognitivo distribuído (SCD), e *semiotizamos* seus processos e componentes. A semiotização da cantoria, como um SCD, equivale, como veremos, a um profundo ajuste terminológico e metodológico, em termos descritivos, com diversas implicações ontológicas, relacionadas à natureza da cantoria como um signo em ação.

O que tem sido chamado de paradigma 4E, em ciência cognitiva, desloca o foco de investigação dos indivíduos, seus corpos e cérebros, para sistemas cognitivos distribuídos (SCDs) (HUTCHINS, 1995a; SPURRET, 2003; SUTTON, 2010; DAVIES; MICHAELIAN, 2016). Tais sistemas são constituídos não apenas por organismos dotados de agenciamento individual, mas também por artefatos e estruturas ambientais.³ São muitos os fenômenos investigados – laboratórios, bares, veleiros etc. O *cockpit* de um avião está entre os fenômenos mais mencionados (HUTCHINS, 1995b). Ele pode ser descrito como um SCD, cujo propósito é a pilotagem do avião. O sistema inclui a tripulação, o piloto e o copiloto, instrumentos de voo e dispositivos externos de representação, como mapas, gráficos e diagramas, todos usados de acordo com normas bem estabelecidas.

Nesse caso, não apenas os indivíduos que compõem a tripulação incorporam processos cognitivos, mas o próprio ambiente incorpora tais processos. Um laboratório de ciência empírica também pode ser descrito como um SCD (NERSESSIAN *et al.*, 2003). Ele é integrado por técnicos e pesquisadores, equipamentos, livros e manuais, relatórios, jornais especializados, instrumentos de observação e análise, modelos matemáticos e estatísticos. O próprio laboratório incorpora os processos cognitivos, não apenas seus pesquisadores. Nesses exemplos, processos fundamentais para o funcionamento do sistema acontecem fora dos corpos e das cabeças dos indivíduos.

³ Nessa argumentação, tanto pessoas, ou organismos em geral, quanto artefatos externos e não biológicos podem ser considerados *agentes*. O agenciamento ao qual nos referimos não é, necessariamente, consciente e deliberativo, mas, em nossa descrição, semiótico, e corresponde à ação auto-organizada, não tutoriada, de signos. A ação de signos distribui-se entre cérebros, corpos e artefatos externos e materiais.

A tese de que alguns processos cognitivos podem acontecer fora do corpo, através do uso e da manipulação de diversos dispositivos externos, é conhecida como “externalismo cognitivo ativo” (LAU; DEUTSCH, 2019). Esses dispositivos são chamados de artefatos cognitivos (HUTCHINS, 1999). Eles integram, auxiliam, apoiam, aprimoram ou melhoram a cognição (SUTTON, 2010). Somos capazes de alterar estados conscientes e a atenção, usando fármacos, “congelamos” e comunicamos o raciocínio, através do uso de alfabetos e sistemas de notação, organizamos, comparamos, calculamos e prevemos acontecimentos, por meio de números, estruturas algébricas, grafos e diagramas. Mas o artefato cognitivo considerado o mais importante é a linguagem, um dispositivo multinível de *andaimés*, profundamente incorporado (*embodied*), o qual aumenta radicalmente o que podemos fazer em termos de classificação, categorização, memória, inferência, aprendizagem, relações sociais e instituições (CLARK, 2005, 2006; SINHA, 2009, 2015).

Para o externalismo cognitivo ativo, os artefatos cognitivos são componentes não biológicos ativos dos processos cognitivos. Existem diferentes visões epistêmicas e ontológicas do externalismo (DAVIES; MICHAELIAN, 2016). Uma visão centrada no indivíduo⁴ define SCD a partir de agentes individuais. Dessa perspectiva, SCDs são extensões de um núcleo, localizado no organismo, seu sistema nervoso ou cérebro. Este é o caso da abordagem desenvolvida por Andy Clark e David Chalmers (1998), ou “cognição estendida”, segundo a qual os agentes cognitivos individuais se acoplam a artefatos, ampliando suas mentes para além de seus limites biológicos. O foco, nesse caso, é um agente, um organismo individual, e suas extensões (CLARK, 2010).

Para Hutchins (2011), o externalismo de Clark falha, ao não explicar o papel crucial da cultura. Uma narrativa *enculturada* da cognição distribuída não se concentra em como a cognição se estende a partir do indivíduo em direção a artefatos, mas em como múltiplos indivíduos e artefatos estão organizados em ecossistemas culturais (HUTCHINS, 2011, 2014). Hutchins (2014, p. 36) caracteriza a cognição distribuída como uma abordagem emergentista. Concordamos que o externalismo precisa ser enculturado, com implicações emergentistas. Uma posição emergentista sugere a organização do sistema como o principal componente explanatório. Não se pode falar em agenciamento

⁴ Davies e Michaelian (2016) nomeiam essa visão de “centrada no agente”. Para manter certa coerência com a noção de agente, como usada em nossa abordagem, chamamos a abordagem de “centrada no indivíduo”.

individual precisamente porque o sistema é auto-organizado,⁵ e porque ele exibe propriedades emergentes. Entretanto, embora o emergentismo forneça uma orientação explanatória robusta, ele não responde à questão sobre como devemos entender o externalismo cognitivo ativo de maneira enculturada, deslocando o agente individual do centro focal da abordagem. Precisamos de uma descrição mais precisa do que emerge e de como isso acontece.

Uma tentativa de definir SCDs, que se recusa a concentrar sua explicação no indivíduo, é a “abordagem baseada em tarefas”, de Davies e Michaelian (2016). Uma “abordagem baseada em tarefas” começa identificando uma tarefa cognitiva (Davies e Michaelian caracterizam uma tarefa como “processamento de informações”), incluindo os indivíduos e os artefatos que participam dos fluxos relevantes de informações. Na descrição de Davies e Michaelian, se a informação flui entre as entidades e é usada para resolver uma tarefa, essas entidades, independentemente de serem internas ou externas aos organismos, podem ser consideradas partes do SCD, com relação à tarefa especificada. Davies e Michaelian (2016) sugerem que essa abordagem, baseada em tarefas para identificação dos SCDs, permite aumentar (*zoom-in*) e diminuir (*zoom-out*) a escala de observação. As tarefas podem ser divididas em subtarefas, ou examinadas como partes de tarefas, e metas, mais abrangentes. Como as tarefas definem os SCDs, elas possibilitam fácil escalonamento dos SCDs. Um SCD pode ser reduzido e concentrar-se apenas em algumas das estruturas neurais no cérebro de um indivíduo; ou pode ser estendido, para incluir múltiplos agentes, cérebros e artefatos, os quais interagem para resolver grandes tarefas. Assim, o mesmo agente pode participar em diferentes SCDs, e um SCD pode incluir vários agentes.

Davies e Michaelian (2016) deslocam, portanto, o indivíduo do centro do processo externo. Mas os autores não caracterizam o que é uma tarefa cognitiva, ou “processamento de informação”. Uma tarefa cognitiva funciona como um fator de organização capaz de reunir elementos para formar um sistema distribuído, como uma entidade ou processo que tem alguma forma de existência. Embora ofereça uma ferramenta para identificar SCDs, a abordagem não fornece uma explicação sobre o que é um sistema cognitivo distribuído. Permanece, portanto, obscuro qualquer detalhamento sobre sua ontologia, que *semiotizamos* aqui.

⁵ Auto-organização é um processo que ocorre principalmente em sistemas complexos compostos por entidades em interação que afetam mutuamente o processo da outra, levando o sistema a um estado ordenado e provisoriamente estável, ou seja, um estado de variabilidade e ambiguidade reduzidas (KELSO, 1995).

Embora diversos autores tenham defendido a necessidade de enculturar a abordagem externalista, o paradigma ainda não considerou seriamente que SCDs incorporam significados, e não simplesmente processamento de informações.⁶ Para sermos mais precisos sobre o problema que mais nos interessa aqui, a noção de SCD ainda não foi associada a uma teoria do significado capaz de explicar o caráter distribuído da cognição. Sugerimos – e este é o principal propósito deste artigo – que o componente explanatório que falta ao externalismo cognitivo não centrado no indivíduo é a noção pragmatista de semiose (ação de signos) de Peirce.⁷

Na próxima seção, exploramos a relação entre semiose e cognição. Em seguida, descrevemos, em duas etapas, um exemplo de SCD, o *repente*, *repentismo* ou *cantoria de viola*. O repente é uma improvisação verbo-musical, popularmente praticada no Nordeste do Brasil, que assume a forma de um desafio em poesia oral versificada. Ele pode ser descrito como um SCD envolvendo poeta-cantadores que improvisam, o público ou audiência, incluindo os chamados “apologistas”,⁸ produtores e curadores, e vários artefatos cognitivos (microfone, palco, viola, estruturas de versificação e prosódicas etc.). Descrevemos os repentistas, e o próprio fenômeno da cantoria de viola, como SCDs que incorporam a estrutura formal de uma tarefa cognitiva. Em seguida, explicitamos o fenômeno como semiose. Essa abordagem corresponde à semiotização de um SCD.

2 SEMIOTICA COGNITIVA DE PEIRCE

Em outros trabalhos, temos defendido que, contra qualquer forma de internalismo, Peirce pode ser considerado um precursor da tese da mente estendida e da cognição distribuída (ATÁ; QUEIROZ, 2013, 2014). Como Kirsh (2009, p. 297) enfatiza, “Peirce mencionou pela primeira vez essa ideia – indivíduos usam objetos externos para pensar – no final do século XIX, quando ele afirma que os químicos pensam tanto com seus tubos de ensaio quanto com caneta e papel.”

⁶ Para uma distinção entre informação e semiose, ver Queiroz et al. (2011).

⁷ Seguimos a prática de citar os *Collected Papers de Charles Sanders Peirce* (Peirce, 1931-1935, 1958) pelo número do volume e número do parágrafo, precedidos pelo CP; o *Essential Peirce*, por número de volume e número de página, precedido por EP. As referências ao *Annotated Catalogue of the Papers of Charles S. Peirce* (1967) serão indicadas pelo MS, seguidas pelo número e pelas páginas do manuscrito.

⁸ Apologistas são entusiastas “especializados”, declamam muitos repentistas, lembram episódios memoráveis de desafios que ficaram famosos e conhecem, em detalhes, a história de muitos cantadores.

A semiótica cognitiva de Peirce descreve a mente como um processo dialógico que não pode ser dissociado da comunicação situada e ativamente distribuída (CP 6.338). Sua abordagem da semiose está relacionada a tentativas formais de descrever processos cognitivos em geral. Ela fornece (i) um modelo pragmatista da ação dos signos, (ii) uma concepção da mente como um processo de interpretação de signos (RANSDELL, 1977; COLAPIETRO, 1989; BERNSTEIN, 2010) e (iii) uma lista de variedades fundamentais de signos baseada em uma teoria de categorias lógico-fenomenológicas (HOOKWAY, 1985, p. 125). De acordo com Peirce, os processos cognitivos dependem fundamentalmente de processos semióticos.⁹ Ainda mais radicalmente, eles coincidem – a mente é um processo de ação de signos ou semiose. Não podemos pensar exceto através de signos (MS [R] 654: 3; EP 1:30; CP 1.538, 5.265, 6.338). Essa tese foi elaborada, pela primeira vez, como um ataque ao cartesianismo, em uma série de artigos publicados entre 1868 e 1869 (W 2:193-241).

A semiótica de Peirce oferece, simultaneamente, de acordo com uma posição processualista, uma teoria do significado e uma teoria da mente. Ela faz parte de uma filosofia de processos, principalmente seu sistema filosófico tardio, desenvolvido a partir de 1903 (QUEIROZ; STJERNFELT, 2019). Uma filosofia de processos preocupa-se com a dinamicidade, complexidade e emergência, como princípios ontológicos e epistemológicos fundamentais (SEIBT, 2018).¹⁰ A filosofia processualista de Peirce baseia sua teoria do significado com foco na ação dos signos, em contraste com teorias cujos focos são a própria representação ou signo (formalistas e estruturalistas), ou seus usuários (sociológica, psicológica, neurocognitiva).¹¹ A semiose é concebida como uma relação triádica, na qual a ação de um signo, que se encontra em uma forma de determinação com um objeto, gera um efeito em um intérprete, chamado de interpretante, que pode ser outro signo.

⁹ Devemos fazer uma observação sobre o uso do termo *semiótica*. Como De Waal (2013, p. 75) indica, o próprio Peirce nunca usou o termo *semiotic*, mas variantes: *semeiotic*, *semeiotic*, *semeiotics*. Embora *semiótica* não tenha sido a solução proposta por Peirce, ela se tornou padrão na área e, por esse motivo, nós a adotamos aqui.

¹⁰ Não há, evidentemente, espaço para exibir aqui toda a profusão de tendências, correntes e subcorrentes que caracterizam o que é chamado de «filosofia de processo», de Heráclito a Whitehead, de suas origens às novas tendências em filosofia da ciência. Para uma abordagem recente dessa profusão, em diversas áreas, recomendamos Nicholson e Dupré (2018), Hooker (2011), Weber e Weekes (2009), Rescher (1996).

¹¹ Sobre como o pragmatismo e a filosofia de processos de Peirce se apoia na tese metafísica do sinequismo, indicamos Esposito (2005), Murphey (1993).

Eis algumas das premissas da teoria do signo de Peirce:

- Triadicidade (irreducibilidade triádica): a semiose é uma relação triádica cuja propriedade emergente é o significado. A relação é caracterizada como triádica, porque um primeiro termo (signo) é “determinado” (DE WAAL, 2013, p. 80) por um segundo termo (objeto), de modo a produzir, em uma quase-mente, um efeito interpretativo (interpretante), o qual pode ser outro signo (CP 4.536). Essa relação entre três termos não pode ser reduzida ou simplificada. Em uma tríade irreduzível, o que coordena os termos da relação não é um agrupamento de relações diádicas. Qualquer relação entre o signo e seu objeto é intérprete-dependente. “Intérprete”, aqui, não se refere necessariamente a um indivíduo, mas a qualquer tipo de sistema cognitivo, sem restrição à sua natureza – físico-químico, biológico ou computacional (QUEIROZ *et al.*, 2011).
- Dinamicidade: a semiose é um processo dinâmico, com signos que produzem outros signos, ou interpretantes. Como Savan (1986, p. 134) argumenta, um interpretante é tanto o terceiro termo de uma relação triádica quanto o primeiro termo (signo) de uma relação triádica subsequente. Mesmo as atividades de um único agente, isolado, incorporam um processo dinâmico de comunicação. A estabilidade temporal da semiose não é entendida como *stasis* (estados representacionais estáticos), mas como regularidade do signo em ação.
- Emergência: a semiose é um processo auto-organizado, emergente, em um sistema complexo de usuários de signos que interagem localmente.¹² A semiose emerge durante interações locais entre agentes distribuídos (enunciadores e intérpretes). Um evento de comunicação envolve, de forma irreduzível, um enunciador, um signo e um intérprete, em que o enunciador comunica um hábito (padrão estável de restrições), através do signo, para um intérprete. Em uma comunicação, “[...] é conveniente falar como

¹² Em outros trabalhos, exploramos a tese da “semiose como propriedade emergente”, tanto de uma perspectiva estritamente filosófica (QUEIROZ; EL-HANI, 2006; EL-HANI; QUEIROZ, 2005), e diretamente associada às formulações peircianas (ver também ROSENTHAL, 1994), quanto de uma perspectiva computacional (LOULA *et al.*, 2010, GOMES *et al.*, 2007) e histórica (ATÁ; QUEIROZ, 2019).

se o signo tivesse se originado de um enunciador e determinado seu interpretante na mente de um intérprete.” (MS 318: 11).

A teoria sugere um tipo extremo de externalismo cognitivo ativo – assim como para Peirce é impossível pensar sem signos, é impossível o pensamento sem a incorporação material de algum aspecto do signo. Como a semiose é um processo dinâmico, a incorporação material é temporalmente distribuída. Sua semiótica cognitiva se preocupa com a distribuição tanto espacial quanto temporal, mas as propriedades mais definidoras da semiose estão relacionadas à distribuição temporal: “[...] dizer, portanto, que o pensamento não pode acontecer em um instante, mas requer tempo, é outra maneira de dizer que todo pensamento deve ser interpretado em outro, ou que todo pensamento é em signos.” (CP 5.253).

A semiose é um processo tempo-dependente, histórico e evolutivo, e se desenvolve em várias escalas de observação. A descrição de um “signo” não corresponde à descrição de uma entidade dotada de certas substâncias, porém, à descrição de um processo cujas propriedades são irredutíveis às propriedades sincrônicas das entidades que instanciam o processo. Em nossa abordagem, a semiose é incorporada em sistemas cognitivos distribuídos como uma tendência para gerar interpretantes. Conforme o externalismo semiótico ativo, a cognição equivale ao desenvolvimento de artefatos disponíveis, em que está incorporada como um poder para produzir interpretantes. A cognição assume a forma do desenvolvimento de artefatos cognitivos, como ferramentas de escrita, instrumentos de observação, sistemas notacionais, segundo foi salientado por Skagstad (2004), e por Ransdell (2003), com relação à noção de inteligência aumentada.

3 REPENTE

O repente, cantoria de viola ou repentismo é uma tradição caracteristicamente nordestina de improvisação verbo-musical, a qual tem a forma de um desafio em poesia oral versificada. Esse tipo de desafio popular de improvisação é um fenômeno que se manifesta sob várias maneiras, em todo o mundo. Câmara Cascudo (2004), pioneiro em estudos etnográficos e antropológicos do repente, no Brasil, descreve o repentista como um descendente do *aedo* grego, do *grec* anglo-saxão, do *moganis* e *meris* árabe, dos

bardos armoricanos, dos *skalds* escandinavos, dos menestrelis e trovadores da Idade Média. O repente, ou cantoria, existe no sertão nordestino, ao menos desde meados do séc. XIX, tendo surgido na região do Pajeú pernambucano e do Cariri paraibano, e tendo como principais cidades Itapetim-PE, São José do Egito-PE, Tabira-PE, Monteiro-PB, Patoser-PB, entre outras. Elas formam o que é considerado “quadrilátero da poesia” cantada (WILSON, 1986).

Praticantes do repente são chamados de repentistas, cantadores ou violeiros. Os termos indicam diferentes atividades de um repentista, relacionadas à improvisação, ao canto e à viola. Os termos *repentista* e *cantador*, em particular, enfatizam diferentes aspectos da atividade improvisacional:

As palavras “repentista” e “cantador” são usadas com o mesmo significado na maioria das situações. Entretanto, quando se quer realçar diferenças técnicas e características próprias de cada um, se distingue entre as duas. É considerado “cantador grande” aquele que segue a oração no planejamento das estrofes, possui bagagem e a utiliza bem na formulação de imagens poéticas – a ênfase aí está na relação com as regras e modelos incorporados da poesia. Já o “repentista grande” é aquele que se notabiliza por respostas rápidas ao que o parceiro canta e a incidentes no ambiente da cantoria, muitas vezes iniciando suas estrofes sem ter um roteiro certo – recaindo maior peso na relação com a situação do fazer poético. Todo cantador repentista (no sentido amplo) é cantador e repentista (no sentido estrito), mas há os que se sobressaem mais em uma ou outra dimensão da arte. (SAUTCHUK, 2009, p. 64).

As sessões são chamadas de cantorias. Festivais organizados de cantoria são comuns em todo o Nordeste do país. Em uma performance, há tipicamente dois poetas-cantadores, cada um deles equipado com sua própria viola. Eles se revezam, gerando versos de acordo com regras rigorosas de metrificação. As restrições métricas estabelecem a distinção entre os gêneros, os quais são muitos, embora cerca de dez sejam os mais difundidos (OLIVEIRA, 1999, p. 52-53). O que um gênero informa é, principalmente, uma estrutura métrica de versificação, número de sentenças e estrutura de rimas em cada estrofe.

O repente possui um aspecto competitivo. No tipo mais comum de festival, o enfrentamento acontece entre duplas de cantadores. Diferentes duplas improvisam, recebendo notas de um júri especializado, e a dupla com maior pontuação vence o festival. Mas a competição também pode ser individual (e.g. Festival estado contra estado). Nesse caso, repentistas enfrentam seus próprios parceiros, nas duplas, e o júri decide o melhor cantador para a

próxima fase. Mas a cantoria não está restrita apenas aos festivais. O mais tradicional tipo de evento chama-se “cantoria pé-de-parede”. Uma dupla de cantadores se apresenta para uma audiência, sem júri especializado, em geral a convite de um anfitrião. Mesmo em situações em que não há uma competição institucionalizada, ou em que o verso não orienta o tema de um desafio, a cantoria tem um caráter de disputa, em que um cantador tenta superar seu oponente, diante de uma plateia (SAUTCHUK, 2009, p. 159-161). Para isso, os cantadores devem demonstrar suas habilidades, improvisando versos metrificadas e rimados, de acordo com um tema sugerido (SAUTCHUK, 2011).

A audiência desempenha um papel importante na avaliação (SAUTCHUK, 2009), reagindo negativamente aos erros e imprecisões (hesitações, inconsistências métricas, rimas fracas, repetições temáticas, dificuldade para desenvolver um tema ou para responder ao adversário) e destacando movimentos hábeis, desenvolvimentos temáticos criativos, versos perfeitamente metrificadas, feitos fluentemente e sem hesitação, rápido tempo de reação, desafios pessoais provocativos e respostas para esses desafios. Em festivais organizados, a competição é mais formalizada, com temas aleatoriamente selecionados e um júri especializado, o qual proclama um vencedor (SAUTCHUK, 2009, p. 133-136).

4 A CANTORIA É UM SISTEMA COGNITIVO DISTRIBUÍDO

A cantoria, ou repente, pode ser descrita como um sistema cognitivo distribuído. Tal abordagem salienta como a atividade, que é uma prática cognitiva e cultural, está situada em um ambiente de artefatos e restrições materialmente incorporados. Exemplos de cognição distribuída, em diferentes domínios, incluem, entre outros: operações numéricas (ZHANG; WANG, 2005; BENDER; BELLER, 2017), quebra-cabeças (KIRSH, 2009; ZHANG; NORMAN, 1994), prática e aprendizagem científicas (PANDE; CHANDRASEKHARAN, 2017; NERSESSIAN *et al.*, 2003; NERSESSIAN, 2008), tarefas conjuntas de solução de problemas criativos (BJORND AHL *et al.*, 2014). No caso da cantoria, e seguindo a abordagem baseada em tarefas de Davies e Michaelian (2016), um SCD pode ser identificado com a tarefa cognitiva que realiza – produzir um diálogo improvisado em uma cantoria. As subtarefas incluem, em nosso exemplo, compor, cantar e avaliar versos improvisados. Enquanto a tarefa geral do diálogo improvisado define a

cantoria como um SCD, as subtarefas definem SCDs de menor escala, como um cantador individual, e sua própria viola, a dupla de cantadores e o público. Estamos, aqui, especialmente interessados em uma escala maior de descrição.

Realizar e avaliar o diálogo improvisado em uma cantoria pode ser descrito como uma tarefa de solução de problemas. Uma solução de problemas (NEWELL; SIMON, 1972) consiste em passar do estado inicial de um problema para seu estado final, de acordo com movimentos permitidos determinados por regras. Não é necessário que as regras sejam declaradas. Elas também podem ser uma consequência das propriedades físicas dos materiais de que são feitas, ou como são usadas na tarefa de solução de problemas.¹³

Uma distinção bem conhecida na teoria de solução de problemas é entre problemas bem e mal definidos. Problemas bem-definidos, como quebra-cabeças clássicos, possuem regras e estados facilmente identificáveis. Mas, o que é ainda mais importante, eles possuem um conjunto de soluções não ambíguas. Diferentemente, um problema maldefinido pode ter: (i) um gradiente variado de soluções adequadas; (ii) nenhuma solução conhecida de antemão e, nesse caso, parte da tarefa do solucionador é desenvolver o que vale como uma melhor resposta; (iii) nenhum conjunto fixo de regras e, portanto, nenhum conjunto fixo de escolhas, consequências das escolhas e avaliação das escolhas (KIRSH, 2009, p. 268). Na abordagem clássica de solução de problemas, os problemas podem ser definidos como determinantes, para seus solucionadores, de uma estrutura formal abstrata que não varia através de diferentes instanciações da tarefa. Uma abordagem diferente é a solução situada de problemas, relacionada às influências locais e contextuais das tarefas, de modo que a estrutura formal de um problema é decisivamente instanciada e dinamicamente acoplada aos artefatos materiais, e é dependente das atividades disponíveis ao solucionador, em uma determinada situação (KIRSH, 2009, p. 271).

A cantoria é exemplo de uma tarefa de solução de problemas maldefinida e situada. Ela é maldefinida, porque é uma tarefa que não possui um conjunto fechado de soluções, embora possua um conjunto fixo de regras, e é situada, porque a estrutura formal da tarefa (operações realizadas para solução do problema) é dependente da materialidade dos artefatos usados: os cantadores estruturam e resolvem problemas “com” e “por meio de” seus

¹³ Para ver exemplos de regras materialmente dependentes, em versões da “Torre de Hanoi”, cf. Zhang e Norman (1994).

poemas (estruturas formais e temáticas) e violas. Há, ao menos, quatro tipos de restrições que constituem a estrutura formal da tarefa:

- Restrições temporais: os cantadores não podem demorar para compor os versos. Quando um cantador termina de cantar uma estrofe, seu opositor tem apenas alguns segundos para começar a cantar, caso contrário, é avaliado como hesitante.
- Restrições métricas e rítmicas: os cantadores devem respeitar estruturas rígidas de versificação – posição e distribuição das tônicas em cada verso, número de versos em cada estrofe, padrão e estrutura de rimas.
- Restrições temáticas: cantadores devem dialogar sobre um tema específico e desenvolver esse tema, ao longo da performance. Nesse diálogo, eles devem adicionar novos fatos, de maneira surpreendente. Essa restrição impede o uso de versos memorizados. Como os cantadores não sabem, com antecipação, os temas sobre os quais devem improvisar, não podem preparar versos específicos.
- Restrições dialógicas/situacionais: os cantadores devem dialogar, reagindo aos versos do oponente. Responder e reagir, com fluência, a uma situação imediata é uma demonstração de habilidade.

Em uma cantoria, essas restrições estão incorporadas em artefatos cognitivos. Os cantadores usam ferramentas específicas para “aliviar o custo” cognitivo criado por tantas, e tão complexas, restrições. As ferramentas são emblemáticas: a viola, as toadas (estruturas melódicas e prosódicas), os motes e as “deixas” (sugestões ou “ganchos”).

A viola característica dos repentistas é responsável pelo acompanhamento instrumental dos versos cantados (SAUTCHUK, 2009, p. 37-39). Em uma cantoria, a viola é usada para executar o que é chamado “baião-de-violão”, um ciclo repetitivo de dois acordes alternados (tipicamente Lá e Mi), com pequenas variações e de acordo com um padrão rítmico bem estabelecido. Eventualmente, pequenos fragmentos melódicos podem ser inseridos, mas nunca são desenvolvidos. Na maioria das vezes, um cantador toca a viola enquanto o oponente está improvisando e durante o curto intervalo em que ambos estão em silêncio, interrompendo, porém, quando iniciam o improviso.

O período em que o cantor toca a viola é precisamente o período em que ele está compondo a estrofe seguinte. Os cantadores compõem seus versos retroativamente, de trás para frente, preparando rapidamente os versos finais, enquanto o oponente improvisa (SAUTCHUK, 2009, p. 85). O papel da viola é visto como crucial, na cantoria. Oliveira (1999, p. 98) sugere que ela ocupa um papel de *offloading* cognitivo: “Sem a viola o cantor não será capaz de executar: a viola é como uma arma, de forma que modifica o pensamento do cantor, focalizando a mente nos versos, no público e no ambiente como um todo.”

O baião-de-violão ajuda a descarregar (*offloading*) restrições métricas e temporais. Ele fornece a estrutura da improvisação (OLIVEIRA, 1999, p. 129) e a referência rítmica para o diálogo, com os ciclos dos acordes alinhados com os pulsos e acentos dos versos (SAUTCHUK, 2011, p. 39). O baião-de-violão também informa ao repentista o momento de iniciar, usualmente depois de dois ou três ciclos. Trata-se igualmente de uma externalização material do intervalo de tempo usado para compor os versos, permitindo que o público avalie sua performance, em termos de ciclos executados. Além disso, o baião-de-violão tem função fática de preservar o ritmo e a intensidade da comunicação, durante pausas ou intervalos, como pausas respiratórias, quando o cantor interrompe o improvisado para pensar (SAUTCHUK, 2011, p. 39). As toadas são as linhas melódicas predeterminadas que os cantadores seguem ao cantar os versos, submetidos às exigências rítmicas (RAMALHO, 2001, p. 27). Assim, as toadas estão entre os principais artefatos usados para materializar as restrições métricas e rítmicas. Para Sautchuk (2011, p. 79), os cantadores aprendem a metrificar os versos, aprendendo a ouvir e a imitar estruturas prosódicas e métricas dos padrões de cantoria.

As toadas estão ligadas aos diferentes gêneros. O que um gênero informa é, principalmente, uma estrutura métrica de versificação – quantidade de sílabas, distribuição rítmica e padrão de tônicas em um verso, número de linhas e estrutura de rimas em cada estrofe. Um único evento de cantoria pode incluir muitos gêneros. Cada gênero possui seu acervo de toadas. As variações prosódicas de uma toada atuam sobre as sílabas poéticas, o padrão de acentos e rimas. Encontrando versos que se encaixam nas toadas, os cantadores podem respeitar as restrições métricas de um gênero e, variando as toadas, podem improvisar em diferentes gêneros. A toada externaliza os cálculos feitos sobre as sílabas, transformando-os em tarefa mais simples – encaixar palavras em padrões melódicos, rítmicos e prosódicos. A alternância entre a toada cantada

e o baião-de-violão, o qual aparece em primeiro plano após o canto e volta ao fundo, durante a apresentação, fornece a estrutura geral da cantoria.

Alguns gêneros usam motes (*mottos*). Um mote é normalmente composto por dois versos, sobre os quais o cantor deve improvisar (SAUTCHUK, 2011, p. 28-29). Um mote é atribuído, por solicitação do público ou, nos festivais, por algum procedimento de randomização, a uma dupla de cantadores, constituindo uma restrição temática e métrica à improvisação. Os cantadores devem improvisar estrofes que conduzem ao mote. Ele é um dispositivo que garante que os cantadores permaneçam no escopo do tema. O mote “descarrega” (*offloading*) o custo do desenvolvimento temático, encapsulando-o em um único objetivo de solução de problemas – construção de uma estrofe em que cabe o mote. Ele também estabelece restrições métricas, porque fornece uma estrutura rítmica, a qual deve ser seguida pelos cantadores. Gêneros de repente que não usam motes podem usar “deixas” (dicas, “ganchos” ou palavras-chave). Nesses gêneros, o repentista deve “seguir a sugestão” do último verso da estrofe cantada pelo oponente, e fazer o primeiro verso da sua estrofe de resposta rimar com ele.

Um bom exemplo é a sextilha, considerado um dos gêneros mais fáceis, normalmente cantado no início de uma sessão de cantoria.¹⁴ A estrofe de uma sextilha é composta por seis versos, de sete sílabas em cada verso, em que rimam o segundo, quarto e sexto versos. A resposta a uma estrofe de sextilha deve começar a rimar com a estrofe anterior, ou seja, com a estrofe recém-improvisada pelo oponente, criando um sentido de continuidade entre as estrofes. A “deixa” cria uma sucessão formal de rimas e o desafio de resposta a uma rima criada pelo oponente (SAUTCHUK, 2011, p. 27). Ela também restringe a composição dos versos. Nos gêneros que usam a deixa, o repentista recebe um “ponto de partida” – a deixa deve se encaixar na primeira linha do verso da estrofe, em contraste com o “ponto final” do mote.

A viola, as toadas, o mote e a deixa são ferramentas (ou artefatos cognitivos) usadas na tarefa de solução de problemas situados de uma cantoria. Elas ajudam a externalizar e a descarregar as restrições temporais, métricas e rítmicas, temáticas, dialógicas e situacionais que constituem a estrutura formal da tarefa de solução de problemas situados da cantoria. Essa tarefa define

¹⁴ Assinala Severino Feitosa (entrevista): “A Sextilha é uma espécie de ritual da cantoria. Só se começa uma cantoria, até onde eu tenho conhecimento, com uma Sextilha. Você vê que até mesmo os festivais se abrem com uma Sextilha. Até numa apresentação que nós vamos fazer tem que se abrir com uma Sextilha. Pode haver outras modalidades, mas se abre cantando Sextilha.” (OLIVEIRA, 1999, p. 56).

o sistema cognitivo distribuído de uma cantoria, envolvendo indivíduos (cantadores, audiência, avaliadores) e artefatos (violas, toadas, motes, deixas) no processo de solução de problemas. Essa descrição apoia-se no paradigma baseado em tarefas de cognição distribuída e descreve como um sistema de indivíduos e artefatos pode incorporar uma estrutura formal que conduz à solução, ou à conclusão, de uma tarefa cognitiva. De uma perspectiva peirciana, o que falta nessa descrição é uma versão dos processos de significação envolvidos. Como a cantoria é um processo que envolve signos em ação?

5 A CANTORIA COMO SEMIOSE

A descrição da cantoria como sistema que distribui a atividade cognitiva da improvisação não captura sua propriedade mais importante – atividade cultural que envolve significado. Podemos perguntar: o que é distribuído em uma cantoria? Nossa resposta é que não se trata apenas de um conjunto de práticas em direção a um objetivo convencionalizado. São processos de significação. Para uma abordagem semiótica peirciana, não basta considerar a cantoria como um sistema distribuído de agentes e artefatos cognitivos. É preciso levar em conta como indivíduos e artefatos incorporam processos semióticos. O componente explanatório primitivo é a semiose. A etapa mais relevante, portanto, passa a ser o exame de como um SCD incorpora a semiose.

Note-se que não se trata apenas de uma redescritção da performance de indivíduos e artefatos. O objeto da descrição não são os próprios indivíduos e artefatos, mas um processo geral, irreduzível aos seus componentes e propriedades particulares. Dessa perspectiva, quando nos referimos a um indivíduo ou artefato cognitivo, estamos nos referindo a signos em ação, a semiose. É o caso das violas, toadas, motes, deixas, cantadores, curadores, apologistas e a própria audiência, os componentes e os processos de um SCD. Isso equivale a uma semiotização da cognição distribuída.

A semiotização representa um incremento à abordagem de Hutchins (2011, 2014) da cognição distribuída como uma versão emergentista e enculturada. Em nossa descrição, o que emerge, e organiza, os SCDs é algo que não se confunde com os componentes observados no sistema. O objeto da descrição não existe como algo (ou coisa), mas como um processo (RESCHER, 1996; BICKHARD, 2011; SEIBT, 2018). A distinção entre coisas e processos indica dois modos de existência. Uma coisa pode existir independentemente da ação, contudo, o modo de ser de um processo é a própria ação. Como

afirmam Dupré e Nicholson (2018, p. 15), “[...] você pode deixar sua máquina de escrever em um *loft* vazio e retornar uma década depois e começar a usá-la novamente. Mas se você acidentalmente deixar seu hamster no sótão, você não terá um hamster por muito tempo.” Um organismo está sempre agindo, e não pode deixar de fazê-lo. A semiose é, para um SCD, o que o metabolismo é para um organismo.

O que define e individualiza um SCD, em nossa abordagem, é a semiose, cuja existência processual se incorpora na ação dos componentes do SCD. Ele não pode ser tratado como um de seus componentes, e não pode ser exaustivamente descrito como uma coleção deles (agentes e artefatos), nem como uma coleção de seus estados representacionais. O sistema se confunde com uma sequência dinâmica, contínua, de ações e atividades acopladas, as quais não podem ser caracterizadas por uma enumeração de eventos e coisas, mas por propriedades lógicas do processo (semiose), que os componentes do SCD, individualmente, não possuem: irreduzibilidade triádica (EP 2: 171; CP 5.484; BRUNNING, 1997; BURCH, 1997), processualidade (CP 5.484; ATKIN, 2016, p. 132; QUEIROZ; MERRELL, 2006), irreversibilidade (CP 5.253, 5.421), continuidade (MS 875; PARKER, 1998, p. 75, p. 147), tendência ao infinito (EP 2: 478-483; CP 2,92, 2,303; ATKIN 2016, p. 136-140), vagueza (CP 5.447), generalidade (CP 6.172 ; POTTER, 1997, p. 89), crescimento (EP 1: 313; 2:10; 2: 937).

A cantoria é um SCD. Ela é um SCD, porque atua como um processo semiótico. Imaginemos a cena – em uma cantoria, um cantador toca a viola e improvisa versos que “cabem” em um mote (ou deixa), após uma toada. O que observamos nessa cena? Em uma abordagem baseada em tarefas, observamos um agente, ou uma dupla de agentes, e diversos artefatos, os quais são objetos materiais que possuem certas propriedades, com fluxos de informações para realização da tarefa. Uma abordagem semiótica produz uma descrição diferente da mesma cena – observamos o signo da cantoria em ação, em um processo semiótico que determina, descendente, o padrão de ação dos cantadores, violas, versos, motes, audiência etc.¹⁵ A cantoria é um signo em ação, uma regularidade que emerge de uma história passada em direção a um futuro possível. Ao invés de indivíduos e artefatos, observamos signos que

¹⁵ A noção de determinação descendente (*downward determination*) refere-se à influência restritiva das condições de contorno de nível superior sobre os objetos descritos em um nível de observação meso-ou focal (QUEIROZ; EL-HANI, 2012). Na determinação descendente, as condições de contorno de nível superior coordenam ou regulam a dinâmica observada no nível focal.

determinam comportamentos regulares de ação. Os cantadores, curadores, público, violas, toadas, motes e deixas são signos em ação.

Tomemos a viola como um exemplo. Trata-se de um artefato com diversas propriedades. Todavia, quando observamos a cantoria, não estamos observando as propriedades de uma viola, como um instrumento musical. Estamos observando a viola como um signo – a regularidade contextualizada de ação de um signo incorporada em uma viola, uma trajetória histórica de usos da viola e uma tendência à regularidade que essa história determina. O uso da viola não é explicado por suas disposições técnicas e materiais mais os estados representacionais de um sistema que trabalha em direção a uma meta. A viola é um signo que representa e incorpora, para alguém, mais do que a si-mesma como um instrumento.

A viola, como um signo, tem um objeto que é ao mesmo tempo um sistema de regras (por exemplo, determinando a afinação), uma gramática, uma tradição de uso e manipulação, uma tradição de *design* e fabricação, o baião-de-viola, o qual é o ciclo regular de acordes que regulam a improvisação, e suas restrições rítmicas e métricas, o desafio da improvisação etc. Mais abrangentemente, a viola representa, para alguém, outro signo, que é mais geral – o processo do repente. Ela é o signo de um processo metasemiótico.

Afirmar que algo é um “signo em ação” equivale a afirmar que possui uma estrutura, uma hierarquia e uma lógica específicas. A estrutura é de uma relação triádica irreduzível, que tem uma tendência para exibir um comportamento regular. Na descrição de Peirce, essa tendência se desenvolve através de fases inferenciais logicamente subsequentes: abdução, dedução e indução (HOOKWAY, 2002, p. 273; FORSTER, 2011, p. 144). A abdução é uma inferência ampliativa que começa com a observação de um resultado surpreendente, o qual não se adequa aos hábitos e expectativas do observador, e culmina com a formação e seleção de uma hipótese sobre como submeter esse resultado a padrões regulares (PAAVOLA, 2012). Como um “ato de *insight*”, que “chega até nós como um flash” (CP 5.181), a abdução é responsável pela “descoberta” e usualmente é associada à criatividade. A dedução é uma inferência não ampliativa que elabora as consequências necessárias, ou estatísticas, da formulação de hipóteses (FORSTER, 2011, p. 141-144). A indução é uma inferência ampliativa que testa a hipótese formulada pela abdução e examinada pela dedução. A indução compara os resultados da dedução com os resultados dos testes experimentais (FORSTER, 2011, p. 147).

Para Peirce, a inferência está relacionada à distribuição temporal da semiose (W 2:240). Fases inferenciais contínuas generalizam o passado e o atualizam no presente. A semiose forma uma trajetória, um desenvolvimento temporal que possui a propriedade de continuidade, não sendo apenas uma sequência de presentes (CP 6.111). A cantoria, como um signo que se desenvolve no tempo, incorpora uma estrutura inferencial. Para uma descrição semiótica da cantoria, como um SCD, deve-se enfatizar que o sistema acontece no tempo, através de relações inferenciais. Como um signo em ação, a cantoria possui regularidade diante de situações locais, de eventos específicos, de resultados incomuns e surpreendentes. Embora um SCD possa ser escalonado (*zoom-in*) em subtarefas, uma descrição do SCD, como um processo semiótico, deve ser capaz de decompô-lo em fases inferenciais. São processos inferenciais no sistema que são logicamente (não cronologicamente) subsequentes e cujo resultado é a cantoria como um padrão semiótico regular.

- A abdução é a fase lógica que explica como o sistema se adapta a novas situações. Por exemplo, os cantadores devem responder a novos temas, contextos e situações, e devem apresentar novos modos de incluir essas novidades em estruturas versificadas que podem representar a regularidade dos efeitos do signo (cantoria). Nesse caso, os artefatos cognitivos funcionam como ferramentas abduativas (QUEIROZ; ATÁ, 2019), ajudando a gerar hipóteses de acordo com resultados previstos.
- A dedução é a fase que avalia as respostas abduativas conforme as normas e regras envolvidas na cantoria, e verifica se as respostas são consistentes de acordo com as regras. Por exemplo, se um cantador compõe um verso, ele deve rimar com outros e, baseado na “deixa”, o oponente deve manter a consistência de rimas. Nesse caso, os artefatos cognitivos funcionam, ajudando a restringir o comportamento em direção a um conjunto regular e robusto de consequências.
- A indução é a fase que explica como o sistema avalia as etapas abduativas e dedutivas, para manter a estabilidade da cantoria como signo em ação. Por exemplo, o público reage positiva ou negativamente às inovações propostas pelos cantadores. Nesse caso, os artefatos cognitivos ajudam na realização de experimentos, facilitando julgamentos perceptivos, quando, por exemplo, o baião-

de-viola ajuda a comparar o tempo de resposta dos repentistas, ou quando a toada ajuda a identificar inconsistências métricas.

Conforme essa descrição, a atividade inferencial é incorporada no SCD como uma tendência geral. O resultado da atividade inferencial é que uma cantoria (ou uma sessão de repente) é capaz de atuar (*enact*) o repente, como um signo.¹⁶ O sistema gera, desenvolve e avalia a semiose, para materializar e incorporar a cantoria. Trata-se de uma reformulação semiotizada da noção de SCD não centrada no agente. Os SCDs são identificados com base em processos semióticos. O que é mais decisivo aqui é que o SCD atua (*enact*) um signo. O que organiza os diferentes elementos do SCD é um nível metasemiótico que se sobrepõe a tipos distintos de processos semióticos.

A cantoria é um processo metasemiótico auto-organizado. Mas o que significa isso? Uma abordagem externalista explora como um signo se desenvolve em uma cadeia semiótica. Se o objeto do signo (em ação) é outro signo, o interpretante também é outro signo. Esta é uma relação triádica genuína, na qual todos os correlatos são signos (CP 2.92). Quando analisados, em várias escalas, observamos tríades e cadeias de tríades de diferentes tamanhos e níveis de complexidade. Um signo pode submeter a semiose a condições muito específicas. Este é um processo metasemiótico que investiga a própria semiose. Noë (2015) descreveu a arte como uma “ferramenta estranha” (*strange tool*) para a investigação filosófica de práticas, técnicas e tecnologias que organizam nossas vidas.

¹⁶ Muita discussão sobre a melhor tradução desse termo (*enaction*) para o português tem sido travada. O conceito de *enaction* faz referência ao acoplamento estrutural e codeterminação entre ação perceptiva e mundo percebido, em contraposição à ideia de conteúdos mentais determinados por propriedades de um objeto externo. Algumas edições, espanhola e portuguesa, traduzem *enact* por “enacción” e “enação”, respectivamente. A edição brasileira (VARELA *et al.*, 2003) prefere o termo “atuação”. “Enativismo” significa “atuacionismo”, e uma abordagem “enativa” é “atuacionista”. Alternativas para “atuar” poderiam constituir neologismos como “enagir” (conforme sugerido por um parecerista anônimo) ou “enatur”. Decidimos, entretanto, seguir o uso estabelecido por parte da literatura especializada, em português brasileiro, mesmo conscientes de que “atuação,” em seu uso corrente e vernacular, não corresponde exatamente ao conceito de “enação”. É importante, nesse caso, separar o uso técnico do termo “atuar” de seu sentido geral encontrado em dicionário. Quando afirmamos que a cantoria é “atuada”, aludimos ao que, em inglês, poderia ser expresso como *cantoria is enacted*. Esse uso tira vantagem da proximidade do conceito de *enaction* com o verbo em inglês *to enact*, ou “pôr em execução”. Quando afirmamos que um signo é atuado, pretendemos afirmar que ele é codeterminado por agentes e ambientes, que essa codeterminação é ativa e que implica necessariamente uma prática situada, sem a qual o signo-em-si não existe como tal.

Em nossa descrição, a cantoria equivale a uma investigação metassetiômica. O diálogo improvisado da cantoria é uma estranha conversa, com começo e fim convencionalizados, regras rígidas de interlocução, padrões de repetição regulares, um vencedor e um perdedor. Trata-se de um diálogo improvisado que submete a língua natural a condições rigorosas e incomuns de restrição, atuando em vários níveis descritivos – temporal, métrico, rímico, rítmico, dialógico, situacional.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: SEMIÓTICA COGNITIVA PEIRCIANA E OS SCDs

Neste artigo, introduzimos o externalismo cognitivo ativo de Peirce. Em seguida, exploramos como a abordagem semiotizada de um SCD tem implicações para a descrição de um modelo exemplar de cognição distribuída: a cantoria de viola ou repente. A cantoria funciona, de acordo com nossa abordagem, como um modelo de cognição distribuída em que uma tarefa – geração instantânea, improvisada, de versos, em um diálogo competitivo – é dependente da interação de diversos indivíduos (repentistas, apologistas, curadoria, audiência) e artefatos (violões, toadas, estruturas métricas, rimas, estruturas rítmicas e prosódicas). Semiotizamos a cantoria, sugerindo uma ontologia semiótica para o fenômeno – não se trata apenas uma comunidade de cérebros (processadores de informação) em interação; trata-se de um signo-em-ação (ou semiose), atuando sobre artefatos e indivíduos. Para fornecer uma ontologia capaz de explicar seu caráter distribuído, não individual, é necessário que o externalismo ativo seja associado a uma teoria do significado. A cognição é distribuída, porque consiste na ação de signos, um processo externo e distribuído.

Em nossa descrição, a propriedade de distribuição temporal, nos SCDs e seus componentes como signos em ação, ocupa um papel crucial. Uma questão básica em nossa abordagem é: o que torna uma entidade qualquer um componente de um SCD? O que a torna parte de um SCD é sua atuação como um termo relacional que *está para* um segundo termo de modo a determinar um terceiro, que é um efeito regular. Processos semióticos são processos autocorretivos, cuja estrutura lógica exhibe uma relação irreduzível entre três termos (signo-objeto-interpretante). Uma entidade torna-se parte de um SCD, porque atua como um signo. Há aqui um problema metodológico: por que descrever os SCDs como semiose?

A resposta é que não podemos explicar (porque não é suficiente) o comportamento de um SCD como “efeito” produzido por indivíduos, grupos de indivíduos e artefatos. O fenômeno mais importante, em nossa abordagem, é a ação dos signos. Indivíduos e artefatos, em um SCD, são observados como processos de/em relações triádicas irreduzíveis. A unidade fundamental de explicação para o comportamento de indivíduos e artefatos, em um SCD (e esta é provavelmente a mais importante contribuição dessa abordagem) é a semiose, coordenando indivíduos e artefatos em comportamentos regulares.

Enfatizamos que a semiose é um processo e existe na forma de ação, ocorrência e mudança. Essa propriedade, salientada por apenas alguns pesquisadores (ver FISCH, 1986), ainda é timidamente explorada em casos particulares de análise. A estabilidade da semiose, como um processo estendido no tempo, não é entendida como *stasis* (estados representacionais estáticos), mas como regularidade da ação. Em nosso argumento, a distribuição da cognição é uma consequência necessária da natureza da semiose – ela é distribuída no tempo e no espaço como um processo materialmente incorporado. É bem conhecido como Hutchins (2014) caracterizou a cognição distribuída como uma abordagem emergentista. Em nossa abordagem, a semiose é um processo temporalmente distribuído, no qual uma tendência regular para gerar certos resultados emerge de um histórico de interações de signos.

O que chamamos aqui de “externalismo semiótico” identifica a cantoria como um sistema (SCD) que incorpora a ação do signo. Em nossa descrição, a cantoria é um signo em ação. Seu objeto é a linguagem natural, na forma de um diálogo ou conversa. Seu interpretante é uma tendência para gerar metassemiose. A ação do signo pode ser assim estruturada: o sistema submete a linguagem a situações incomuns, na forma de um diálogo, que é um desafio de improvisação. Então, indivíduos e artefatos oferecem soluções para o desafio, em um processo lógico de geração de conjecturas (fase abdução), desenvolvidas consistentemente, de acordo com as regras da tarefa e de solução de problemas (fase dedutiva). Em seguida, o sistema avalia os resultados (fase indutiva) para formar tendências e regularidades de ação. Na cantoria, a semiose inclui situações surpreendentes, nutrindo-se através de novos interpretantes. Esse poder para geração de interpretantes, os quais se tornam signos que produzem outros interpretantes (ou, em outras palavras, a capacidade dos signos para gerar mais signos), é a propriedade mais fundamental da cognição, na semiótica de Peirce, e é aquela que fornece a base para uma abordagem externalista e semiótica da cognição distribuída.

AGRADECIMENTOS: Agradecemos aos pareceristas pelas valiosas críticas e sugestões e, especialmente, aos cantadores com quem estivemos, entre muitas conversas, filmagens e entrevistas, em novembro e dezembro de 2019, nos estados da Paraíba, Pernambuco e Ceará: Nilson Martins, Toinho Batista, Edmilson Silva, José Viana, Sebastião Dias, Tião, Fredi Guimarães, Ivanildo Vila Nova, Iponax Vila Nova, Edmilson Ferreira, Tindara, Siba, Antonio Lisboa, Guerreira.

ATÁ, P.; QUEIROZ, J. The active semiotic externalism of C. S. Peirce and the "Cantoria de viola" as a sign in action. *Transformação*, Marília, v. 44, n. 3, p. 177-204, Jul./Set., 2021.

Abstract: The main purpose of this work is to provide a semiotic ontology for redescription of active cognitive externalism, recently developed by the paradigm 4E (embodied, embedded, enactive, extended cognition). In our approach, distributed cognitive systems (DCSs) are described as semiosis, signs in action. We explored the relationship between semiosis and cognition, as conceived by C. S. Peirce, in association with the notion of distributed cognitive system (DCS). We introduce Peircean externalist approach with an emphasis on the notion of temporal distribution of semiosis, and describe DCSs, and their elements, as "sign in action". To develop this argument, we describe an example of DCS -- verbal-musical improvisation of *repente*, *repentismo*, or viola singing. It is a phenomenon of verbal-musical improvisation that takes the form of a challenge in versified oral poetry. We describe the phenomenon as the embodiment of the formal structure of a cognitive task and an inferential process. This embodiment corresponds to a semiotization of the *repente* performances as DCSs. The temporally distributed tendency of *repentismo* organizes the DCS as a system that performs metasemiotic experiments on the action of signs.

Keywords: Distributed cognitive system. Active externalism. Semiosis. *Repentismo*. C. S. Peirce.

REFERÊNCIAS

ATÁ, P.; QUEIROZ, J. Icon and abduction: situatedness in Peircean cognitive semiotics. *In*: MAGNANI, L. (org.). **Model-based reasoning in science and technology**. New York: Springer, 2013. p. 301-313.

ATÁ, P.; QUEIROZ, J. Iconicity in Peircean situated cognitive semiotics. *In*: THELLEFSEN, T.; SORENSEN, B. (org.). **Charles Sanders Peirce in his own words: 100 years of semiotics, communication and cognition**. Berlin: Walter de Gruyter, 2014. p. 527-536.

ATÁ, P.; QUEIROZ, J. Emergent sign-action: classical ballet as a self-organized and temporally distributed semiotic process. **European journal of pragmatism and american philosophy-EJPAP**, v. XI, n. 2, 2019a. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/ejpap.1652>. Acesso em: 14 abr. 2021.

ATÁ, P.; QUEIROZ, J. Semiosis is cognitive niche construction. **Semiotica**, v. 228, p. 3-16, 2019b.

ATKIN, R. **Peirce**. Abingdon: Routledge, 2016.

BENDER, A.; BELLER, S. The Power of 2: How an apparently irregular numeration system facilitates mental arithmetic. **Cognitive science**, v. 41, p. 158-187, 2017.

BERNSTEIN, R. J. **Pragmatic turn**. Cambridge: Polity, 2010.

BICKHARD, M. Some consequences (and enablings) of process metaphysics. **Axiomathes**, v. 21, n. 1, p. 3-32, 2011.

BJORND AHL, J. S.; FUSAROLI, R.; ØSTERGAARD, S.; TYLÉN, K. Thinking together with material representations: joint epistemic actions in creative problem solving. **Cognitive semiotics**, v. 7, n. 1, p. 103-123, 2014.

BRUNNING, J. Genuine triads and teridentity. *In*: HOUSER, N.; ROBERTS, D.; EVRA, J. (org.). **Studies in the logic of Charles Sanders Peirce**. Indiana: Indiana University Press, 1997. p. 252-270.

BURCH, R. Peirce's reduction thesis. *In*: HOUSER, N.; ROBERTS, D.; EVRA, J. (org.). **Studies in the logic of Charles S. Peirce**. Indiana: Indiana University Press, 1997. p. 234-251.

CASCUDO, L. da C. **Vaqueiros e cantadores**. São Paulo: Global, 2004.

CHAMPAGNE, M. A less simplistic metaphysics: Peirce's layered theory of meaning as a layered theory of being. **Sign systems studies**, v. 43, n. 4, p. 523-559, 2015.

CLARK, A.; CHALMERS, D. The extended mind. **Analysis**, n. 58, p. 7-19, 1998.

CLARK, A. Word, niche and super-niche: how language makes minds matter more. **Theoria**, n. 54, p. 255-268, 2005.

CLARK, A. Language, embodiment, and the cognitive niche. **Trends in cognitive sciences**, v. 10, n. 8, p. 370-372, 2006.

CLARK, A. **Supersizing the mind: embodiment, action, and cognitive extension**. Oxford: Oxford University Press, 2010.

COLAPIETRO, V. M. **Peirce's approach to the self: a semiotic perspective on human subjectivity**. New York: State University of New York Press, 1988.

DAVIES, J.; MICHAELIAN, K. Identifying and individuating cognitive systems: a task-based distributed cognition alternative to agent-based extended cognition. **Cognitive processing**, n.17, p. 307-319, 2016.

DE WAAL, C. **Peirce**: a guide for the perplexed. London: Bloomsbury Academic, 2013.

EL-HANI, C.; QUEIROZ, J. Modos de irredutibilidade das propriedades emergentes. **Scientiae Studia**, v. 3, n. 1, p. 9-41, 2005.

ESPOSITO, J. Synechism: the keystone of Peirce's metaphysics. *In*: BERGMAN, M.; QUEIROZ, J. (org.). **The commens encyclopedia**: the digital encyclopedia of Peirce studies, 2005. Disponível em: <http://www.commens.org/encyclopedia/article/esposito-joseph-synechism-keystone-peirce%e2%80%99s-metaphysics>. Acesso em: 14 abr. 2021.

FISCH, M. Just how general is Peirce's general theory of signs? *In*: KETNER, K. L.; KLOESEL, C. J. W. (org.). **Peirce, semeiotic, and pragmatism**. Indiana: Indiana University Press, 1986. p. 356-361.

FORSTER, P. **Peirce and the threat of nominalism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

GOMES, A.; EL-HANI, C.; GUDWIN, R.; QUEIROZ, J. Towards the emergence of meaning processes in computers from Peircean semiotics. **Mind & society: cognitive studies in economics and social sciences**, n. 6, p. 173-187, 2007.

HOOVER, C. **Philosophy of complex systems**. Amsterdam: Elsevier, 2011.

HOOVER, C. **Peirce**. London: Routledge & Kegan Paul, 1985.

HOOVER, C. **Truth, rationality, and pragmatism: themes from Peirce**. Oxford: Clarendon Press, 2002.

HUTCHINS, E. **Cognition in the wild**. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1995a.

HUTCHINS, E. How a cockpit remembers its speeds. **Cognitive science**, n. 19, p. 265-288, 1995b.

HUTCHINS, Ed. Cognitive artifacts. *In*: WILSON, R.; KEIL, F. (org.). **The MIT encyclopedia of the cognitive sciences**. Cambridge: MIT Press, 1999. p. 126-128.

HUTCHINS, E. Enculturating the supersized mind. **Philosophical studies**, v. 152, p. 437-446, 2011.

HUTCHINS, E. The cultural ecosystem of human cognition. **Philosophical psychology**, n. 27, p. 34-49, 2014.

KELSO, S. **Dynamic patterns: the self-organization of brain and behavior**. Cambridge, MA: MIT Press, 1995.

KIRSH, D. Problem solving and situated cognition. *In*: ROBBINS, P.; AYDEDE, M. (org.). **The Cambridge handbook of situated cognition**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. p. 264-306.

LAU, J.; DEUTSCH, M. Externalism about mental content. *In*: ZALTA, E. N. (org.). **The Stanford encyclopedia of philosophy** (Fall 2019 Edition). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/content-externalism/>. Acesso em: 14 abr. 2021.

LOULA, A.; GUDWIN, R.; EL-HANI, C.; QUEIROZ, J. The emergence of self-organized symbol based communication in artificial creatures. **Cognitive systems research**, n. 11, p. 131-147, 2010.

MENARY, R. (org.). **The extended mind**. Massachusetts: MIT Press, 2010.

MURPHEY, M. G. **The development of Peirce's philosophy**. Indianapolis, IN: Hackett, 1993.

NERSESSIAN, N. J. **Creating scientific concepts**. Cambridge: A Bradford Book. The MIT Press, 2008.

NERSESSIAN, N. J.; KURZ-MILCKE, E.; NEWSTETTER, W. C.; DAVIES, J. Research laboratories as evolving distributed cognitive systems. *In*: ALTERMAN, R.; KIRSH, D. (ed.). **Proceedings of the twenty-fifth conference of the cognitive science society**. Boston: Cognitive Science Society, 2003. p. 857-862.

NEWELL, A.; SIMON, H. **Human problem solving**. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1972.

NEWEN, A.; DE BRUIN, L.; GALLAGHER, S. (ed.). **The Oxford handbook of 4E cognition**. Oxford: Oxford University Press, 2018.

NICHOLSON, D.; DUPRÉ, J. **Everything flows: towards a processual philosophy of biology**. Oxford: Oxford University Press, 2018.

NOË, A. **Strange tools: art and human nature**. New York: Hill and Wang, 2015.

OLIVEIRA, L. P. de. **A música na cantoria em Campina Grande (PB): estilo musical dos principais gêneros poéticos**. 1999. Tese (Doutorado) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1999.

PAAVOLA, S. **On the origin of ideas: an abductivist approach to discovery**. New York: Lap Lambert Academic, 2012.

PANDE, P.; CHANDRASEKHARAN, S. Representational competence: towards a distributed and embodied cognition account. **Studies in science education**, v. 53, n. 7267, p. 1-43, jun. 2017.

PARKER, K. **The continuity of Peirce's thought**. Nashville: Vanderbilt University Press, 1998.

PEIRCE, C. S. **The collected papers of Charles Sanders Peirce**. [C. Hartshorne, CP Weiss Eds. Cambridge-MA: Harvard University Press, 1931-1935], v. VII-VIII [AW Burks Ed. same publisher, 1958]; v. I-VI. Charlottesville: Intelelex Corporation (citado como CP, seguido de volume e parágrafo), 1931-1935.

PEIRCE, Charles S. Annotated catalogue of the papers of Charles S. Peirce. *In*: ROBIN, R. (org.). **Manuscritos e cartas de Charles S. Peirce** Amherst-MS: University of Massachusetts, 1967. [MS and L – de acordo com esse catálogo].

PEIRCE, C. S. **Writings of Charles S. Peirce**, v. 6. Ed. FISCH, M.; MOORE, E.; KLOESEL, C. (ed). Indianapolis: Indiana University Press, 1982 [citado como W seguido de volume número de página].

PEIRCE, C. S. **The essential Peirce**: selected philosophical writings. v. II, Peirce Edition Project (org.). Indianapolis: Indiana University Press, 1998. [1893-1913] - [citado como EP, seguido pelo número da página].

POTTER, V. **Charles S. Peirce**: on norms and ideals. New York: Fordham University Press, 1997.

QUEIROZ, J.; ATÁ, P. Intersemiotic translation as an abductive thinking tool. *In*: MARAIS, K. (org.). **Complexity thinking in translation studies**: methodological considerations. New York: Routledge, 2019. p. 19-32.

QUEIROZ, J.; EL-HANI, C. Semiosis as an emergent process. **Transaction of Charles S. Peirce society**, v. 42, n. 1, p. 78-116, 2006.

QUEIROZ, J.; EL-HANI, C. Downward Determination in Semiotic Multi-level Systems. **Cybernetics & human knowing**: a journal of second order cybernetics, autopoiesis & semiotics, n. 19, p. 123-136, 2012.

QUEIROZ, J.; EMMECHE, C.; KULL, K.; EL-HANI, C. The biosemiotic approach in biology: theoretical bases and applied models. *In*: TERZIS, G.; ARP, R. (ed.). **Information and living systems**: philosophical and scientific perspectives. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2011. p. 91-130.

QUEIROZ, J.; MERRELL, F. Semiosis and pragmatism: toward a dynamic concept of meaning. **Sign system studies**, v. 34, n. 1, p. 37-66, 2006.

QUEIROZ, J.; STJERNFELT, F. (org.). Peirce's extended theory and classification of Signs. **Semiotica**, v. 228, 2019.

RAMALHO, E. B. Cultura oral em novos estudos: a cantoria nordestina. **O Público e o privado**, n. 1, p. 7-30, 2001.

RANSDELL, J. Some leadings ideas of Peirce's semiotic. **Semiotica**, n. 19, p. 157-178, 1977.

RANSDELL, J. The relevance of Peircean semiotic to computational intelligence augmentation. **SEED Journal**, v. 3, n. 3, p. 5-36, 2003.

RESCHER, N. **Process metaphysics**: an introduction to process philosophy. New York: Suny, 1996.

ROSENTHAL, S. **Charles Peirce's pragmatic pluralism**. New York: State University of New York Press, 1994.

SAUTCHUK, J. M. M. **A poética do improviso**: prática e habilidade no repente nordestino. 2009. Tese (Doutorado) – Universidade de Brasília, Brasília, 2009.

SAUTCHUK, J. M. M. Poetic improvisation in the Brazilian Northeast. **Vibrant: virtual Brazilian anthropology**, n. 8, p. 260-290, 2011.

SAVAN, D. Response to Thomas L. Short. **Transactions of the Charles S. Peirce Society**, v. 22, n. 2, p. 125-143, Summer 1986.

SEIBT, J. Process philosophy. In: ZALTA, E. N. (org.). **The Stanford encyclopedia of philosophy**, 2018. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/process-philosophy/> Acesso em: 14 abr. 2021.

SINHA, C. Language as a biocultural niche and social institution. In: EVANS, V.; POURCEL, S. (org.). **New directions in cognitive linguistics**. Amsterdam: John Benjamins, 2009. p. 239-310.

SINHA, C. Language and other artifacts: socio-cultural dynamics of niche construction. **Frontiers in psychology**, n. 6, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2015.01601> Acesso em: 14 abr. 2021.

SKAGESTAD, P. Peirce's inkstand as an external embodiment of mind. **Transactions of the Charles S. Peirce society**, v. 35, n. 3, p. 551–561, 1999.

SPURRETT, D. Why think that cognition is distributed? **Alternation**, v. 10, n. 1, p. 292-306, 2003.

STERELNY, K. Externalism, epistemic artefacts and the extended mind. In: SHANTZ, R. (ed.). **The Externalist Challenge**. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2004. p. 239-254.

SUTTON, J. Exograms and interdisciplinarity: history, the extended mind, and the civilizing process. In: MENARY, R. (ed.), **The extended mind**. Cambridge, MA: MIT Press, 2010. p. 189–225.

VARELA, F.; THOMPSON, E.; ROSH, E. **A mente incorporada**: ciências cognitivas e experiência humana. Porto Alegre: Artmed, 2003.

WEBER, M.; WEEKES, A. (org.) **Process approaches to consciousness in psychology, neuroscience, and philosophy of mind**. New York: Suny, 2009.

WILSON, L. **Roteiro de velhos cantadores e poetas populares do sertão**. Recife: CEHM, 1986.

ZHANG, J.; NORMAN, D. Representations in distributed cognitive tasks. **Cognitive science**, n. 18, p. 87-122, 1994.

ZHANG, J.; WANG, H. The effect of external representations on numeric tasks. **The quarterly journal of experimental psychology, section A**, v. 58A, n. 5, p. 817-838, 2005

Recebido: 18/9/2020

Accito: 03/3/2021

COMENTÁRIO A
“O EXTERNALISMO SEMIÓTICO ATIVO DE C. S. PEIRCE E A
CANTORIA DE VIOLA COMO SIGNO EM AÇÃO”: EM BUSCA DE
UMA ONTOLOGIA PARA O PARADIGMA 4E


*Cesar Fernando Meurer*¹

*Nara Miranda de Figueiredo*²

Referência do artigo comentado: ATÁ, P.; QUEIROZ, J. O externalismo semiótico ativo de C. S. Peirce e a cantoria de viola como signo em ação. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 3, p. 177-204, 2021.

No artigo “O externalismo semiótico ativo de C. S. Peirce e a cantoria de viola como signo em ação”, Atá e Queiroz (2021) almejam “[...] fornecer uma ontologia semiótica para o externalismo cognitivo ativo, como desenvolvido recentemente pelo paradigma 4E.” Neste comentário, oferecemos uma caracterização sucinta do campo das abordagens ontológicas da cognição e apresentamos considerações que ajudam a situar a posição de Atá e Queiroz (2021), nesse campo.

¹ Professor no Centro de Ciências Naturais e Humanas da Universidade Federal do ABC (UFABC), São Paulo, SP – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-9504-0325> E-mail: cesarmeurer@gmail.com

² Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Campinas, SP – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0003-0270-7467> E-mail: naramfigueiredo@gmail.com

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n3.16.p205>



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

A primeira frase do artigo de Atá e Queiroz (2021), na qual eles anunciam o propósito de fornecer uma ontologia para o paradigma 4E, tem certamente o mérito de chamar a atenção de leitores que se dedicam sistematicamente à filosofia. A hipótese de trabalho deles, “[...] que o componente explanatório que falta ao externalismo cognitivo não centrado no indivíduo é a noção pragmatista de semiose (ação de signos) de Peirce” (ATÁ; QUEIROZ, 2021, p. 181), também desperta interesse.

O presente comentário tem dois objetivos: caracterizar sucintamente o campo das abordagens ontológicas da cognição e oferecer elementos que ajudem a situar a posição de Atá e Queiroz (2021), nesse campo.

Barry Smith, professor na State University of New York at Buffalo, é um dos filósofos contemporâneos mais importantes no que tange à ontologia e à ontologia da cognição.³ Nas palavras dele, ontologia é “[...] a ciência do que é, dos tipos e estruturas de objetos, propriedades, eventos, processos e relações em cada área da realidade.”⁴ (SMITH, 2004, p. 155). Dessa definição geral, a qual posiciona a ontologia como um ramo da filosofia, derivamos que a ontologia da cognição é a ciência dos tipos e estruturas de objetos, propriedades, eventos, processos e relações que há em uma área da realidade, a cognição.

Nas últimas décadas, em parte devido ao surgimento e aperfeiçoamento de técnicas de neuroimagem, o interesse pela ontologia da cognição se disseminou em diversas áreas, tais como a neurologia (PRICE; FRISTON, 2005; FRISTON; PRICE, 2011; BATRANCOURT *et al.*, 2015), a psiquiatria (BLUHM, 2017), a psicologia (POLDRACK; YARKONI, 2016; GADSBY, 2019), a neurociência cognitiva (LENARTOWICZ *et al.*, 2010) e obviamente a filosofia (FIGDOR, 2011; FUMAGALLI, 2016; HUTTO; PEETERS; SEGUNDO-ORTIN, 2017; DEWHURST, 2021).

Uma consequência dessa disseminação é que a expressão “ontologia cognitiva” (ou sua variante “ontologia da cognição”) já não guarda significado unívoco. Jansen, Kein e Slors (2017) fizeram um levantamento e constataram que a expressão vem sendo usada de três maneiras diferentes, na literatura contemporânea: (i) para referir uma *nomenclatura*, isto é, “[...] um conjunto de termos padronizados que pesquisadores pretendem usar de forma sistemática a

³ Leitores interessados em ontologia podem se beneficiar de uma visita ao *site* <http://ontology.buffalo.edu>, mantido pelo prof. Smith <<http://ontology.buffalo.edu/smith/>> (conteúdo em língua inglesa).

⁴ A tradução desta e das demais citações diretas é nossa (tradução livre).

fim de promover o entendimento mútuo” (JANSEN; KEIN; SLORES, 2017, p. 124); (ii) para designar um *domínio*, isto é, “[...] o conjunto de entidades referidas por uma teoria cognitiva” (JANSEN; KEIN; SLORES, 2017, p. 124); (iii) como um conjunto de *categorias metafísicas básicas* a partir das quais o domínio cognitivo pode ser demarcado e estruturado (e.g. mecanismos, processos, conceitos clínicos etc.).

Jansen, Klein e Slors (2017) também constataram que as contemporâneas abordagens ontológicas da cognição têm foco em três conjuntos interconectados de questões: (a) questões acerca do escopo do *explanandum* e dos níveis nos quais ele pode ser analisado; (b) questões concernentes à adoção de uma perspectiva realista, ou não, em relação às categorias de certa ontologia; e (c) questões a propósito da manutenção, ou não, de categorias psicológicas em face dos avanços das neurociências.

Essas constatações de Jansen, Klein e Slors (2017) podem ajudar a situar a posição de Atã e Queiroz (2021), no campo dos estudos da ontologia da cognição. Vejamos.

a) Escopo do explanandum. Atã e Queiroz (2021) são liberais: assumem que sistemas cognitivos podem ser distribuídos, isto é, que a cognição não se limita ao cérebro e nem mesmo ao corpo biológico do agente, mas inclui também artefatos e aspectos do ambiente. A cantoria de viola – concebida como algo que abrange a improvisação dos versos, a viola (instrumento), as toadas, os motes, as deixas, os repentistas, os curadores, os apologistas, a audiência etc. – é descrita como um sistema cognitivo distribuído.

Posições liberais em relação ao escopo da cognição são conhecidas e já foram intensamente debatidas, na comunidade filosófica (CLARK; CHALMERS, 1998; CLARK, 2003; MENARY, 2010). Uma questão difícil, para quem é liberal, diz respeito à individuação de sistemas cognitivos de modo a acomodar tanto a consciência individual quanto a cognição grupal. Uma teoria geral da individuação de sistemas cognitivos ainda não foi estabelecida (RUPERT, 2019a; 2019b).

b) Adoção ou não de uma perspectiva realista. Atã e Queiroz (2021) são peircianos: professam um credo que dificilmente pode ser caracterizado como realista. Ajuizamos isso com base em Burch (2021), que identifica quatro componentes do idealismo hegeliano em Peirce: a tese de que o mundo das aparências é constituído inteiramente de signos, a tese de que o signo é um elemento de uma relação triádica indissolúvelmente conectada, a tese de que

o interpretante de um signo é ele mesmo um signo e a tese de que o sistema todo evolui. Em atenção a esses componentes, Burch (2021, s/p) conclui que

[...] temos em Peirce uma teoria essencialmente idealista que é semelhante ao idealismo que Hegel apresenta na *Fenomenologia do Espírito*. Além disso, tanto Hegel quanto Peirce fazem toda a interpretação evolucionária do *faneron* em evolução ser um processo que se diz lógico, a “ação” da própria lógica.

O próprio Peirce registrou certa vez que “[...] a única teoria inteligível do universo é a do idealismo objetivo.” (PEIRCE, 1891, p. 171). Por que uma ontologia idealista seria desejável para o paradigma 4E? Um ponto difícil que surge aqui é se uma ontologia idealista pode suportar uma explicação naturalizada da cognição.

c) Manutenção ou não de categorias psicológicas diante de avanços nas neurociências. É importante saber se a ontologia semiótica que Atá e Queiroz (2021) recomendam ao paradigma 4E é de algum modo sensível ou informada por achados das neurociências. Ao nosso modo de pensar, esta pergunta é crucial: pode algum avanço nas ciências empíricas da cognição motivar uma atualização na ontologia semiótica? Se sim, qual aspecto ou elemento dessa ontologia é passível de revisão, à luz de novas evidências neurocientíficas?

Este comentário procurou caracterizar sucintamente o campo das abordagens ontológicas da cognição e oferecer elementos que ajudem a situar a posição de Atá e Queiroz, nesse campo. As perguntas que apresentamos são expressão do nosso interesse na colaboração interdisciplinar e no avanço do conhecimento. As respostas que Atá e Queiroz eventualmente apresentarem vão nos ajudar a discernir se o artigo em comento usa o termo “ontologia” para referir uma nomenclatura, um domínio de entidades ou categorias metafísicas básicas. Isso, por sua vez, vai informar mais detalhes acerca de como eles compreendem a interface do paradigma 4E com as ciências empíricas da cognição, especialmente as neurociências.

REFERÊNCIAS

ATÁ, P; QUEIROZ, J. O externalismo semiótico ativo de C. S. Peirce e a cantoria de viola como signo em ação. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 3, p. 177-204, 2021.

BATRANCOURT, B.; DOJAT, M.; GIBAUD, B.; KASSEL, G. A multilayer ontology of instruments for neurological, behavioral and cognitive assessments. **Neuroinformatics**, v. 13, n. 1, p. 93-110, 2015. <https://doi.org/10.1007/s12021-014-9244-3>.

BLUHM, R. The need for new ontologies in psychiatry. **Philosophical Explorations**, v. 20, n. 2, p. 146-159, 2017. <https://doi.org/10.1080/13869795.2017.1312498>.

BURCH, R. Charles Sanders Peirce. In: ZALTA, E. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Spring 2021 Edition. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/peirce>. Acesso em: 15 de mar. de 2021.

CLARK, A.; CHALMERS, D. The extended mind. **Analysis**, v. 58, n. 1, p. 07-19, 1998. <https://doi.org/10.1093/analys/58.1.7>.

CLARK, A. **Natural-born cyborgs: minds, technologies, and the future of human intelligence**. New York; Oxford: Oxford University Press, 2003.

DEWHURST, J. Folk psychological and neurocognitive ontologies. In: CALZAVARINI, F.; VIOLA, M. (ed.). **Neural mechanisms: new challenges in the philosophy of neuroscience**. Cham: Springer, 2021. p. 311-334. https://doi.org/10.1007/978-3-030-54092-0_14.

FIGDOR, C. Semantics and metaphysics in informatics: toward an ontology of tasks. **Topics in Cognitive Science**, v. 3, n. 2, p. 222-226, 2011. <https://doi.org/10.1111/j.1756-8765.2011.01133.x>.

FRISTON, K. J.; PRICE, C. J. Modules and brain mapping. **Cognitive Neuropsychology**, v. 28, n. 3-4, p. 241-250, 2011. <https://doi.org/10.1080/02643294.2011.558835>.

FUMAGALLI, R. Choice models and realistic ontologies: three challenges to neuro-psychological modellers. **European Journal for Philosophy of Science**, v. 6, n. 1, p. 145-164, 2016. <https://doi.org/10.1007/s13194-015-0134-9>.

GADSBY, S. Body representations and cognitive ontology: drawing the boundaries of the body image. **Consciousness and Cognition**, v. 74, p. 102772, 2019. <https://doi.org/10.1016/j.concog.2019.102772>.

HUTTO, D.; PEETERS, A.; SEGUNDO-ORTIN, M. Cognitive ontology in flux: the possibility of protean brains. **Philosophical Explorations**, v. 20, n. 2, p. 209-223, 2017. <https://doi.org/10.1080/13869795.2017.1312502>.

JANSEN, A.; KLEIN, C.; SLORS, M. What is a cognitive ontology, anyway? **Philosophical Explorations**, v. 20, n. 2, p. 123-128, 2017. <https://doi.org/10.1080/13869795.2017.1312496>.

LENARTOWICZ, A.; KALAR, D. J.; CONGDON, E.; POLDRACK, R. A. Towards an ontology of cognitive control. **Topics in Cognitive Science**, v. 2, n. 4, p. 678-692, 2010. <https://doi.org/10.1111/j.1756-8765.2010.01100.x>.

MENARY, R. (ed.). **The extended mind**. Cambridge, MA: The MIT Press, 2010. <https://doi.org/10.7551/mitpress/9780262014038.001.0001>.

PEIRCE, C. S. The architecture of theories. **The Monist**, v. 1, n. 2, p. 161-176, 1891. <https://doi.org/10.5840/monist18911211>.

POLDRACK, R.; YARKONI, T. From brain maps to cognitive ontologies: informatics and the search for mental structure. **Annual Review of Psychology**, v. 67, n. 1, p. 587-612, 2016. <https://doi.org/10.1146/annurev-psych-122414-033729>.

PRICE, C. J.; FRISTON, K. J. Functional ontologies for cognition: the systematic definition of structure and function. **Cognitive Neuropsychology**, v. 22, n. 3, p. 262-275, 2005. <https://doi.org/10.1080/02643290442000095>.

RUPERT, R. Group minds and natural kinds. **Avant: Trends in Interdisciplinary Studies**, v. 10, n. 3, p. 01-28, 2019a. <http://dx.doi.org/10.26913/avant.2019.03.08>.

RUPERT, R. What is a cognitive system? In defense of the conditional probability of co-contribution account. **Cognitive Semantics**, v. 5, n. 2, p. 175-200, 2019b. <https://doi.org/10.1163/23526416-00502001>.

SMITH, B. Ontology. In: FLORIDI, L. (ed.). **The Blackwell guide to the philosophy of computing and information**. Malden, MA; Oxford, UK: Blackwell, 2004. p. 155-166. <https://doi.org/10.1002/9780470757017.ch11>.

Recebido: 28/3/2021

Accito: 03/4/2021

COMENTÁRIO A
“O EXTERNALISMO SEMIÓTICO ATIVO DE C. S. PEIRCE E A
CANTORIA DE VIOLA COMO SIGNO EM AÇÃO”

*Max Rogerio Vicentini*¹

Referência do artigo comentado: ATÁ, P; QUEIROZ, J. O externalismo semiótico ativo de C. S. Peirce e a cantoria de viola como signo em ação. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 3, p. 177-204, 2021.

O externalismo cognitivo pode ser entendido como a tese de que as características do ambiente físico, social e cultural de um agente são elementos constitutivos do sistema cognitivo desse agente. Nesse sentido, o conteúdo de estados mentais, por exemplo, crenças e desejos, podem, pelo menos em parte, depender constitutivamente das características do ambiente físico, social e cultural de um agente (PAOLUCCI, 2011). A principal contribuição do artigo de Pedro Atá e João Queiroz é, como indicado pelos próprios autores,

[...] fornecer uma ontologia semiótica para o externalismo cognitivo ativo [ao argumentar em favor da tese de que] a unidade fundamental de explicação para o comportamento de indivíduos e artefatos, em um SCD [Sistema Cognitivo Distribuído], [...], é a semiose, coordenando indivíduos e artefatos em comportamentos regulares. (ATÁ; QUEIROZ, 2021, p. 177-178).

¹ Professor na Universidade Estadual de Maringá (UEM), Maringá, PR – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0001-8257-7273>. E-mail: mrvicentini@uem.br.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n3.17.p211>



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

O objetivo, dessa maneira expresso, mobiliza os conceitos em torno dos quais o texto se constrói. Trata-se, ao mesmo tempo, de fornecer uma abordagem mais completa dos SCDs, a qual supre as carências identificadas nas perspectivas presentes na bibliografia especializada sobre o tema e de, ao caracterizá-lo como um sistema semiótico, explicitar os elementos fundamentais desse tipo de sistema. Busca, portanto, oferecer uma contribuição para a definição dos sistemas cognitivos distribuídos e representa um esforço para tornar claro, por meio de um caso exemplar, o desafio dos repentistas ou cantiga de viola, os elementos envolvidos nos processos adequadamente denominados semióticos.

A síntese da revisão bibliográfica revela os progressos obtidos na tentativa de oferecer uma descrição mais adequada dos SCDs. Os autores apresentam a perspectiva centrada no indivíduo; a perspectiva enculturada, entendida como a cognição que acontece em ecossistemas culturais com a participação de múltiplos indivíduos e artefatos; a perspectiva emergentista, centrada no próprio sistema como principal elemento explanatório e, por fim, a “abordagem baseada em tarefas”, a qual, embora desloque o indivíduo do centro da realização dos SCDs, deixa em aberto questões sobre a natureza cognitiva das tarefas e o processamento de informação nela envolvido. Embora exista o claro reconhecimento da necessidade de “[...] enculturar a abordagem externalista, o paradigma ainda não considerou seriamente que SCDs incorporam significados, e não simplesmente processamento de informações.” (ATÁ; QUEIROZ, 2021). Para suprir essa lacuna, os autores sugerem a noção peirciana de semiose ou ação de signos como fundamento para a ontologia de tais sistemas, cujo autor é apresentado como um precursor da perspectiva do externalismo cognitivo ativo, por centrar sua compreensão do processo cognitivo na ação dos signos.

O modo como ocorrem as cantorias ou repentistas é exposto com riqueza de detalhes e se torna evidente a sua natureza de SCD, ao se realizar sua descrição a partir dos elementos constituintes das definições disponíveis sobre tais sistemas; contudo, os autores explicitam que a tarefa permanece incompleta, pois, a partir da perspectiva peirciana, um elemento fundamental não foi tocado: o fato de que, no repente, não há apenas trocas informacionais ou realização de tarefas cognitivas, mas um processo essencialmente significativo. De modo muito claro e convincente, os autores mostram a pertinência de sua descrição semiótica do repente como um caso exemplar de um fenômeno cuja natureza é processual e ocorre por meio da ação de

signos. Nele, o signo age sobre indivíduos e objetos para a manifestação do repente. Não são os indivíduos e objetos que se organizam para a produção da cantoria repentina, todavia, esta se desenvolve semioticamente e se utiliza dos indivíduos e objetos para se manifestar. Investigar e descrever os elementos envolvidos e seus comportamentos equivale a investigar e descrever o próprio processo semiótico; é, em suma, metassemiótica.

Essa é uma contribuição robusta, pois sugere, de modo sintético e compreensivo, os meios para se fornecer uma definição mais abrangente dos SCD, por meio da ontologia processual disponível na semiótica de matriz peirciana. Em síntese, a cantoria é um processo distribuído, porque atua como um processo semiótico, quer dizer, um processo externo e distribuído.

Reconstruindo de modo rápido os momentos do artigo, podemos dizer que os autores partem do problema de se tratar de forma adequada dos SCDs, caracterizando-os a partir de exemplos que sugerem tratar-se de fenômenos com características próprias e especiais. Constatam a insuficiência das abordagens disponíveis na bibliografia especializada e procuram, por meio da teoria semiótica de matriz peirciana, suprir tais lacunas. Os detalhes dessa proposta são apresentados claramente, por meio da análise de um exemplo, o das cantorias ou repentes. Primeiro, mostram que o repente consiste em um SCD e, depois, que é um SCD, porque se trata de um processo de ação de signos, ou semiose. A semiose, contudo, é considerada por Peirce [CP 5.448 n. 1, 1905] como o processo de crescimento do próprio universo. Peirce indica que o universo está repleto de signos, se não for composto unicamente por signos.

Ora, a partir dessa leitura, poderíamos nos perguntar sobre a especificidade dos SCDs, pois, ao indicar que eles são instanciações dos processos de atuação de signos ou semiose, parece-nos que a consequência é a de que o próprio universo seria um SCD e que, portanto, todos os processos de crescimento poderiam adequadamente receber a ontologia semiótica aqui proposta. Se os SCD, como o repente, guardam uma especificidade, caberia apontar qual a sua diferença específica. Uma discussão fascinante, que mobilizaria outros conceitos da teoria peirciana dos signos.

REFERÊNCIAS

ATÁ, P.; QUEIROZ, J. O externalismo semiótico ativo de C. S. Peirce e a cantoria de viola como signo em ação. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 3, p. 177-204, 2021.

PAOLUCCI, C. The “External Mind”: Semiotics, Pragmatism, Extended Mind and Distributed Cognition. **Versus**: quaderni di studi semiotici, n. 112-113, p. 69-96, 2011.

PEIRCE, C. S. **Collected papers of Charles Sanders Peirce**. Ed. by C. Hartshorne e P. Weiss (v. 1-6); A. Burks (v. 7-8). Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931-1958. v. 8.

Recebido: 15/4/2021

Accito: 17/4/2021

PROPEDÊUTICA DO CONCEITO DE DEMOCRACIA


Luis Uribe Miranda¹

Resumo: O presente artigo parte da caracterização da filosofia como migração e desterritorialização, tendo como fio condutor o conceito de democracia. Para tal, realizou-se uma propedêutica não exaustiva do conceito, mostrando a plurivocidade semântica adquirida em diferentes momentos da história da filosofia. Após as críticas do conceito de democracia liberal de Norberto Bobbio, abre-se a possibilidade para pensar a democracia a partir das análises de Roberto Esposito. Contudo, a tese de Roberto Esposito segundo a qual a comunidade é uma ausência, uma falta, um nada do nada, permite pensar que a democracia, ao menos na primeira fase do pensamento do filósofo italiano, também se caracteriza por essa falta, mas que, ao mesmo tempo, é justamente nela que habita a sua possibilidade de se manifestar como uma democracia por vir.

Palavras-Chave: Migração. Desterritorialização. Democracia. Roberto Esposito. Comunidade/Imunidade.

INTRODUÇÃO

A filosofia política italiana, como atestam as publicações a esse respeito, nos últimos anos, tem se mostrado muito fecunda e pertinente para pensar, tanto a política quanto a condição da democracia, na época contemporânea.² Uma filosofia política que, através de uma revisão dos conceitos e categorias filosóficas para pensar o político, tem revelado certos pontos problemáticos

¹ Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Maranhão (UFMA), São Luís, MA – Brasil. Coordenador do Grupo de Estudos e Pesquisa em Filosofia Italiana – GEPFIT.  <http://orcid.org/0000-0002-0765-7932>. E-mail: luis.uribe@ufma.br

² O presente artigo é fruto do projeto de pesquisa PVCHU2349-2020, intitulado *Filosofia política italiana. A propósito da relação entre nihilismo e política*. O projeto, coordenado pelo autor, ainda está em andamento na Universidade Federal do Maranhão – UFMA.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n3.18.p215>



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

e aberto novos caminhos, interpretações e ressignificações de conceitos que nos permitem pensar a condição de nossas sociedades, num mundo que, ao mesmo tempo que defende a democracia, é capaz de limitar a vida e impor, algumas vezes pela força, suas visões de mundo.

O conceito de democracia e a sua semântica dentro da filosofia política, assim como o conceito de filosofia como migração e desterritorialização e suas relações com a comunidade, é o que interrogamos neste escrito. Ora, que a filosofia possui um caráter migratório, isto é, que se tem cultivado e desenvolvido para além das fronteiras na qual surgiu originariamente, em outros territórios e culturas, parece uma tese que pode ser compartilhada sem grandes dificuldades (JARA, 2011, p. 126-127). A maior parte das chamadas *filosofias nacionais*, particularmente na contemporaneidade, evidencia essa característica de migração e desterritorialização que as permeiam e, fruto desse entrecruzamento, consegue se desenvolver. Uma prova dessa desterritorialização e migração são as filosofias francesa e italiana (FERRAZ, 2017, p. 147-148), as quais, por sua vez, tornam patente a problematicidade do uso do termo *filosofias nacionais*, em um contexto de desterritorialização da filosofia.

A desterritorialização da filosofia, ou melhor, a dialética territorialização-desterritorialização, implica uma terra, mas que não pode ser compreendida como a fixação de uma raiz étnica ou antropológica; se assim fosse, ela seria só um polo da dialética. Roberto Esposito, no livro *Pensiero vivente*, originalmente publicado em 2010, interpreta a questão nos seguintes termos:

[...] il riferimento de Deleuze alla terra non rimanda alla fissità di un quadro immobile nel tempo, alla ineluttabilità di una radice etnica o anche solo antropologica. Al contrario implica una dialettica complessa di cui il territorio non è che uno dei due poli, cui corrisponde sempre un movimento, contrario e simultaneo, di deterritorializzazione, cioè di rottura dei confini territoriali e di estroflessione verso l'esterno. Fuori di tale oscillazione – dal doppio impulso dal centro alla periferia e viceversa – non si dà vera filosofia. (ESPOSITO, 2014, p. 18).³

³ “[...] a referência de Deleuze à terra não concerne à fixação de um quadro imóvel no tempo, à inevitabilidade de uma raiz étnica ou mesmo só antropológica. Pelo contrário, implica uma complexa dialética, da qual o território é apenas um dos dois polos, que sempre corresponde a um movimento, contrário e simultâneo, da desterritorialização, isto é, da ruptura das fronteiras territoriais e da extroversão exterior. Fora dessa oscilação - do impulso duplo do centro para a periferia e vice-versa - nenhuma verdadeira filosofia é dada.” (ESPOSITO, 2014, p. 18, tradução nossa).

A desterritorialização, como movimento contrário e simultâneo à territorialização, segundo Esposito, será esse processo de voltar-se para o externo e fazer acontecer uma *verdadeira* filosofia. Nesse sentido, a *verdadeira* filosofia, como o fruto de um processo de desterritorialização, não coincide com a nação. No exemplo da filosofia italiana, seguindo o raciocínio de Esposito, isso vale, sobretudo, pelo fato de que ela surge antes dos chamados estados nacionais na modernidade, gerando uma condição de longa ausência (ESPOSITO, 2014, p. 26). Assim, a filosofia, como migração e desterritorialização, põe em questão a tese segundo a qual a filosofia é um *proprium*, uma propriedade nacional, mostrando os riscos de um nacionalismo filosófico.

O conceito de democracia, submetido à reflexão filosófica, tem um destino similar ao da filosofia. A desterritorialização da democracia, tanto na sua versão grega clássica quanto na moderna e contemporânea, aparece evidente após o fenômeno da globalização, que coincide com o processo no qual a comunidade acontece como um *nada em comum*, como uma relação caracterizada pela falta de um lugar comum. Em outras palavras, desenvolveremos a tese de que a filosofia se caracteriza pela sua condição de migração e desterritorialização, o que significa que, se aceitarmos a tese de Roberto Esposito, para a qual a comunidade é uma ausência, uma falta, um nada do nada, então podemos pensar que a democracia, ao menos na primeira fase do pensamento de Esposito, também se caracteriza por essa falta, mas que, ao mesmo tempo, é justamente nessa falta que habita a sua possibilidade de se manifestar como uma democracia imprópria, ou seja, não compreendida em seu sentido de propriedade privada de uma determinada comunidade.

A propedêutica do conceito de democracia, a partir de uma metodologia de hermenêutica de textos, pretende, de maneira não exaustiva, explicitar as diferentes semânticas que o conceito democracia adquire, em diferentes momentos históricos, com o escopo de evidenciar a sua plurivocidade. Levando em consideração a origem grega do conceito democracia, parece-nos pertinente fazer um percurso demonstrando a crítica de Aristóteles e, desse modo, realçar a multiplicidade de sentidos que a democracia tem, mesmo para os gregos. Faremos também uma passagem pela crítica do filósofo italiano do direito Norberto Bobbio, para quem as promessas da democracia liberal têm presente a imperfeição do sistema democrático liberal que, na prática, pode favorecer aos que possuem o poder econômico e, também, privilegiar a grupos sociais em detrimento de outros, gerando inequidade social. Por último, destacaremos a crítica do filósofo italiano Roberto Esposito, em

dois momentos. Em primeiro lugar, mostraremos a análise sobre o conceito de democracia, a partir de um texto da sua primeira fase de pensamento, e, em segundo lugar, apresentaremos a vinculação desse conceito com o de comunidade, da segunda fase do pensamento de Esposito, a fim de salientar uma leitura *positiva* do nihilismo, a qual pode remeter a pensar a democracia como *aquela por vir*.

1 SEMÂNTICAS DO CONCEITO DE DEMOCRACIA

Democracia pertence a esse conjunto de palavras que, por força do uso, acaba tendo múltiplos significados, os quais, em alguns casos, podem ser contraditórios. Os diferentes empregos da palavra, na época contemporânea – e não poderia ser de outro modo –, não guardam relação direta com sua origem grega. Nesse sentido, a semântica do conceito de democracia não exaustiva, que apresentamos a seguir, não tem como escopo uma volta romântica para outras épocas históricas, com o intuito de encontrar seu sentido originário; ao contrário, trata-se de expor os diversos sentidos e significados que a palavra democracia adquire, através do tempo, e que podem nos servir para repensar ou ressignificar seu uso, na filosofia política contemporânea.

2 A SEMÂNTICA GREGA

Para os gregos, o primeiro sentido da palavra democracia não é aquele que o caracteriza como o governo do povo, de acordo com o uso comum que os conceitos de povo e democracia terão, na modernidade. Segundo Luciano Canfora (2013, p. 1-2), Heródoto conta o debate suscitado entre os nobres persas, por volta dos anos 522/521 a.C. (ao menos 10 anos antes das reformas de Clístenes), sobre a melhor forma de governo; entre elas, estaria a tentativa de instituir, na Pérsia, a democracia. Essa tentativa foi proposta pelo nobre persa Otanes e consistia em uma volta para o costume da “igualdade”, que tinha vigorado na antiguidade persa. A tentativa fracassou, mas Otanes obteve um estatuto especial de independência para seus descendentes (CANFORA, 2013, p. 3).

Logo, mesmo que essa experiência persa fracassasse, ela poderia ser compreendida como uma *protodemocracia*, pois põe em relação dois elementos típicos da ação política grega: a independência (entendida como soberania plena) e a democracia. Mas, na Atenas clássica, a democracia se diz com

relação à questão da cidadania, ou seja, enquanto comunidade de homens de armas. Com efeito, o termo democracia deriva da palavra grega *Demokratia*, composta de *dêmos* (povo) e *krátos* (poder e superioridade na força física). É oportuno lembrar que, na *pólis* grega, ser cidadão implicava, também, ser guerreiro, estar preparado fisicamente para defender a *pólis* numa guerra. Eis, pois, o sentido grego de *krátos* como poder e superioridade física dos homens de armas. Por conseguinte, a democracia não se diz de todos os que moram em Atenas, contudo, só dos cidadãos atenienses, os homens de armas, livres e dos estratos sociais nobres.

O segundo sentido de democracia grega era aquele da interpretação que os nobres faziam desse tipo de governo: o governo ou poder do povo. Todavia, não tinha o sentido moderno do termo. A democracia era o poder dos despossuídos, no sentido pejorativo de povo, como pobres e sem patrimônio (CANFORA, 2013, p. 10).

Um terceiro sentido é aquele que Tucídides (2001, p. 109) põe na boca de Péricles (V século), no nº 37 do Livro II da *História da Guerra do Peloponeso*, a famosa oração fúnebre:

Vivemos sob uma forma de governo que não se baseia nas instituições de nossos vizinhos; ao contrário, servimos de modelo a alguns ao invés de imitar outros. Seu nome, como tudo, depende não de poucos, mas da maioria, é democracia. Nela, enquanto no tocante às leis todos são iguais para a solução de suas divergências privadas, quando se trata de escolher (se é preciso distinguir em qualquer setor), não é o fato de pertencer a uma classe, mas o mérito, que dá acesso aos postos mais honrosos; inversamente, a pobreza não é razão para que alguém, sendo capaz de prestar serviços à cidade, seja impedido de fazê-lo pela obscuridade de sua condição. Conduzimo-nos liberalmente em nossa vida pública, e não observamos com uma curiosidade suspicaz a vida privada de nossos concidadãos, pois não nos ressentimos com nosso vizinho se ele age como lhe apraz, nem o olhamos com ares de reprovação que, embora inócuos, lhe causariam desgosto. Ao mesmo tempo que evitamos ofender os outros em nosso convívio privado, em nossa vida pública nos afastamos da ilegalidade principalmente por causa de um temor reverente, pois somos submissos às autoridades e às leis, especialmente àquelas promulgadas para socorrer os oprimidos e às que, embora não escritas, trazem aos transgressores uma desonra visível a todos.

Na oração de Péricles, segundo Tucídides, a democracia é um modelo de governo para os outros povos que consiste no governo da maioria, onde

todos são iguais perante a lei, o mérito é o critério para aceder aos postos importantes, a pobreza não é empecilho para servir a cidade e na vida pública se age livremente, afastando-se das ilegalidades, pois são submissos às autoridades e às leis para socorrer os oprimidos.

O expresso por Péricles, segundo Tucídides, dá conta das reformas de Clístenes, que tinha implementado algumas leis em Atenas, caracterizando a democracia: a) implementou a assembleia popular (*Ekklesia*), b) instaurou a *isonomia* (igualdade perante a lei), seguindo com esse o feito pelo Arconte Sólon, o qual, por sua vez, com a tentativa de equilibrar a disputa entre os ricos oligarcas e os pobres, com a *eunomia* ou boa lei, aboliu a escravidão por causa de dívidas e reformou as unidades de peso e medidas (critério para a divisão das terras e, desse modo, determinar as classes sociais conforme a terra e a produção de grãos), favorecendo aos pobres e equilibrando socialmente a *Pólis*, questão não isenta de críticas pela oligarquia e aristocracia.

Das reformas de Clístenes deriva a ideia da democracia direta, pois os cidadãos de Atenas (excluídos escravos, mulheres e estrangeiros) reuniam-se em assembleia na *Àgora* para discutir publicamente os assuntos da *Pólis* e tomar decisões por meio do voto público. Os cidadãos que participam das assembleias são pagos pela sua função pública. Embora a democracia, em termos políticos, fosse considerada um acontecimento positivo, no âmbito da filosofia, ela permaneceu sendo pensada em termos negativos.

3 PRIMEIRA PASSAGEM: A CRÍTICA DE ARISTÓTELES

Como sabemos, Aristóteles, no livro I da *Política*, considera que toda *Pólis* ou cidade é uma *koinonía* ou comunidade (2019, 1252a1, p. 29). Segundo o estagirita, *koinonía* é uma comunidade de casas, ou melhor, de famílias que por natureza existem. Dessa maneira, a primeira comunidade é a família (2019, 1252b10, p. 31), que, por sua vez, é a base da comunidade política ou *Pólis*. Isto é possível, porque o homem por natureza é um animal político (2019, 1253a5, p. 33).

No livro VI da obra supracitada, Aristóteles realizou uma análise da democracia como forma de governo. Partindo da afirmação de que a origem das formas de governo, entre elas a democracia, é o acaso (2019, 1316b35, p. 257), Aristóteles (2019, 1317a40, p. 258) afirma que “[...] o fundamento do governo democrático é a liberdade.” Mas, para o estagirita, “[...] é

próprio do conceito de liberdade uma parte governar e ser governada [por períodos].” (2019, 1317b1, p. 259), seguindo o afirmado nos primeiros livros dessa obra, segundo o qual a escravidão é de natureza e o homem livre pode governar escravos e participar da coisa pública. Nesses termos, Aristóteles (2019, 1317b1, p. 259) introduz o conceito de justiça junto ao de igualdade como central na democracia, a fim de se obter a soberania: “[...] a justiça democrática tem a igualdade como princípio, que existe conforme o número, mas não conforme o mérito, e porque isso é justo, é necessário que o povo seja soberano.” A referência de Aristóteles à questão do número, que também aparece na oração de Péricles como sinônimo de democracia, tem relação com a maioria e com os pobres, pois o que é bom para a maioria é o justo na democracia e garante a igualdade entre os homens (2019, 1317b5, p. 259). Aristóteles (2019, 1317b5-10, p. 259) lembra que, “[...] nas democracias, acontece de os pobres serem mais soberanos que os ricos; pois são em maior número, e a opinião que a maioria tem é soberana.”

Por outra parte, uma segunda característica da democracia (a primeira é a liberdade), segundo Aristóteles (2019, 1317b10, p. 259), “[...] é viver como se quer”, ou seja, viver liberalmente, como dizia Péricles, e eleger seus magistrados. Assim, no trilhado de Aristóteles (2019, 1317b15-30, p. 259-260), a democracia tem as seguintes características: a) eleger todas as magistraturas, b) todos governam, c) as magistraturas são eleitas por sorteio, d) as magistraturas não são próprias dos que pagam impostos mais altos e também não dos que pagam pouco, e) que o mesmo homem não exerça a magistratura duas vezes, f) que as magistraturas sejam exercidas por pouco tempo, g) que todos os cidadãos exerçam a justiça, h) que a assembleia seja soberana sobre todos os assuntos e i) que nenhuma magistratura seja soberana sobre nada.

Uma vez esclarecidos os fundamentos e as características da democracia, Aristóteles realiza a sua crítica. Primeiro, contrapõe democracia a oligarquia. De acordo com Aristóteles (2019, 1317b35-40, p. 260), “[...] a oligarquia se define pela linhagem, pela riqueza e pela educação, as características democráticas parecem ser contrárias a isso, sem linhagem, pobreza e trabalho manual”, o que, na sua visão, compromete a aplicação da justiça, pelo fato de a participação em assembleias, conselhos, magistraturas ser paga, pois os pobres necessitam do dinheiro para pagar as suas refeições. Em segundo lugar, ainda sobre a questão dos pobres, critica o conceito de igualdade por maioria. Escreve Aristóteles (2019, 1318a5-10, p. 260): “[...] pois igualdade é que os pobres não governem mais que os ricos, nem sejam os únicos soberanos,

mas todos igualmente conforme o número; pois assim poderia se considerar que nessa forma de governo existe igualdade e liberdade.” Na mesma linha de raciocínio, Aristóteles (2019, 1318b5, p. 262) afirma que “[...] os mais fracos sempre buscam a igualdade e a justiça, enquanto os mais fortes não se preocupam com nada disso”, fazendo uma relação com a oligarquia como sendo o seu contrário.

Contudo, o cerne da crítica de Aristóteles à democracia concentra-se no conceito de justiça. Para o estagirita (2019, 1317b1, p. 259), “[...] a justiça democrática tem a igualdade como princípio, que existe conforme o número, mas não conforme o mérito.” A justiça por número é chamada de aritmética, ou seja, pela quantidade (maioria), enquanto a justiça por mérito é chamada geométrica ou de proporção. A justiça por proporção é analógica para Aristóteles, procurando uma medida entre a aritmética da maioria pobre da democracia e a aritmética da minoria rica da oligarquia. Essa é a razão pela qual Aristóteles se voltava sobre a questão do mérito. Assim escreveu:

Portanto, essa forma de governo é a mais justa de acordo com a justiça democrática, ou mais de acordo com o número? Pois os democráticos dizem que isso é justo, o que parece bom à maioria, enquanto para os oligárquicos, é o que parece bom a maioria rica; pois dizem que se deve julgar de acordo com a quantidade da riqueza. (ARISTÓTELES, 2019, 1318a15-20, p. 261).

A contraposição entre democracia e oligarquia, como polos extremos entre formas de governo, se centra na questão da justiça, dado que a justiça como igualdade, para Aristóteles, geraria desigualdades e injustiças. Nas palavras dele (2019, 1318a20-25, p. 261): “E ambas as noções do que é justo contém desigualdade e injustiça; pois se é o que parece bom à minoria, isso é uma tirania [...], se é o que parece bom à maioria numérica, cometeram injustiças ao confiscar as propriedades dos ricos, que também são a minoria, como foi dito antes.” A justiça, para Aristóteles, nesse sentido, não acontece nem na democracia, nem na oligarquia; nem a justiça numérica ou aritmética, todavia, na justiça por mérito ou analógica, porquanto meia entre os extremos. A justiça como justa medida, a proporção, é uma virtude que poderia instaurar a felicidade da *Pólis* sob a forma de aristocracia.

4 AS SEMÂNTICAS POSTERIORES

Na época latina, a palavra democracia não aparece, embora, no livro *De Republica*, Marco Túlio Cícero, seguindo os clássicos gregos e em particular Platão, faça uma distinção entre as *Civitas popularis*. Uma seria uma forma de governo livre e justa e, na outra, governaria a licença e a parte economicamente mais fraca da população (CHIGNOLA, 2005, p. 206). Na época medieval, por sua vez, a palavra democracia não aparece no vocabulário jurídico e político institucional, mesmo que tenha circulado entre os doutos e se tornado um lugar comum das análises filosófico-literárias, as quais, na sua maioria, replicam as análises dos gregos e, em particular, de Platão e Aristóteles, onde a democracia tem o sentido de um sistema de governo constitucional antigo (CHIGNOLA, 2005, p. 206). Nessa perspectiva, o conceito de democracia, nas épocas latina e medieval, que muitas vezes não aparece, continua a ter um sentido negativo, dada a forte influência do pensamento platônico nas análises dessas épocas. É preciso esperar até o século XVIII, para que o conceito de democracia ganhe relevância política no modo como a conhecemos em nossos tempos.

Dois são os termos da tradição romana que, ao entrelaçar-se com o de democracia, marcarão o destino *moderno* desse conceito. Primeiro, o conceito de *Soberania popular* ou *Traslatio imperii* da lei *ulpiana*,⁴ segundo a qual é o povo, o detentor originário da soberania popular, a conferir o poder ao príncipe. Segundo, o conceito de *república* como a forma constitucional da democracia, em oposição ao poder monocrático do monarca tal e como aparece no livro I, nº 58, dos *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, de Maquiavel. Diz o secretário florentino:

Conchiudo, adunque, contro alla comune opinione; la qual dice come i popoli, quando sono principi, sono varii, mutabili ed ingrati; affermando che in loro non sono altrimenti questi peccati che siano ne' principi particolari. Ed acusando alcuno i popoli ed i principi insieme, potrebbe direi l vero; ma traendone i principi, s'inganna: perché un popolo che comandi e sia bene ordinato, sarà stabile, prudente e grato non altrimenti che un príncipe, o meglio che un príncipe, eziandio stimato savio: e dall'altra parte, un príncipe, sciolto dalle leggi, sarà ingrato, vario ed imprudente più che un popolo [...] come fece Roma dopo la cacciata de' re, ed Atene da poi che la si liberò da Pisistrato. Il che non può nascere da altro, se non che sono migliori governi quegli de' popoli che quegli de' principi. (MAQUIAVEL, 2018, p. 450-451).⁵

⁴ A referência é ao jurista romano do século II, Eneo Domitius Ulpianus (150-228 d.C.).

⁵ “Concluindo, portanto, contra o senso comum; o qual diz como as pessoas, quando são príncipes, são distintas, mutáveis e ingratas; afirmando que nelas não estão de modo algum esses pecados que são

Logo, *soberania popular* e *república* mostram o caráter de *titularidade* da primeira e o *exercício* de soberania da segunda: as chamadas *formae imperii* (titularidade da soberania) e *formae regiminis* (exercício da soberania), conforme o teórico do absolutismo Jean Bodin (1530-1596), no seu livro *Os seis livros da república* de 1576 (BODIN, 1986). Mesmo assim, o conceito de democracia, ainda nos primórdios da modernidade, permanece sendo usado na linguagem culta e fora da realidade social.

No século XVIII, o conceito de democracia se transforma no modo de expressão do caráter político do homem, na contraposição entre *República* e *Monarquia*. Essa virada, teorizada por Fauchet, em 1791 (CHIGNOLA, 2005, p. 206) e Jean-Jacques Rousseau, no *Contrato Social* de 1762, marcará o caráter positivo do termo democracia com os Jacobinos, para os quais, independentemente se é direta ou representativa, a democracia é a expressão da sociabilidade ou caráter político do homem como *virtù pública* ou, nas palavras de Robespierre, do *amor da igualdade* (CHIGNOLA, 2005, p. 206). Depois da *Revolução Francesa*, com o fim do experimento político-democrático dos Jacobinos, o caráter positivo do termo democracia começa um declínio até que, em 1848, será associado ao *terror*, particularmente nos territórios anglo-saxões do continente americano.

Os processos de constitucionalização do poder e a estabilização das instituições representativas no século XIX, particularmente nas repúblicas do continente americano, permitirão a retirada do conceito de democracia do repertório político-linguístico jacobino e a sua instalação no vocabulário jurídico, sob a forma de *Estado de direito*, de matriz *liberal*, como sinônimo de *soberania popular*. A democracia jacobina cede seu posto para a democracia liberal, a qual, por sua vez, deixa para trás o conceito de democracia direta e instala o conceito de democracia representativa, com fundamento no liberalismo.

Dessa maneira, segundo Chignola, o conceito de democracia liberal elimina paulatinamente a) a permanência da democracia pura ou direta, b) a conexão necessária com os pequenos estados e as formações sociais simples

particulares nos príncipes. E acusando alguns povos e príncipes ao mesmo tempo, eu poderia dizer a verdade; mas retirando os príncipes, se engana: porque um povo que comanda e é bem ordenado será estável, prudente e grato não ao contrário de um príncipe, ou melhor, que um príncipe, ainda que estimado, sábio: e por outro lado, um príncipe, destituído das leis, será ingrato, diverso e imprudente mais que um povo [...] como fez Roma depois da destituição do rei, e Atenas depois que se libertou de Pisistratus. O que não pode nascer por outro, senão que são melhores governos àqueles do povo do que àqueles dos príncipes.” (MAQUIAVEL, 2018, p. 450-451, tradução nossa).

e c) a contraposição tradicional com os ordenamentos aristocráticos ou monárquicos (2005, p. 207). A partir das elaborações de Benjamin Constant, André de Tocqueville e John Stuart Mill, o conceito de democracia se entrelaça com as instituições representativas do *Estado liberal*. Nessa visão de democracia liberal, a participação no poder está assegurada pelos Direitos políticos, porém, o direito de fazer as leis não é competência do povo, reunido em assembleia como na antiga Grécia, porém, de um corpo restrito de representantes eleitos pelos cidadãos através do voto: eis o nascimento, no Estado liberal, da democracia indireta, representativa ou parlamentar. Isto é, que o povo, em condições de igualdade e reconhecimento constitucional dos seus rituais fundamentais, exercita o poder soberano, através de seus representantes.

Na concepção liberal de democracia, a participação no poder está garantida pelos direitos políticos. Nas palavras de Norberto Bobbio (2018, p. 38-39),

[...] os direitos à base dos quais nasceu o Estado liberal e foi construída a doutrina do Estado de direito em sentido forte; isto é, do Estado que não apenas exerce o poder *sub lege*, mas o exerce dentro de limites derivados do reconhecimento constitucional dos direitos “invioláveis” do indivíduo [...] Disto segue que o Estado liberal é o pressuposto não só histórico, mas jurídico do Estado democrático. Estado liberal e Estado democrático é interdependente [...] Em outras palavras: é pouco provável que um Estado não liberal possa assegurar um correto funcionamento da democracia, e de outra parte é pouco provável que um Estado não democrático seja capaz de garantir as liberdades fundamentais.

Desse modo, na medida em que o Estado liberal se afirma, a democracia se torna uma característica fundamental da *legitimidade* das instituições políticas, e a liberdade, cerne do liberalismo, um direito fundamental para a participação política. Entretanto, o conceito de democracia como representação e a liberdade como um direito geram uma ampliação dos direitos civis e políticos: a) o sufrágio universal, b) o voto feminino e c) o aumento dos representantes nos órgãos de governo ou de carga eletiva (Senado, Câmara dos deputados, Presidente da República e entes locais). A democracia, por conseguinte, não tem um valor em si mesma e pode, certamente, ser considerada um procedimento ou um conjunto de regras formais, ou técnicas, como Weber, Kelsen e Schumpeter afirmam, criticando o conceito naturalístico de democracia como um valor *in se*.

Na segunda metade do século XIX, a palavra democracia cada vez mais vai adquirindo o sentido de *igualdade social*, que, ao mesmo tempo, se expressa no princípio constitucional da *igualdade dos cidadãos* e que vai dar lugar aos chamados *direitos sociais*, como a saúde, habitação, condições de trabalho e segurança social dos indivíduos. Surge, por conseguinte, o conceito de *democracia social*, que liga os movimentos sociais com a democracia e se torna de uso comum, para formular a crítica radical do conceito de democracia puramente política e burguesa, institucionalizado a partir da raiz liberal. Essa extensão do conceito de democracia aos movimentos sociais, tanto na versão filosófico-utopista quanto no modelo da organização constitucional do poder, serviu para indicar uma forma política de democracia direta, na qual o povo, uma vez abolida a propriedade privada e a exploração do trabalhador, toma o controle coletivo dos meios de produção – questão verificada na Comuna de Paris e na revolução bolchevique, na Rússia, e que desembocará numa crítica radical do conceito formal de democracia subjacente nos sistemas liberais.

Com base nessas conquistas sociais, o conceito de democracia se torna, durante o século XX, o elemento irrenunciável de todo e cada movimento político. Tanto os movimentos liberais, socialistas, conservadores, quanto os católicos ou de uma outra confissão religiosa, todos sem exceção, se autodefinirão democráticos. A razão dessa autodefinição radica em compreender a democracia não como uma ideologia, porém, como um conjunto de regras procedimentais de validade universal para a constituição dos governos, dos acordos e das decisões políticas vinculantes para toda a comunidade. Trata-se de uma definição mínima das regras do jogo político democrático. Nas palavras de Norberto Bobbio (2018, p. 35),

[...] o único modo de se chegar a um acordo quando se fala de democracia, entendida como contraposta a todas as formas de governo autocrático, é de considerá-la caracterizada por um conjunto de regras (primárias ou fundamentais) que estabelecem *quem* está autorizado a tomar as decisões coletivas e com quais *procedimentos* [...] Por isto, para que uma decisão tomada por indivíduos (um, poucos, muitos, todos) possa ser aceita como decisão coletiva é preciso que seja tomada com base em regras (não importa se escritas ou consuetudinárias) que estabeleçam quais são os indivíduos autorizados a tomar as decisões vinculatórias para todos os membros do grupo, e à base de quais procedimentos.

A definição das regras mínimas do jogo político democrático permitiu a configuração definitiva, quer do ponto de vista material (o reconhecimento

dos direitos), quer formal (conjunto de regras), do conceito de democracia política moderna e possibilitou que doutrinas políticas antinômicas e antagônicas pudessem coexistir e conseguir acordos políticos.

Na teoria política contemporânea, o conceito de democracia é o ponto de partida de toda ação política possível, a ponto de tornar-se um marco axiomático do agir e do pensamento político. No entanto, na segunda metade do século XX, após os nefastos acontecimentos da Segunda Guerra Mundial, a democracia poderia estar caracterizada do seguinte modo: por um lado, a democracia aparece com um marcado *acento normativo*, isto é, como um conjunto de *universais procedimentais* genéricos, aceites, inclusive com ênfases morais, como regras do jogo democrático na democracia dos proprietários, segundo John Rawls⁶ ou, como um modo de expressão ou comunicação, no caso de Habermas, com a finalidade de conseguir uma democracia dos consensos ou acordos, através do diálogo numa comunidade de comunicação (2015, p. 64-84) . Por outro lado, a democracia aparece como um *mercado político*, no qual acontecem as negociações entre os indivíduos ou entre partidos políticos, como nas teorias pluralistas e econômicas da democracia (SARTORI, 1957; DAHL, 1989), chegando inclusive a instaurar novos procedimentos de governo. Finalmente, no âmbito do neomarxismo, subsistem as análises críticas das contradições internas que a democracia mantém, mesmo na época da globalização.

5 SEGUNDA PASSAGEM: A CRÍTICA DE NORBERTO BOBBIO

O filósofo Norberto Bobbio, no seu já celebre livro *O futuro da democracia*, dirige uma crítica à democracia liberal, mostrando que existe uma distância entre os *ideais democráticos* e a *democracia real*. A referida distância consiste no fato de que os primeiros não conseguiram cumprir suas promessas, gerando uma distância cada vez maior entre os *ideais democráticos* e o que acontece nas *democracias reais*. Nas análises de Bobbio, seis foram as promessas não cumpridas pelo *ideal de sociedades democráticas* e que transformaram as sociedades democráticas atuais ou *democracias reais*, revelando as suas grandes diferenças.

⁶ Sobre as relações do conceito de democracia dos proprietários com os de justiça e autorrespeito, em John Rawls, pode-se conferir o capítulo 4 de Aguayo Westwood (2018, p. 89-99).

A primeira promessa não cumprida é a transformação da sociedade democrática de um poder centralizado a outro pluralista. Enfatiza Bobbio (2018, p. 43):

O modelo ideal de sociedade democrática era o de uma sociedade centrípeta. A realidade que temos diante dos olhos é a de uma sociedade centrífuga, que não tem apenas um centro de poder (a vontade geral de Rousseau) [...] A sociedade real, subjacente aos governos democráticos, é pluralista”.

A segunda, derivada da primeira, diz respeito à transformação da representação política em representação dos interesses, nas sociedades democráticas. Bobbio (2018, p. 44-45) a expressa nos seguintes termos:

O princípio sobre o qual se funda a representação política é a antítese exata do princípio sobre o qual se funda a representação dos interesses, no qual o representante, devendo perseguir os interesses particulares do representado, está sujeito a um mandato vinculado. [...] a proibição de mandatos imperativos tornou-se uma regra constante de todas as constituições de democracia representativa [...]. Jamais uma norma constitucional foi mais violada que a da proibição de mandato imperativo. Jamais um princípio foi mais desconsiderado que o de representação política.

A representação política, dessa forma, deixa de ser representação da soberania popular, dos eleitores, no caso de Senadores e Deputados, e passa a ser a representação dos interesses corporativos dos partidos políticos.

A terceira, refere-se à persistência das oligarquias. Assinala Bobbio (2018, p. 47-49):

Considero como terceira promessa não cumprida a derrota do poder oligárquico [...] A democracia representativa, que é a única forma de democracia existente e em funcionamento, é já por si mesma uma renúncia ao princípio da liberdade como autonomia [...]. Naturalmente, a presença de elites no poder não elimina a diferença entre regimes democráticos e regimes autocráticos.

Em outras palavras, o modo como foi implementada a democracia representativa já implica a renúncia da autonomia, pois se delega aos representantes a tarefa de fazer as leis que os governarão, tornando nula a

distinção entre governantes e governados, e, nesse sentido, se mantém a oligarquia no poder.

A quarta promessa não cumprida é a não ocupação dos espaços onde se exerce o poder político e, nesse sentido, concluir o processo de democratização. A limitação do espaço do poder gerado pela empresa e o aparato administrativo deram origem a uma relação de poder ascendente e descendente que ainda perdura (BOBBIO, 2018, p. 50). Assim, o espaço para o exercício real do poder, nas democracias representativas, parece ser cada vez menor. Um sintoma dessa falta de espaços é o número baixo de mulheres nos lugares de direção, na tomada de decisões e na representação política, que, sem dúvidas, não só significa que o processo de democratização não está concluído, senão que, mais radicalmente, a democracia representativa avança em sentido contrário aos princípios democráticos e põe em questão o sentido mesmo da democracia como sistema de governo.

A quinta promessa não cumprida “[...] pela democracia real em contraste com a ideal é a eliminação do poder invisível” (BOBBIO, 2018, p. 51). Trata-se da presença cada vez maior, nas esferas do poder instituído, desse poder invisível (máfia, grupos religiosos, empresários, narcotraficantes, milicianos etc.), em contraposição ao poder visível, o qual consegue controlar e limitar o poder do Estado. Todavia, esse controle é igualmente exercido pelo Estado com relação aos cidadãos, porque, por um lado, mantém em segredo muitas das suas ações, que, se fossem públicas, gerariam múltiplos escândalos e, por outro, consegue controlar capilarmente a vida dos cidadãos, através dos dispositivos técnicos. Escreve Bobbio (2018, p. 54):

Não por acaso, a política dos *arcana imperii* caminhou simultaneamente com as teorias da razão de Estado, isto é, com as teorias segundo as quais é lícito ao Estado o que não é lícito aos cidadãos privados, ficando o estado, portanto obrigado a agir em secreto para não provocar escândalo [...]. Inútil dizer que o controle público do poder é ainda mais necessário numa época como a nossa, na qual aumentaram enormemente e são praticamente ilimitados os instrumentos técnicos de que dispõem os detentores do poder para conhecer capilarmente tudo o que fazem os cidadãos.

Nesse âmbito, o controle que exerce o Estado sobre os cidadãos põe em xeque a própria institucionalidade democrática. Se, por um lado, a liberdade era o princípio da democracia representativa liberal, agora esse princípio é derrubado em favor da segurança e o controle da cidadania e, por outro

lado, se a democracia representativa liberal consistia no estado de direito, no momento em que o que é lícito ao estado não é lícito aos cidadãos privados, significa que a própria institucionalidade democrática liberal está em xeque e que os cidadãos precisam se cuidar dos controles dos controladores, porque as sociedades democráticas foram transformadas em sociedades de controle.

A sexta e última promessa não cumprida pelos *ideais democráticos*, segundo a análise de Norberto Bobbio, concerne à educação para a cidadania. É bom lembrar que, inclusive na tradição grega e depois na época moderna, a educação sempre foi considerada como tendo uma função social, a formação dos cidadãos. Bobbio (2018, p. 57) faz a seguinte análise:

A educação para a cidadania foi um dos temas preferidos da ciência política americana nos anos 1950, um tema tratado sob o rótulo da “cultura política” [...] Nas democracias mais consolidadas assistimos impotentes ao fenômeno da apatia política, que frequentemente chega a envolver cerca da metade dos que têm direito ao voto.

O fenômeno da apatia que verificamos eleição após eleição, mesmo desenvolvendo uma educação para a cidadania, mostraria que a democracia foi reduzida à participação puramente eleitoral, pelo poder governamental.

Se aceitamos a crítica de Norberto Bobbio sobre a distância que existe entre os *ideais democráticos* e a *democracia real*, para além de concordar ou não com a democracia liberal, podemos pensar que a democracia, justamente por ser promessa, não se realiza, colocando a democracia no âmbito de uma teologia política. Ademais, essa distância pode ser compreendida como a ausência ontológica da democracia, como o não acontecer da democracia ou, também, como a chance que se abre para a democracia acontecer a partir da falta e vincular essa reflexão política com o niilismo.

6 TERCEIRA PASSAGEM: A CRÍTICA DE ROBERTO ESPOSITO

Roberto Esposito, no seu livro *Dieci pensieri sulla politica*, publicado em 2011 (e republicado em 2012, em formato *e-book*), dedica uma de suas análises ao conceito de democracia. em um ensaio intitulado, justamente, *democracia*. Um texto, como declara o próprio Esposito, no prefácio da edição de 2011, que tinha sido publicado em 1993, sob o título *Nove pensieri sulla politica*, que, para o filósofo italiano, encerrava a primeira fase de seu trabalho

filosófico e abria uma segunda fase, centrada sobre a antinomia comunidade/imunidade e uma redefinição do paradigma biopolítico (2012, p. 1).

No ensaio *democracia*, a tentativa do filósofo italiano é, partindo da desconstrução da contraposição entre mito e democracia, que parecia evidente, no século XIX e na primeira metade do século XX, haja vista que o mito se referia ao totalitarismo, apontar que a democracia, assim como a comunidade depois, é o acontecimento de uma ausência presente, uma falta no cerne mesmo da democracia. Nessa ausência, nessa falta, radica, ainda na primeira fase de Esposito, a sua possibilidade como categoria central, para pensar a política contemporânea.

Conforme muitos pensadores da política do século XX, segundo Roberto Esposito, a contraposição entre mito e democracia é um fato evidente. Não seria preciso demonstrar que o mito, enquanto referência ao totalitarismo da Segunda Guerra Mundial é diametralmente oposto às concepções de democracia. Ressalta Esposito (2012, p. 1-2):

Il mito – nella sua accezione politica – è normalmente inteso come il rischio mortale che dall'esterno insidia le sorti della democrazia e la democrazia, per contro, come il regime che più di ogni altro è capace di resistere all'attacco del mito, di dissolverlo nella razionalità delle proprie procedure e di restaurar la naturale trasparenza della politica.⁷

Segundo essa caracterização, a democracia teria força para resistir ao totalitarismo que a assedia e evidencia, desse modo, o nexo orgânico entre mito e totalitarismo e o uso que ele faz do mito, para destruir a democracia (ESPOSITO, 2012, p. 2), mas também indica, ao mesmo tempo, que a democracia pode, através da sua racionalidade procedimental, dissolver o mito e fazer transparente a política como humanismo militante – atitude política natural, depois das atrocidades do nazismo, que faz a recuperação do conceito clássico de humanidade. Todavia, a chamada racionalidade procedimental e técnica própria da democracia liberal, lembra Esposito, será criticada por Ernst Cassirer como contrária ao humanismo e procedimentalmente técnica. Nas palavras de Esposito, “Cassirer [...] ad esprimere il carattere antiumanistico del

⁷ “O mito – na sua aceção política – é normalmente entendido como o risco mortal que, do lado de fora, arma o destino da democracia, e a democracia, por outro lado, como o regime que mais do que qualquer outro é capaz de resistir ao ataque do mito, de dissolvê-lo na racionalidade dos próprios procedimentos e de restaurar a transparência natural da política.” (ESPOSITO, 2012, p. 1-2, tradução nossa).

mito político contemporâneo – e a contraporlo tanto più violentamente alla democrazia – è la sua nuova connotazione ‘técnica’.” (2012, p. 4).⁸

Nesse sentido, com Cassirer, começa a se estabelecer uma contraposição forte entre democracia e mito, pois esse último conseguiria desmontar a democracia, através da técnica. A nova aliança entre mito e técnica implicará, para Cassirer, a aceitação da democracia como um valor em si mesmo. Segundo Esposito (2012, p. 5-6), é a vitória da racionalidade técnica, própria dos totalitarismos:

Ad essa Cassirer contrappone il potenziale antimítico della rinata democrazia. Tale potenziale è precisamente il valore che egli assegna a quest’ultima secondo una bipolarità concettuale che vede ad un polo il nesso di democrazia e valore e all’altro quello di tecnica e mito. Il valore della democrazia – o, in senso più enfatico, la democrazia come valore – è opposto alla tecnica del mito e al mito come tecnica.⁹

Assim, a passagem, realizada por Cassirer, da democracia liberal, dominada pela racionalidade procedimental técnica, para a democracia como valor, permite a Esposito fazer uma crítica radical da categoria de democracia e de seu aparente oposto, o totalitarismo, quando pergunta:

[...] è così netta la barriera che divide democrazia e totalitarismo o i due regimi si dispongono su una linea in movimento che può continuamente squilibrarsi e rovesciare l’uno nell’altro, come Tocqueville aveva precocemente intuito e rubricato nel concetto di «dispotismo democratico»? Conosciamo la risposta che la cultura liberal-iluministica ha dato e continua sempre più rumorosamente a dare a questo quesito: la democrazia è l’altro dal totalitarismo e il totalitarismo l’altro dalla democrazia. (ESPOSITO, 2012, p. 7).¹⁰

⁸ “Cassirer [...], ao expressar o caráter anti-humanista do mito político contemporâneo – e a contrapô-lo tanto mais violentamente a democracia – é a sua nova conotação «técnica».” (ESPOSITO, 2012, p. 4, tradução nossa).

⁹ “A ela, Cassirer contrapõe o potencial antimítico da renascida democracia. Esse potencial é precisamente o valor que ele atribui a esta última segundo uma bipolaridade conceitual que vê, em um polo, o nexo de democracia e valor, e no outro, o de técnica e mito. O valor da democracia – ou, no sentido mais enfático, a democracia como valor – é oposto à técnica do mito e ao mito como técnica.” (ESPOSITO, 2012, p. 5-6, tradução nossa).

¹⁰ “[...] é tão clara a barreira que divide democracia e totalitarismo ou os dois regimes se dispõem em uma linha em movimento que pode continuamente desequilibrar-se e inverter um em outro, como Tocqueville tinha precocemente intuído e registrado no conceito de «despotismo democrático»? Conhecemos a resposta que a cultura liberal-iluminista deu e continua sempre mais rumorosamente a dar a esse quesito: a democracia é o outro do totalitarismo e o totalitarismo é o outro da democracia.” (ESPOSITO, 2012, p. 7, tradução nossa).

A rigor, a pergunta de Esposito, com indiscutíveis consequências filosóficas e políticas, tem a coragem de pôr em questão a condição metafísico-axiológica da democracia como valor em si mesmo. O fundo da questão é se a condição democrática pode ser permanente ou se ela admite, *in se*, a possibilidade da sua destruição no totalitarismo ou, em outras palavras, se a possibilidade da destruição da democracia reside em um elemento externo, o totalitarismo, do qual ela deve ter cuidado e se defender constantemente, ou se o totalitarismo já habita no interior da democracia. A resposta de Esposito (2012, p. 8), com clara referência a Platão, não admite duplas interpretações: “[...] il totalitarismo non è l’altro, ma il rovescio, della democrazia [...] dove il rischio è rappresentato dal fatto che il totalitarismo, benché opposto alla democrazia, riposa in germe dentro di essa e non al suo esterno”¹¹, eliminando, pois a dicotomia de amigos internos e inimigos externos.

A reflexão de Esposito põe em questão o princípio da democracia liberal, segundo o qual a democracia é um valor absoluto que tem que ser aceite e defendido contra o uso mítico do totalitarismo. O mito político, na análise de Esposito (2012, p. 12-13),

[...] non è, come vorrebbe la concezione umanistica suesposta, quella tecnica che sottrae alla democrazia il suo valore essenziale, ma la stessa attribuzione di valore che sottrae la democrazia alla sua inessentialità tecnica, che la rivalorizza in termine di essenza, di umanità, di libertà, di progresso. Non ciò che le impedisce di rappresentare il bene ma ciò che glielo prescrive [...] È quel compimento che è mitico e insieme totalitario.¹²

O potencial totalitário da democracia liberal reside, seguindo as análises de Esposito, não tanto no fato de a democracia tornar-se técnica, como pensava Cassirer, quanto na sua tentativa de converter a democracia em valor absoluto em termos de essência. Numa primeira definição de democracia, Esposito afirma (2012, p. 29) que “[...] democrazia è la liberazione del politico dalla propria autovalorizzazione, dal credersi, definirsi, attribuirsi valore. Dalla

¹¹ “O totalitarismo não é o outro, mas o avesso, da democracia [...] onde o risco é representado pelo fato que o totalitarismo, embora oposto a democracia, descansa em germe dentro dela e não no seu externo.” (ESPOSITO, 2012, p. 8, tradução nossa).

¹² “Não é, como eu gostaria, a concepção humanística, acima descrita, a técnica que subtrai à democracia o seu valor essencial, mas a mesma atribuição de valor que subtrai à democracia a sua inessentialidade técnica, que a revaloriza em termos de essência, de humanidade, de liberdade, de progresso. Não o que a impede de representar o bem, mas o que lhes prescreve [...] É realização que é mítica e ao mesmo tempo totalitária (ESPOSITO, 2012, p. 12-13, tradução nossa).

sua intenzione-presunzione di rappresentare l'Uno, il Bene, la Giustizia.”¹³ Quando a democracia é transformada essencialmente em valor absoluto, acredita-se ter o poder de representar e prescrever o bem e, conseqüentemente, o direito de estabelecer os limites do bem o do mal, dos amigos e dos inimigos, e fazer a guerra para defender ou implantar a democracia, inclusive, em outros países e continentes.

A transformação da democracia em valor absoluto, na sua realização essencial, abre o caminho para a ontologização da comunidade e o estabelecimento da distinção nítida entre o próprio como propriedade, a comunidade e o diferente, os outros que estão fora da comunidade. Esse processo, lido em chave nietzschiana por Esposito, é chamado de niilismo, no sentido de atribuir valor a isso que não tem valor. Nas palavras de Esposito (2012, p. 30):

La valorizzazione della democrazia è al contrario parte integrante del destino nichilistico cui è affidato il nostro tempo, come all'origine della posizione che sto provando a delineare aveva spiegato Nietzsche [...] è proprio l'autointerpretazione etica della politica che, presentandosi come incarnazione del valore, in realtà ne costituisce la più potente dissoluzione.¹⁴

O niilismo político, próprio da tentativa de estabelecer a democracia como valor absoluto, aparece justamente sob a forma da interpretação ética da política, dando lugar a sua dissolução na paradoxal tentativa de afirmá-la, em termos ontológicos.

A questão da comunidade, na leitura de Esposito, é o *topos* para pensar filosoficamente a democracia como inessencial. Assim, se a democracia é inessencial e, por consequência, irrealizável, pode-se entrever que a comunidade também o é. Seguindo o raciocínio, Esposito afirma: “La questione è posta da Rousseau dentro la semantica della comunità. È questo il valore che la democrazia deve incarnare. Se il valore è il mito della democrazia, la comunità

¹³ “Democracia é a libertação do político de sua própria autoavaliação, de acreditar, definir, atribuir valor. Por sua intenção-presunção de representar o Uno, o Bom, a Justiça.” (ESPOSITO, 2012, p. 29, tradução nossa).

¹⁴ “A valorização da democracia é, ao contrário, parte integrante do destino niilista ao qual é confiado o nosso tempo, como a origem da posição que estou tentando delinear tinha explicado Nietzsche [...] é justamente a auto-interpretação ética da política que, apresentando-se como encarnação de valor, na realidade lhe constitui a mais potente dissolução.” (ESPOSITO, 2012, p. 30, tradução nossa).

è il contenuto del suo valore.” (2012, p. 15).¹⁵ Isto é, que a democracia como valor, seu caráter mítico e niilista, teria seu fundamento na comunidade enquanto ela é seu conteúdo.

Desse modo, a democracia seria, ao mesmo tempo, necessária e impossível. Necessária, como referência simbólica e ideal regulatório, e impossível, como realização política efetiva, seguindo nesse ponto Rousseau. Assinala Jean-Jacques Rousseau, no livro III do *Contrato social*: “Prendendo il termine nel suo significato rigoroso, non è mai esistita e non esisterà mai una vera Democrazia” (2011, p. 29)¹⁶, confirmando dessa maneira o caráter impossível da democracia e a sua tendência a tornar-se totalitária na comunidade tal e como acontece na filosofia de Marx (ESPOSITO, 2012, p. 25-26). Assim, Esposito (2012, p. 33-34) declara, com força, que

[...] democrazia non è il ritorno della comunità nella dimensione politica, ma l’affermazione eroica della sua definitiva impoliticità. Il suo referente – e insieme il suo orizzonte di determinazione: ciò che le assegna termini definiti – non è più la comunità, ma la sua assenza. E anzi si potrebbe arrivare a dire che democrazia non è altro dall’assenza di comunità.¹⁷

Em outras palavras, que a persistência da democracia, política ou social, não tem a sua *salvação* em um retorno à comunidade originária, para a qual a democracia é um valor absoluto, senão na aceitação da ausência essencial da comunidade. A ausência essencial da comunidade não pode ser pensada como o acontecimento efetivo do totalitarismo; trata-se, pois, de pensar a democracia a partir da ausência da comunidade; ou seja, da sua impropriedade ou *imunidade*, na sua dimensão *impolítica*. Em consequência, a democracia está vazia de comunidade como valor absoluto. Nas palavras do filósofo italiano: “La comunità non è né il valore, né il fine, né il contenuto della

¹⁵ “A questão é posta por Rousseau dentro da semântica da comunidade. É este o valor que a democracia deve encarnar. Se o valor é o mito da democracia, a comunidade é o conteúdo do seu valor,” (ESPOSITO, 2012, p. 15, tradução nossa).

¹⁶ “Tomando o termo no seu significado rigoroso, nunca existiu e nunca existirá uma verdadeira Democracia.” (ESPOSITO, 2011, p. 29, tradução nossa).

¹⁷ “Democracia não é o retorno da comunidade na dimensão política, mas a afirmação heroica da sua definitiva impoliticidade. O seu referente – e junto o seu horizonte de determinação: o que lhe atribui termos definitivos – não é mais a comunidade, mas a sua ausência. E aliás se poderia chegar a dizer que democracia não é outra coisa pela ausência de comunidade.” (ESPOSITO, 2012, p. 33-34, tradução nossa).

democracia. Questa è letteralmente vuota di comunità: stretta nei suoi confini finiti, nella sua pura definizione.” (ESPOSITO, 2012, p. 45).¹⁸

Ora, a democracia é vazia de comunidade justamente porque, na comunidade, acontece uma ausência ontológica ou, melhor, seu ser consiste em não ser um ente. A falta da comunidade é, ao mesmo tempo, a negação da democracia como valor absoluto, que também pode ser lido em termos de niilismo. No entanto, o niilismo em Esposito, nessa primeira fase, parece estar mais perto da imunidade e de Nietzsche, pelo fato de que a comunidade perde seu valor, falta o fim; isto é, o acontecimento do niilismo como transvaloração dos valores (NIETZSCHE, 2008, p. 9-11).

No livro *Communitas. Origine e destino della comunità*, publicado pela primeira vez em 1998, iniciando a segunda fase de seu pensamento, Roberto Esposito faz uma desconstrução do conceito de comunidade, o qual, na nossa leitura, possibilita compreender as análises precedentes sobre a democracia e sua relação com a comunidade. Na introdução desse livro, intitulado provocativamente *Niente in comune (Nada em comum)*, Esposito mostra que a comunidade, que deveria ser *comum*, de todos e propriedade de ninguém, transforma-se em *propriedade* nas filosofias comunitárias ou, seguindo os raciocínios precedentes, torna-se valor próprio. Enfatiza Esposito (2006, p. VIII): “La verità è che tutte queste concezioni sono unite dal presupposto irriflesso che la comunità sia una ‘proprietà’ dei soggetti che accomuna.”¹⁹ Uma propriedade, inclusive como valor, na qual eles são os proprietários do seu *comum*. Nas palavras de Esposito (2006, p. VIII-IX), que não deixam lugar a dúvidas:

O anche, con una terminologia, solo apparentemente diversa, un bene, un valore, un’essenza che – a seconda dei casi – si può perdere e ritrovare come qualcosa che ci è già appartenuta e dunque ci potrà tornare ad appartenere [...] Che ci si debba appropriare del nostro comune (per comunismi e comunitarismi), o comunicare il nostro proprio (per le etiche comunicative) il prodotto non cambia: la comunità resta legata a doppio filo alla semantica del proprium [...] è comune ciò che unisce in un’unica identità la proprietà – etnica, territoriale, spirituale – di ciascuno dei suoi

¹⁸ “A comunidade não é nem o valor, nem o fim, nem o conteúdo da democracia. Ela é literalmente vazia de comunidade: estreita em seus confins finitos, na sua pura definição.” (ESPOSITO, 2012, p. 45, tradução nossa).

¹⁹ “A verdade é que todas essas concepções são unidas pelo pressuposto confuso de que a comunidade é uma ‘propriedade’ dos sujeitos que se acomuna.” (ESPOSITO, 2006, p. VIII. Tradução nossa).

membri. Essi hanno in comune il loro proprio; sono i proprietari del loro comune.²⁰

Posto isso, com o objetivo de tomar distância da semântica da comunidade como *proprium*, Esposito (2006, p. X) destaca que

[...] il primo significato che i dizionari attestano del sostantivo *communitas* – e dell’aggettivo corrispondente *communis* – è quello che assume senso dall’opposizione a ‘proprio’. In tutte le lingue neolatine, ma non solo, ‘comune’ (*Commun*, *común*, *common*, *kommun*) è ciò che non è proprio.²¹

Nesse segmento, a comunidade é o que não é próprio, o que não pertence a ninguém e, em consequência, faz referência ao público como oposto ao privado. Contudo, para além da distinção entre público e privado, Esposito propõe que comunidade deriva etimologicamente do latim *munus*, indicando uma caracterização social de dever, deixando como evidentes as acepções de *onus* e *officium* e privilegiando o *donum*. Nessa linha, Esposito (2006, p. XI) afirma:

Ma la specificità del dono espresso dal vocabolo *munus* – rispetto all’uso del più generale *donum* – ha appunto l’effetto di ridurre la distanza iniziale e di riallineare anche questa significazione alla semantica del dovere. Il *munus*, infatti, sta al *donum* come la «specie al genere» (Ulp., Dig. 50.16.194), perché significa sì ‘dono’, ma un dono particolare, «distinto dal suo carattere obbligatorio, implicito nella radice *mei- che denota ‘scambio’»²²

²⁰ “Ou mesmo, com uma terminologia, só aparentemente distinta, um bem, um valor, uma essência que – a segunda dos casos – se pode perder e reencontrar como algo que já nos pertenceu e, portanto, poderá tornar a nos pertencer [...] Que devemos nos apropriar da nossa comunidade (por comunismos e comunitarismos), ou comunicar o nosso próprio (pelas éticas comunicativas) o produto não muda: a comunidade permanece ligada em duplo fio à semântica do *proprium* [...] é comum o que une em uma única identidade a propriedade – étnica, territorial, espiritual – a cada um de seus membros. Eles têm em comum o seu próprio; são os proprietários da sua comunidade.” (ESPOSITO, 2006, p. VIII-IX, tradução nossa).

²¹ “O primeiro significado que os dicionários atestam do substantivo *communitas* – e do adjetivo correspondente *communis* – é o que assume o sentido da oposição por sua ‘própria conta’. Em todas as línguas românicas, mas não apenas, ‘comunidade’ (*commun*, *común*, *common*, *kommun*) é o que não é próprio.” (ESPOSITO, 2006, p. X, tradução nossa).

²² “Mas, a especificidade do dom expresso pelo vocábulo *munus* – referente ao uso do mais geral *donum* – tem o efeito de reduzir a distância inicial e de realinhar também essa significação à semântica do dever. O *munus*, com efeito, está para o *donum* como a «espécie está para o gênero» (Ulp., Dig.

Se o *munus* está para o *donum* como a espécie para o gênero, pode ser afirmado que a especificidade do *munus* da comunidade reside no *donum*, nisso que se doa (mesmo que *munus* também signifique ofício e obrigação). O que define inessencialmente a comunidade que, enquanto *munus*, se doa é, precisamente, seu dever, não como uma obrigatoriedade *tout court*, de dar e não receber (ESPOSITO, 2006, p. XII), no sentido de *lhe devo alguma coisa* e não *me deve alguma coisa*. Portanto, pode-se chegar à afirmação, negando a semântica da comunidade como propriedade, que “[...] *communitas* é o conjunto de pessoas unidas não por uma ‘propriedade’, mas, precisamente, por um dever ou por uma dívida. Não de um ‘mais’, mas de um ‘menos’, por uma falta.” (ESPOSITO, 2006, p. XIII).

Seguindo o raciocínio de Esposito, a falta da comunidade é que, ao mesmo tempo, a constitui. A comunidade enquanto *munus* é isso que se dá, o que se deve, esse nada que une a comunidade; o nada como o que se tem em comum ou, num sentido heideggeriano, como o *ser-aí-com*. Eis o sentido da expressão *nada em comum* da comunidade e que a liga ao niilismo,²³ pois a comunidade é isso que não é ou, melhor, o nada que é. Frisa Esposito (2006, p. 149):

Il niente non è, insomma, la condizione o l'esito della comunità – il presupposto che la libera alla sua ‘vera’ possibilità – bensì il suo unico modo de ser. La comunità, in altre parole, non è interdotta, oscurata, velata – ma costituita dal niente. Ciò vuol dire semplicemente che essa non è un ente. Né un soggetto collettivo, né un insieme di soggetti.²⁴

Ora, se a comunidade é o conteúdo da democracia e a comunidade é um *nada em comum*, como temos mostrado até aqui, segue-se que a

50.16.194), porque significa sim ‘dom’, mas um dom particular, «diferente do seu caráter obrigatório, implícito na raiz *mei- que denota ‘troca’.» (ESPOSITO, 2006, p. XI, tradução nossa).

²³ O niilismo aqui não faz referência ao nada do niilismo apontado e criticado por Nietzsche como característica da modernidade, porém, ao nada da comunidade. Para Esposito, é o nada que faz a ponte entre comunidade e niilismo. Contudo, ressalta-se que, em Esposito, existiriam dois *nadas*: o primeiro, apontado por Nietzsche, vinculado à transvaloração dos valores e aceitado por Esposito, na sua primeira fase; o segundo, o nada que une a comunidade ao niilismo, como nada do nada ou a falta da falta, que Esposito desenvolve no apêndice de *Communitas*, ou seja, na segunda fase da sua filosofia.

²⁴ “O nada não é, em suma, a condição ou o êxito da comunidade – o presuposto que a libera a sua ‘verdadeira’ possibilidade – embora o seu único modo de ser. A comunidade, em outras palavras, não é interdita, obscurecida, velada – mas constituída pelo nada. Isto quer dizer simplesmente que ela não é um ente. Nem um sujeito coletivo, nem um conjunto de sujeitos.” (ESPOSITO, 2006, p. 149, tradução nossa).

democracia está constituída por esse nada que é a falta de comunidade. O nada da democracia é um nada político. Afirma Esposito (2012, p. 60):

La democrazia non educa né si educa. Essa non fa che aprire – e aprirse a – quello spazio di libertà che coincide con un’inessenzialità irrimediabile: e cioè con nient’altro dalla propria esistenza. Essa conserva amorosamente le tracce del proprio “niente politico”.²⁵

Em outras palavras, que o nada pertence à inessencialidade da democracia, o que faz que ela, ao mesmo tempo, se doe, não como um ente em si, contudo, como um nada político, como isso que ontologicamente falta.

A democracia, de acordo com Esposito, não é própria da comunidade, mas da imunidade. Nesse sentido, a democracia, esvaziada do seu conteúdo axiológico e metafísico na categoria da comunidade, ou seja, da sua perda de obrigatoriedade do dom, pode ser pensada como democracia imunitária. Argumenta Esposito (2018, p. 13-14):

Tale connotazione ho creduto di poterla rinvenire nell’idea di “immunizzazione” derivata, per estensione, dal termine latino *immunitas*, appunto legato a quello di *communitas* della relazione, nel primo caso negativa e nel secondo positiva, con il lemma *munus*: se i membri della *communitas* sono vincolati dalla stessa legge, dallo stesso onere o dono da dare – i significati di *munus* – *immunis* è, invece, chi ne è esente o esonerato; chi non ha obblighi rispetto all’altro.²⁶

Uma democracia compreendida nesses termos, enquanto imunitária, é imune a qualquer obrigação, pois seus membros estão radicalmente exonerados das obrigações para com os outros. A tentativa de Esposito, com todas as cautelas que o caso exige, consistiria em imunizar até as últimas consequências a comunidade, a partir da relação ontológica de ambas, através do *munus*,

²⁵ “A democracia não educa nem se educa. Ela não faz mais que abrir – e abrir-se a – o espaço de liberdade que coincide com uma inessencialidade irremediável: e isso é com nada mais de sua própria existência. Ela conserva amorosamente os rastros do próprio ‘nada político.’” (ESPOSITO, 2012, p. 60, tradução nossa).

²⁶ “Essa conotação eu pensei que poderia encontrar na ideia de ‘imunização’ derivada, por extensão, do termo latino *immunitas*, já ligado ao de *communitas* da relação, no primeiro caso, negativa, e no segundo, positiva, com o lema *munus*: se os membros da *communitas* são vinculados pela mesma lei, pelo mesmo ônus ou dom para dar – os significados de *munus* – *immunis* é, em vez disso, quem está isento ou isento de; quem não tem obrigações em relação ao outro.” (ESPOSITO, 2018, p. 13-14, tradução nossa).

porque nesse movimento *in extremis*²⁷ a comunidade deixa de ser um *proprium* e se cumpre a passagem do meu mundo ao mundo, do fechamento comunitário à abertura imunitária, quebrando dessa maneira a lógica da democracia liberal, cujo conteúdo residia na comunidade como valor. Esposito (2018, p. 70-71) ressalta:

Si sa che l'immunizzazione funziona attraverso l'assunzione del "germe" comunitario che si vuole neutralizzare. E se provassimo a rovesciare l'operazione? Se provassimo a ripensare la comunità proprio a partire dal compimento del processo di immunizzazione? In fondo un mondo senza esterno – del tutto immunizzato – è necessariamente anche senza interno.²⁸

Assim, uma comunidade com substrato metafísico no valor da propriedade arrisca, no seu fechamento em si mesma, ficar sem mundo por consequência da lógica imunitária. A democracia imunitária, como consequência do *nada em comum* da comunidade e seu tornar-se imunidade, paradoxalmente, poderia ser a *chance* para a democracia, para sua proteção no entrelaçamento do próprio com o impróprio. A quebra do caráter ontológico da comunidade abre novas perspectivas para pensar o futuro da democracia como sendo uma ausência.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No percurso desta propedêutica do conceito de democracia, temos focalizado as diferentes semânticas e sentidos que o conceito adquiriu, nas diferentes etapas do pensamento filosófico. Apresentamos, em três passagens, as críticas de Aristóteles, Norberto Bobbio e Roberto Esposito, no que diz respeito ao referido conceito. O objetivo deste escrito, conforme consta nos parágrafos precedentes, é desenvolver a tese de que a filosofia se caracteriza pela sua condição de migração e desterritorialização, o que implica que, se aceitamos a tese de Roberto Esposito, segundo a qual a comunidade é uma

²⁷ É bom ressaltar que, no texto *Democrazia immunitaria* (publicado originalmente na *Revista Micromega*, n. 4, 1999), Esposito se coloca a questão, mas não afirma ser essa a forma de evitar tal deriva. Aliás, logo em anos posteriores, por exemplo, em *Immunitas. Protezione e negazione della vita* (2002) Esposito abandona totalmente essa hipótese e sublinha que o excesso de imunização nega a vida.

²⁸ “Sabe-se que a imunização funciona através da assunção do ‘germe’ comunitário que se quer neutralizar. E se tentássemos derrubar a operação? Se tentássemos repensar a comunidade a partir da realização do processo de imunização? Afinal, um mundo sem um estranho – totalmente imunizado – é necessariamente também sem interno.” (ESPOSITO, 2018, p. 70-71, tradução nossa).

ausência, uma falta, um nada do nada, podemos pensar que a democracia, ao menos na primeira fase do pensamento do filósofo acima indicado, também se caracteriza por essa falta, mas que, ao mesmo tempo, é justamente nela que habita a sua possibilidade de se manifestar como uma democracia imprópria, ou seja, não compreendida em seu sentido de propriedade privada de uma determinada comunidade, porém, como uma democracia por vir.

Diante de reflexão exposta e do desenvolvido nesta pesquisa, até agora, podemos nomear as seguintes conclusões preliminares:

Primeiro, que uma filosofia compreendida como migração e desterritorialização não é fruto de uma vontade de potência, de querer que a filosofia tenha essa condição. Ao contrário, a sua condição de migração e desterritorialização é um fato evidente e presente em toda a história da filosofia ocidental. A desterritorialização da filosofia, ou melhor, a dialética territorialização-desterritorialização pressupõe uma terra, como afirmam Deleuze e Esposito, mas que não pode ser compreendida como a fixação de uma raiz étnica ou antropológica; se assim fosse, ela seria só um polo da dialética. A desterritorialização, como movimento contrário e simultâneo à territorialização, conforme Esposito, será esse processo de voltar-se para o externo e fazer acontecer uma *verdadeira* filosofia.

Portanto, a sobrevivência da filosofia e suas possibilidades de desenvolvimento fora das fronteiras nas quais se originou, isto é, a sua migração e desterritorialização, são atestadas pelas diferentes filosofias nacionais desenvolvidas em muitos países e línguas nas quais é exercida. Essa condição da filosofia faz patente e torna evidente que a filosofia não é um *proprium* e, por conseguinte, não existe uma língua privilegiada para seu exercício e, ainda menos, uma nação, país ou território que possa impetrar o direito de propriedade e soberania sobre ela. Por isso, o fato da existência de traduções de filosofia reforça, sobretudo, este caráter de impropriedade da filosofia. Logo, a filosofia como migração e desterritorialização na era da globalização, seu caráter impróprio, apresentou-se como uma possibilidade pertinente para se pensar a condição da democracia, após o chamado fim da comunidade.

Segundo, que a democracia, tal como a conhecemos até agora, é fruto de muitas disputas, teóricas e políticas, as quais marcam seu destino. A democracia chamada direta dos gregos e a representativa dos modernos confirmam como o referido conceito vai se revestindo de uma semântica que se reduz a mero jogo político e jurídico, o qual, em muitos casos, esconde

uma estratégia governamental de controle dos cidadãos, para favorecer certos grupos de poder presentes, inclusive, na própria institucionalidade democrática, como afirmava Norberto Bobbio.

A distância que se estabelece entre os ideais democráticos e as democracias reais, marcadas a ferro e fogo pelo liberalismo, evidencia a rachadura ontológica presente no conceito de democracia e que, certamente, desvela o risco de tornar-se totalitária, por meio de refinados mecanismos e dispositivos de controle da cidadania. Dessa forma, a democracia liberal representativa mostra a sua contradição *in se*, pois, na medida em que proclama e defende a liberdade, ela se torna, ao mesmo tempo, totalitária, pois, defendendo a liberdade própria, como valor em si mesmo, ataca a liberdade dos outros, estabelecendo uma distinção radical entre o próprio e o impróprio, cuja relação em Esposito é evidente, privatizando dessa maneira o que, em princípio, era de todos, a comunidade, e transformando a democracia em seu contrário: o totalitarismo.

Terceiro, que as análises filosóficas de Roberto Esposito, quanto a comunidade, são pertinentes para pensar o futuro da democracia. Por um lado, a comunidade analisada a partir de *communitas* e de *communis*, o comum, revela com clareza que a comunidade é isso que é comum e, por conseguinte, não pertence a ninguém. Assim, a comunidade não é a propriedade de ninguém, não é, como a filosofia, um *proprium*, pois seu ser consiste em uma ausência essencial, um *nada em comum* que contém o *munus*, um dar-se que habita no cerne da comunidade. Por outro lado, porque a democracia, como a comunidade, ao não ser propriedade de ninguém, ao não ser um valor em si mesmo capaz de representar o Uno, o Bem e a Justiça, se torna imprópria, imune aos outros, quebrando desse modo a distinção radical entre dentro e fora, si mesmo e outro, ricos e pobres, identidade e diferença, nacionais e estrangeiros.

O chamado fim da comunidade, que, ao mesmo tempo, é a dissolução da democracia no seu *nada em comum*, paradoxalmente, abre as possibilidades da sobrevivência da comunidade e da democracia, a condição de aceitar a sua imunidade, mas também, como temos realçado, em parágrafos precedentes, que a sua possibilidade de ser pensada filosoficamente só acontecerá, pela condição de aceitar a condição imprópria da filosofia; isto é, sua condição de migração e desterritorialização, gerando, por conseguinte, uma democracia migrante e desterritorializada.

Quarto, que aceitar o fim da comunidade e a dissolução da democracia, com base no *nada em comum*, como mostrado a partir das análises de Roberto Esposito, implica, também, outorgar carta de cidadania ao niilismo como categoria política. O niilismo, conforme temos enfatizado no desenvolvimento do artigo, se refere ao nada da comunidade porque, para Esposito, é o nada que permite a relação entre o niilismo e a comunidade. Na sua primeira fase, o nada vinculado aos valores na sua acepção nietzschiana é aceito, mas, na sua segunda fase, a partir de *Communitas*, o nada é a relação entre comunidade e niilismo, ensejando a reivindicação do *ser-aí-com*. Contudo, será necessário pensar as relações, implicações e consequências que podem derivar da tentativa de pensar politicamente o niilismo. É uma tentativa não isenta de riscos, mas que permanece como um desafio para a filosofia política contemporânea.

MIRANDA, L. U. Propaedeutical of the democracy concept. *Transformação*, Marília, v. 44, n. 3, p. 215-244, Jul./Set., 2021.

Abstract: This article starts from the characterization of philosophy as migration and deterritorialization, having as a guiding thread the concept of democracy. To this end, a non-exhaustive propaedeutical of the concept was carried out showing the semantic plurivocity acquired at different moments in the history of philosophy. After the criticism of Norberto Bobbio's concept of liberal democracy, the possibility opens up to think about democracy based on Roberto Esposito's analysis. However, Roberto Esposito's thesis that the community is an absence, a lack, nothing at all, allows us to think democracy, at least in the first phase of the Italian philosopher's thought, is also characterized by this lack, but at the same time it is precisely in it that lies its possibility of manifesting itself as a democracy to come.

Keywords: Migration. Deterritorialization. Democracy. Roberto Esposito. Community/Immunity.

REFERÊNCIAS

AGUAYO WESTWOOD, P. **Reconocimiento, justicia y democracia**. Ensayos sobre John Rawls. 1. ed. Viña del Mar, Chile: Cenales, 2018.

ARISTÓTELES. **Política**. 1. ed. Trad. Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Edipro, 2019.

BOBBIO, N. **O futuro da democracia**. 15. ed. Trad. Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz & Terra, 2018.

- BODIN, J. **Les six livres de la République**. Paris: Fayard, 1986.
- CANFORA, L. **La democrazia**. Storia di un'ideologia. Roma/Bari: Laterza, 2013, (Versão *E-Book*).
- CHIGNOLA, S. Democrazia. *In*: ESPOSITO, R.; GALLI, C. (org.). **Enciclopedia del pensiero politico**. 2. ed. Roma/Bari: Laterza, 2005. p. 205-209.
- DAHL, R. A. **Democracy and its Critics**. New Haven: Yale University Press, 1989.
- ESPOSITO, R. **Immunitas**. Protezione e negazione della vita. 1. ed. Turim: Einaudi, 2002.
- ESPOSITO, R. **Communitas**. Origine e destino della comunità. 2. ed. Turim: Einaudi, 2006.
- ESPOSITO, R. **Dieci pensieri sulla politica**. Bolonha: Il Mulino, 2012 (Versão *E-Book*).
- ESPOSITO, R. **Pensiero vivente**. Origine e attualità della filosofia italiana. Turim: Einaudi, 2014 (Versão *E-Book*).
- ESPOSITO, R. **Termini della politica**. V. I. Milão: Mimesis, 2018 (Versão *E-Book*).
- FERRAZ, F. G. A diferença italiana segundo Roberto Esposito. **Griot: Revista de filosofia**, Amargosa (BA), v. 15, n. 1, 146-156, jun. 2017.
- HABERMAS, J. **Etica del discorso**. Trad. Emilio Agazzi. Roma/Bari: Laterza, 2015.
- JARA, J. Una posada en el camino. Chile, en el viaje de la filosofía. **La Cañada**, Santiago do Chile, n. 2, 125-145, 2011.
- MACHIAVELLI, N. Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio. *In*: **Tutte le opere**. 1. ed. Milão: Bompiani, 2018. p. 269-696.
- NIETZSCHE, F. **Volontà di potenza**. Trad. Angelo Treves. Milão: Bompiani, 2008.
- ROUSSEAU, J. J. **Il contratto sociale**. Trad. Roberto Gatti. Milão: Rizzolli-Bur, 2011, (Versão *E-Book*).
- SARTORI, G. **Democrazia e definizioni**. Bolonha: Il Mulino, 1957.
- TUCÍDIDES. **História da guerra do Peloponeso**. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 2001.

Recebido: 13/8/2019

Acceto: 25/6/2020


COMENTÁRIO A
“PROPEDÊUTICA DO CONCEITO DE DEMOCRACIA”:
IMMUNITAS: A PELE, A NOVA FRONTEIRA

*Fernando Gigante Ferraz*¹

Referência do artigo comentado: MIRANDA, L. U. Propedêutica do conceito de democracia. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 3, p. 215-244, 2021.

Em seu artigo “Propedêutica do conceito de democracia”, Luis Miranda (2021) realiza uma análise ao mesmo tempo genérica e específica do conceito de democracia. A parte mais específica do texto, onde o autor se dedica a estudar o pensamento de Roberto Esposito referente ao conceito de democracia, é um convite para tentar abordar um pouco mais detidamente a relação antinômica entre comunidade e imunidade, estabelecida por Esposito, e ver até que ponto ela pode nos auxiliar a entender nosso atual momento pandêmico.

Quando se tematiza a vida e sua relação com a ciência e a política, um nome inevitável a ser evocado é o de Michel Foucault. Talvez o que de mais importante ele nos ensinou é que o corpo vivo é o objeto central de toda política. *Il n’y a pas de politique qui ne soit pas une politique des corps* (não existe uma política que não seja uma política dos corpos). Todo o trabalho de Foucault poderia ser lido como uma análise histórica das diferentes técnicas

¹ Professor no Instituto de Humanidade, Artes e Ciências e Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal da Bahia (UFBA), Salvador, BA – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-1969-7229>. E-mail: fernandoferraz@gmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n3.19.p245>



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

pelas quais o poder faz a gestão da vida das populações e traça o corte entre o que deve viver e o que deve morrer.² Foucault cunhou um termo para expressar tal relação: biopolítica.

É nesse horizonte de pensamento que se deve entender parte do trabalho de Esposito, pelo menos aquela que vai de *Communitas*, de 1998, a *Termini dela politica*, de 2008. Como se sabe, durante essa década, o filósofo italiano trabalhou intensamente sobre o conceito de comunidade e a noção “epidemiológica” de imunidade. Como bem nos lembrou Miranda, em sua leitura de Esposito, na etimologia de ambas as categorias, na sua formulação latina de *immunitas* e *communitas*, vê-se que uma é o reverso da outra e ambas derivam do termo *munus*, o qual, em latim, significa obrigação, lei, dever, mas também dom, oferenda.

A esse respeito, escreve Esposito (2006): “O *numus* que a *communitas* codivide não é uma propriedade ou um pertencimento. Não é um crédito, mas, ao contrário, um débito, um empenho um dom-a-dar.”³ A falta, o impróprio e não o próprio é o que caracteriza o *comum*. Comum é somente a falta, não a posse, a propriedade, a apropriação. Assim, os membros da comunidade, que é *cum* (com) *munus*, se caracterizam pela “obrigação donativa”, pela falta, pela impropriedade. Por outro lado, a imunidade, que é um vocábulo privativo, implica, ao contrário, a isenção, a derrogação de tal condição. “[...] è imune chi è al riparo dagli obblighi o dai pericoli” (é imune quem está ao abrigo das obrigações ou dos perigos). (ESPOSITO, 2012, p. 80).

Indo um pouco além do escopo do texto de Miranda, pode-se afirmar que Esposito (2002) defende duas teses, em seu livro *Immunitas*. A primeira seria que o dispositivo imunitário (a exigência de isenção e proteção), o qual originariamente se circunscreve ao âmbito médico e jurídico, se expande no curso do tempo a outras linguagens, acabando por invadir toda a experiência contemporânea, seja no campo teológico, seja no antropológico ou no político. Vimos, nessas últimas décadas, surgir de todos os lados barreiras, muros, fronteiras, linhas de separação diante de algo que ameaça, ou pelo menos parece ameaçar nossas identidades biológica, social, cultural, ambiental. Conforme nos recorda Esposito, evocando Elias Canetti, quando esse último indicava na origem da modernidade um curto-circuito perverso entre tato, contato e contágio: “O contato, a relação, o estar em comum,

² Quanto a isso, ver *A vontade de Saber* (1976) e os Cursos do Collège de France do período, principalmente *Em defesa da Sociedade* (1975/1976) e *Território, Segurança, População* (1977/1978).

³ Todas as traduções, quando necessárias, serão minhas.

parece imediatamente esmagado sob o risco da contaminação.” (ESPOSITO, 2017, p. 141). Guardemos essa ideia, ela será útil.

A segunda tese de Esposito pode ser enunciada assim: a imunidade, necessária para proteger a vida, quando levada para além de certos limites, termina por negar a própria vida. Daí o subtítulo da obra *Immunitas*: “proteção e negação da vida”. A conjunção “e” sugere somatória, simultaneidade: *a imunização que protege a vida é a mesma que a nega* (ESPOSITO, 2012).

Uma leitura possível de um dos marcos teóricos inauguradores do político na modernidade, o *Leviatã* de Thomas Hobbes, nos levaria a uma radicalização dessa segunda tese. Fica implícito, no texto hobbesiano, que a própria possibilidade de associação, ou seja, a constituição do estado e da lei, só é possível com a eliminação do contato. A associação implica a dissociação de um a cada um em favor de uma associação única com o soberano. Com efeito, se a relação entre os homens é *di per se* destrutiva, mortal, a única forma de sair desse estado de coisas insustentável é a destruição da relação, ela mesma.

Afirma Esposito (2006, p. 11-12): “Se a única comunidade humanamente experimentável é aquela do delito, não resta que o delito da comunidade: a drástica eliminação de todo tipo de ligação social.” Só é possível a construção do Estado (da associação) com a exclusão do conflito recíproco. “Mas – é o ponto decisivo – tal forma [do Estado] é aquela da absoluta dissociação: só dissociando-se, os indivíduos podem fugir de um contato mortal.” (ESPOSITO, 2006, p. 12). Vínculo de “não relação”. “O Estado é a des-socialização do vínculo comunitário”, sentencia o italiano (ESPOSITO, 2006, p. 13).

Voltei a essa leitura que Esposito faz de Hobbes, para lembrar que para este último e, por decorrência, para toda uma linhagem do pensamento político, a construção do Estado, da sociedade, das leis, enfim, só é possível com a eliminação do contato/contágio recíproco. A intenção não é fazer um paralelo direto, mas lembrar o fato de que, diante de uma pandemia, a única forma de manutenção do social, dizem os epidemiologistas, os peritos da imunização, é o “distanciamento social”, é a eliminação de todo contato, de todo o contágio, visto que pode ser letal.

Se Foucault nos ensinou que não há política que não seja dos corpos, ou seja, biopolítica, Esposito nos ensina que *toda biopolítica é imunitária*. A política, na modernidade, nasce biopolítica e imunitária.

Nas duas primeiras décadas do século XXI, principalmente a partir da grande crise econômica de 2008, com seus reflexos chegando à atualidade, vê-se um movimento de refluxo das ideias de liberdade de circulação característica do liberalismo e da globalização. Passamos a conviver com diversos matizes de reafirmação do Estado-nação, nos seus termos identitários: minha língua, minha terra, minha nação, meu povo. Um retorno à ideia de fronteira física como condição da reafirmação da identidade nacional e da soberania política. O Brexit e a eleição de Donald Trump, em 2016, foram o coroamento desse movimento, seguido, como caricatura, pela eleição de Jair Bolsonaro, no Brasil, com suas terríveis consequências, análise que infelizmente não cabe no espaço deste texto. Após décadas de liberalismo, voltamos a ver não só a vigilância das fronteiras, mas o bloqueio, o impedimento da circulação de coisas e homens ao redor do mundo.

O que vemos, neste momento, em função da pandemia do Covid-19, é o deslocamento das políticas de fronteiras que vinham ocorrendo no território (que não foram eliminadas, ao contrário) para o nível/escala de cada corpo individual. O corpo do indivíduo tornou-se o novo território a ser protegido, fechado, imunizado contra o vírus. A pele, a epiderme, a máscara tornou-se a nova fronteira. O ar que você respira não poderá ser compartilhado. Vossa casa é o vosso mundo; vossa pele, vossa fronteira. Se toda política é biopolítica e toda biopolítica é imunitária, se todo vínculo possível é “não relação”, a lógica hobbesiana se materializou? Vivemos a abolição de toda relação social estranha à troca vertical proteção-obediência/submissão? O vírus concretizou o inevitável: viveremos *na e da* renúncia em conviver? Viveremos *na e da* renúncia de todo contato de todo contágio? O contato, a relação, o estar em comum, será imediatamente esmagado, sob o risco da contaminação? Estamos a um passo da concretização imunitária? A única forma de se relacionar é a não relação? Se a comunidade comporta o delito, é letal, a única forma de sobrevivência individual está no delito da comunidade?

Aqui o que é sacrificado é precisamente o *cum* que é a relação entre os homens e, por isso mesmo, o que é sacrificado é o próprio homem. Paradoxalmente, os homens são sacrificados, para que possam justamente sobreviver. No entanto, por ora, é o que deve ser feito. Todos nós temos dúvidas de como será o depois, o que gera angústia, ansiedade, medo, mas, em meio à angústia, algo parece certo: jamais voltar a fazer tudo o que fizemos antes.

REFERÊNCIAS

ESPOSITO, Roberto. **Communitas**. Origine e destino della comunità. Torino: Einaudi, 1998 [2006, nova edição ampliada].

ESPOSITO, Roberto. **Immunitas**: Protezione e negazione della vita. Torino: Einaudi, 2002.

ESPOSITO, Roberto. L'immunità come soglia. Dialogo con Timothy Campbell. *In*: MATÍAS, Saïdel; ARIAS, Gonzalo (org.). **Roberto Esposito dall'impolitico all'impersonale**: conversazioni filosofiche. Milano: Mimesis, 2012.

ESPOSITO, Roberto. **Termos da política**. Comunidade, imunidade, biopolítica. Curitiba: Editora da UFPR, 2017.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I**: A vontade de Saber. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

MIRANDA, L. U. Propedêutica do conceito de democracia. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 3, p. 215-244, 2021.

Recebido: 23/11/2020

Aceito: 30/11/2020


COMENTÁRIO A “PROPEDÊUTICA DO CONCEITO DE DEMOCRACIA”

*Leonardo Monteiro Crespo de Almeida*¹

Referência do artigo comentado: MIRANDA, L. U. Propedêutica do conceito de democracia. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 3, p. 215-244, 2021.

O artigo “Propedêutica do Conceito de Democracia”, de autoria de Luís Uribe Miranda, explora muito bem algumas das preocupações de Gilles Deleuze e Félix Guattari, que integram a sua derradeira obra coletiva, *O Que é a Filosofia?*: a desterritorialização dos conceitos, sim, mas também o seu enraizamento em um plano que será sempre concreto e envolvido por diferentes relações materiais. É um trabalho que, antes de mais nada, interroga a potência do conceito (DELEUZE; GUATTARI, 1991).

É estratégico que o autor tenha optado pelo livro de Roberto Esposito, *Pensamento Vivo*, uma vez que ali o autor não apenas estabelece a sua compreensão da formação e da atualidade da filosofia italiana, como também expõe a sua autocompreensão enquanto personalidade que participa e contribui para essa tradição. Nesse processo, Esposito recorre explicitamente às indagações de Deleuze e Guattari acerca da territorialização e desterritorialização, já apresentadas em *Mil Platôs* (DELEUZE; GUATTARI, 2012a; DELEUZE; GUATTARI, 2012b). Trata-se de um conceito central,

¹ Professor da Graduação de Direito e do Programa de Pós-Graduação na Faculdade Damas da Instrução Cristã (FADIC), Recife, PE – Brasil.  <http://orcid.org/0000-0001-5742-3344>. E-mail: leonardoalmeida326@gmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n3.20.p251>



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

não apenas para a maneira como Esposito aborda a emergência de uma filosofia italiana que dialoga com outras tradições, mas que também, no decorrer desse diálogo, reformula conceitos, redefine abordagens e traz à tona indagações que emergem de aspectos específicos da vivência italiana, aquela mesma que sustenta a herança de Maquiavel.

Neste ponto, é importante uma cautela adicional, porque tanto o par territorialização/desterritorialização quanto a expressão vivência italiana podem remeter a uma compreensão de terra estabelecida em termos de fixação, como Miranda (2021) observou: “[...] a fixação remete diretamente ao fortalecimento de fronteiras e ao estático.” Esse não é o caminho adotado por Deleuze/Guattari, na composição das linhas desses conceitos: é o movimento, a migração e os seus sucessivos deslocamentos que são subjacentes a esse ponto, como observa Esposito (ESPOSITO, 2014, p. 18).

Se a filosofia é atravessada, desde os seus primórdios, por fluxos de migração, de transposição e reinserção em outras circunstâncias, isso também se estende aos seus conceitos. É nesse ponto de cruzamento entre a filosofia e os seus conceitos que o autor estabelece o fio condutor de sua proposta, tendo como recorte a democracia:

O conceito de democracia, submetido à reflexão filosófica, tem um destino similar ao da filosofia. A desterritorialização da democracia, tanto na sua versão grega clássica, quanto na moderna e contemporânea, aparece evidente após o fenômeno da globalização, que coincide com o processo no qual a comunidade acontece como um nada em comum, como uma relação caracterizada pela falta de um lugar comum. (MIRANDA, 2021, p. 217).

Se a democracia hoje se impõe como um conceito amplamente disseminado e sobre o qual se forma um consenso difícil de confrontar, afinal de contas, o antidemocrático teoricamente é apresentado como patológico, nos diferentes debates contemporâneos, o significado da democracia e as suas potencialidades estão, sim, abertas à investigação. Ao estabelecer uma tipologia dos significados históricos do conceito de democracia, o autor examina o potencial totalitário subjacente à democracia, o que é abordado em meio à contraposição entre as perspectivas de Ernest Cassirer e de Roberto Esposito (MIRANDA, 2021). Se o primeiro associa esse potencial a uma assimilação do democrático ao técnico, potencialmente culminando em uma tecnocracia, o segundo vislumbra esse potencial no valor absoluto atribuído ao próprio conceito.

Em minha leitura, essa sucinta contraposição com Cassirer serve a dois propósitos dentro da estrutura geral da pesquisa: o primeiro, mais evidente, é o do desenvolvimento da reflexão de Esposito em torno da democracia liberal, já apontado no início do trabalho; o segundo ponto, implícito, é introduzir mais uma etapa da reflexão sobre esse conceito, a partir da própria filosofia italiana, ou seja, a desterritorialização do conceito em meio a uma trajetória marcada pelo diálogo entre gerações.

Penso que uma outra possibilidade para o percurso apresentado, a qual remete à especificidade da filosofia italiana, ao mesmo tempo que a coloca em contato com uma outra tradição, a francesa, seria a de explorar mais essa ausência de substancialidade referente à comunidade (ESPOSITO, 2013, p. 83ss). O *Nada em comum* apontado por Esposito representa aqui também um desdobramento de um diálogo entre autores, que se forma precisamente em contraposição a duas tradições, pelo menos: uma compreensão organicista de comunidade, a *Gemeinschaft*, e uma outra que será presente em diferentes autores comunitaristas. Em ambas, a totalidade da comunidade é estabelecida em termos de essência e substância (ESPOSITO, 2013, p. 83ss). Os trabalhos de Blanchot (1984), Nancy (2014), Agamben (AGAMBEN, 2001) e, posteriormente, Esposito (2006), instauram uma ruptura com essa abordagem (ESPOSITO, 2013, p. 83).

Uma vez que o autor realizou uma incursão pela filosofia política de Norberto Bobbio, especificamente em sua reflexão crítica acerca da distinção entre *ideais democrático* e *democracia real*, culminando, como bem observa o autor, em uma inserção da democracia, no âmbito da teologia, eu acredito que seria oportuno para eventuais pesquisas futuras sobre esse mesmo tema explorar igualmente o lugar da normatividade jurídica, não apenas em Bobbio, mas também na própria perspectiva de Esposito sobre a ausência de essência da democracia e o vazio da comunidade.

Em parte, esse aspecto é abordado no diálogo com Cassirer, mas aqui a preocupação tende a ser uma passagem de uma racionalidade ancorada nos procedimentos para uma compreensão da democracia como valor, o que não é exatamente o ponto que pretendo salientar. O que procuro enfatizar, por normatividade jurídica, no tocante ao democrático, certamente é revestido por um certo procedimentalismo, como pode ser encontrado na obra de Bobbio e no conceito de democracia formal, mas na maneira como a defesa do Estado de Direito (*Rule of Law*), por meio de uma ênfase na força normativa da

Constituição e dos direitos fundamentais, tende a ignorar os riscos e tensões que Esposito realça tanto, em sua incursão pela democracia (BOBBIO, 2009).

Parece-me que uma contemplação desse ponto é realizada pelo autor, quando ele destaca a abertura do democrático em meio ao nada da sua fundamentação. A passagem vale a pena ser citada diretamente:

A Democracia imunitária, como consequência do nada em comum da comunidade e seu tornar-se imunidade, paradoxalmente, poderia ser a chance para a democracia, para sua proteção no entrelaçamento do próprio com o impróprio. A quebra do caráter ontológico da comunidade, abre novas perspectivas para pensar o futuro da democracia como sendo uma ausência. (MIRANDA, 2021, p. 240).

Pensá-la como ausência é o contrário de uma compreensão normativa da democracia, a qual entende que o seu potencial disruptivo e incalculável pode ser circunscrito por determinações normativas, como as que se encontram nas Constituições. É a existência dessa abertura que introduz também o risco do político e da desagregação da comunidade: almejar circunscrever essa abertura, através de desenhos institucionais e normas jurídicas, em meu entendimento, implica estabelecer a democracia e a comunidade em termos de presença.

Acredito que possa ser importante explorar ainda de que maneira a reflexão desenvolvida por Esposito acerca do fundamento ausente da comunidade venha a impactar a subjetividade política nas democracias liberais. O ponto é que, como firmado em *Communitas* e *Immunitas*, o pertencimento a uma comunidade política por parte dos indivíduos não ocorre em função de uma integração social que lhes atribua direitos e deveres, por meio de uma personalidade jurídica, remetendo-os ao domínio do próprio, mas por um movimento que transcende os limites dessa personalidade rumo a uma dívida, um *munus*, diante do outro (ESPOSITO, 2013, p. 84).

Neste ponto de discussão, a indagação que proponho é a seguinte: a abertura que envolve a democracia, reiteremos, pensada aqui em termos de ausência, não traria consigo também novas possibilidades de expropriação da personalidade dos indivíduos ou, em direção inversa, formas de personalidade que ultrapassem, modulem e se sobreponham às leis e aos mecanismos democráticos de controle do poder político estabelecido? Entendo que são questões que marcam e emergem, a partir da própria desterritorialização persistente do conceito de democracia e das suas sucessivas apropriações.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. **La comunità che viene**. Torino: Bollati Boringhieri, 2001.
- BLANCHOT, Maurice. **La Communauté Inavouable**. Paris: Editions de Minuit, 1984.
- BOBBIO, Norberto. **O Futuro da Democracia: Uma defesa das regras do jogo**. São Paulo: Paz & Terra, 2009.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Qu'est-ce que la philosophie?** Paris: Éditions de Minuit, 1991.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs**, v. 3. São Paulo: Martins Fontes, 2012a.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs**, v. 4. São Paulo: Martins Fontes, 2012b.
- ESPOSITO, Roberto. **Communitas**. Origine e destino della comunità. Torino: Einaudi, 2006.
- ESPOSITO, Roberto. Community, Immunity, Biopolitics. **Angelaki: Journal of The Theoretical Humanities**, v. 8, n. 3, p. 83-90, 2013.
- ESPOSITO, Roberto. **Pensiero vivente**. Origine e attualità della filosofia italiana. Turim: Einaudi, 2014 (Versão *E-Book*).
- MIRANDA, L. U. Propedêutica do conceito de democracia. **Trans/Form/Ação: revista de filosofia da Unesp**, v. 44, n. 3, p. 215-244, 2021.
- NANCY, Jean-Luc. **La Communauté désavouée**. Paris: Editions Galilée, 2014.

Recebido: 28/11/2020

Accito: 04/12/2020

PRESSUPOSTO ÉTICO DA ALTERIDADE NA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA À LUZ DO SOFISTA DE PLATÃO¹


Luiz Rohden²

Leonardo Marques Kussler³

RESUMO: A teoria filosófica de Gadamer comporta a proposta da hermenêutica filosófica enquanto um projeto ético. Embora o autor não tenha focalizado essa relação, de forma sistemática, almeja-se, aqui, explicitar e aprofundar a noção de alteridade como pressuposto ético fundamental da hermenêutica gadameriana, à luz do *Sofista* de Platão. Para tanto, na primeira seção, abordam-se a estrutura e as formas de interação do conceito de *outro*, tal como apresentado por Platão, no *Sofista*, que trata de aspectos da identidade, da diferença, da coexistência do *eu* e do *outro* enquanto princípios metafísicos. Em um segundo momento, propõe-se uma percepção possível da apropriação de Gadamer relativamente aos conceitos platônicos os quais dialogam entre si, por meio da dialética, a partir da subjetividade moderna. Dessa maneira, justifica-se que os traços fundamentais da ética hermenêutica têm base em princípios não autoexcludentes, visto que não se exige o assujeitamento do outro como condição da formação e da manutenção identitária de si. Por fim, reconduz-se a hipótese de que o *outro hermeneuticus* é tão importante quanto o *eu hermeneuticus* para a compreensão de si e do mundo, em uma relação copartícipe, a qual não nega diferentes modos de ser para se afirmar com significativas implicações pessoais e sociopolíticas.

Palavras-chave: Hermenêutica Filosófica. Hermenêutica Ética. Alteridade. Gadamer. Platão. *Sofista*.

¹ O artigo contou com apoio de recursos do edital PQG 2017 e CNPq.

² Professor do Curso e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), São Leopoldo, RS – Brasil. Coordenador do PPG Filosofia e Pesquisador do CNPq.  <https://orcid.org/0000-0001-6143-090X>. E-mail: rohden@unisinos.br.

³ Doutor em Filosofia e estágio pós-doutoral pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), São Leopoldo, RS – Brasil. Pesquisador Visitante DCR FAPEPI/CNPq na UFPI.  <https://orcid.org/0000-0002-8876-8211>. E-mail: leonardo.kussler@gmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n3.21.p257>



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

A possibilidade de que o outro tenha razão é a alma da hermenêutica.

(GADAMER *apud* GRONDIN, 1991, p. 160).

INTRODUÇÃO: ESTADO DA QUESTÃO

Hans-Georg Gadamer é leitor e intérprete de Platão, a ponto de se autodenominar *platônico*, e sua leitura apropriadora lhe rendeu o epíteto de *Sócrates contemporâneo*. Ao elevar a hermenêutica ao *status* de filosofia, consideramos pertinente e decisivo, pois, rememorar algo e refletir sobre os corolários da apropriação que Gadamer fez de Platão e que lhe facultou suplantar a visão canônica estreita de hermenêutica enquanto simples técnica de interpretação textual.

A presente reflexão situa-se no bojo do projeto de elaborar a concepção de *hermenêutica ética*. Como sabemos, esse tema não foi objeto específico de atenção de Gadamer, embora tenha escrito sobre a *ética dialética*, em sua tese de habilitação sobre o *Filebo* de Platão, na qual desenvolveu a reflexão sobre a mistura de dois ingredientes: saber e prazer. Essa relação de boa mistura proposta por Platão entre ambos, Gadamer designou de *apropriada* [das *Angemessene*], “[...] isto é, o que é medido para servir à situação, o apropriado ou, resumidamente, ‘o meio entre os extremos’.” (SMITH, 1988, p. 83). Aqui, o propósito é explicitar e explorar uma dimensão do projeto mencionado, a saber, alguns traços dos princípios metafísicos de identidade e de alteridade e suas relações delineadas no *Sofista* de Platão, que reverberam na hermenêutica gadameriana na feição de pressupostos éticos.

Da metafísica de Platão, a qual pode ser assentada sobre cinco gêneros autônomos e, ao mesmo tempo, em tempos diferentes, inter-relacionados, interdependentes e entrelaçados entre si – constituindo o ser, também, em sua pluralidade, pressuposto que não existe apenas o ser, mas há também o não ser –, desdobra-se sua proposta ética de mesmo teor ou matiz similar (ROHDEN, 2016). E, conforme a argumentação de Lima Vaz (2011), não há como definir a ideia platônica como algo cindido da prática, visto que o constructo metafísico platônico se dá por meio dos mo[vi]mentos dialéticos que se assentam nas práticas dialógicas interpessoais do real. Assim, na metafísica platônica, delinea-se uma proposta ética erigida sobre os princípios da identidade e da alteridade – identificados por [τ]αὐτόν e ἕτερόν –, que existem de forma independente, porém, relacionada, tecendo o ἦθος humano com implicações pessoais, sociopolíticas e ecológicas.

A hipótese ora advogada é de que Gadamer presume a existência de dois princípios metafísicos, a saber, *identidade* e *alteridade*, mesmo que isso não tenha sido afirmado explicitamente, até onde sabemos. Além disso, nossa hipótese se orienta pela presunção da existência dos dois princípios metafísicos dispostos em Platão, os quais reverberam na existência paritária dos princípios de *eu hermeneuticus* e *outro hermeneuticus*, sem absolutização ou hegemonia de um ou de outro.

Sustentaremos que, a partir do *Sofista* de Platão, encontramos a delimitação e a discussão da atribuição relacional entre o *eu* e o *outro*, embora Gadamer não tenha enfocado ou realizado isso, de forma clara e sistemática. Nossa hipótese é de que Gadamer se apropria de um aspecto da metafísica platônica e seus desdobramentos éticos na construção da concepção de hermenêutica filosófica. Assim como os princípios metafísicos da identidade e da alteridade, as concepções do *eu* e do *outro*, em Gadamer, não se excluem, tampouco se sobrepõem entre si, uma vez que se encontram em relação dialética, tensional, interminável. Ao se apropriar da filosofia grega, com intuito de redimensionar a noção de subjetividade moderna, em função da relação dialética com a alteridade, Gadamer incorporou a relação simétrica e dialética entre identidade e alteridade preconizada por Platão no *Sofista*. Dito de outra forma, a fundamentação ética da hermenêutica parte de uma dupla principiologia que não é autoexcludente, pois, quando considera o *eu* e o *outro*, não elimina um, para que se forme ou se justifique o outro, tampouco reconhece o *outro* como *condição* exclusiva para a existência e a constituição do *eu*. Isso se ratifica na proposta ética gadameriana efetivada mediante o diálogo, o qual pressupõe que *o outro pode não apenas ter direito, mas razão*.

Junto a isso, justificaremos que o pressuposto acima se desdobra e se replica, na hermenêutica filosófica de Gadamer, na roupagem terminológica dos princípios irrefutáveis, de validade e vigência, do *eu hermeneuticus* e do *outro hermeneuticus*, que, tal como os princípios platônicos, se encontram em relação de participação, de κοινωμία, de intercâmbio, de mistura entre si aplicáveis tanto à composição e à compreensão do real quanto à constituição do ἦθος autêntico, humano, que nos torna mais felizes, que nos realiza mais plenamente e que poderá nos livrar ou, infelizmente, apenas retardar nossa autodestruição ou destruição planetária, na medida em que continuarmos insistindo em pautar nossa práxis pelo princípio da identidade absoluta, do *solus ipse* moderno, o qual ignora, exclui e até destrói o outro.

Para sustentarmos nossa hipótese, fazemos esta reflexão, assentada sobre a seguinte estrutura: inicialmente, caracterizaremos os gêneros ou princípios metafísicos platônicos e os pressupostos éticos gadamerianos da identidade e da alteridade. A seguir, desenvolveremos como eles se relacionam ou se articulam: no caso de Platão, a relação entre os princípios é de participação, de *κοινωνία*, de mistura mediante a dialética, e, no caso de Gadamer, a relação entre os pressupostos é de fusão de horizontes, de parceria, de respeito, de solidariedade em face do jogo dialógico. Ao final, indicaremos a importância e as implicações pessoais, sociais e ecológicas decorrentes dessa proposta prática de hermenêutica ética, em sua contraposição a toda forma de xenofobia, racismo, destruição da natureza, corporificada no movimento global das extremas-direitas políticas.

1 SOBRE OS PRINCÍPIOS ÉTICO-METAFÍSICOS EM PLATÃO E SOBRE OS PRESSUPOSTOS ÉTICOS EM GADAMER

1.1 SOBRE OS PRINCÍPIOS ÉTICO-METAFÍSICOS EM PLATÃO

No *Sofista*, Platão caracterizou os gêneros metafísicos da identidade e da alteridade dos quais não podemos abrir mão. Nosso interesse se restringe a explorar e destacar o princípio da alteridade e o tipo de relação com o gênero da identidade exposto no diálogo.

A discussão principal dos personagens *Estrangeiro* e *Teeteto* gira em torno do tema da existência do *ser* como *potência* [δύναμιν] ou como *geração/devir* [γένεσιν], além do aspecto de o corpo dos entes participar [κοινωνεῖν] na geração, por meio da sensação, e a alma participar da *verdadeira substância* [ὄντως οὐσίαν] (PLATÃO, 1905, 1921; *Soph.*, 248 a-b). Há uma convergência de argumentos comumente vistos como opostos, especialmente no que se refere aos elementos do *movimento* e do *repouso* defendidos, respectivamente, pelas filosofias heraclitiana e parmenidiana. Diferentemente das argumentações oposicionais tradicionais proferidas pelos filósofos supracitados, a proposta do *Sofista* é pôr em xeque a impossibilidade de o *ser* compor-se por movimento e repouso, de sorte que o filósofo, enquanto dialético, deve defender, como na *prece das crianças* [παίδων εὐχὴν], “[que] todas as coisas imóveis, movam-se [ὅσα ἀκίνητα καὶ κεινημένα], o ser e o todo consistem de ambos” [τὸ ὄν τε καὶ τὸ πᾶν συναμφοτέρα]. (PLATÃO, 1905, 1921; *Soph.*, 249 c-d).

Daí que, no *Sofista*, quando se usa o termo ἕνεος para nomear o *Estrangeiro*, explicita-se o *convidado de fora*, ou seja, o *outro* que se mostra como bem-vindo e *diferente* daquele que o recepciona. A própria figura do personagem que representa *um modo de pensar diferente* é a de um *estrangeiro*, alguém com o pensamento *estranho*, *alheio* ao que se forma na percepção identitária própria – isto é, alguém com um *modus existendi* diferente do daquele local. Essa denominação não é acidental em Platão, pois é o *outro*, o *diferente*, o *estranho* que tem condições ideais de apontar outro caminho de uma compreensão mais apropriada e coerente do ser, no caso, de questionar e ampliar a noção do ser eleático.

Ao tratar da discussão da possibilidade do *não ser*, a grande dificuldade é *dizer algo que não possui presença*, na concepção grega, mesmo que *não ser* não corresponda a *ser*, porque, quando se forma um discurso sobre o *não ser*, institui-se o ἕτερον, o *outro/diferente* – o qual acaba por ser determinante na revisão de Platão da possibilidade de encarar a partícula negativa [μή] do ser [ὄν] como *negação*.

O ponto nevrálgico da discussão platônica está na possibilidade de alterar o sentido de *ser* – reestruturando a tradição e a doutrina parmenidiana. Nesse sentido, tal como Platão faz uma reconstrução das doutrinas do *ser* da tradição de sua época, Heidegger (1992, p. 444) a retoma, com base nas distinções dos pré-socráticos, Platão e Aristóteles, de maneira que, enquanto “[...] os eleatas afirmam que há *um ser* [...] Platão afirma que não, [pois] deve haver um *ser múltiplo*.”

O diálogo faz uma recapitulação dos mais importantes *gêneros* [γενῶν], que são o *ser mesmo*, o *repouso* e o *movimento* [τὸ τε ὄν αὐτὸ καὶ στάσις καὶ κίνησις] (PLATÃO, 1905, 1921; *Soph.*, 254 d). O ser é *misturado* [μεικτὸν] com tais gêneros, na medida em que estes *são/existem*, isto é, cada um é *outro* [ἕτερόν] dos outros dois, mas *idêntico a si mesmo* [αὐτὸ δ’ ἑαυτῷ ταυτόν] (PLATÃO, 1905, 1921; *Soph.*, 254 d). Nesse sentido, há cinco gêneros: *ser*, *repouso*, *movimento*, *mesmo* e *outro*, e cada um deles *é/existe através da participação no ser* [διὰ τὸ μετέχειν τοῦ ὄντος] (PLATÃO, 1905, 1921; *Soph.*, 256 a). Além disso, essa seção trata de nova possibilidade de *não ser*, de sorte que não seja tomado como *contrário* de ser, mas *diverso* – o que exige a necessidade de comprovar ou refutar a *existência* do *não ser*.

Ao tratar do ἕτερος, o *alter* latino, tende-se a pensar em *dois lados da mesma moeda*, a saber, de uma das muitas formas de dizer o ser, a qual não nega

outros modos de afirmá-lo. Outro significado de *outro*, aqui, é o de *um dos dois*, que denota a função de *um dos modos de dizer o real*. Uma terceira acepção é o caso de *outro* na proposição de dependência, em que *um* depende do *outro*, com ideia de sequenciamento de um mesmo objeto. A ideia de *seguinte*, ou seja, *subsequente*, também é aceita e pensada quando se aborda esse conceito grego, assim como, quando se afirma *outro do mesmo tipo*, o termo também é usado dessa forma. Outra opção de tradução é *um outro*, no sentido de afirmar a similaridade de um com relação ao objeto que não é exatamente o mesmo, mas parecido, de uma mesma *família conceitual*, por assim dizer (LIDDELL; SCOTT, 1996).

Na perspectiva gadameriana, a noção de *alteridade* [*Andersartigkeit*] transparece sobremaneira na concepção de *fusão de horizontes* [*Horizontverschmelzung*] presente no jogo entre quem compreende e o objeto a ser compreendido ou entre duas formas de compreensão díspares (HAMMERMEISTER, 2006, p. 67). A *forma de compreensão do outro* ou a *outra forma de compreensão* é balizada pelo princípio de *alteridade*, do *outro que pode ter razão* e que, certamente, pode ter fundamento em sua *forma de veridicção*, isto é, de *dizer sua verdade*.

Uma tradução diferente seria compreender *outro* por *além do usual*, o que é *diferente*, que insere a noção de pluralidade e de diferença enquanto comparação com algum parâmetro inicial. A ideia de *contrariedade* aparece igualmente, quando se utiliza *outro* para exprimir a ideia de *diferente do que devia ser*, inserindo, também, a informação de determinada moralidade, quando, por exemplo, se pensa na noção de *diferente do que é bom*. O *outro* também aparece nas formações frasais que significam lateralidade, como no caso de *mão esquerda*, a qual denota, historicamente, a *mão não preferencial* ou a *outra mão*. Por fim, ainda com essa última ideia, podemos conferir o significado de *outra direção* ou *outro modo [de ser]*, no sentido de pensar *diferentes direções*.

O *outro* representa a forma do *não ser*, que, por sua vez, se opõe à natureza do ser e o ser dos entes. Trata-se de uma forma de *ser*, uma vez que ἕτερος participa das características de partes do *outro* tanto quanto é copartícipe do *ser* (O'BRIEN, 2013, p. 130), porque a ideia de *outro*, no *Sofista*, tem a intenção de atuar como uma função de algo que está *em processo*, isto é, dinamicamente, tem *potencialidade* de ser ato de forma diversa. Assim, o elemento temporal é de extrema importância, aqui, pois é com base nele que

se compreende o fenômeno de uma categoria das formas de geração do ser, a saber, o *outro*, que pode existir e, em outro dado momento, não.

Isso se explica igualmente pela noção de *predicação negativa* anteriormente explorada, já que parte da argumentação do Estrangeiro, no *Sofista*, versa sobre a possibilidade de a *negação*; por exemplo, ser o elemento negativo de *algo que é* não significa a *vacuidade* ou a *nulidade da existência*, mas uma *versão alternativa do que é*. Os opostos, por assim dizer, são modos de *negação relacional*, como no caso de *belo-feio*, *grande-pequeno*, que poderiam ser expressos como *belo e não belo*, *grande e não grande*. O outro significa, aqui, de maneira especial, o *diferente*, aquilo que não corresponde como princípio de identidade com relação a algo de que se afirma alguma coisa.

É digno de nota mencionar o fato de que Platão tenha se utilizado de um personagem, o estrangeiro, o diferente, o outro, o de fora, para argumentar acerca da validade e da vigência do não ser, da alteridade, em contraposição ao conceito de identidade fechada, rígida, pura, exclusiva e excludente, corporificada no ser parmenidiano. Observe-se que a figura e a postura de um estrangeiro, no geral, representam o diferente, o outro, o estranho, o qual, quando se aproxima de nós, nos provoca, nos desacomoda, perturba, irrita, desestabiliza e, por isso, no geral, não é bem-visto nem bem-vindo, criando condições para reações xenofóbicas.

De acordo com Platão, o real é mistura, é movimento, e o estranho e o diferente participam dele. O distanciamento hermenêutico vivido e tematizado pelo estrangeiro possibilita o rompimento da unidade fechada, exclusiva e excludente da identidade dogmática eleática tradicional. Não precisamos desenvolver, aqui, o preço a ser pago pela palavra do outro, do diferente, em nossas vidas, mas nos interessa explicitar que – especialmente a partir dos argumentos elencados no *Sofista* – o ser é uma mistura de ser e não ser, identidade e alteridade, assegurados pela experiência e argumentação a respeito do outro corporificado no estrangeiro do diálogo de Platão.

1.2 SOBRE OS PRESSUPOSTOS ÉTICOS DA HERMENÊUTICA GADAMERIANA

A ênfase no outro sempre esteve presente nos escritos de Gadamer.

(RISSER, 1997, p. 15).

Assim como encontramos em Platão os princípios da identidade e da alteridade, em Gadamer, detectamos a existência e a efetividade dos pressupostos do *eu hermeneuticus* e do *outro hermeneuticus*, enquanto fundamentos da hermenêutica ética. À luz do *Sofista*, é possível justificar a centralidade do *não ser* relativo ao *ser* – da alteridade relativa à identidade –, isto é, do outro relativo ao eu moderno (cartesiano) na hermenêutica gadameriana, ao mesmo tempo que ambos se contrapõem à absolutização da filosofia da identidade, seja na forma da noção de Ser, em Parmênides, seja na de sujeito racional da modernidade. A centralidade da alteridade ou do outro acaba por reconfigurar a própria noção de identidade ou de sujeito.

1.2.1 O EU HERMENEUTICUS EM GADAMER

Gadamer é um crítico da absolutização do sujeito moderno, condensada na figura do *cogito ergo sum* cartesiano, com sua pretensão de conhecer e determinar o real apenas a partir da razão. Podemos afirmar isso, quando categorizamos a postura de alguém *dogmático* e/ou *totalitário*, o qual, via de regra, se apresenta como um indivíduo que pretende possuir a última palavra, dominar o discurso e, por meio dele, subjugar outrem. Nas palavras do autor: “Não há nenhuma proposição que diga tudo aquilo que alguém quer dizer. Há sempre ainda algo não dito, por detrás ou na própria coisa dita, seja porque ela se esconde, seja porque ela não foi corretamente explicitada.” (GADAMER, 2001, p. 90). Quem se recusa a continuar sua busca por uma compreensão mais ampla, que visa a ampliar a própria visão de mundo e a forma como o próprio modo de ser pode se tornar mais tolerante e compreensivo para com o outro, desconsidera a principal tarefa do próprio *ser [do] humano*. Enquanto seres finitos e limitados em nosso modo de dar sentido às coisas, a nós mesmos, a nossos semelhantes e aos que ainda nos são *diferentes*, a alternativa de deixar de se mover para desocultar o real e o que o cerca nos condiciona, como diria Aristóteles (1907; *De anim.*, 415 a), a voltar ao estágio de *animal* ou até mesmo ao de *planta*, pois se trata de uma vida *não examinada*.

Gadamer nos legou um conjunto de traços próprios da postura do filósofo que nos permite configurar a noção de *eu hermeneuticus*, o qual incorpora a sensibilidade, a historicidade e a liberdade, no processo de compreensão e da práxis. Enquanto pressuposto da hermenêutica gadameriana, o *eu hermeneuticus* nos indica a necessidade de ouvir, de acolher, de deixar-se afetar até o nível de se abrir, de reconhecer e alterar sua perspectiva ou

ponto de vista. Assim, no processo de compreensão universal com sentido, o primeiro estágio consiste em deixar o argumento do outro vir à luz, se manifestar, aparecer em sua verdade – exercício fenomenológico –, enquanto o segundo se traduz em acolher a posição do outro ao ponto de se deixar afetar por ela e, inclusive, quando for o caso, de mudar de postura. Esse é o reino da possibilidade, da poesia, da criatividade, da liberdade, em oposição à lógica do necessário, da coação, da escravidão, do totalitarismo. É graças, pois, à construção conceitual com o outro que podemos tecer um ἦθος em que se cultivam relações humanas saudáveis e responsáveis.

1.2.2 O OUTRO HERMENEUTICUS EM GADAMER

Embora não tenhamos conhecimento de que já se tenha desenvolvido tal proposta, sustentamos que, a partir de Gadamer, é da concepção platônica de metafísica que se justifica uma ética. Gadamer criticou e reconstruiu a noção de subjetividade moderna pela reapropriação da filosofia grega, mormente a platônica, estampada na sua proposta de hermenêutica enquanto exercício dialógico, em que direito e razão não podem ser postos em um dos lados da balança em detrimento do outro lado, mas precisam se articulados dialeticamente.

Sustentamos que os princípios metafísicos da identidade e da alteridade e sua articulação relacional, como compreendemos no *Sofista*, reverberam na postura relacional dialógica entre *eu hermeneuticus* – distinto do eu cartesiano, fixo, rígido que reifica, controla, domina, diseca – e o *outro hermeneuticus*. Tanto os princípios platônicos quanto os pressupostos gadamerianos possuem validade própria, autonomia, mas se encontram inter-relacionados, interdependentes e são complementares, pois o ser ou a realidade ou a vida é composição da relação dialética entre ambos, porque o que existe é *ser e não ser*, é o eu e o outro. O pressuposto da ação ética se estriba neste pressuposto basilar, a saber, do desejo e da liberdade do eu e do desejo e da liberdade do outro.

Basta um olhar atento sobre a hermenêutica gadameriana para percebermos um pressuposto basilar e próprio, a saber, a temática do outro, da alteridade. Já na gênese mitológica da hermenêutica, amparada na figura e na postura de Hermes, transparece a centralidade do outro, na medida em que o mensageiro divino é tradutor das mensagens de um para outro mundo e vice-versa; na sua práxis, ele institui pontes entre uma e outra margem, entre um

e outro mundo, entre um e outro horizonte. Vista assim, não seria exagerado afirmar que a hermenêutica só existe porque há o outro, o *não dito*, a diferença, a negatividade, a finitude, a mortalidade. Se houvesse apenas um lado, um ser, não haveria necessidade de interpretar, compreender, traduzir!

Além de detectarmos a centralidade do outro, corporificado em um texto, em uma obra de arte, em um fato, Gadamer (1993a, p. 300) destaca a dimensão do outro enquanto pessoa aferível na retomada que fez da afirmação de Schleiermacher, para quem “[...] a arte da compreensão não é necessária somente para o trato com os textos, mas também no trato com pessoas.” Em outras palavras, como afirma Huang (2006, p. 199), precisamos de uma “[...] hermenêutica para a solidariedade humana, cujo principal propósito, em vez de compreensão de si, seja a compreensão do intérprete acerca do outro.”

Estamos totalmente de acordo com a afirmação de James Risser (1997, p. 15) a respeito da centralidade do outro na filosofia de Gadamer:

A ênfase no outro sempre esteve presente nos escritos de Gadamer. Ao recontar seu próprio itinerário filosófico, Gadamer nos diz que uma das motivações para sua hermenêutica filosófica foi a crise do idealismo que, durante sua juventude, originou-se com a crítica kierkegaardiana de Hegel. Nessa crítica, o significado da compreensão toma sua orientação do outro que invade meu egocentrismo e me dá algo para compreender.

A centralidade do outro, em Gadamer (1993b, p. 109), é assegurada em termos da lei positiva e em termos de isonomia argumentativa, ou seja, o outro como pressuposto da práxis hermenêutica possui direitos assegurados, contudo, pode ter razão: “[...] eu estou pensando na pressuposição de que o outro talvez não somente tem também um direito, mas talvez também poderia ter razão.” Ora, a participação central do outro no processo de compreensão evidencia-se na seguinte afirmação de Gadamer: “A possibilidade de que o outro tenha razão é a alma da hermenêutica.” (GADAMER *apud* GRONDIN, 1991, p. 160).

Seu discípulo Dennis J. Schmidt (*apud* GRONDIN, 1991, p. 160), retratou isso da seguinte forma: a hermenêutica “[...] anima-se por um profundo respeito pela alteridade”, acenando, assim, também para o modo próprio de se estabelecer a relação entre o *eu hermeneuticus* e o *outro hermeneuticus*. Com isso, é possível concluir que a centralidade do outro é clara e contundente, em Gadamer, lembrando que o outro representa o texto, a tradição, a natureza, o diferente, o *alter ego*, a antítese de uma tese, a pessoa.

Assim como encontramos, em Platão, os princípios metafísicos do *ser* e do *não ser*, em Hegel, tese e antítese – com a representação da dialética do senhor e do escravo –, em Gadamer, elucidamos a existência e a vigência dos pressupostos do *eu hermeneuticus* e o *outro hermeneuticus*, sem absolutização de um ou de outro. Com validade própria, autônomos e livres, esses pressupostos se encontram interdependentes, inter-relacionados; são complementares e portadores de direitos e da possibilidade de terem razão. Vejamos, agora, como se relacionam ou se articulam, entre si, esses pressupostos, na hermenêutica filosófica.

2 SOBRE O TIPO DE RELAÇÃO ENTRE OS PRINCÍPIOS EM PLATÃO E OS PRESSUPOSTOS EM GADAMER

2.1 EM PLATÃO: RELAÇÃO DE PARTICIPAÇÃO, DE ΚΟΙΝΩΝΙΑ, DE MISTURA, MEDIANTE A DIALÉTICA

A argumentação platônica sobre *ser* e *não ser* não pretende lograr uma definição apofântica, unívoca e irrevogável, uma vez que a pretensão de *separar tudo de tudo* é antifilosófica, porque acaba por minar o diálogo e, por consequência, o discurso filosófico (PLATÃO, 1905, 1921; *Soph.*, 260 a-b). Nesse sentido, a negação da existência de *mistura/participação* entre as coisas as separaria, cada uma, em um bloco discursivo hermético, privando-nos, seres de linguagem, de nos expressarmos. Há, pois, uma relação entre ambos que é de mistura, de participação, e não de imposição ou de pretensão de eliminação de um princípio.

Em Platão, o *outro* não tem necessidade de ser *idêntico* ou ser suprimido pelo *ser*. A possibilidade do *outro* está justamente na potencialidade de – independentemente do que se defina como *outro*, que é, basicamente, *ser outro além do que é* – ter essa propriedade com respeito à alteridade enquanto um *tipo* ou um *gênero* (AMBUEL, 2013, p. 261). Assim, compreendemos que o *outro* é o *diferente*, aquilo que não se iguala ao *ser*, que participa do *ser*, na medida em que existe essa oposição, contudo, que não se reduz em si mesmo, já que o *outro* existe *em si mesmo* e *para outro*, similarmente ao que Hegel compunha com relação ao papel da consciência, no percurso de sua *Fenomenologia do Espírito*.

Quando Platão trata das formas de gêneros diferentes e afirma que os três grandes gêneros são *ser*, *repouso*, *movimento*, e que os dois últimos não se misturam, também assegura que é possível coparticipação do *ser* com ambos

os outros dois gêneros, de modo que cada um é *diferente* [ἕτερόν] do anterior, porém, *idêntico a si mesmo* [αὐτὸ δ' ἑαυτῷ ταῦτόν] (PLATÃO, 1905, 1921; *Soph.*, 254 d). De certa forma, podemos conceber, inclusive, que o *outro* é condição ontológica para um dos modos de apresentação e presentificação do ser. Outra explicação, nesse sentido, diz respeito ao elemento de participação do *diferente* com as coisas, porque o diferente se mostra enquanto a natureza de *referência ao outro*, mas não em relação a si mesmo (SELIGMAN, 1977, p. 261). Isso faz sentido, quando se pensa que o outro é um parâmetro para se formar a própria identidade do si mesmo, além de ser um ponto de referência com relação ao diferente, ao que pode ser semelhante, porém, não igual.

Para Platão, por conseguinte, o ser é *misturado* [μεικτόν] com tais gêneros, na medida em que estes *são/existem*, isto é, cada um é *outro* [ἕτερόν] dos outros dois, mas *idêntico a si mesmo* [αὐτὸ δ' ἑαυτῷ ταῦτόν] (PLATÃO, 1905, 1921; *Soph.*, 254 d). Conforme já enfatizado anteriormente, há cinco gêneros: *ser*, *repouso*, *movimento*, *mesmo* e *outro*, e cada um deles *é/existe por meio da participação no ser* [διὰ τὸ μετέχειν τοῦ ὄντος] (*Soph.*, 256 a). Como se vê, a relação entre os gêneros é de mistura, de participação, de *κοινωνία*, o que não implica negação, supremacia ou destruição de um ou de outro, visto que o real é uma constituição temporal mediante o movimento dialético.

2.2 EM GADAMER: RELAÇÃO DE PARCERIA, DE FUSÃO DE HORIZONTES, DE MÚTUA TRANSFORMAÇÃO, DE RESPEITO MEDIANTE O JOGO DIALÓGICO

Na hermenêutica filosófica, a relação entre os pressupostos *não é* de domínio, de controle, de destruição, de instrumentalização, de uso, de dissecação. Gadamer (1999, p. 364) tece duras críticas a esse tipo de relação, advertindo que o outro, assim como a tradição, “[...] não é simplesmente um evento que se pode conhecer e dominar pela experiência, mas é linguagem, isto é, fala por si mesma, como faz um tu. O outro não é objeto, mas se relaciona conosco enquanto um objeto”, propondo que “[...] também a tradição é um verdadeiro parceiro de comunicação, ao qual estamos vinculados como estão o eu e o tu.” A crítica gadameriana sobre essa relação reificadora, de matiz técnico-científico, fundamenta-se no imperativo kantiano, de modo que,

[...] moralmente falando, este tipo de relação com o tu está calcado na pura e simples referência a si mesmo [ao eu] e contradiz a determinação moral do homem. Sabe-se que uma das formas de interpretação que Kant dá ao imperativo categórico é que não se deve jamais usar o outro como meio, mas reconhecê-lo sempre como fim em si. (GADAMER, 1999, p. 364).

Sem o interesse ou a pretensão de se relacionar com o outro enquanto fim em si mesmo, o eu em questão o instrumentaliza, o que implode/contradiz o exercício de compreensão ético-filosófica do outro. Apenas quando não nos limitamos a controlar ou dominar o outro “[...] poderemos aprender ao experienciar repetidamente nossas próprias pré-concepções, a alteridade do outro em seu ser outro.” (GADAMER *apud* RISSER, 1997, p. 20).

Na relação entre o eu hermenêutico e o outro hermenêutico, *não há absolutização deste sobre aquele nem vice-versa*. Se, por um lado, tem-se a impressão de que Gadamer tenha concedido primazia ao outro, em detrimento do eu, respaldável pela célebre afirmação de “[...] que não é a história que nos pertence, mas nós a ela”, sabemos que a relação proposta entre o eu e o outro deve ser dialético-dialógica e não dialético-sintética (ROHDEN, 2004). A relação hermenêutica ética procurada, embora seja inevitável a existência de uma relação assimétrica em seu ponto de partida e de chegada, corporifica-se na prática do jogo – modelo estrutural por excelência da práxis hermenêutica –, em que a relação apropriada, responsável e salutar entre jogador e regras ou jogador e outros jogadores é sempre tensional, dialética. Dessa maneira, não se justifica, em Gadamer, uma absolutização do outro que faria o eu submisso a ele e vice-versa.

Como vimos, a relação entre os pressupostos não é de dominação nem de absolutização, *mas é de fusão de horizontes*, de parceria, de respeito, de solidariedade, de troca, de intercâmbio, de cuidado de si e do outro, de aprendizagem e orientação da ação mútua – corporificada no jogo dialógico, circular, virtuoso. Assim como na criação de redes, a relação institui novos pontos de conexão entre os pressupostos mencionados. E quem se recusa a se relacionar dessa forma – como o dogmático, o ditador – na verdade, abstém-se de efetivar sua ἀρετή ou realização e liberdade propriamente humanas.

A relação proposta por Gadamer é de fusão de horizontes, e isso não pressupõe nem implica fundição do eu e do outro em uma unidade amorfa, na qual as diferenças são suprimidas. Embora a expressão *fusão de horizontes* pareça conter eliminação da diferença entre eu e o outro, o que Gadamer sugere é que argumentos e perspectivas de ambos se juntam, propiciando o alargamento do horizonte de ambos. A amplificação do horizonte do eu e do outro pressupõe uma visão mais próxima do todo e, conseqüentemente, na possibilidade de instituir uma práxis mais universal, mais justa, mais livre. Nas palavras de Gadamer (1992, p. 205, grifos nossos):

Quando se encontram duas pessoas e trocam impressões, há, de certo modo, dois mundos, duas visões do mundo e dois forjadores de mundo que se confrontam. Não é a *mesma visão do mesmo mundo*, como pretende o pensamento dos grandes pensadores com seu esforço conceitual e sua teoria bem elaborada.

Dito de outro modo, a relação de fusão não é de assimilação de um ou de outro que redundaria na destruição de um dos pressupostos. De acordo com James Risser (1997, p. 16), “[...] a voz do outro não está sendo considerada como uma voz a ser assimilada [...] A compreensão não é uma simples assimilação à identidade, em que o que é estranho torna-se novamente familiar, como um retorno à identidade em um sujeito.” A relação é dialético-dialógica, de sorte que se parte e se mantém a diferença entre pressupostos com a ressalva de que, no retorno do movimento, ambos retornam afetados, com horizontes e possibilidade de uma práxis ampliada. Encontramos essa indicação em Schönherr-Mann (2004, p. 26), para quem “[...] a hermenêutica exige que a ética aceite a diferença que não pode ser extirpada de qualquer identidade.” Ainda conforme o autor, “[...] a compreensão deve de tal forma que a diferença também permaneça. Ou seja, só assim o outro tem possibilidade de permanecer, por assim dizer, em sua própria subjetividade.” (SCHÖNHERR-MANN, 2004, p. 182).

Na relação hermenêutica ética, na ocorrência da fusão de horizontes, a diferença é preservada, porque o que importa é salvaguardar e potencializar as idiossincrasias, a historicidade e a liberdades do eu e do outro. O que importa, portanto, é o jogo relacional que institui outras terceiras alternativas, nesse caso, mais universais que a particularidade dos pressupostos. No jogo, a diferença é sua condição de realização; nele, ela não é eliminada, mas é graças a ele que o real se movimenta, que a vida segue. Vista assim, a diferença, a qual reverbera o *não ser* sob ótica platônica, não é um problema a ser eliminado; já no mundo dogmático, no reino dos totalitarismos, é tida como uma realidade a ser extirpada. Em todo caso, na experiência ordinária, sentimos o quanto a diferença nos perturba, nos incomoda, nos tira da zona do conforto e da segurança. Isso explica, em parte, por que, do ponto de vista de uma ética utilitária, a diferença relativa à intenção do agente é ignorada, desrespeitada e desconsiderada. Em qualquer tipo de relação – seja afetiva, seja profissional – preservar e potencializar as diferenças envolvidas é uma arte extremamente difícil de ser realizada, porque implica a capacidade de conceder reconhecimento ao direito do outro e também ser capaz, talvez, de renunciar

ou relativizar o argumento pessoal e ouvir – o que não significa conceder-lhe razão – o argumento do outro e vice-versa.

No jogo dialógico com o outro, “[...] suas objeções ou sua aprovação, sua compreensão e também seus mal-entendidos são uma espécie de ampliação de nossa individualidade e uma pedra de toque do possível acordo ao qual a razão nos convida.” (GADAMER, 1992, p. 206). O paradoxal é que, na relação hermenêutica de fusão, além do alargamento do horizonte do eu e do outro, amplifica-se ainda mais a diferença entre ambos; ou seja, quanto mais próximos e unos, mais distantes e diversos os pressupostos hermenêuticos. No diálogo, o jogo relacional acontece como uma mudança e ao mesmo tempo uma proximidade entre o eu e o outro, pois, nele, de acordo com Gadamer (2001, p. 232-233), “[...] os interlocutores já não são exatamente os mesmos quando se separam. Estão mais próximos um do outro.”

À esteira da filosofia platônica, parece não haver dúvidas acerca da relação exemplar do jogo dialógico que corporifica a relação responsável, profícua e saudável entre os pressupostos hermenêuticos, em Gadamer. Encontramos isso ratificado na resposta do próprio autor à pergunta “como se forma a linguagem no diálogo?”, ao que ele responde:

Que se considere o falar um simples seguir as regras me parece uma concepção muito estreita. Entendendo-se assim, não se capta sobre que descansa na realidade a convivência dos seres humanos, a saber: que é participação do outro. Este tipo de participação a conhecemos do pensamento dos gregos, em Platão como *methexis* [*participatio*], como *koinonia* ou *mixis*. Estas expressões nos recordam que na convivência não nos adonamos de alguém e que tampouco no pensar possuímos algo. Não devemos amarrar-nos a nossas palavras como a conceitos fixos quando dirigimos ao outro perguntas e sentimos a necessidade de um intercâmbio do perguntar e responder. (GADAMER, 2001, p. 228).

A relação, pois, entre os pressupostos, é de participação, de *κοινωνία*, de mistura de horizontes, preservando – e até potencializando – a diferença, ao mesmo tempo que se instaura uma terceira margem de pensamento e de práxis. A relação dialógica, de mistura de horizontes, “[...] sempre deixa marcas em nós. O que faz com que algo seja um diálogo não é só o fato de havermos ensinado algo novo, mas que tenhamos encontrado algo no outro que não havíamos encontrado ainda em nossa experiência de mundo.” (GADAMER, 1992, p. 206). Enfim, o que importa é aprender e tratar o outro e os outros

“[...] como o outro de nós mesmos, a fim de podermos participar com o outro.” (GADAMER *apud* RISSER, 1997, p. 20).

3 IMPLICAÇÕES DO JOGO A PARTIR DOS PRESSUPOSTOS ÉTICOS

Vejam os corolários de ordem pessoal, social e ecológica decorrentes dos pressupostos e suas relações constituintes e constituidores da hermenêutica filosófica. Em termos pessoais, a proposta relacional, além de ampliar horizontes, efetiva a eudaimonia aristotélica ou nossa autorrealização. Pessoas egocêntricas, que só veem, pensam e agem em função de si mesmas, só em ser, no geral acabam por serem infelizes, frustradas, azedas, amarguradas. Tanto a compreensão universal da verdade quanto a prática de uma ação que nos torna mais humanos, felizes, livres, se assentam sobre uma concepção de filosofia fundamentada pelos princípios, autônomos e, ao mesmo tempo, em tempos diferentes, inter-relacionados participativamente, da identidade e da diferença corporificados nos pressupostos do eu [hermenêutico] e de outro [hermenêutico]. Isso se espelha na seguinte afirmação de Gadamer (*apud* RISSER, 1997, p. 16-17):

A última palavra para a hermenêutica filosófica não é a comunicação/transmissão do sentido como tal, mas a abertura infinita da comunicação na qual nós continuamos ganhando acesso ao mundo no qual vivemos. No final, a hermenêutica filosófica trata da nossa autocompreensão; mas isso, como Gadamer insiste, tem pouco a ver com uma filosofia da subjetividade. Ao contrário, isso tem a ver com nosso modo de ser, de sentir-se em casa no mundo em que somos despertados pela voz do outro.

O eu incapaz e indisposto para olhar, para ouvir, para participar do horizonte do outro – representado na figura do dogmático, do ditador –, ao exercer o domínio sobre outro, implode a possibilidade de construção de um ἦθος, em que é possível e desejável sentir-se em casa no mundo. O problema é que, para Gadamer, “[...] apesar de todos os nossos progressos técnicos e científicos, não aprendemos suficientemente como se aprender a conviver, tanto com estes como com os próprios homens.” (GADAMER, 2000, p. 26). E a razão disso, como vimos, estriba-se na absolutização do eu e negação do outro – reverberando a concepção do ser parmenidiano – que pretendemos, aqui, descentralizar, ao colocar em jogo como a condição ímpar da compreensão da verdade e autorrealização.

Em termos sociais, as implicações da vigência dos pressupostos e suas relações são da defesa da inclusão, da pluralidade, da diversidade, da interdisciplinaridade, em contraposição a toda forma de xenofobia, de racismo, de preconceito. Essa implicação ética é clara, em Gadamer (2001, p. 223), e aparece na sua recomendação: “[...] temos que aprender a pensar de forma *oikoumênica* [...]. É a humanidade sobre este globo que tem que fazê-lo para aprender a conviver e talvez poder adiar, assim, a autodestruição.” É na tessitura de relações de troca, de participação, de fusão de horizontes que alargamos modos de viver que salvaguardam nossas liberdades individuais, ao mesmo tempo que tecemos redes relacionais saudáveis, responsáveis e que contribuem para nos sentirmos em casa, neste mundo. As crescentes ondas de ódio e de violência são movidas em posturas que absolutizam a unidade, em detrimento e destruição da pluralidade. A relação de fusão de horizontes entre o eu e o outro, em Gadamer, promove e fomenta o respeito, a amizade, a solidariedade – corolários próprios do jogo dialógico, espinha central da hermenêutica filosófica.

Se, por um lado, a nossa felicidade e autorrealização são frutos do exercício da participação com o outro, é possível extrair daí implicações político-ecológicas. Diante do crescente quadro da destruição planetária – em que Brumadinho e Mariana são apenas o *iceberg* dessa realidade – movida pela lógica unitária e unilateral do Eu moderno, o jogo dialógico dos pressupostos éticos apresentados aqui tem implicações significativas para a humanidade. Nas palavras de Gadamer (*apud* RISSER, 1997, p. 20), nós “[...] podemos talvez sobreviver como humanidade se pudermos aprender que não podemos simplesmente explorar nossos meios de poder e possibilidades efetivas, mas devemos aprender a parar e respeitar o outro como um outro, seja a natureza ou as culturas crescidas de pessoas e nações.”

Enfim, ao trazer à luz a centralidade do outro, na prática hermenêutica gadameriana, elucidamos e justificamos sua vocação ética, claramente contraposta a toda postura fundamentalista, totalitária e dogmática e com o escopo claro de promover a instituição de uma vida feliz, livre, que cria *κοινωνία* entre as pessoas e alimenta relações de participação, de parceria com a natureza. Ao explorar o pressuposto ético da alteridade, na hermenêutica de Gadamer, onde o outro tem, não apenas direitos, mas pode ter também razão, extraímos implicações sociopolíticas, porque isso evidencia e desconstrói propostas teóricas de racismo, de sexismo, de homofobia, de xenofobia, posturas próprias de quem não leva a sério, em última instância, a possibilidade

de que o outro possa ter direitos e razão. As escolhas políticas – corporificadas nas caricaturas políticas trumpianas ou bolsonarianas – estão arraigadas na defesa e na absolutização da unidade fechada, do mesmo, do igual, do idêntico e, por consequência, na exclusão, na eliminação, na destruição do outro.

À base das diferentes formas de fundamentalismos e fanatismos de matiz religioso, bem como de totalitarismos de tipo sociopolítico, de dogmatismos conceituais, há uma forma de lidar que visa a excluir e exterminar o outro, alicerçada por um tipo de Eu que não quer saber nem dos direitos nem das razões dos outros. Daí porque há uma urgência de aprendermos a virtude da hermenêutica, isto é, reconhecer e compreender o outro na esperança de uma *solidariedade da humanidade* como todo, mas, “[...] também, no que diz respeito a um viver junto e a um sobreviver com o outro, então – se isso não acontecer – não poderemos realizar as tarefas essenciais da humanidade, nem no que tem de menor nem no que tem de maior.” (GADAMER, 2000, p. 25). Importa, sim, tratar o outro como gostaria de ser tratado, mas se ressalve que o outro também precisa tratar o eu como gostaria de ser tratado. A constituição do ἕθος humano depende, pois, do tipo de relação entre eu e o tu, e, no caso, a partir de Platão, em Gadamer, mostramos que a felicidade, a criatividade e a liberdade dependem de relações de parceria, de participação e de compromisso mútuo.

ROHDEN, L.; KUSSLER, L. M. Ethical presupposition of otherness in philosophical hermeneutics in the light of Plato’s *Sophist*. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 44, n. 3, p. 257-276, Jul./Set., 2021.

Abstract: Gadamer’s philosophical theory involves the proposition of philosophical hermeneutics as an ethical project. Although the author has not approached this relationship in a systematic way, we propose to explain and deepen the notion of otherness as a fundamental ethical presupposition of Gadamer’s hermeneutics in the light of Plato’s *Sophist*. Therefore, in the first section, we will discuss the structure and forms of interaction of the concept of *otherness* as presented by Plato, in the *Sophist*, which deals with aspects of identity, difference, coexistence of *self* and *other* as metaphysical principles. In a second moment, we will propose a possible perception of the appropriation of Gadamer with respect to the Platonic concepts that dialogue with each other through dialectic from the modern subjectivity. In this way, we will justify the fundamental traits of hermeneutical ethics are based on non-self-excluding principles, since it does not require the assumption of the other as a condition for the formation and maintenance of identity. Finally, we will return to the hypothesis that the *other*

hermeneuticus is as important as the *I hermeneuticus* for the understanding of itself and of the world, in a co-relation that does not deny different ways of being to affirm itself with significant personal and socio-political implications.

Keywords: Philosophical Hermeneutics. Ethical Hermeneutics. Otherness. Gadamer. Plato. *Sophist*.

REFERÊNCIAS

- AMBUEL, D. Difference in Kind: Observations on the Distinction of the *Megista Gene*. In: BOSSI, Beatriz; ROBINSON, Thomas M. (ed.). **Plato's Sophist revisited**. Berlin: De Gruyter, 2013. p. 247-268.
- ARISTÓTELES. **De Anima**. Translated by R. D. Hicks. Cambridge: Cambridge University Press, 1907.
- GADAMER, H-G, L. La incapacidad para el diálogo. In: GADAMER, H-G. **Verdad y Método II**. Salamanca: Sígueme, 1992. p. 203-210.
- GADAMER, H-G, L. Europa y la *oikumene*. In: GADAMER, H-G. **El giro hermenéutico**. Madrid: Cátedra, 2001. p. 219-238.
- GADAMER, H-G. **Wahrheit und Methode, Gesammelte Werke 2**. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993a.
- GADAMER, H-G. **Über die Verborgenheit der Gesundheit**. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1993b.
- GADAMER, H-G. **Wahrheit und Methode, Gesammelte Werke 1**. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.
- GADAMER, H.-G. Da palavra ao conceito. In: ALMEIDA, C. L. S. de; FLICKINGER, H.-G.; ROHDEN, L. **Hermenêutica Filosófica**: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. p. 13-26.
- GEORGE, T. Responsibility to Understand. In: HEIDEN, G.-J. (ed.). **Phenomenological Perspectives on Plurality**. Leiden: Brill, 2014. p. 103-120.
- GRONDIN, J. **Einführung in die Philosophische Hermeneutik**. Darmstadt: Wiss. Buges, 1991.
- HAMMERMEISTER, K. **Hans-Georg Gadamer**. München: C. H. Beck, 2006.
- HEIDEGGER, M. **Gesamtausgabe – Band 19 – Platon**: Sophistes [1924-25]. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1992.
- HUANG, Y. Interpretation of the Other: A Cultural Hermeneutics. In: CHOU, I.; LEE, S.; SANÉ, P. (ed.). **Inter-regional Philosophical Dialogues: Democracy and Social Justice in Asia and the Arab World**. Seoul: Unesco, 2006. p. 189-204.
- LIDDELL, H. G.; SCOTT, J. **An Intermediate Greek-English Lexicon (Greek Edition)**. 9. ed. Oxford: Oxford University Press, 1996.

LIMA VAZ, H. C. **Platônica**: Escritos de Filosofia VIII. São Paulo: Loyola, 2011.

O'BRIEN, D. Does Plato refute Parmenides? *In*: BOSSI, B.; ROBINSON, T. M. (ed.). **Plato's Sophist Revisited**. Berlin; Boston: De Gruyter, 2013. p. 117-156.

PLATÃO. **Platonis Opera, Vol. I – Euthyphro, Apologia Socratis, Crito, Phaedo, Cratylus, Theaetetus, Sophista, Politicus**. Greek texts ed. by John Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1905. (In 5 volumes).

PLATÃO. **Plato in Twelve Volumes, Vol. 12 – Cratylus, Theaetetus, Sophist, Statesman**. Translated by Harold N. Fowler. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1921.

RISSER, J. **Hermeneutics and the voice of the Other**: re-reading Gadamer's Philosophical Hermeneutics. New York: State University of New York Press, 1997.

ROHDEN, L. Hermenêutica filosófica: uma configuração entre a amizade aristotélica e a dialética dialógica. **Síntese**, v. 31, p. 191-212, 2004.

ROHDEN, L. Pressupostos e implicações éticas da metafísica dialética na *Carta Sétima* de Platão. **Revista Archai**: Revista de Estudos sobre as Origens do Pensamento Ocidental, n. 17, p. 13-35, 2016. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/archai/article/view/8677/7357>. Acesso em: 02 out. 2020.

SCHMIDT, D. J. On the sources of ethical life. **Research in Phenomenology**, v. 42, p. 35-48, 2012. Disponível em: https://brill.com/view/journals/rip/42/1/article-p35_3.xml. Acesso em: 02 out. 2020.

SCHMIDT, D. J. O Texto e o Jardim: A leitura do *Fedro* de Platão sobre a Leitura e a Tarefa Ética da Hermenêutica. *In*: ROHDEN, L. (org.). **Hermenêutica e Dialética**: entre Gadamer e Platão. São Paulo: Loyola, 2014. p. 169-187.

SCHÖNHERR-MANN, H-M. Ethik des Verstehens; Perspektiven der Interpretation – Ein Überblick. *In*: SCHÖNHERR-MANN, H-M (hrsg.). **Hermeneutik als Ethik**. München: Wilhelm Fink, 2004. p. 181-205.

SELIGMAN, P. **Being and Not-Being**: An Introduction to Plato's Sophist. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974.

SMITH, P. C. The Ethical Dimension of Gadamer's Hermeneutical Theory. **Research in Phenomenology**, v. 18, p. 75-91, 1988. Disponível em: https://brill.com/view/journals/rip/18/1/article-p75_5.xml. Acesso em: 02 out. 2020.

Recebido: 28/8/2019

Aceito: 22/9/2020

COMENTÁRIO A
“PRESSUPOSTO ÉTICO DA ALTERIDADE NA HERMENÊUTICA
FILOSÓFICA À LUZ DO SOFISTA DE PLATÃO”: PLATONISMO
MILITANTE

*M. R. Engler*¹


Referência do artigo comentado: ROHDEN, L; KUSSLER, L. M. Pressuposto ético da alteridade na hermenêutica filosófica à luz do sofista de Platão. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 3, p. 257-276, 2021.

Fui então, de acordo com o discurso da justiça, quanto seja possível para o homem, por tais coisas deixando minhas conferências, que não são indecorosas, para ficar sob uma tirania que não parecia convir nem aos meus propósitos, nem a mim.

Platão, *Carta VII*, 329a7-b3.²

O artigo dos professores Rohden e Kussler (2021) mostra que a importância dada por Gadamer à noção de alteridade – entendida não somente em suas virtudes cognitivas relativas à compreensão de um texto, mas também como um pressuposto ético – pode ser encontrada no que os autores chamam

¹ Professor adjunto do Departamento de Teoria e Fundamentos da Educação (DTFE) e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR), Curitiba, PR – Brasil. Atualmente, em estágio pós-doutoral na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

 <https://orcid.org/0000-0001-6752-259X> E-mail: reusengler@gmail.com

² Tradução de José Trindade dos Santos e Juvino Maia Jr.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n3.22.p277>



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

de “princípios metafísicos de Platão”. Para eles, a discussão do Estrangeiro de Eleia, no *Sofista*, preludeia ideias fundamentais de Gadamer, mormente pelo fato de que, em suas digressões sobre o não-ser, a personagem de Platão dê cidadania plena à existência do *outro* e do *diferente*. Assim, a aceitação da alteridade ontológica do *Sofista* implicaria a aceitação ético-epistemológica de que “o outro pode ter razão” – uma das teses mais importantes da hermenêutica.

No que toca à interpretação de Gadamer, portanto, o artigo presta grande serviço ao evidenciar ao menos dois pontos. Primeiramente, que é possível extrair da hermenêutica gadameriana várias indicações de um pensamento ético, o qual infelizmente não foi explorado de forma sistemática por Gadamer. Os argumentos levantados pelos autores indicam, entretanto, valiosa trilha na exploração de tal pensamento. Em segundo lugar, o artigo deixa claro que a leitura de Platão foi mais do que um mero tema acadêmico para o filósofo alemão; à inversa, ela constituiu fonte de inspiração duradoura, conquanto isso nem sempre seja reconhecido.

No que diz respeito a Platão, por sua vez, os autores seguem caminho algo tradicional e utilizam termos e conceitos que ainda hoje provocam calorosos debates, como é a própria concepção de uma “metafísica platônica”.³ Isso acontece porque, no fundo, eles parecem partilhar de certas posições não explicitadas no artigo. Sem desmerecer seu caminho – pois também se trata aqui de procurar a verdade e não de ter razão –, gostaria de chamar atenção para tais posições. Meu propósito é ilustrar como certas discussões referentes à interpretação de Platão orbitam o percurso argumentativo dos autores, discussões essas que, por motivos compreensíveis, não foram mencionadas no artigo em apreço.

Em primeiro lugar, os autores aceitam que o Estrangeiro de Eleia fale *por* Platão, sem comentar que ele é ferrenho crítico dos amigos das formas e que avança doutrinas contrárias ao platonismo dos “diálogos médios” (*Soph.* 246c). Por exemplo, ele defende que o real seja uma mistura entre ser e não-ser, um postulado que, no universo da *República* e do *Fédon*, só é válido na esfera da sensibilidade. Ele também propõe que o ser das ideias deva de algum modo mover-se, uma doutrina contrária ao imobilismo das formas, preconizado no *Fédon* (*Soph.* 249a10-14).

Naturalmente, a escolha interpretativa dos autores é possível e até bastante usual, porém acarreta consequências teóricas de grande peso. Ao

³ Veja-se a discussão, por exemplo, em Albert (1991, p. 97).

aceitar que o *Sofista* fale por Platão, em que pese sua contradição com os diálogos intermediários, ela parece levar ao comprometimento com a teoria evolucionista de interpretação dos *Diálogos*, típica do século de Darwin, para a qual as obras da senectude caracterizam uma evolução do pensamento de Platão. Segundo essa perspectiva, amparada na estilometria e na ordem de composição dos *Diálogos*, Platão abandona o platonismo das obras da maturidade e parte para uma versão crítica da teoria das ideias, ontologicamente mais deflacionária, e para um retorno à filosofia da natureza.⁴ Essa visão ainda domina a maioria dos estudos da atualidade, porque decerto tem alguns méritos, mas várias vezes têm apontado, nos últimos tempos, suas inegáveis limitações (LOPES, 2016; BRANDÃO, 2018).⁵ Parece que, com o passar do tempo, suas pressuposições nada óbvias tendem a ser criticamente avaliadas.

Em segundo lugar, os autores adotam leitura isolacionista do *Sofista*, sem levar em conta que, além da tetralogia sobre o processo e a morte de Sócrates – composta pelos diálogos *Eutifron*, *Apologia*, *Crítion* e *Fédon* –, esse diálogo se enquadre em uma trilogia assaz explícita que começa com o *Teeteto*, passa pelo *Sofista* e termina com o *Político*. Noutras palavras, é inegável que Platão tenha desejado, como sugerem suas precisas colocações dramáticas, que os três diálogos fossem lidos em conjunto.

Por conseguinte, pode ser precipitado tirar conclusões gerais, baseando-se apenas em um diálogo, quando Platão tinha em mente um tríptico filosófico. (ALTMAN, 2020, p. xiii). O isolacionismo é ainda influente nos *Studia Platonica*, porque é sempre sedutor apreciar individualmente cada um dos belos frutos produzidos pelo engenho de Platão; porém, ele tampouco responde a muitos problemas interpretativos suscitados pelos *Diálogos*, e ainda passa ao largo daquela visão sinóptica que Platão exigiu do dialético (*R.* 537c). No caso desse tríptico, restringir a análise ao *Sofista* é como assistir a um só filme de uma trilogia.

⁴ Kahn (2013) é um exemplo disso. Para breve apresentação do problema, cf. Donini;Ferrari (2012, p. 100ss).

⁵ O próprio Gadamer é algo cético em relação ao desenvolvimentismo. Discutindo a suposta autocrítica que Platão faria, no *Parmênides*, da teoria das ideias, ele escreve: “Ora, soa bastante fatal que a tradição clássica não saiba relatar nada, nem acerca de Platão, nem de Aristóteles, sobre uma transformação dessa natureza [...]. Aristóteles cita tanto o *Fédon* quanto o *Parmênides* e o *Timeu*, não parecendo ter notado absolutamente que o próprio Platão tenha alguma vez posto em dúvida sua teoria dogmática das ideias.” (GADAMER, 2009, p. 11). Note-se que essa posição não resolve o problema de que, no *Sofista* e no *Parmênides*, existe uma crítica aberta à teoria das formas.

Em terceiro lugar, os autores pouco analisam a estrutura dramatúrgica do *Sofista*, não obstante o próprio Gadamer tenha sido fervoroso defensor da imprescindibilidade de tal análise.⁶ Eles notam argutamente que o Estrangeiro de Eleia, recém-chegado de outro local, represente o *outro* e o *diferente*, o que sem dúvida é um dado positivo do diálogo. Todavia, nada dizem sobre outros pontos fulcrais. Por exemplo, depois de conversar com o jovem Teeteto, Sócrates vai ao tribunal inteirar-se da acusação de impiedade que lhe moveram, sendo que o primeiro encontro com o Estrangeiro ocorre no dia seguinte. Entre o encontro e o primeiro diálogo, portanto, interpõe-se a discussão com Eutífron, adivinho fanático e obtuso que persegue o próprio pai com uma descabida acusação de assassinato (*Euthphr.* 4a10). Ora, pensando em termos de descrições caracteriológicas, não é no mínimo curioso que, depois de retratar o inflexível Eutífron a desonrar seu pai, Platão também retrate um estrangeiro que se oferece para cometer um parricídio, assassinando Parmênides (*Soph.* 241d)?⁷

Essa é apenas uma questão dramatúrgica que a leitura conjunta de tais diálogos, baseada na ordem de leitura, não na ordem cronológica de composição, põe ao intérprete. Mas há outras igualmente fulcrais: compare-se, por exemplo, a postura de Sócrates e a do Estrangeiro em relação a Teeteto. No primeiro caso, temos um mestre que adapta com paciência seu discurso e sua prática investigativa às limitações de um jovem talentoso, o qual cai diversas vezes em aporia, admira-se com a realidade, evolui intelectualmente e se mostra agradecido por tais ensinamentos, ainda quando tenha sofrido as vertigens da ironia e da maiêutica. Isso sem falar que, no *Teeteto* (183e5-6), Sócrates devota imenso respeito a Parmênides, e provavelmente não concorda, portanto, com o que o Estrangeiro alega no *Sofista*. No segundo caso, temos um empolado discurso *ex cathedra* diante de um jovem passivo e mudo, que em nenhum momento demonstra qualquer melhoria intelectual. No *Sofista*, a preocupação com o ensino de Teeteto desaparece diante das digressões do douto Estrangeiro. Se a questão do diálogo incide sobre a possibilidade de o outro ter razão, sobre a escuta do outro e o respeito por ele, então, quando

⁶ Vide a importância da análise performática do *Fédon* em Gadamer (2001).

⁷ Segundo o paradigma da ordem de composição, é impossível associar o *Eutífron*, um diálogo da juventude, ao *Sofista*, um diálogo da velhice. Todavia, nas tetralogias de Trásilo, que leva em conta aspectos dramatúrgicos, o *Sofista* pertence à segunda tetralogia, a qual se segue de imediato àquela relativa ao processo de Sócrates. Ademais, há várias relações doutrinárias entre os dois diálogos: a discussão sobre o conceito de *páthos*, também presente no *Teeteto*; a ideia de *homoíōsis tō theō*, que aparece na digressão do *Teeteto* e parece ser satirizada na personagem de *Eutífron*; e, claro, o tema do parricídio. O mais ardoroso defensor de tais posições é Altman (2016, p. 41ss).

olhamos para a descrição das personagens, fica patente que é Sócrates quem exemplifica a posição platônica, não o Estrangeiro.

Embora utilize o método de pergunta e resposta, a postura do Estrangeiro está mais próxima da *epídeixis* sofisticada do que da pedagogia platônica, e isso é algo que o leitor deve notar, quando se pergunta por que o interlocutor principal varia, no tríptico platônico. Será que seria um simples abandono de Sócrates, como amiúde se supõe, ou um contraste caracteriológico meticulosamente planejado, para realçar ainda mais os dotes pedagógicos da “velha serpente”, que acabara de explicar sua missão e seu método, de forma única, na digressão sobre a maiêutica (*Tht.* 149a-151d6)?

Como o propósito dos autores não é oferecer interpretação cabal do *Sofista*, senão revelar como pode ter sido fonte de inspiração sub-reptícia para Gadamer, esses pontos aqui levantados não podem sequer ser concebidos como críticas. Antes, diria que são considerações de um helenista mais familiarizado com a interpretação de Platão do que com a de Gadamer.

Todavia, o ponto com o qual estamos de acordo (e que me parece ser uma das melhores teses do artigo) é que Platão e Gadamer estariam juntos na fileira daqueles que batalham pelo respeito ao próximo, e que são críticos de posturas racistas, excludentes, sexistas e totalitárias. Se bem que possa soar estranho aos ouvidos de muitos – pois é comum associar Platão a uma sociedade fechada, desconsiderando que ele defendeu, por exemplo, a igualdade de homens e mulheres –, creio que essa era a posição platônica, e considero enorme mérito que os autores a reconheçam. O artigo demonstra que a aceitação do outro, levada a cabo na discussão sobre o não-ser, tem como corolário uma ética que alimenta relações de parceria entre as pessoas, mesmo quando somos obrigados a admitir que estamos errados e que outro tem, não apenas direitos, mas também razão. Isso é a pura essência do que Platão chamava de dialética, a saber, uma investigação feita entre amigos e com o único objetivo de atingir a verdade (*Men.* 75c-d). Nesse sentido, a fusão de horizontes da hermenêutica é muito similar ao platonismo, como os autores sugerem com acerto.

Há vários elementos, assim biográficos como teóricos, que justificam essa crença. Primeiramente, Platão deu voz a personagens as mais distintas, permitindo-lhes que apresentassem, com precisão e eloquência, doutrinas das quais ele mesmo discordava. Mulheres, escravos, mancebos, anciãos, políticos, médicos, poetas, matemáticos, astrônomos, sofistas, rapsodos, adivinhos,

homens do povo, tiranos, hedonistas – todas essas pessoas cantam na polifonia incomparável dos *Diálogos*, e a alguns, como ao fogoso Cálicles, é dada uma oportunidade verdadeiramente desconcertante de defender seu ponto de vista. Isso deriva, em grande medida, do fato de que sua personagem central, Sócrates – um plebeu, não um aristocrata –, encarne a postura hermenêutica como ninguém. Sua atenção para com as aporias e as ideias dos outros, por mais contrárias que sejam às suas, é digna não só de um exímio professor, mas de um cidadão dotado de profundos anseios democráticos e caritativos.

Esses poucos fatos, derivados de breve olhar sobre a dramaturgia platônica, podem ser compreendidos como uma amostra do respeito à diferença e ao outro. Além deles, porém, há também uma defesa da mesma postura no âmbito teórico, pois o coração do platonismo – sua tese central – é profundamente antitirânico. Toda a tirania, antiga e moderna, depende em alguma medida do personalismo, isto é, da ideia de que a verdade, o direito e o saber devem corporificar-se em uma pessoa, em contraposição à poliarquia que caracteriza as democracias (LEFORT, 1991, p. 29-31; FROMM, 1978; FREUD, 2011, p. 83).

Ora, a simples existência de paradigmas cogentes, objetivos e válidos para todos, como são os *eidê*, constitui uma refutação de semelhante personalismo. E tanto mais se diga sobre o Bem, que de nenhuma forma pode ser reduzido a pretensões eudemonistas, senão que permanece acima de qualquer identificação com entes particulares (*epékeina tês ousías*, R. 509b7). No mundo de Platão, não é uma pessoa que detém a razão, a verdade e o saber, porém um índice eterno e perfeito do ser, o qual pode ser conhecido por todos os que se dedicarem à dialética, independentemente de sua raça ou condição social. Como Sócrates afirma, no *Banquete* (201c9-d., tradução nossa): “É a verdade, meu amado Agatão, que não és capaz de refutar, pois refutar Sócrates não é nada difícil”. E, afora seus requisitos intelectuais, como a boa memória e a facilidade de aprendizado, há basicamente uma exigência moral para a correta prática da dialética: o sincero interesse pela verdade.

Entretanto, isso apenas no nível teórico-dramatúrgico – e dito de modo bastante geral. Biograficamente, há outros elementos que corroboram a visão de um Platão que lutou contra as injustiças perpetradas por tiranos de seu tempo. Como sabido, ele não se engajou na Tirania dos Trinta, a qual, além de ser encabeçada por seus parentes, daria vazão ao fervoroso anseio de participação política que nutria quando jovem (*Epis. VII*, 324b7-c). Depois, ele entrou na luta de Díon e de seus amigos contra a tirania de Dionísio II.

É realmente louvável imaginar que Platão viveu grande parte da aventura de Siracusa quando tinha entre 60 e 70 anos. Seus esforços, como a *Carta VII* prova, visavam a educar o tirano e fazê-lo viver de acordo com a virtude, de modo que a cidade inteira pudesse beneficiar-se de um governo regido pelas leis, e não pela arbitrária vontade de uma só pessoa (*Epis. VII, 328b6-c3; 334c6-7*).

Poucas leituras contemporâneas são atentas a isso, mas a Antiguidade parece ter percebido esse fato: as *Cartas de Quíon de Heracleia* são um fabuloso testemunho de um platonismo militante. Elas contam a vida de Quíon, discípulo de Platão, o qual, depois de estudar na Academia, sacrifica sua vida para assassinar o tirano de sua cidade. Apesar de espúrias, e talvez escritas por algum platônico do século I, as cartas narram um sacrifício real: Quíon realmente ajudou no assassinato de Clearco (353-2 a. C.), tirano de sua cidade, e pereceu por seu ato. O mais interessante é que, ao fazê-lo, ele pensava estar honrando a filosofia de Platão.

Na penúltima carta, endereçada ao tirano, Quíon mente sobre suas preocupações com a política, asseverando que, na Academia, os estudantes se ocupam apenas em atingir a perfeição espiritual, investigando Deus, os princípios da natureza e como poderiam tornar-se parecidos com a divindade. Seu ócio e seus esforços eram dedicados a isso e, portanto, ele não iria perder a tranquilidade com assuntos de guerra e paz (*Ep. XVI*). Noutras palavras, Quíon inventa um platonismo alheio ao mundo da política. Depois dessa carta, a qual daria razão à equivocada visão de Hannah Arendt, ele escreve ao próprio Platão e lhe diz que irá sacrificar sua vida, enquanto recita o peã a Apolo, para livrar seus concidadãos da tirania de Clearco. Ciente de que irá morrer, ele afirma: “Ainda que me seja preciso passar pelo fogo, não hesitarei, e não hei de envergonhar a mim mesmo nem a tua filosofia.” (*Ep. XVII, 1, 2-4*, tradução nossa).

No artigo de Rohden e Kussler (2021), a associação entre Gadamer e Platão pressupõe o raro e admirável reconhecimento do elemento antitirânico do platonismo, contra todo o ranço conservador com o qual Platão ainda é lido, em especial no Brasil. Isso faz com que a história de Quíon nos venha inevitavelmente à mente. Os dados que os autores usam para mostrar esse fato são outros, todavia, sua conclusão é a mesma, a saber, que o platonismo implica profundo respeito à diferença, e que tal respeito pode ter sido absorvido na hermenêutica de Gadamer através de um processo de transformação dos princípios do *Sofista* em noções como alteridade e identidade. No fim, talvez

devamos dizer: “*Sob o signo de Platão*, mas não pelo militarismo prussiano, caro Herr Moellendorff,⁸ e sim contra toda a tirania, do passado e do presente!”

REFERÊNCIAS

- ALBERT, K. **Sul concetto di filosofia in Platone**. 1. ed. Traduzione italiana: Paola Traverso. Milano: Vita e Pensiero, 1991.
- ALTMAN, W. H. F. **The Guardians on Trial**: The Reading Order of Plato’s Dialogues from Euthyphro to Phaedo. Lanham: Lexington Books, 2016.
- ALTMAN, W. H. F. **Ascent to the Good**. The Reading Order of Plato’s Dialogues from Symposium to Republic. Lanham: Lexington Books, 2018.
- ALTMAN, W. H. F. A ordem de leitura dos diálogos de Platão. **Dissertatio**, n. 49, p. 312-355, 2019.
- ALTMAN, W. H. F. **Ascent to the Beautiful**. Plato the Teacher and the Pre-Republic Dialogues from Protagoras to Symposium. Lanham: Lexington Books, 2020.
- BRANDÃO, R. M. As origens do paradigma desenvolvimentista de interpretação dos diálogos de Platão. **ARCHAI**, n. 18, p. 75-111, set./dez. 2016.
- CHION OF HERACLEA. **A Novel in Letters**. Edited with Introduction and Commentary by Ingemar Düring. Göteborg: Wettergren & Kerders Förlag, 1951.
- DONINI, P.; FERRARI, F. **O exercício da razão no mundo clássico**. São Paulo: Annablume Clássica, 2012.
- FREUD, S. **Psicologia das massas e análise do eu e outros textos**. Tradução de Paulo C. Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- FROMM, E. **O Medo à Liberdade**. Tradução de Octávio Alves Velho. 11. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- GADAMER, H. G. Plato als Porträtist. In: GADAMER, H. G. **Wege zu Plato**. Stuttgart: Reclam, 2001. p. 140-192.
- GADAMER, H. G. **A Ideia do Bem entre Platão e Aristóteles**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- KAHN, C. **Plato and the Post-Socratic Dialogue**. The Return to the Philosophy of Nature. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

⁸ Trata-se de famosa afirmação de Wilamowitz-Moellendorff (1920, *Nachwort*, tradução *nossa*), no prefácio à sua obra sobre Platão: “Combaterei, sob o signo de Platão, enquanto respirar”. Como a análise de Vegetti (2010, p. 114) demonstra, porém, essa luta era em prol de uma versão bastante militarizada da Prússia da época.

LEFORT, C. **Pensando o político**: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

LOPES, R. A ordenação dos diálogos de Platão. *In*: CORNELLI, G.; LOPES, R. (org.). **Platão**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra: 2018, p. 78-99.

PLATÃO. Político. Tradução: Jorge Paleikat e João Cruz Costa. *In*: PLATÃO. **Diálogos**. Seleção de J. A. M. Pessanha. São Paulo: Abril Cultural, 1979a (Coleção Os Pensadores).

PLATÃO. Sofista. Tradução: Jorge Paleikat e João Cruz Costa. *In*: PLATÃO. **Diálogos**. Seleção de J. A. M. Pessanha. São Paulo: Abril Cultural, 1979b (Coleção Os Pensadores).

PLATÃO. **Teeteto e Crátilo**. Trad. Carlos A. Nunes. Belém: UFPA, 1988.

PLATÃO. **Mênon**. Trad. Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2001.

ROHDEN, L; KUSSLER, L. M. Pressuposto ético da alteridade na hermenêutica filosófica à luz do sofista de Platão. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 3, p. 257-276, 2021.

VEGETTI, M. **Um paradigma no céu**: Platão político, de Aristóteles ao século XX. São Paulo: Anablume, 2010 (Coleção Archai: as origens do pensamento ocidental, 4).

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. **Platon**. Leben und Werke. Erster Band. Zweite Auflage. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1920.

Recebido: 30/11/2020

Accito: 03/12/2020

CONTRA O DOGMATISMO REALISTA: NOTAS SOBRE ACORDOS E JOGOS¹

Marcos Silva²


Resumo: Este trabalho discute a possibilidade da existência de regras e critérios independentes de nossas práticas discursivas, a partir da filosofia de Brandom e do desenvolvimento filosófico de Wittgenstein. Para tanto, examina-se a normatividade na lógica, no desafio próprio da pluralidade de lógicas não clássicas, motivando a sua constituição no ambiente social, em função da analogia com jogos. Essa abordagem redundante em uma alternativa pragmatista ao dogmatismo realista. Em vista dessa perspectiva pragmatista baseada na noção de jogos e acordos, defende-se que não é a objetividade do discurso que garante a normatividade de nossas práticas, mas, ao contrário, é a normatividade intrínseca de nossas práticas, seu conjunto de autorizações e proibições que deveria fundamentar a objetividade do discurso.

Palavras-chave: Wittgenstein. Brandom. Normatividade. Pragmatismo. Jogos.

INTRODUÇÃO

É fácil tomarmos a razão como uma autoridade e constatarmos que nós a obedecemos ou, ao menos, que *devemos* obedecê-la. Contudo, não é nada óbvio determinar o fundamento da autoridade que nos compele a obedecer à razão, mesmo que, de fato, não a obedecemos ou mesmo que a obedecemos de maneira inadequada. Afinal, em virtude do que tomamos a razão como autoridade e nos vemos compelidos a obedecê-la? Qual é a natureza da demanda por justificação? Em virtude do que nos sentimos coagidos pela razão, em nossas práticas discursivas? Afinal, aparentemente, toda atividade

¹ Trabalho desenvolvido com o apoio de uma Bolsa de Produtividade do CNPq.

² Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Recife, PE – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0003-1552-2525> Email: marcosilvarj@gmail.com

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n3.23.p287>



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

de agentes racionais, teórica ou prática, permite justificação ou a demanda por justificação. Em princípio, nós podemos pedir e oferecer razões em todos os nossos atos. Um agente racional parece entender a demanda pela justificação ou pela razão de um ato, mesmo que ele, de fato, não ofereça ou não entenda a razão do ato.

Neste ensaio, discutiremos a proposta filosófica de se tratar de jogos, ou seja, práticas regradas, e acordos públicos como proposta para se compreender o fenômeno da racionalidade, em geral, e da diversidade de lógicas não clássicas, em particular. A referência teórica que desenvolvemos será a de correntes pragmatistas, especialmente encontradas em Wittgenstein (1953, 1969, 1984) e Brandom (1994, 2000, 2008). Nessas propostas, entender o caráter social do discurso, no qual normas conceituais são implícitas em nossas práticas, ao invés de suplantar ou inviabilizar a possibilidade da objetividade, é visto como uma alternativa coerente e promissora para se tornar tal objetividade, de fato, inteligível. Tomamos essa proposta como pragmatista, porque compreende nossas atividades racionais, a (possibilidade de) correção e a objetividade de nossos discursos como fundadas na e pela normatividade das regras internas e públicas que acompanham, orientam e constituem nossas práticas, inclusive nossas práticas inferenciais.

O fio condutor da discussão é o reconhecimento de demandas normativas, em uma comunidade de indivíduos engajados em práticas públicas, como fundamento da objetividade do discurso, a partir de uma reação crítica ao dogmatismo realista. Em outras palavras, o eixo de recusa de uma esfera impessoal independente de nossas atividades, o que caracteriza o dogmatismo de vertente realista, determina que a objetividade seja justificada nas próprias práticas, ou seja, internamente aos nossos acordos e usos linguísticos, com base na estipulação de quadros de referência que viabilizam correções de aplicações desviantes. Devemos, por conseguinte, nesse horizonte, reconhecer a centralidade das noções de regras, normas, critérios e medidas em uma filosofia que pretenda fundamentar a razão dentro de uma tradição pragmatista inspirada em Brandom e no assim chamado segundo Wittgenstein.

Este ensaio é dividido em duas seções. Na primeira, como alternativa ao dogmatismo realista, discute-se a possibilidade da existência de regras e critérios independentes de nossas práticas discursivas, a partir de Wittgenstein e Brandom. A segunda seção examina a normatividade na lógica, especialmente em um cenário contemporâneo de grande diversidade de lógicas que desafiam o cânone clássico, motivando a sua constituição no ambiente social, em

função da analogia com jogos. Defendemos, através de uma abordagem pragmatista baseada na noção de jogos e acordos, que não é a objetividade do discurso que garante a normatividade de nossas práticas, mas, ao contrário, é a normatividade intrínseca de nossas práticas que deveria fundamentar a objetividade do discurso.

1 EXISTE UMA REGRA INDEPENDENTE DE NOSSAS PRÁTICAS? SOBRE A NATUREZA NORMATIVA DE NOSSOS CRITÉRIOS

A objetividade das noções normativas deve ser explicada, numa abordagem pragmatista, em razão de acordos públicos e objetivos (mas, muitas vezes, tácitos) entre indivíduos em uma comunidade. Em uma proposta pragmatista da racionalidade, a objetividade do discurso pode (e deve) ser pensada sem um objeto designado, ou seja, não ancorada em algum domínio independente de coisas, sejam elas abstratas, sejam físicas. Conseqüentemente, essa abordagem se desenvolve desde a crítica à visão de que um ser racional deveria ser pensado como algum tipo de substância representando verdadeira ou falsamente o mundo, com base em seus conteúdos mentais, como em uma tradição marcadamente cartesiana. Essa tradição é desafiada por várias vertentes do pragmatismo, pela concepção de que um ser racional deve ter capacidades para se engajar (deontologicamente) em práticas discursivas, em um ambiente dinâmico de interações materiais com outros seres (RORTY, 1979; BRANDON, 1994). “Deontologicamente” aqui é fundamental, por marcar a constituição de nossas práticas racionais, não na determinação de verdades em relação a uma realidade independente, como preconiza o dogmatismo realista, mas na possibilidade do reconhecimento de um quadro denso de proibições e autorizações articuladas em nosso engajamento cotidiano em práticas regradas.

É importante notar que alguma noção de medida radicalmente independente de comunidades parece fazer pouco sentido. Podemos nos perguntar o que seria um critério real, isto é, um critério independente de agentes. Em outras palavras, a pergunta que se impõe, nesse enfrentamento do dogmatismo realista, dada a centralidade da noção de regras na constituição de uma perspectiva pragmatista da racionalidade, é esta: é possível haver uma regra independente de indivíduos para reconhecê-la como norma de práticas e, eventualmente, segui-la ou mesmo sem agentes racionais para serem corrigidos, se não segui-las? Faz sentido haver regras reais, independentes de

atividades de agentes racionais, no “mundo bruto” de fatos? Em um raciocínio contrafactual, se não houvesse agentes racionais, haveria regras no mundo? Se seres humanos, por exemplo, com suas instituições e atividades discursivas se extinguissem, o mundo ainda conteria normas?

Para tais perguntas, a resposta apropriada de um pragmatista deveria ser negativa, uma vez que um critério ou regra fundamentalmente natural, ou seja, um critério ou regra no mundo independente de indivíduos em comunidades faz tanto sentido quanto a ideia de um critério radicalmente privado, cuja aplicação não pudesse ser corrigida e que não pudesse ser ensinado para ou compreendido por ninguém além do seu autor. Rejeita-se, dessa forma, uma espécie de platonismo de regras, em que nossas atividades discursivas apenas representam ou espelham uma estrutura normativa da realidade, independente de seres racionais. Para um platonista de regras, exemplo de dogmatismo realista, nossos sistemas de proibições e autorizações, os quais constituem nossas práticas regradas e públicas, encontrariam sua fundamentação não nas práticas propriamente dita, mas na representação de estruturas deontológicas existentes independentemente da existência de qualquer agente racional. Nessa visão dogmática, a legitimidade de nossas regras estaria na concordância destas com essas estruturas deontológicas independentes da nossa própria capacidade de representá-las.

É importante notar, nesse horizonte de investigação, que critérios para avaliação de nossas atividades teóricas e práticas são instâncias abstratas, mas objetivas de referência, em contextos discursivos, e que, além disso, precisam ser fixados. Uma vez estipulados ou instituídos para avaliarmos nossas práticas, critérios não precisam ser definitivos ou intocáveis, todavia, devem desempenhar o papel de referências suficientemente estáveis para avaliarmos nossas descrições, ações e inferências. Esse papel paradigmático de referência para nossos julgamentos teóricos e práticos redundará na objetividade suficiente para nossas práticas discursivas. Afinal, o que significaria uma noção de medida absolutamente transcendente? É necessário se estipular a existência de quadros de medida e de referência completamente independentes de atividades de agentes racionais? Por outro lado, o que seria uma medida que muda recorrentemente, ao longo do próprio processo de medição? Em que medida um critério poderia variar, em cada circunstância de aplicação e ainda assim ser considerado um critério?

É razoável pensar que um sistema de referência muito instável não seria tomado sequer como um sistema de referência para avaliarmos coisas e práticas.

Um critério, por exemplo, que muda arbitrariamente em cada instância de aplicação não seria considerado um critério por nós. Assim, parece-nos tão absurdo esperarmos encontrar uma medida, um critério ou um sistema de referência “puro”, isto é, radicalmente real no mundo e independente de agentes racionais, quanto também supormos que possa haver um sistema de referência completamente instável e variante, a cada aplicação.

Interessantemente, alguns tópicos diretamente relacionados com essa discussão de normatividade fundante da objetividade de nossas práticas discursivas emergem na filosofia de Wittgenstein, já no começo da década de 1930. Esse desenvolvimento pode ser acompanhado nas anotações de Waismann (WITTGENSTEIN, 1984, doravante, WWK) e foi desenvolvido por alguns autores, como Hacker (1986, 2013) e Engelmann (2013a, 2013b). No começo da década de 1930, o autor do *Tractatus* começa a usar relevante e originalmente, em seu desenvolvimento filosófico, a noção de jogos, para entender práticas matemáticas e lógicas. Como consequência, as noções de autorização e proibições parecem ganhar centralidade nas discussões sobre lógica e linguagem. Não há discussões relevantes sobre autorizações e proibições, no *Tractatus*, no contexto da lógica e da matemática.

Wittgenstein, em discussões com o Círculo de Viena, afirma, por exemplo:

Resumindo, você poderia dizer que a conexão vero-funcional entre proposições forma uma parte da sintaxe. As regras que eu mostrei naquele tempo [do *Tractatus*] são agora restritas pelas regras que originam a sintaxe interna das proposições e proibem proposições de atribuir diferentes coordenadas à realidade. Todas as funções de verdade que não forem proibidas por estas regras são permitidas.³ (WWK, p. 80).

Como apontado, esse tipo de vocabulário deontológico, marcado por proibições e autorizações, em seu retorno à filosofia, está, reveladoramente, ausente no *Tractatus*. Depois de alguns problemas com seu atomismo lógico (HACKER, 1986; ENGELMANN, 2013), Wittgenstein parece notar que operadores lógicos deveriam ser topicamente sensíveis ao sistema que eles expressam (CUTER, 2017). Nós deveríamos testar ou verificar a possibilidade da formação molecular de algumas proposições, uma vez que a formação de algumas proposições complexas não seria permitida. Algumas construções proposicionais complexas deveriam ser proibidas. A livre distribuição de

³ Todas as traduções deste trabalho são de minha responsabilidade.

valores de verdade, independentemente da existência de nomes vazios, deveria ser restrita ou proibida em alguns sistemas organizados conceitualmente, ou seja, permeados e constituídos por relações inferenciais de incompatibilidade (SILVA, 2020). Note-se que aqui já estamos usando vocabulário normativo, baseado em autorizações e proibições, para entender como operadores não neutros, ou seja, não verofuncionais, deveriam funcionar.

O que parece ficar claro para Wittgenstein, já no começo da década de 1930, ao abandonar o seu atomismo lógico (SANTOS, 2001, 2011), é que sistemas de referência devem ser introduzidos, estipulados, constituídos por indivíduos, isto é, agentes racionais em suas práticas em comunidades (SILVA, 2013; CUTER, 2009; ENGELMANN, 2013a, 2013b). E, por conseguinte, esses mesmos sistemas de referência, como sistemas de critérios de avaliação e correção de nossas atividades discursivas, não precisam se basear em qualquer realidade independente de nossas próximas atividades discursivas elas mesmas. Uma vez instaurados publicamente, esses sistemas de referência (*Maßstäbe*) ganham força normativa, ou seja, ganham papel objetivo de referência e correção de nossas atividades e, portanto, não precisam ser tomados nem como verdadeiros e nem como falsos, por não serem descrições ou representações de estruturas independentes. Esses sistemas estipulados determinam o quadro de critérios pelos quais avaliamos coisas, outras práticas, representações ou descrições, como verdadeiras ou falsas.

Com efeito, Cuter articula a discussão sobre lógica com o papel normativo de sistemas de referência como sistemas de medidas e defende:

Ou objetos destacados do mundo, como o metro padrão de Paris (ou, para todos os efeitos práticos, a régua que está em minha gaveta) são incorporados à linguagem munidos de suas escalas graduadas e dos números que associamos a elas, ou será impossível encontrar uma expressão linguisticamente articulada para os resultados da medida que preserve as relações lógicas relevantes existentes entre estes resultados. Uma parte inescapável no processo de formação do sentido se dará, então, no contexto de operações tão corriqueiras quanto medir, sem poder dispensar o auxílio de objetos tão intramundanos quanto uma régua graduada e as regras que arbitrariamente fomos associando, no curso da história humana, ao seu uso. A generalização deste modelo para toda a linguagem e a extração de todas as consequências dessa generalização fornecem, a meu ver, o motivo condutor da filosofia madura de Wittgenstein. (CUTER, 2009, p. 192).

Devemos concordar com Cuter que a generalização desse modelo apresentado no começo da década de 1930 para toda a linguagem e a extração de todas as consequências dessa generalização fornecem o motivo condutor da filosofia madura de Wittgenstein. Entretanto, vale notar que o apelo radicalmente antropológico, quer dizer, vinculado a práticas humanas, e dinâmico de regras e sistemas de referência gera certo desconforto filosófico em função de inevitáveis consequências convencionalistas desde a Grécia Antiga.

Sem a devida ênfase na noção de normatividade e a consequente noção de objetividade fundada em quadros de proibições e autorizações de nossas práticas regradas, acreditamos que a proposta pragmatista, isto é, a proposta que visa a fundar a racionalidade em nossas práticas e usos, e não em domínios transcendentais e nem em aspectos redutíveis a fatos físicos da realidade, com efeito, redundaria em um convencionalismo difícil de ser defendido. Parece que, se perdermos o fundamento na realidade última das coisas, como o dogmatismo realista sustenta, ou mesmo em alguma estrutura cognitiva *a priori* e universal, como kantianos defendem, a possibilidade da fundamentação da racionalidade redundaria apenas em convenções arbitrárias e vazias de indivíduos. Uma resposta convencionalista ao problema da objetividade do discurso parece ser inadequada também, em função da arbitrariedade e subjetividade na escolha e estipulação, por exemplo, dos sinais gráficos de uma atividade discursiva.

Assim, é importante evitarmos a armadilha convencionalista. Deve-se observar que a disjunção exclusiva, por exemplo, entre sinais convencionados em uma folha de papel ou sons de origem arbitrária do discurso e o significado desses sinais, pela referência obrigatória a entidades abstratas e impessoais independentes de nossas práticas, podem ser tomados como um falso dilema. Estas não são as duas únicas alternativas: negar uma não significa ter que aceitar a outra. Negar a convencionalidade pura dos sinais de nosso discurso não implica afirmar a necessidade de entidades abstratas e impessoais independentes de nossas práticas, para ancorar nossas atividades discursivas. Devemos pensar no significado e na importância filosófica de acordos e normas, muitos deles tácitas, nesse contexto, enfatizando o caráter construtivo, social, público e objetivo das noções de critério, medida e regras e seu papel na constituição da objetividade do discurso.

De acordo com uma abordagem pragmatista, inspirada em Brandom e no segundo Wittgenstein, a distinção entre proposições empíricas e proposições lógicas não deveria ser o seu conteúdo, e nem a sua forma lógica, mas sim o seu

papel normativo em nossa imagem de mundo, isto é, em nosso entendimento teórico e prático do mundo e de como ele opera. Proposições empíricas podem igualmente, em alguns contextos, e sob algumas circunstâncias, desempenhar o papel de normas para nossas práticas, uma vez que podem ser usadas, por exemplo, para corrigir nossa percepção ou guiar nossas ações e investigações.

Assim, a normatividade da lógica, em específico, e da racionalidade, em geral, não deve ser pensada como um subproduto ou consequência marginal da racionalidade, todavia, é central para o entendimento da dinâmica de nossas práticas e a natureza da necessidade lógica. Devemos notar que os princípios lógicos, em uma abordagem antirrealista, ou seja, em uma perspectiva que rejeita frontalmente o dogmatismo realista acerca da existência independente de estruturas, para justificar a objetividade e racionalidade de nosso discurso, estão mais próximos de princípios éticos que de leis da ciência, já que esses princípios não precisam ser usados para descrever nenhum fato da realidade, mas devem guiar normativamente nossas decisões, comportamentos e como nós avaliamos a qualidade de nossas práticas e ações. Agentes racionais não precisam criar convencionalmente fatos, contudo, precisam regularmente estabelecer os critérios que são usados para descrever fatos e avaliar a qualidade de nossas descrições de fatos, por exemplo.

O problema não é que tudo se segue a partir de nossa vontade, como em uma proposta convencionalista. A importância do arbítrio individual diminui, na medida em que o número de participantes em uma prática aumenta e se complexifica. Aqui tudo se passa como se nós não pudéssemos argumentar nem a favor e nem contra escolhas para regras muito básicas de nossas práticas, por exemplo, como poderíamos argumentar a favor ou contra um passo dado em um raciocínio dentro de um sistema; nós só poderíamos aceitar ou rejeitar regras muito básicas; nós deveríamos, sim, ser instruídos e educados a usar algumas regras. A abordagem pragmatista aqui não é convencionalista, porque é baseada na introdução de critérios e regras públicas e objetivas e não em escolhas arbitrárias e subjetivas, para avaliar nossas práticas.

Wittgenstein, já na década de 1930, sugere que o espaço lógico deve ser *eingengt* (limitado, restrito) por regras especiais para a sintaxe interna das proposições elementares que *proibem* algumas combinações moleculares (WWK, p. 80). O que não é proibido por essas regras é permitido. Intuitivamente, não faz sentido falar de regras, quando todas as combinações e possibilidades são autorizadas ou quando, por assim dizer, nenhuma liberdade, ou espaço de manobra, é limitado. Uma regra significa, entre outras coisas,

restringir um espaço de possibilidades, de atividades, de ações, um *Spielraum* (SILVA, 2020).

Uma outra referência histórica relevante no desenvolvimento da filosofia de Wittgenstein é a, muitas vezes esquecida, discussão que Waismann e Wittgenstein estão tendo sobre o *Grundgesetze II* (FREGE, 1903/1959), documentada na entrada “*Was in Königsberg zu sagen wäre*”, do WWK. A metáfora de jogos, ou seja de práticas regradas articulando internamente a objetividade de nossas atividades discursivas, a qual só começa a ser pensada seriamente nessa altura na filosofia de Wittgenstein, tem sua origem, ironicamente, no platonista Frege, ou melhor, na discussão crítica de Frege sobre a filosofia da matemática defendida por alguns formalistas contemporâneos a ele. A discussão de Wittgenstein com Waismann, em Viena, a respeito de Frege, é fundamental para nossa visão, porque exhibe o argumento a ser desenvolvido por pragmatistas contra o dogmatismo realista, qual seja: Wittgenstein, ao ler os parágrafos 88-137 de *Grundgesetze II*, apresenta as críticas deste aos formalistas, também como um falso dilema (WWK, p. 105).

Frege, segundo Wittgenstein, mostra uma posição inadequada, porque em matemática e em lógica não se trata ou bem de sinais físicos e convencionais no papel ou bem de um *Bedeutung* abstrato, para além do espaço e do tempo, independente de nossas práticas e inerte causalmente. Na verdade, não precisamos do *Bedeutung* independente de nossas práticas preconizado pelo dogmatismo realista, adverte Wittgenstein, porque temos os sinais físicos na folha de papel *mais* as regras de manipulação desses sinais introduzidos por práticas cooperativas em uma comunidade de indivíduos. Essa esfera antropológica e social, nas práticas discursivas, parece ter sido notada por Wittgenstein, ao reagir criticamente ao dogmatismo realista, tanto o de tipo platonista de Frege quanto o seu próprio, desenvolvido no *Tractatus* (1921).

Essa primeira discussão pragmatista no interior da discussão da filosofia da matemática parece ser desenvolvida e generalizada no interior do desenvolvimento da filosofia de Wittgenstein. Em verdade, ao enfatizarmos o aspecto normativo da racionalidade, raízes dessa discussão podem ser encontradas também no desenvolvimento da investigação de Santos (2013), em relação à disputa clássica entre retórica e dialética. Há, nessa discussão, inclusive importantes consequências políticas, além de metafísicas e epistemológicas, ao se desqualificar o dogmatismo realista e introduzir, nesse contexto, a noção de “jogo de influências”. Assinala Santos (2013, p. 262):

No embate entre retórica e dialética pela primazia no domínio das artes de argumentar, confrontam-se duas concepções do que seja a comunicação racional entre os homens. Para os campeões da retórica, é racional a comunicação por meio da qual uma opinião se sobrepõe a outras pela persuasão discursiva, pela aceitação espontânea do discurso do orador por um auditório. Racional não é a comunicação que visa a submeter os ouvintes a uma suposta verdade revelada pelo orador, que supostamente a compartilharia com os ouvintes (o modelo pedagógico), nem a que visa a depurar os discursos dos interlocutores de seus componentes pessoais, subjetivos, a fim de desentranhar uma verdade impessoal (o modelo dialético), mas a que visa a produzir o consenso espontâneo sobre um discurso comum, resultado de um jogo de influências livremente assimiladas, no modo da persuasão, de uns sobre os outros (o modelo retórico).

Na abordagem pragmatista do presente trabalho, devemos concordar com Santos (2013), quando defende que a retórica não passa ao largo da verdade, mas deveria se concentrar na constituição intersubjetiva de verdades comuns a muitos. À retórica caberia tecer verdades comuns na base do jogo das verdades individuais, sem que, para isso, possa ou deva recorrer a qualquer esfera impessoal, anterior à interação entre os homens, independente de nossas práticas discursivas, fora do tempo e do espaço e inertes causalmente.

Assim, Santos, ao examinar, por exemplo, como Górgias deveria ter-se defendido contra o dogmatismo realista de Sócrates, sem ter que admitir um relativismo ou subjetivismo radical, defende o papel fundamental desempenhado por acordos de indivíduos engajados em uma prática social, para determinar o que é bom e justo, destacando a relação de nossas práticas com a constituição da racionalidade e da objetividade de nosso discurso como um fenômeno eminentemente social. Nessa abordagem, Protágoras seria um wittgensteiniano *avant la lettre* (SILVA, 2015).

Nessa leitura pragmatista, agentes racionais devem poder convergir em um discurso comum, e essa convergência não pode ser determinada por nenhuma outra esfera mais fundamental, como, por exemplo, a convergência fundada na pretensa apreensão das coisas últimas da realidade, conforme elas supostamente são em si e por si mesmas. É possível uma alternativa ao dogmatismo realista independentemente de nos comprometermos com a estipulação de estruturas *a priori* e universais da cognição humana.

Com essa estratégia antropológica e normativa proposta por Santos, Górgias, por exemplo, não teria tido dificuldade em defender a retórica como arte suprema, dotada ainda de valor racional e moral, uma vez que

[...] não se pode pretender, por meio do discurso, revelar a outrem um conteúdo que fosse compartilhável. O que se pode pretender, por meio da interação discursiva entre indivíduos, é a produção de um consenso com respeito a um discurso, a adesão dos interlocutores a um discurso comum. A comunicação pela linguagem não pode ser mais que uma interação entre pessoas que buscam umas alterar o domínio das aparências e crenças das outras, a fim de se obter um acordo quanto a discursos que mereçam a adesão de todos e quanto às ações desencadeadas por essa adesão. (SANTOS, 2013, p. 261).

Contemporaneamente, o inferencialismo de Brandom (1994, 2000, 2008) também é uma proposta filosófica que avança discussões pragmatistas e antropológicas, destacando a esfera da normatividade na constituição da racionalidade. Em Brandom, não é a objetividade do discurso que garante a normatividade de nossas práticas, mas, ao contrário, é a normatividade intrínseca de nossas práticas que deveria fundamentar a objetividade do discurso. Pelo inferencialismo de Brandom, vemos como desenvolver o tipo de pragmatismo do segundo Wittgenstein, a partir de sua crítica ao falso dilema de Frege. A ênfase dada à noção de jogo implica a necessidade de se pensar nossas atividades discursivas como práticas regradas constituídas a partir de quadros de proibições e autorizações que fundamentam os critérios pelos quais julgamos a qualidade de nossas descrições e julgamentos.

2 DIVERSIDADE DE LÓGICAS: NORMATIVIDADE E SUA NATUREZA SOCIAL

O programa intuicionista de Brouwer, como apresentado em sua histórica tese de doutorado e, também, em seu artigo “The Unreliability of the Logical Principles” (1908), mostra uma motivação filosófica para a revisão de princípios lógicos e não somente para inovações de engenharia na manipulação regrada de símbolos e na introdução de uma plethora de cálculos formais. Brouwer sustenta que devemos revogar a validade universal e irrestrita do princípio do terceiro excluído, bem como rejeitar provas indiretas. Nos sistemas intuicionistas de Heyting (1928), por exemplo, uma inferência só é válida, se uma construção puder ser elaborada, a qual torne verdadeira a fórmula obtida ao aplicarmos uma regra aceita no sistema. Nessa visão,

o que os princípios da lógica deveriam preservar não deveria ser, como em uma interpretação realista e dogmática da lógica clássica, uma verdade independente de mentes e de atividades cognitivas, mas construtibilidade. Logo, vários princípios da lógica clássica, mais notadamente o princípio do terceiro excluído, deveriam ser tomados como insuficientemente fundados.

A falta de fundamento razoável para o princípio clássico da explosão também evidencia razões importantes para a revisão de princípios lógicos, porque deveria ser problemático derivar qualquer sentença possível de uma contradição (DA COSTA, 1958, 1959, 1974). Na lógica clássica, é suficiente ter uma contradição, para que isso redunde em uma relação de consequência lógica explosiva e trivial no sistema. Com efeito, nosso problema em domínios racionais não deveria ser a existência de contradições, mas sim a ocorrência de uma relação explosiva de consequência lógica. Nós deveríamos, por conseguinte, distinguir trivialização de contradição (MARCOS, 2004, 2010).

Em algumas discussões racionais ou em alguns domínios importantes de nossas vidas, quando nós lidamos com crenças e informações, por exemplo, nós, de fato, encontramos contradições e mesmo assim continuamos raciocinando, sem a demanda irreal de nos comprometermos com qualquer outra crença, especialmente com as estapafúrdias (CARNIELLI; RODRIGUES, 2015, 2016, 2017, 2019a, 2019b). Além disso, vale notar que algumas teorias na ciência poderiam ser inconsistentes, sem serem triviais (PRIEST; TANAKA; WEBER, 2015).

Essas objeções filosóficas para a natureza e o escopo da ortodoxia clássica pavimentaram o caminho para a emergência de, pelo menos, duas lógicas alternativas à lógica clássica, respectivamente, a lógica intuicionista e a paraconsistente. Essas famílias de diversas lógicas possuem importantes implicações filosóficas e técnicas para a matemática e, também, para a computação.

Por conseguinte, nós deveríamos tomar a pluralidade de lógicas não clássicas como uma questão filosófica séria, isto é, como algo que demanda uma explicação filosoficamente bem-formada e nos força a reconsiderar o papel e o propósito da lógica. Duas visões extremas impediram o caminho para nos engajarmos com as consequências e pressupostos filosóficos da pluralidade de lógicas alternativas. Por um lado, uma visão, que se alinha ao dogmatismo realista, tomaria a lógica como algum tipo de investigação ou empreendimento metafísico o qual poderia nos oferecer ferramentas intelectuais sofisticadas,

para descobrirmos estruturas abstratas independentes de nossas atividades cognitivas, fora de nossas mentes, na realidade última das coisas.

Do outro lado do espectro, outra posição convencionalista manteria que a lógica é basicamente um jogo vazio de conteúdo governado por decisões e regras arbitrárias e *ad hoc*. A visão pragmatista delineada na primeira parte deste trabalho aponta para uma via intermediária para explicar a natureza e normatividade da lógica no horizonte de uma pluralidade de sistemas que desafiam frontalmente a lógica clássica.

Acreditamos que podemos entender o cenário desses problemas filosóficos quanto à normatividade da lógica dentro do contexto da grande multiplicidade contemporânea de sistemas que desafiam o cânone clássico, aplicando a nossa discussão da seção anterior.

Em sua obra, Brandom, por exemplo, enfatiza o caráter inferencial do significado. O inferencialismo semântico preconiza que os conceitos só ganham significado, caso articulados inferencialmente em quadros de compatibilidade e incompatibilidade com muitos outros conceitos (BRANDOM, 1994, 2000). Como consequência dessa abordagem, na sua filosofia da lógica, são priorizadas, por exemplo, abordagens baseadas em teoria da prova com a definição do significado de conectivos lógicos pelas regras de introdução e eliminação, ao invés do representacionalismo próprio da teoria dos modelos contido na noção de satisfação, para investigar a relação de consequência lógica em sistemas formais.

Em sua versão normativa e pragmatista do inferencialismo, um agente racional, por exemplo, ao afirmar p , assume um compromisso com a verdade do enunciado e com a possibilidade de justificá-lo. A natureza desse compromisso é claramente deontológica, já que a asserção como um ato de fala insere o indivíduo em um quadro de obrigações, autorizações e proibições. Nesse horizonte, Brandom associa a polêmica entre um pragmatista e um realista dogmático, com a controvérsia entre um lógico construtivista e um clássico, explicitamente desenvolvendo argumentos de Dummett (1991), a favor de semânticas construtivas (embora não intuicionistas, necessariamente).

Vale notar que semânticas construtivas adotam como noção básica, para a elucidação do conceito de sentido, a noção antirrealista de “condições de assertabilidade”, no lugar da noção semanticamente realista de “condições de verdade”. Assim, compreender o sentido de um enunciado é compreender

as condições sob as quais o enunciado pode ser *corretamente* asserido e não suas condições de verdade.

Ao insistir que o uso, o sentido e o significado em linguagens só podem ser entendidos no contexto social de nossas práticas, ou seja, ao ancorar a normatividade e objetividade de nossas atividades discursivas em práticas sociais, Brandom articula a troca de informação na comunicação racional com ações de indivíduos em interações dinâmicas em uma comunidade e não com crenças e representações de um sujeito pensante, a respeito de alguma realidade independente. Por exemplo, no capítulo 3 de sua seminal obra *Making it Explicit* (1994), Brandom introduz o jogo de oferecer e pedir razões como uma explicação para o que nos torna animais sociais, linguísticos e racionais. Como Brandom defende, as práticas desse jogo, ou prática regrada, de oferecer e demandar razões são fundamentalmente normativas. Com efeito, a propriedade de lances ou jogadas dos jogadores (agentes) e a possibilidade (constitutiva) de correções mútuas e do mútuo reconhecimento de autoridade são passos centrais em sua explicação da normatividade.⁴

Como consequência para nossa discussão a respeito do dogmatismo realista, uma prática racional não seria nem uma atividade que representasse alguma estrutura transcendente e eterna, nem uma prática redutível a regularidades físicas e nem requereria algum juiz fora do jogo, legislando a correção das jogadas. A proposta de Brandom é filosoficamente atraente, em sua motivação pragmatista, por fazer a correção das jogadas ser de responsabilidade dos jogadores eles mesmos. Os indivíduos engajados na prática determinam se a “jogada” é apropriada ou não, em função de critérios públicos internos ao jogo e ao se corrigirem mutuamente. Essa abordagem brandomiana se alinha bem ao contexto de discussão do Protágoras de Santos (2013) e do Wittgenstein das anotações de Waismann (1930).

O ponto crucial é que nós não somos racionais porque somos criaturas que manipulam representações que estão insularizadas em nossas mentes, mas nós somos organismos que operam e lidam com objetos no mundo, a partir de regras e acordos públicos, porém, muitas vezes tácitos. Nossas mentes não são veículos de representações a serem aperfeiçoadas, porém, uma capacidade a ser educada. Nossas atividades racionais não são espelhos que são tão bons quanto melhor ou mais fidedignamente puderem representar a realidade fora de si, contudo, deveriam funcionar como lâmpadas a iluminar ou explicitar o

⁴ Vale notar a inspiração de Brandom, na visão normativa da cooperação comunicacional, como introduzida e defendida seminalmente por Lewis (1979).

que nós já sabemos fazer em nossas práticas cotidianas, permitindo o controle público de desvios e a possibilidade de revisão (RORTY, 1979; BRANDOM, 1994). Nesse sentido, os princípios e regras mais básicos de uma lógica devem ser tomados não como representando alguma realidade transcendente, mas como expressando ou explicitando acordos tácitos em práticas de indivíduos em uma comunidade. E porque esses acordos tácitos podem apresentar muitas características de raciocínios não clássicos, sistemas formais não clássicos são engajados para expressá-los (BRANDOM, 1994, 2000).

Vale notar que Kant já havia apontado o, por assim dizer, caráter disposicional do julgamento como fundado em uma capacidade humana a ser treinada, e não como um atributo de uma substância imaterial pensante (HACKER, 2013). Um dos grandes desafios interessantes na discussão sobre o conceito de racionalidade, desde o idealismo transcendental de Kant até os pragmatistas contemporâneos, é desvincular a noção de objetividade da noção de algum objeto independente. Podemos, sim, ter objetividade sem termos que nos engajar com ou pressupormos estruturas ou domínios independentes de nossas práticas ou de atos de um sujeito, como preconiza o dogmatismo realista. O idealismo transcendental de Kant e o, digamos, construtivismo social de Wittgenstein e Brandom são tentativas nesse sentido. A distinção aqui é a de que o que era transcendental e garantido por categorias e formas de um sujeito transcendental, para Kant, é tomado como social, para o assim chamado Wittgenstein maduro e para Brandom. Em outras palavras, a transcendentalidade deveria ser fundada por acordos tácitos entre indivíduos de uma comunidade, em suas interações materiais.

É oportuno observar que qualquer progresso racional ou científico deveria ser o efeito de uma adesão aos critérios, apoiada por dinâmicas retóricas entre indivíduos de uma comunidade similar a uma conversão. Os princípios mais gerais da razão não são descobertos, mas também não são escolhidos; eles devem ser consolidados e aprendidos ao longo de um histórico complicado de interações dinâmicas e retóricas entre indivíduos. Nessa espécie de construtivismo pragmático, não há padrão mais alto de objetividade que o assentimento dos membros de uma comunidade.

Dessa forma, o paradigma pragmatista deve ser visto como uma mudança do foco filosófico, das coisas, como representações internas e conteúdos mentais, para a preocupação com atividades, como o *ato de representar e julgar*, a partir de regras, sobre os fatos do mundo. Tais atividades são, com frequência, corporais (*embodied*), porque envolvem essencialmente

trocas de um indivíduo situado e limitado com o mundo. Assim, por exemplo, uma versão do problema da intencionalidade, sob essa perspectiva, parece pouco relevante, como a pergunta a respeito do que torna A uma representação de B. O que deve ser discutido, na visão pragmatista, em uma radical rejeição do representacionalismo e do dogmatismo realista, é: quais formas nossas atividades de representar tomam e como elas possuem as consequências materiais que possuem, com base na aplicação de critérios públicos de avaliação e correção de casos desviantes. Os enativistas Myin e Hutto (2013, p. 153) afirmam: “[...] o ponto importante aqui é que as atividades acopladas são a base para as atividades desacopladas, e não o inverso.”

Nós devemos poder aplicar esse modelo de racionalidade pragmatista na discussão da natureza da lógica também, visto que lógica, ou melhor, nossas práticas inferenciais são partes integrais do que chamamos de atividade racional. Em especial, como vimos, nossos sistemas lógicos devem ser pensados, nessa tradição pragmatista, como surgindo de reflexões sobre certos aspectos de nossas práticas inferenciais. Quando refletimos teoricamente sobre nossas práticas e, especialmente, sobre nossas práticas dedutivas, essas práticas podem ser (e normalmente são) afetadas por nossas reflexões. A relação entre nossas práticas e nossas teorias sobre essas práticas é uma via de mão dupla: algumas vezes, avaliamos, confirmamos ou revogamos teorias, por seu acordo ou desacordo com as práticas; outras vezes, revisamos aspectos de nossas práticas, a partir de considerações teóricas. Como ressalta Pereira (2006, p. 97), “[...] nossas práticas não são sacrossantas: determinadas ações ou argumentos, antes tidos como moralmente aceitáveis ou corretos, podem ser reavaliados sob uma nova luz lançada por nossas teorias sobre essas ações e argumentos.”

Dessa forma, no paradigma pragmatista, devemos notar que, ao tratarmos de sistemas formais, estamos tratando de sistemas que explicitam, mostram ou, simplesmente, expressam o que nós já usamos em nossas práticas, ao proibirmos ou permitirmos alguns passos ou lances em nossos jogos ou, mesmo, ao adotarmos alguns passos inferenciais como corretos e outros como incorretos – e nos corrigimos e a outros, em função desses mesmos parâmetros.

Nesse sentido, é importante destacar a pertinência da noção de cálculos lógicos como jogos para enfrentar problemas contemporâneos em filosofia da lógica, como o fenômeno da profusão de lógicas não clássicas. A tentativa de compatibilizar o pluralismo lógico, ou seja, a tese filosófica que defende a existência de mais de um sistema lógico correto para modelar um domínio de coisas, com uma visão única e integrada de racionalidade, parece

ser um dos grandes desafios na discussão contemporânea sobre filosofia da lógica (BEALL; RESTALL, 2000, 2001 e 2006; SHAPIRO, 2014). Não é nada claro como poderíamos nos valer de filósofos clássicos que pensaram na natureza da racionalidade, a partir do dogmatismo realista, para interpretar nosso momento atual. Uma maneira tradicional de se fundar filosoficamente princípios da lógica é tomá-los como leis que seriam necessárias, universais e autoevidentes. Essa estratégia parece, hoje, extremamente insatisfatória, por diversas razões.

Como poderíamos racionalmente justificar nossos princípios lógicos, se a própria possibilidade de justificação racional os pressupõe? Qual argumento racional poderia ser usado, para convencer um interlocutor litigante de que um conjunto de regras básicas é a correta, se todo argumento tem que ser, desde o início, baseado em um conjunto aceito de regras de inferência? Como poderíamos usar a razão para fundar os princípios mais básicos, sem circularidade e sem regressos ao infinito? Como seria possível argumentar na escolha de princípios básicos de um sistema lógico (claro, se for realmente possível falarmos de escolha)? Essas questões abordam um antigo, mas ainda controverso tópico em relação à natureza da lógica e da nossa racionalidade. Hoje, o problema sobre justificação se torna ainda mais complicado, porque nós observamos uma profusão de sistemas de lógicas não clássicas legítimos e bem-estabelecidos, os quais desafiam a tradição filosófica clássica. O dogmatismo realista parece nos comprometer com a visão monista difícil de ser defendida no horizonte contemporâneo, com uma incrível pluralidade de lógicas diferentes (e incompatíveis).

Se pensarmos a razão e, por conseguinte, a lógica composta por jogos, ou seja, por atividades regradas, imersas em quadros heterogêneos de autorizações e permissões de indivíduos inseridos em comunidades, temos uma explicação do pluralismo lógico, ao destacar o âmbito da prática, da ação e de *moves* na lógica, devolvendo a ela o caráter interpessoal e dinâmico que tinha na retórica e dialética antigas, segundo defendido nos trabalhos de Dos Santos (2013) e de Dutilh-Novaes (2012).

Nós podemos raciocinar legitimamente de maneira muito diferente, em períodos diferentes e sob circunstâncias e pressões diferentes. Essa visão social da racionalidade traz uma acepção mais holista de sistemas lógicos, porque devemos reconhecer que não há jogos sem regras e não há regras sem jogos. A par disso, é relevante verificarmos que uma consequência dessa proposta é que não precisamos justificar um jogo ou fundá-lo em alguma coisa externa a

ele, especialmente em uma realidade transcendente inerte causalmente, como preconiza o dogmatismo realista.

Em um sentido filosoficamente significativo, jogos são autônomos, tanto em relação a uma metafísica de essências ou de fatos na realidade quanto de aspectos estritamente fenomenológicos. Jogos não precisam descrever alguma coisa na realidade ou em qualquer lugar para serem legítimos, todavia, podem ser usados para explicitar as regras que articulam variados sistemas. Há ainda outros elementos filosóficos relevantes, nessa abordagem pragmatista de sistemas formais (porque antípodas do dogmatismo realista): a lógica seria uma atividade humana demasiado humana, isto é, não precisaríamos de um sujeito metafísico e/ou transcendental, nem de uma realidade de estado de coisas inatingíveis ou de verdades metafísicas eternas, mas de indivíduos em uma comunidade, engajados (deontologicamente) em alguma atividade cooperativa (como a linguagem), para constituirmos racionalidade.

Obviamente, essas comunidades possuem uma história e elas criam, às vezes, por conveniência e, outras vezes, por diversão, alguns sistemas de regras para disciplinar algumas atividades. Regras lógicas podem ser institucionais, mas depois de instituídas deveriam ser tomadas como tão objetivas quanto qualquer instituição pública. Assim, desvios no jogo ou nessas atividades reguladas não são falsos ou verdadeiros, porém, apenas sem-sentido. Nós usamos nossas regras, muitas vezes, como critério para medirmos a qualidade de nossas descrições de fenômenos frequentemente vagos, indeterminados e radicalmente privados. Os critérios eles mesmos não são verdadeiros nem falsos, porque não precisam representar nada na realidade; os critérios formam o sistema de referência pelo qual descrevemos as coisas como verdadeiras ou falsas.

Eventualmente, podemos remover ou acrescentar alguma regra a alguma atividade, mas criamos com isso um jogo novo que se assemelha ao anterior. Esse novo jogo pode se assemelhar ao jogo anterior, entretanto, não é mais o anterior. Isso espelha adequadamente, por exemplo, uma intuição contemporânea a respeito da imensa pluralidade de sistemas lógicos: não dispomos, por exemplo, de *um* sistema dedutivo, mas de *famílias* de sistemas dedutivos, assim como não temos, por exemplo, *uma* lógica modal, contudo, famílias de lógicas modais, as quais podem ser agrupadas em diferentes classes por se assemelharem em algumas regras, resultados e em princípios aceitos ou rejeitados.

A controvérsia sobre a correção de alguns princípios lógicos pode ser parcialmente resolvida, pela perspectiva pragmatista defendida por este trabalho, ao reconhecermos que palavras que designam operadores lógicos podem ter vários usos e objetivos diferentes, em práticas diferentes. A aceitabilidade de axiomas e do vocabulário lógico em um jogo inferencial depende de qual uso nós temos em mente, com qual audiência estamos tratando e a qual público pretendemos apresentar uma prova. Nesse sentido, não precisamos nos engajar com a ideia dogmática de que há uma única lógica correta, ou melhor, um único jogo correto, no entanto, podemos aceitar a seminalidade (e desafios) de dispormos de várias famílias de sistemas lógicos (jogos) distintos.

Essa discussão também pode ser remetida a um desenvolvimento propriamente wittgensteiniano (1969) do estatuto das assim-chamadas proposições moorianas, como aponta Moyal-Sharrock (2004, 2005). Moore (1959) usa “eu sei que” conectado a diferentes proposições empíricas, para desafiar o idealista e o cético. Alguns exemplos dessas proposições de Moore são: “eu sou um ser humano”, “existem outros seres humanos”, “eu tenho um cérebro”, “eu nunca estive fora do planeta”, “eu nunca estive na lua”, “eu tenho duas mãos”, “todo ser humano tem um cérebro”. Wittgenstein, em seu “Sobre a Certeza” (OC), questiona como nós aprendemos essas “verdades”. A verdade das proposições de Moore é certamente não *a priori* e não é garantida pela verificação, afinal, ninguém nunca verificou se todos os seres humanos possuem de fato um cérebro, por exemplo. A verdade dessas proposições especiais não parece residir em uma indução formal, porque não parecem ser baseadas em uma generalização tampouco (se for, é fundamentada em uma generalização com muito poucos espécimes).

Duas propriedades dessas proposições de Moore chamam imediatamente a atenção, para Wittgenstein. Primeiro, elas são requeridas para se investigar a verdade de outras proposições e, segundo, elas parecem ser isentas de dúvida. Nós não articulamos comumente essas “verdades”, porém, também não aceitamos a sua (logicamente) possível falsidade. De fato, central para todas elas é o fato de elas desempenharem um papel especial de regra (OC 95), que as torna imunes a ataques céticos. De acordo, proposições como “eis aqui a minha mão”, em cenários como o de Moore, “ninguém nunca esteve na lua” (por volta de 1949), “o planeta começou a existir há muito tempo”, “existem objetos físicos” são regras ou normas de descrição (OC 167, 321).

Em outras palavras, justificação, dúvida e conhecimento só são possíveis dentro dos limites determinados por tomarmos algumas regras como garantidas em nossas práticas regradas ou jogos, porque elas desempenham um papel regulativo, normativo. Analogamente, normas públicas devem ser estáveis para a manutenção de nossa racionalidade, assim como as regras de jogo devem permanecer estáveis, para que o jogo seja performado. Duvidar dessas regras básicas implicaria a paralisia do próprio jogo, assim como duvidar de algumas normas poderia paralisar nossas atividades racionais. Na interpretação de Wittgenstein, as proposições de Moore são especiais, mas não por serem proposições metafísicas, verdadeiras *a priori*.

Contudo, elas não são descrições tampouco. (Aqui vemos novamente o argumento do falso dilema operando.) As proposições especiais de Moore nem compartilham uma forma lógica em comum (em verdade, elas todas possuem a forma de proposições empíricas) nem um conteúdo semântico comum. Elas não são dubitáveis em função de seu *papel normativo* especial em nossas práticas regradas. Esse *papel* especial as faz proposições da lógica. Esse papel poderia ser outro e poderia ser mudado. Nós somos educados por elas e através delas. Em caso de conflitos radicais em lógica, nós também devemos iniciar o litigante em novos procedimentos, interesses e visões, ao mudar sua imagem de mundo.

A ideia decisiva é que nós temos uma fundação para nossas práticas racionais, entretanto, sem o dogmatismo realista. Em alguns cenários e situações, o oposto de algumas proposições que desempenham o papel de regras para nossos jogos ou práticas regradas não é nunca considerado, uma vez que devem permanecer sólidas, para que nossas atividades sejam empreendidas. Aqui não se trata de um conteúdo proposicional representando estruturas abstratas independentes da realidade, mas os modos a partir dos quais agimos e julgamos tornam algumas coisas como fora de consideração ou indubitáveis.

Assim, pode-se motivar a transição da discussão do Wittgenstein tardio acerca do estatuto das proposições de Moore para a lógica, ao enfatizarmos a analogia entre elas e princípios lógicos. Ambos são requeridos para investigar o sentido e a verdade de outras proposições. Elas são usualmente isentas de dúvida, porque alguma coisa deveria permanecer fixa, caso contrário, nossas investigações seriam minadas ou paralisadas. Em jogos, ou práticas regradas, algumas coisas deveriam permanecer inabaláveis, tomadas como sólidas e seguras. Note-se que várias proposições de Moore são consideradas óbvias, assim como princípios da lógica são, com frequência, apresentados na

literatura. A recusa ou rejeição deles é com frequência tomada imediatamente como algo insano, não apenas como algo falso, visto que não abriríamos mão deles em função de sua força normativa em nossas práticas regradas. Essa impressão de solidez não deveria impossibilitar a ideia de que leis lógicas, assim como as proposições de Moore, poderiam ser revisadas. A sua revisão deveria ser pensada como um tipo especial de conversão (PEREIRA, 2006).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesse contexto de discussão pragmatista sobre a natureza da racionalidade, em geral, e da lógica e de nossas práticas inferenciais, em especial, destacamos o uso de certas noções deontológicas, como as de proibição e autorização. Tais noções não estão, em um sentido filosoficamente relevante, no mundo, independentes de indivíduos engajados em práticas públicas em uma comunidade. Com isso em mente, é mais natural observarmos a plausibilidade das (provocativas) propostas normativas de Wittgenstein sobre a natureza da lógica, a saber: assim como sistemas de medidas não estão no mundo, isto é, reais e independentes de práticas humanas, a lógica também não está “*aí fora*”. Os dois, sistemas de medição e sistemas lógicos, não devem ser justificados por qualquer realidade independente ou por uma estrutura *a priori* e universal da cognição, mas devem poder ser justificados pela estabilidade de nossas práticas e acordos. Se lógica puder ser redutível a uma esfera normativa de instruções para práticas – e a proposta wittgensteiniana e brandomiana a respeito de jogos é um bom candidato para desenvolver essa proposta –, então a lógica não é independente do mundo de comunidades humanas.

A normatividade que acompanha a noção de jogos representa uma revolução antropológica na discussão da natureza da lógica, uma vez que traz o pragmatismo de Wittgenstein e de Brandom ao centro da discussão contemporânea sobre a natureza da racionalidade, em uma plataforma contrária ao dogmatismo realista.

SILVA, M. Against the realist dogmatism: notes on agreements and games. *Trans/Form/ação*, Marília, v. 44, n. 3, p. 287-312, Jul./Set., 2021.

Abstract: This paper discusses the existence of rules and criteria independent of our discursive practices by using Brandom's philosophy and Wittgenstein's philosophical development. For that, it examines the normativity of logic, especially facing the challenge of the diversity of non-classical logics and motivates that its constitution should be based on an analogy with games. This renders a pragmatist alternative to a realist sort of dogmatism. I then defend, using this pragmatist approach inspired in the notion of games and agreements, that it is not the objectivity of discourse that makes possible the normativity of our practices, but on the contrary, it is the intrinsic normativity of our practices, its set of authorizations and prohibitions, that should ground the rationality of our discourse.

Keywords: Wittgenstein. Brandom. Normativity. Pragmatism. Games.

REFERÊNCIAS

BEALL, J.; RESTALL, G. Logical pluralism. **Australasian Journal of Philosophy**, v. 78, p. 475-493, 2000.

BEALL, J.; RESTALL, G. Defending logical pluralism. **Logical Consequence: Rival Approaches Proceedings of the 1999 Conference of the Society of Exact Philosophy**, Stanmore: Hermes, 2001. p. 1-22.

BEALL, J.; RESTALL G. **Logical Pluralism**. Oxford: Oxford University Press, 2006.

BRANDOM, R. **Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.

BRANDOM, R. **Articulating Reasons**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

BRANDOM, R. **Between Saying and Doing: Towards an Analytic Pragmatism**. Oxford: Oxford University Press, 2008.

BROUWER, L. **Over de Grondslagen der Wiskunde**. Ph. D. thesis, Universiteit van Amsterdam, Amsterdam, 1907, p. 11-101 [English translation in BROUWER, 1975].

BROUWER, L. De Onbetrouwbaarheid der Logische Principes. **Tijdschrift voor Wijsbegeerte**, v. 2, p. 152-158, 1908 [English translation in VAN ATTEN; SUNDHOLM 2017. , p. 107-111. An older English translation is in Brouwer, 1975].

CARNIELLI, W.; RODRIGUES, A. Towards A Philosophical Understanding Of The Logics Of Formal Inconsistency. **Manuscrito**, v. 38, p. 155-184, 2015.

CARNIELLI, W.; RODRIGUES, A. On the Philosophy and Mathematics of the Logics of Formal Inconsistency. *In*: BEZIAU, J.-Y.; CHAKRABORTY, M.; DUTTA, S. (ed.). **New Directions in Paraconsistent Logic**. New Delhi: Springer, 2016. p. 57-88.

CARNIELLI, W.; RODRIGUES, A. An epistemic approach to paraconsistency: a logic of evidence and truth. **Synthese**, v. 196, p. 3789-3813, 2017.

CARNIELLI, W.; RODRIGUES, A. On epistemic and ontological interpretations of intuitionistic and paraconsistent paradigms. **Logic Journal of the IGPL**, v. 29, n. 4, p. 569-584, 2019a.

CARNIELLI, W.; RODRIGUES, A. Inferential semantics, paraconsistency, and preservation of evidence. *In*: BAŞKENT, C.; FERGUSON, T. M. (ed.). **Graham Priest on Dialetheism and Paraconsistency**. Dordrecht: Springer, 2019b.

CUTER, J. V. Números e cores. **Dois Pontos**. Curitiba, São Carlos, v. 6, n. 1, p. 181-193, abr. 2009.

CUTER, J. V. Uma fenomenologia sem métrica. *In*: CARVALHO, M. *et al.* **Fenomenologia, análise e gramática: comentário às observações filosóficas de Wittgenstein parte 1**. São Paulo: Mundaréu, 2017.

DA COSTA, N. C. A. Nota sobre o conceito de contradição. **Anais da Sociedade Paranaense de Matemática**, v. 1, p. 6-8, 1958.

DA COSTA, N. C. A. Observações sobre o conceito de existência em matemática. **Anais da Sociedade Paranaense de Matemática**, v. 2, p. 16-19, 1959.

DA COSTA, N. C. A. On the theory of inconsistent formal systems. **Notre Dame J Form L**, v. 15, p. 497-510, 1974.

DUMMETT, M. **Frege: Philosophy of Language**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991.

DUTILH-NOVAES, C. A Dialogical Account of Deductive Reasoning as a Case Study for how Culture Shapes Cognition. **Journal Of Cognition And Culture**, v. 13, n. 5, p. 459-482, 2012.

ENGELMANN, M. **Wittgenstein's Philosophical Development: Phenomenology, Grammar, Method and the Anthropological View**. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2013a.

ENGELMANN, M. Wittgenstein's "Most Fruitful Ideas" and Sraffa. **Philosophical Investigations**, v. 36, n. 2, p. 155-178, abr. 2013b.

FREGE, G. **The Foundations of Arithmetic**. Trad. de J. L. Austin. Evanston: Northwestern University Press, 1889/1978.

HACKER, P. **Insight and Illusion: themes in the Philosophy of Wittgenstein**. Oxford: Clarendon Press, 1986.

HACKER, P. Kant and Wittgenstein: The matter of transcendental arguments. *In*: VENTURINHA, N. (ed.). **The Textual Genesis of Philosophical Investigations**. New York: Routledge, 2013.

HEYTING, A. **Prize essay on the formalization of intuitionistic logic**. 1928. [Expanded and revised version published as HEYTING, 1930a, HEYTING, 1930b, HEYTING, 1930c].

HEYTING, A. Die formalen Regeln der intuitionistischen Logik I. **Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften**, p. 42-56, 1930a.

HEYTING, A. Die formalen Regeln der intuitionistischen Logik II. **Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften**, p. 57-71, 1930b.

HEYTING, A. Die formalen Regeln der intuitionistischen Logik III. **Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften**, p. 158-169, 1930c.

HUTTO, D.; MYIN, E. **Radicalizing Enactivism: Basic Minds Without Content**. MIT Press, 2013.

LEWIS, D. Scorekeeping in a Language Game. **Journal of Philosophical Logic**, v. 8, n. 1, p. 339-359, 1979.

MARCOS, J. **Logics of Formal Inconsistency**. 2004. Tese (Doutorado) – Departamento de Filosofia. Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2004.

MARCOS, J. Wittgenstein & Paraconsistência. **Principia**, v. 14, n. 1, p. 135-173, 2010.

MOORE, G. E. **Philosophical Papers**. Londres: Allen and Unwin, 1959.

MOYAL-SHARROCK, D. **Understanding Wittgenstein's On Certainty**. New York: Palgrave Macmillan, 2004.

MOYAL-SHARROCK, D. **Readings of Wittgenstein's On Certainty**. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

PEREIRA, L. C. Breves considerações sobre o nihilismo e o revisionismo na lógica. **O que nos faz pensar**, n. 20, p. 91-99, dez. 2006.

PRIEST, G.; TANAKA, K.; WEBER, Z. **Paraconsistent Logic**. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/logicparaconsistent/> Acesso em: 23 jun. 2020.

RORTY, R. **Philosophy and the Mirror of Nature**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979.

SANTOS, L. H. dos. **A Essência da Proposição e Essência do Mundo: Estudo Introdutório do Tractatus Logico-philosophicus**. São Paulo: EdUSP, 2001.

SANTOS, L. H dos. Retórica versus dialética: divagação a propósito do Górgias de Platão. **Revista Analytica**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, p. 249-263, 2013.

SHAPIRO, S. **Varieties of Logic**. Oxford: Oxford University Press, 2014.

SILVA, M. Wittgenstein, Cores e Sistemas: aspectos lógico-notacionais do colapso do *Tractatus*. **Revista Analytica**, v. 15, n. 2, 2011.

SILVA, M. Holismo e Verofuncionalidade: sobre um conflito lógico-filosófico essencial, **Philosophos**, v.18, n. 2, p. 167-200, jul./dez. 2013.

SILVA, M. Notas sobre o papel lógico-normativo da noção de medida. **Problemata: R. Intern. Fil.** v. 6, n. 3, p. 247-263, 2015.

SILVA, M. Verificacionismo, Expressivismo, Inferencialismo: Uma leitura normativa. **Veritas**, v. 65, n. 3, 2020.

WITTGENSTEIN, L. **Philosophical Investigations**. Translated by G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell, 1953. (PI)

WITTGENSTEIN, L. **On Certainty**. Edição bilíngue. G. H. von Wright & G. E. Anscombe (org.). Londres: Basil Blackwell, 1969. (OC)

WITTGENSTEIN, L. **Wittgenstein und der Wiener Kreis (1929-1932)**. Werkausgabe Band 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984. (WWK)

Recebido: 08/4/2020

Accito: 30/12/2020


COMENTÁRIO A “CONTRA O DOGMATISMO REALISTA: NOTAS SOBRE ACORDOS E JOGOS”

*Marciano Adilio Spica*¹

Referência do artigo comentado: SILVA, M. Contra o dogmatismo realista: notas sobre acordos e jogos. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 3, p.287-312, 2021.

Discutir a questão da objetividade sem cair em um dogmatismo realista constitui-se, em geral, em grande desafio para o filósofo, dada toda a tradição realista da filosofia ocidental. Silva (2021) enfrenta esse desafio de forma muito interessante e tendo a concordar com ele, na maior parte de sua argumentação, principalmente no que tange aos desenvolvimentos wittgensteinianos do autor.

Entre as muitas virtudes do artigo em questão está a sua argumentação contrária a um platonismo de regras como aquilo que forneceria objetividade ao discurso. Parece-me que o autor tem razão em afirmar, de uma perspectiva wittgensteiniana, que é o regramento intrínseco às práticas discursivas que dá objetividade ao discurso. Essa noção de regramento intrínseco das práticas precisa ficar muito clara ao leitor. Para Wittgenstein e a sua, assim chamada, segunda filosofia, as regras são intrínsecas às práticas humanas e não há nada

¹ Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO), Guarapuava, PR – Brasil, e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), Toledo, PR – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-8977-8841>
E-mail: marciano.spica@gmail.com

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n3.24.p313>



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

exterior a elas que serviria de padrão regulativo de nossas práticas. As práticas se guiam e têm como padrão de correção regras que são sedimentadas como padrões de uso internamente às próprias práticas.

Aos poucos, algumas ações que se repetem dentro de uma prática vão se tornando critérios de ação, ou seja, vão se tornando regras de ações presentes e futuras. Essas regras são estabelecidas dentro de um complexo jogo de palavras, exemplos, atitudes etc. Nesse sentido, as regras surgem na própria prática humana e contêm em si a orientação para a aplicação, não sendo necessário criar novas regras, para seguir regras ou se referir a regras externas à própria prática. Silva (2021) tem razão, então, em afirmar que a ideia wittgensteiniana não se compromete com um realismo de regras² e que isso não incorre em falta de objetividade dos discursos, por um motivo bem simples: as regras que são criadas na própria prática são as regras da prática, e não segui-las faz com que o sujeito incorra em erro internamente à própria prática. Temos aí a objetividade interna às práticas.

Silva atém-se ao fato de que nossas práticas possuem regramento intrínseco e ressalta que esses regramentos não são definitivos, no sentido de imutáveis. Desse modo, gostaria de ressaltar um ponto que me parece não ter sido desenvolvido no texto, a saber, o fato de que não se pode entender que regras são definidoras das próprias práticas, no sentido de que saber as regras de uma prática é já dominar a própria prática. A esse respeito, bem ressalta Wittgenstein, em *On Certainty* (1972, § 139): “Não somente regras, mas exemplos são necessários para estabelecer uma prática. Nossas regras deixam alternativas abertas e a prática deve falar por si própria.” Práticas são construções humanas complexas, fruto de interações, repetições, valorações, regras, exemplos, e assim por diante, e é nessa linha que estou dizendo que regras não são definidoras das práticas, apesar de parecer impossível falarmos em prática sem regras, já que, para que possamos falar em prática, necessitamos de regularidade e repetição (WITTGENSTEIN, 2001, § 199).

Dito isso, outro ponto que eu gostaria de ressaltar é o fato de que, em muitos momentos do artigo, o autor ressalta o aspecto social e comunitário da criação de regras. Ou seja, ao que parece, para Silva, práticas são intrinsecamente comunitárias. Apesar de não ser a temática central do artigo,

² Indo um pouco além dos objetivos do texto de Silva, entendo que Wittgenstein não se comprometeria nem mesmo com uma espécie de idealismo de regras, ou seja, com regras que idealmente deveriam reger as práticas discursivas. Nessa perspectiva, por exemplo, suas ideias sobre práticas, regras e linguagem se afastariam de teses como a de Habermas (2004), mas não há espaço para desenvolver isso aqui.

isso gerou em mim a dúvida a respeito de se o autor está a defender uma espécie de comunitarismo de regras, no sentido de que regras só fazem sentido, se elas forem compartilhadas comunitariamente. Basicamente, surgiu-me a dúvida sobre se é possível seguir regras isoladamente. Reconheço que esse é um desvio ao tema central do artigo, mas, como o autor usa “comunidade” muitas vezes, no seu texto, ela não me parece uma questão sem sentido.

Assim, gostaria apenas de comentar rapidamente que, caso o autor veja a necessidade de defender que práticas sejam essencialmente comunitárias e que a objetividade das regras passem necessariamente por tal espécie de comunitarismo, eu tenderia a discordar, uma vez que parece perfeitamente plausível imaginar que alguém, dadas as condições iniciais de aprender que existem regras, existem jogos, existem práticas, possa criar práticas e seguir regras, e, mais do que isso, que a prática de um tal indivíduo possa suprir um padrão genuíno de correção. Podemos tranquilamente imaginar uma situação na qual um sujeito isolado possa desenvolver práticas e jogos nunca antes praticados e jogados e repetir com regularidade essas práticas e jogos. Ora, o próprio Wittgenstein escreve: “Poder-se-ia imaginar seres humanos que falassem somente em monólogo, que acompanhassem as suas atividades falando para si mesmos.” (WITTGENSTEIN, 2001, § 243). Não parece difícil perceber que, em algumas práticas humanas, indivíduos criem suas próprias regras para segui-las.

É perfeitamente plausível, por exemplo, imaginar uma pessoa que queira desenvolver um modo de vida tal que ninguém segue, apenas ele, por ele achar correto seguir. Ao desenvolver esse modo de vida, ele pode criar regras e segui-las. Ele pode, por exemplo, desenvolver certas práticas para manter seu corpo saudável e praticá-las repetidamente, corrigindo-se, quando não as pratica corretamente. Não me parece, por exemplo, que um padrão de correção para uma aplicação individual da regra necessita ser construído a partir de aplicações feitas necessariamente por outros indivíduos. Não me parece que a correção da norma necessite ser sempre uma correção social. Com isso, porém, não quero dizer que as regras do indivíduo sejam regras privadas, já que um expectador de sua vida pode descrever as regras de sua vida (é preciso aqui não confundir seguir regras, individualmente, com seguir regras, privadamente).

Para finalizar, gostaria de comentar outro ponto que me pareceu realmente interessante: a defesa de um pluralismo lógico, análogo a jogos. Concordo com o autor que nenhuma ideia tradicional de racionalidade

unificada ou universal pode dar conta de explicar o pluralismo lógico. Uma ideia de sistemas lógicos análogos a jogos, por outro lado, parece ser mais capaz de dar conta desse pluralismo, ao focar no fato de que diferentes sistemas de práticas humanas desenvolvem diferentes padrões e regramentos de suas práticas intrinsecamente à suas próprias práticas. As lógicas, nesse sentido, não seriam uma criação exterior, mas fruto da própria ação humana e servindo à própria ação humana. A objetividade delas derivaria justamente de elas serem sistemas de referência de ações internas à prática.

Mas algo que me chamou atenção aqui foi, novamente, uma espécie de ideia de que a regra é definidora do jogo. O autor afirma que, quando acrescentamos ou removemos alguma regra, um novo jogo surge. Acho essa ideia bastante restritiva, principalmente se pensarmos na analogia de jogos de linguagem de Wittgenstein. Como eu já frisei, Wittgenstein acreditava que regras são constitutivas de jogos, mas jogos não se reduzem ao conjunto de regras que os compõem. Ao assinalar que o acréscimo ou remoção de uma regra cria um novo jogo, o autor está se comprometendo com uma ideia estranha de que as regras são a essência do jogo. Ele estaria se comprometendo a aceitar que toda vez que se muda alguma regra no futebol, por exemplo, o futebol se transforma em outro jogo que não futebol.

Com isso, não estou dizendo que nossas práticas não precisam de certa estabilidade, que existem certas regras que são básicas a uma determinada prática e que questioná-las implica uma paralisação ou mudança completa de um jogo, uma conversão, como bem coloca o autor. Porém, como já ressaltai acima, é preciso ter claro também que as regras não são a única coisa que constitui uma prática e não é qualquer mudança de regra que muda um jogo como um todo.

REFERÊNCIAS

SILVA, M. Contra o dogmatismo realista: notas sobre acordos e jogos. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 3, p. 287-312, 2021.

WITTGENSTEIN, L. **On Certainty** (German/English Edition). Trad. G. E. M. Anscombe and Denis Paul. New York: Harper & Row, 1972.

WITTGENSTEIN, L. **Philosophical Investigations**. Oxford: Blackwell, 2001.

Recebido: 17/01/2021

Aceito: 23/01/2021

EVENTO OU ATO? SOBRE AS CRÍTICAS DE ŽIŽEK A BADIOU¹

Mariana Pimentel Fischer²


Resumo: O artigo examina o conceito de Evento elaborado por Alain Badiou e o contrapõe à noção lacaniana de ato, tal como reformulada por Slavoj Žižek. Investigará, para tanto, alguns dos trabalhos centrais em que o filósofo francês reconstrói ideias de Lacan, a partir de engenhosas associações com Espinosa, Êsquilo e textos militantes de Marx. Badiou escreve sobre uma ruptura não dialética entre Ser e Evento. Žižek, mais fiel a Lacan e também a Hegel, defende a existência de uma unidade entre as dimensões separadas por Badiou. De acordo com o esloveno, um ato político não estabelece, de pronto, um engajamento em um novo começo. Ele apenas limpa o caminho para isso. Dizer “não” eria, então, suficiente para a realização de um verdadeiro ato revolucionário?

Palavras-chave: Evento. Ato. Revoluções. Psicanálise.

INTRODUÇÃO

Como acontecem as verdadeiras revoluções? Eis uma pergunta que precisa ser feita no tempo atual, após o avanço da ultradireita no Ocidente (e daquilo que alguns chamam de revolução conservadora), seguido pela pandemia de Covid-19. Os filósofos, hoje, não cansam de questionar o papel do vírus e de seu modo de embaralhar tendências que haviam sido anteriormente diagnosticadas. O mundo pós-pandemia acentuará certos aspectos, como a vigilância e o controle já presentes na forma atual do capitalismo ou vivenciaremos uma ruptura profunda com o nosso modo de vida?

¹ Agradeço aos comentários de Vladimir Safatle e dos integrantes do LATESFIP/USP, sem os quais este artigo não poderia ter sido elaborado.

² Professora da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Recife, PE – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0003-3217-5756>. Email: marianafisch@gmail.com.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n3.25.p317>



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

Badiou e Žižek fornecem respostas muito diferentes a essas questões. O filósofo francês escreve sobre a “[...] ausência de novidade da atual situação epidêmica” (BADIOU *et al.*, 2020, p. 70) e menciona com ironia aqueles que, como Žižek, olham para o vírus e “[...] clamam por um evento fundador de uma revolução sem precedentes.” (BADIOU *et al.*, 2020, p. 70). Já o esloveno, em um tom surpreendentemente sério e otimista, sugere que a pandemia pode dar um novo impulso à vida do comunismo. Tal divergência marca, de maneira muito clara, as diferenças entre dois pensadores que, durante todo seu percurso intelectual, não cessaram de perguntar pela possibilidade de insurgência de algo radicalmente novo. Que pressupostos estariam, então, por trás desses desacordos?

As ideias de Žižek e Badiou emergem de uma matriz comum, partindo de articulações entre Marx e Lacan. Em razão de seguirem esse caminho, são capazes de ir além de teorias pluralistas assentadas na incomensurabilidade de discursos (como algumas perspectivas pós-modernas, que dificultam um engajamento político³), assim como de uma filosofia política centrada no consenso (como quer Habermas). Eles pretendem justamente cuidar dos efeitos daquilo que não pode ser absorvido pelo discurso (BADIOU, 1999). É, de fato, justamente a preocupação com operações (militantes ou clínicas) inassimiláveis pela linguagem o que aproxima perspectivas marxianas e a lacaniana.

Pensar transformações sociais a partir de Žižek e Badiou exige refletir sobre a possibilidade de ultrapassar alternativas que nossa vida social apresenta como viáveis, porque as ideias de ambos estão centradas na força destituidora do não esquematizável Real lacaniano.⁴ Os dois filósofos sabem que aquilo que não pode ser simbolizado tem efeitos e sabem também que esses efeitos podem ser produtivos. A tarefa é, portanto, para ambos, encontrar uma maneira adequada de lidar com o potencial político de um resto inassimilável.

Investigarei, portanto, as diferentes maneiras pelas quais Žižek e Badiou pensam a relação entre o Real e as revoluções. Pretendo me concentrar em um ponto específico do debate: o conceito de Evento formulado por Badiou (leitor crítico de Lacan) e as objeções de Žižek (mais fiel ao psicanalista),

³ “Lacan também, em oposição ao pós-modernismo, está correto: ciência não é apenas um mero jogo de linguagem; ela se relaciona com o não esquematizável Real.” (BADIOU; ŽIŽEK, 2009, p 57).

⁴ No Seminário XI, Lacan (1988, p 159) oferece uma importante chave de leitura, ao associar o Real ao impossível: “O real se distingue, como eu disse da última vez, por sua separação do campo do princípio do prazer, por sua dessexualização, pelo fato de que sua economia, em seguida, admite algo de novo, que é justamente o impossível.”

as quais estão associadas à sua perspectiva sobre o ato. Badiou se afasta da psicanálise lacaniana, ao defender a separação radical entre duas dimensões: de um lado, o Ser e, de outro, o Evento. No campo do Ser, não há lugar para o sujeito: este último é constituído pelos efeitos do Evento. Žižek defende a existência de uma unidade entre as dimensões separadas por Badiou, já que, segundo o filósofo esloveno, “[...] o sujeito está inscrito na mesma estrutura ontológica do universo como seu vazio constitutivo.” (ŽIŽEK, 2000, p. 160). Como Badiou fundamenta essa separação entre as duas dimensões? Quais as consequências políticas de tal cisão? De que modo o lacaniano Žižek pensa a ligação entre ato psicanalítico e política e, nesses termos, responde aos desafios colocados pela teoria badiouiana?

Para examinar tais questões, percorrerei alguns dos principais trabalhos que mostram a maneira peculiar com que Badiou lê Lacan. Em primeiro lugar, pontuarei as divergências do filósofo francês com seu professor, Louis Althusser, de maneira a apresentar sua crítica a um modelo de causalidade estrutural e indicar os recursos que Badiou utiliza, para separar os campos do Ser e do Evento. Em seguida, observarei de maneira mais detida seu modo particular de ler Lacan, na “Teoria do Sujeito”, que está embasado em engenhosas associações com Ésquilo (em vez de Sófocles) e textos militantes de Marx. O terceiro passo será abordar a interpretação de Badiou de São Paulo, engatando-a às críticas de Žižek, que também usa exemplos do Cristianismo (em especial, a história de Jó) para ilustrar ideias de Lacan. Por fim, investigarei a perspectiva de Žižek sobre o ato lacaniano e problematizarei a concepção de Evento defendida por Badiou.

1 ALÉM DA CAUSALIDADE ESTRUTURAL DE ALTHUSSER

Desde seus trabalhos iniciais, Badiou busca superar deficiências que identificara na forma de associar Marx e Lacan, defendida por seu professor, Louis Althusser. A base do problema estaria em um modelo de causalidade estrutural que teria impedido Althusser de separar adequadamente ciência e ideologia. Badiou realiza uma reversão em tal oposição, por meio de formulação de um novo par: conhecimento e verdade. A primeira díade não seria autêntica. Cega para o vazio, permaneceria confinada à ordem positiva do Ser. Reside no segundo par a abertura para a verdade, que engaja, subjetiviza e produz uma perspectiva autêntica para a situação.

De fato, é o ponto de vista do sujeito militante que realmente interessa ao filósofo, e é justamente esse aspecto do marxismo que busca retomar. Ele rejeita a noção de ciência da história da crítica de Marx à economia política e defende uma definição militante das referências a textos de Marx, Lenin e Mao, em experimentos políticos concretos. Afirma: “[...] não podemos repetir suficientemente que os textos do marxismo são primeiro e acima de tudo aqueles da política militante” (BADIOU, 1982, p. 296); assim “[...] o marxismo, incorporado a partir de qualquer ponto que não seja a sua efetiva operação que é inteiramente da ordem da política de dentro das massas, não merece uma hora de nossa atenção.” (BADIOU, 1992, p. 146).

A perspectiva engajada marxiana é reconstruída por Badiou, por meio de sua costura a uma teoria do sujeito de inspiração lacaniana. O marxismo apenas pode ser liberado de suas fixações, se abandonar a suposição de que a ciência da história deve dar conta de fatos sociais empíricos; em vez disso, a compreensão da história precisa ser entendida como resultado retroativo da política, a partir do ponto de vista de um sujeito constituído pelos efeitos do Evento. É, portanto, uma teoria do sujeito que poderá dar lugar à lógica de tais intervenções retroativas (BADIOU, 1982; BOSTEELS, 2009).

Para apresentar o projeto que somente esbocei até agora, importa recordar que, no texto “Louis Althusser: O (Re)começo do Materialismo Histórico”, publicado ainda em 1967, Badiou (2012) faz breves menções a Lacan e escreve sobre suturar lacunas no texto de Althusser. Alude, assim, a “A Sutura”, de Jacques-Alain Miller (orientador de Žižek, em seu segundo doutorado), sem se vincular a esse trabalho.

Para Miller (1966), sutura é a operação por meio da qual aquilo que é faltante passa a contar como elemento de um conjunto, tal como na operação do sucessor de Frege, em que n' , sucessor de 1, é igual a “ $n + 1$ ”. Nesse sentido, após passar pela operação do sucessor ($0+1$), o 0 torna-se 1. 0 conta como 1: esse é o fundamento geral da série dos números. De acordo com Miller, 0 indica a falta (isto é, o sujeito) que, após a referida operação, passa a ser representada por 1. Este último (o número 1) é o nome próprio de um número, daquele que chega a fixar um traço de 0 (do sujeito não idêntico) suturado pela identidade consigo mesmo. O paradoxo é: o traço do idêntico representa o não idêntico. A sutura pode, então, ser compreendida como a relação da falta com a estrutura ou do sujeito com a cadeia de seu discurso, em que aquele figura como o elemento que falta sob a forma de algo que toma o seu lugar. É nesse sentido que, faltando, ele não está puramente ausente.

A dialética entre vazio e excesso (ou 0 e 1, nos termos de Miller) é crucial para Badiou. Contudo, a concepção lacaniana, herdada por Miller e Althusser, a qual pensa o sujeito como 0 ou vazio suturado é problematizada, pois teria criado um impasse e impossibilitado que Althusser realizasse uma crítica à ideologia, sem ser capturado pela própria ideologia.

Para superar esse problema, Badiou recorre à matemática e à noção de multiplicidades puras que precederiam a constituição de estruturas e, portanto, não estariam determinadas por estas últimas. Rompe com a tradição lacaniana e althusseriana, ao deslocar o sujeito, o qual não é mais compreendido como um ponto vazio (“0”) inscrito em uma estrutura. O sujeito, em Badiou, extravasa a estrutura (ou, como veremos, o campo do Ser), já que é raro e está ligado ao Evento.

A questão é desenvolvida por Badiou, de maneira sistemática, em *Ser e Evento* (1988), cerca de duas décadas depois da publicação de “O (Re) começo do Materialismo Histórico”. A partir da teoria dos conjuntos de Cantor e da ideia de que múltiplos são compostos por múltiplos, o filósofo escreve sobre o Ser, que “[...] não seria outra coisa senão multiplicidade pura” (BADIOU, 1988, p. xiii), e a ontologia, portanto, “[...] não é outra coisa senão a matemática ela mesma.” (BADIOU, 1988, p. xiii).

Se múltiplos são compostos por múltiplos, não há uma unidade originária. Há, contudo, estrutura, pois em cada situação há uma regra que permite contar o inconsistente múltiplo. Os objetos individualizados do mundo nos são apresentados com base em tal regra, e o Ser é o nome do que nela não se encaixa (os infinitos múltiplos de Cantor ou, se preferirmos, o vazio que antecede a simbolização).⁵

A partir do ponto de vista do que Badiou chama de estado de uma situação, o múltiplo precedente pode apenas aparecer como nada. Insisto que nada, aqui, é o nome do Ser (anterior à simbolização ou a contagem por Um) e não o nome do sujeito, como dizia o professor de Žižek, Jacques-Alain Miller. Na situação, o vazio é contado como algo a mais, como Um, isto é, como excesso.

A dialética entre excesso e vazio se revela de duas formas. De um lado, cada estado de uma situação (Badiou joga com o duplo sentido do vocábulo “estado”, como estado de coisas e como Estado, no sentido político) envolve

⁵ Nesse sentido, Badiou alude a uma “ontologia subtrativa”: Ser é aquilo que se subtrai a toda presentificação (BADIOU, 1988).

um elemento excessivo, que, apesar de pertencer à situação, não é contado. Esse elemento é apresentado, mas não é representado. Žižek (2000) explica o argumento de seu amigo francês, com um exemplo esclarecedor. Uma família é um múltiplo apresentado em uma situação social e, se todos os membros forem cidadãos de um Estado e possuírem registro, será também um múltiplo representado. Se, entretanto, um dos membros da família não é registrado civilmente (um estrangeiro que está ilegalmente no país), pode-se dizer que, apesar de ser apresentado, não é representado. De outro lado, há o excesso da representação sobre a apresentação: o poder estatal, por exemplo, é necessariamente excessivo: ele jamais poderá representar plenamente a sociedade, será constituído por algum modo de intervenção que oprime aquilo que tem a pretensão de representar.

Como frisei, Badiou tenta superar Althusser, por meio de uma reversão: o par ciência/ideologia é substituído por conhecimento/verdade, e essa nova diáde somente pode ser costurada por outra teoria do sujeito.

O conhecimento se refere a unidades estabelecidas com base em uma regra de contagem. Assemelha-se ao saber produzido pelas ciências positivas, que somente pode perceber uma situação como uma soma de fatores determináveis. Por exemplo, o conhecimento tradicional da história permite elencar elementos presentes na França entre 1789 e 1794, tais como jacobinos, guilhotina, alto preço da subsistência e massacres. É possível, assim, inventariar os elementos da situação e descrevê-la como um número infinito de coisas, gestos e palavras. Nessa chave, não há percepção dos excessos, problemas são percebidos como defeitos de funcionamento ou erros contingentes.

Em uma situação, contudo, há sempre algo que escapa ao conhecimento. O Evento conecta-se justamente ao que não se encaixa, ao vazio: não ao conhecimento, mas à verdade da situação. A verdade revela que aquilo que o conhecimento percebera como obstáculo empírico é, de fato, um excesso ou um sintoma (refere-se a limitações transcendentais e não empíricas). Elementos conhecíveis como jacobinos, guilhotina e bastilha seriam insuficientes para provocar a Revolução Francesa; a verdade expõe que esse Evento foi impulsionado por aquilo que o estado da situação havia recalado.

Badiou (1995, p. 72) estabelece ainda um critério para distinguir o Evento e seu simulacro: esse último estaria ligado à “[...] convocação não do vazio, mas de uma particularidade plenificada de uma situação.” A

ascensão no nazismo na Alemanha, por exemplo, foi um pseudoevento, já que foi impulsionado pela absolutização de um dos elementos particulares da situação: os nazistas pretendiam levar uma comunidade particular (a raça ariana) à dominação universal.

Além da Revolução Francesa, exemplos de Eventos recorrentemente utilizados por Badiou são a revolução bolchevique, o Cristianismo de São Paulo, trabalhos de artistas ou cientistas que romperam com uma tradição e relações amorosas que transformaram profundamente a vida dos apaixonados.

2 O SUJEITO DE BADIOU

Se olharmos para uma situação a partir do ponto de vista do conhecimento, não seremos capazes de reconhecer um Evento. Apenas uma intervenção interpretativa de um sujeito constituído pelos efeitos do Evento pode, retroativamente, estabelecer a linguagem adequada para tratar sobre sua ocorrência. Isso quer dizer que o Evento pode apenas ser identificado em função de uma posição subjetivamente engajada: somente pode ser percebido por aqueles que, tocados pelo Evento, aceitam a aposta de que ele existiu. Portanto, para Badiou (1988, p. 431), sujeito é aquele que é capaz de olhar para trás e nomear o novo começo: “São Paulo para a Igreja, Lenin para o Partido, Cantor para a ontologia, Schoenberg para a música, mas também Simon, Bernard ou Claire, se eles se declaram apaixonados.”

Por exemplo, o Evento fundador do Cristianismo é a Ressurreição de Cristo. Do ponto de vista do conhecimento daqueles que pertenciam ao estado da situação (anterior ao evento) teria somente ocorrido a morte de um ser humano como tantos outros. Somente os sujeitos crentes (militantes, como indicam os textos políticos de Marx), que intervêm na situação e identificam os efeitos do Evento, percebem os sinais de que uma transformação profunda teria acontecido. É nesse sentido que, para Badiou, o sujeito serve à verdade que o transcende. Sujeito é, por conseguinte, “[...] uma fidelidade ativa ao evento da verdade. Isso quer dizer que um sujeito é um militante da verdade.” (BADIOU, 1988, p. 25).

O sujeito nunca está, contudo, completamente adequado à infinita ordem da verdade, pois opera dentro de um múltiplo finito de uma situação (mesmo que seja uma situação nova, ou seja, inaugurada pelo Evento). Subjetivação é a configuração singular (ou uma emergência finita e contingente)

de uma regra. Sujeito e verdade estão profundamente interligados: a teoria do sujeito, em Badiou, é uma perspectiva acerca da emergência de uma verdade universalizável. Para compreender tal interligação, importa examinar de maneira mais detida como tal ponto de vista bastante peculiar acerca do processo de subjetivação é construído, no percurso intelectual do filósofo.

Em *Teoria do Sujeito*, publicado em 1982, Badiou (1982, p. 46) formula, de maneira sistemática, sua reconstrução crítica de ideias de Lacan e indica o ponto de afastamento da perspectiva do psicanalista na asserção “Todo sujeito é político e, por isso, existem poucos sujeitos e raramente alguma política.” Mostra, assim, que o sujeito não pode ser o zero contado como um, isto é, um elemento que, ainda que de forma paradoxal, faz parte de uma estrutura. Suas formulações iniciais são revistas em *Condições*, onde afirma: “[...] hoje, não diria mais que todo sujeito é político [...] prefiro dizer que todo sujeito é induzido por um procedimento genérico e, portanto, depende de um Evento. Por isso, o sujeito é raro.” (BADIOU, 1992, p 234). Badiou escreve, assim, sobre quatro domínios da verdade (a arte, a ciência, a política e o amor), os quais são separados e podem trazer à tona um sujeito. Em *Lógica dos Mundos* (2006), ele dá seguimento a tais reflexões e investiga formas históricas de organização capazes dar corpo ao sujeito.

Mesmo após sucessivas revisões, inegavelmente, a *Teoria do Sujeito* continua sendo um trabalho de fundamental importância para a compreensão do papel de Lacan em seu projeto. Interessa ao filósofo especialmente os textos tardios do psicanalista, nos quais haveria um deslocamento de ênfase: do simbólico ao Real. Badiou (1982, p. 151) escreve: “[...] no começo da década de 1970, que marca a primazia do nó sobre a cadeia ou da consistência sobre a causalidade, é esse aspecto histórico que ganha relevância sobre o aspecto estrutural.” Essa outra concepção de Real, para além de um modelo associado a uma estrutura (herdado por Althusser), carregaria a potência de ultrapassar um jogo de repetições e permitiria a emergência de algo genuinamente novo.

Badiou (1982, p. 149) aponta ainda os limites que percebe, na perspectiva do psicanalista:

Toda nossa disputa com Lacan reside na divisão, que ele restringe, do processo do vazio daquele da destruição. O Real, então, não volta para o mesmo lugar. Para colocar de outra maneira, aquilo que tomou lugar não é apenas o lugar ele mesmo. Em vez disso, torna-se possível que certo coeficiente ou força interrompa e retorne a trabalhar sobre o lugar que o determina, tal como a história não se move mais automaticamente

em círculos, mas abre uma lacuna mínima necessária para que se possa conceber um processo de periodização assimétrico e em espiral.

A força disruptiva do vazio tem, em parte, o efeito de produção de um automatismo e, de outra, a geração de uma possível interrupção (ou um excesso sobre o lugar). Badiou (1982, p 156) enfatiza que, “[...] por meio dessa lacuna, outro mestre pode vir a ser ao lado de um equilíbrio assimétrico de perda e ganho.”

Como então se aproximar dessa outra concepção de Real, que, segundo o filósofo francês, Lacan parece indicar, mas não desenvolve de maneira suficiente? A resposta será dada por Badiou em *Teoria do Sujeito*, por meio de uma reformulação de conceitos do psicanalista fundada em Espinosa e em uma peculiar releitura da tragédia grega.

O filósofo questiona as razões da escolha lacaniana por Sófocles e não por Ésquilo, decisão que teria dirigido a psicanálise a seguir um percurso mortífero e angustiado. Badiou (1982, p. 160) está mais interessado em Ésquilo, o qual ensinaria a coragem (em vez da prisão na angústia) e permitiria o advento contraditório da justiça: “[...] proponho que sejamos esquilianos. Lacan se posiciona ao lado de Sófocles, mas aponta para Ésquilo, que é onde quero chegar.” Ressalto que Sófocles e Ésquilo devem ser compreendidos, aqui, como conceitos operados no interior de uma reflexão filosófica e não como trabalhos literários.

No modelo trágico de Sófocles, Creonte e Antígona são figuras que realizam um mesmo processo. Creonte é o supereu, o excesso da lei que retorna ao mesmo lugar como morte. Antígona reage à lei como uma latência sem forma, é angústia ou infinitude do Real, sem um lugar possível dentro da lei do Estado (como exporemos adiante, o ato de Antígona é compreendido de maneira muito distinta por Žižek). Badiou pretende mostrar, por meio dessas figuras, que haveria um impasse radical em uma teoria que se mantém presa ao confinamento do simbólico e à noção de lugar como uma unidade. O sujeito seria compreendido como excrescência angustiada e nasceria da distância interna da lei consigo mesma.

De outro lado, na tragédia de Ésquilo, a dinâmica repetitiva aparece apenas como um impulso inicial. Orestes é forçado a matar sua mãe, a qual, antes disso, matara seu pai. Ele estaria, inicialmente, preso a uma série repetitiva e sem fim de assassinatos. A trilogia é orientada, todavia, pela interrupção do

débito infinito, isto é, por uma ruptura que permitiria o advento do novo. É o decreto de Atena que produz a torção igualitária a qual abre espaço para o surgimento de um novo direito e para a recomposição da lógica da decisão. Atena é justa e Orestes, que fora inicialmente angústia, torna-se coragem.

Diferentemente de Sófocles, em *Ésquilo*, as posições antagônicas não são articuladas dentro de uma mesma ordem; são, em vez disso, constituídas por uma divisão interna que está para além daquilo que tem um valor pré-definido pelo estado inicial da situação. O lugar ele mesmo, que se mostra não como um, mas como dois. Não há um retorno para a ordem originária, mas uma recomposição e a constituição de outra ordem. É por essa razão que o herói de *Ésquilo* não vaga no impensável: sua força consiste em se afastar de qualquer retorno ou se expor a uma reversão não nativa. É, portanto, o agente imediato do curso dinâmico da insurreição.

Uma perspectiva que percebe o simbólico como indivisível não é capaz de compreender o papel do decreto de Atena. A justiça do decreto forma o ponto nodal entre lei e transformação: o princípio que sustenta a lei é abalado por um processo de cisão impulsionado por uma não lei que pode vir a funcionar como lei.

Badiou emprega outros exemplos, para demonstrar tal relação entre lei e sua ruptura. No campo das formas literárias, a poesia interrompe a prosa ordinária e, assim, expande os limites do comunicável. Na tradição marxiana, a lógica do Estado é quebrada por um princípio universal de justiça, que se apresenta como revolução constituída por um sujeito partidário.

A coragem de Orestes é rebeldia contra o simbólico e, ao mesmo tempo, confiança no Real. O oposto da coragem não é o medo, mas a angústia, a qual, ao lado da morte, ocorre na medida em que se permanece preso ao jogo do simbólico. Ambas estão conectadas a um tipo de causalidade marcada pela perda: a angústia está ligada à deficiência do lugar, enquanto a coragem assume o Real e a divisão do lugar. Esta última é mais do que somente rebeldia, exige também confiança no Real e, assim, permite que o sujeito transforme a radical ausência de qualquer segurança (dentro do campo simbólico) em sua força.

Insisto que o sujeito emerge somente por meio de uma articulação entre revolta e consistência (isto é, fidelidade ao novo). Nesse ponto, Badiou não esconde a influência de Espinosa, já que, para o filósofo de Amsterdam, a segurança (compreendida como apego ao simbólico) não é uma virtude, mas um sinal de impotência do sujeito; de outro lado, a fortaleza (tal como

a coragem de Badiou) se sustenta apenas na verdade (BADIOU, 1982; SPINOZA, 2009).

Antígona, Creonte, Orestes e Atena nomeiam o sem forma, o excesso da forma, a interrupção e a recomposição. Seriam estes os quatro conceitos que articulam sua Teoria do Sujeito, que, segundo o filósofo, Lacan já teria indicado implicitamente em 1954, ao antecipar o alcance ético da psicanálise (BADIOU, 1982; BOSTEELS, 2009).

3 RESSURREIÇÃO OU MORTE?

Em 1997, Badiou (1995) publica o livro *São Paulo e Fundação do Universalismo*, em que expõe sua perspectiva sobre o sujeito e sobre a cisão entre Ser e Evento, a partir de uma ancoragem em textos paulinos. O Paulo que o filósofo francês nos apresenta soa como Lacan, na medida em que insiste que cair nas tentações da carne não significa simplesmente sucumbir às conquistas terrenas, sem respeito a proibições morais da Lei: no mundo em que vivemos, não há pecado independente da Lei, pois é a proibição que faz surgir o desejo, hiperbólico e fixado no objeto proibido.

Segundo o Paulo de Badiou, a Lei divide o sujeito. Ele está cindido entre a consciência seguidora da Lei e o desejo de infringi-la; o “eu” consciente não quer violar a Lei, são impulsos (nos quais o “eu” não se reconhece) que impelem a transgressão. Separam-se o “eu” e os impulsos para o pecado, e é do lado destes últimos que está a energia vital. Assim, no mundo em que nos encontramos, nosso ímpeto vivente apenas pode se realizar em seu modo invertido, como força de transgressão que está associada a um mórbido sentimento de culpa.

Defender a purificação, por meio da expulsão de impulsos transgressores, implicaria abandonar também a nossa energia vital. Essa não pode ser, por conseguinte, a saída. Para Badiou, Paulo e também para Espinosa, a ruptura deve ocorrer por meio da afirmação da vida, e é justamente nesse ponto que há um afastamento com relação à psicanálise.

Segundo Badiou, a abertura ao novo não surge da morte ou de dentro dos domínios da Lei, mas deve ocorrer em outra dimensão: um cristão age com base na atitude de zelo pela vida e pelo amor, e não em proibições (a ação amorosa é, aqui, compreendida como ação fiel ao Evento). Há, desse modo, no Paulo de Badiou, duas divisões: em primeiro lugar, a cisão entre o

“eu” consciente e o desejo transgressor da Lei e, ainda, outra separação, mais radical, entre o domínio do Ser, que engloba a Lei e o desejo, e, de outro lado, o Evento, o qual marca o caminho do amor e de um novo começo.

Fundamental aqui é compreendermos que esse novo começo não surge apenas de uma força interna à dinâmica da situação. Pressupõe exterioridade. Isso quer dizer que a relação entre as dimensões do Ser e do Evento não é dialética. Badiou (1995, p. 77) escreve:

Eu sustentaria que a posição de Paulo é antidualética e que, para ele, a morte não é, de maneira alguma, o exercício obrigatório da potência imanente do negativo. A graça, a partir de então, não é um “momento” do Absoluto. Ela é afirmação sem negação preliminar, ela é o que nos vem na cesura da Lei. Ela é pura e simplesmente encontro.

Há uma absoluta disjunção entre a morte de Cristo e sua Ressurreição. A morte é uma operação que se dá na situação, pertence ao campo do Ser. Não é, portanto, segundo Badiou, capaz de, por si só, impulsionar a ocorrência do Evento. O novo começo eventual é a Ressurreição, a qual surge fora do poder da morte (e não por sua negação). Antes da decisão (pela existência do evento), habitamos uma situação fechada em seus horizontes. Dentro desse confinamento, o vazio constitutivo da situação não aparece como tal, é compreendido somente como uma perturbação marginal. O gesto que fecha/decide a situação, então, coincide com o gesto que retroativamente a abre.

Diferentemente do filósofo francês, Žižek pretende se manter fiel a Lacan e também à dialética de Hegel. Cuida, assim, de uma subversão imanente à relação entre desejo e Lei, a qual é impulsionada pela morte. Para o esloveno, a tônica está em um gesto negativo de retirada, o qual precede qualquer gesto positivo de identificação com um novo começo (em linguagem lacaniana, com um novo significante-mestre). Importa, sobretudo, compreender o potencial produtivo da morte, que pode romper com relações estabelecidas em função de valores e sentidos constituídos com base em um ponto de partida estrutural (como assinala Lacan, a partir de uma estrutura fantasmática). Mas, se não há uma dimensão exterior a Lei, como é possível realizar a travessia à qual alude Žižek? De que maneira a morte pode impulsionar movimento em vez de estagnação?

Retomemos o exemplo do Cristianismo e insistamos na maneira pela qual Žižek (2008) associa sua leitura da psicanálise à história de Jó e a outro modo de compreender Cristo.

Jó não é um homem que suporta o sofrimento com resignação e certeza de uma posterior recompensa divina. Muito pelo contrário, ele a todo tempo se queixa de seu destino: “Depois disto, abriu Jó a boca e amaldiçoou o seu dia. E Jó, falando, disse: pereça o dia em que nasci, e a noite em que se disse: foi concebido um homem!” (Jó 3:1-3). Há aqueles que buscam convencê-lo de que existiria um sentido para o seu sofrimento, poderia estar sendo punido por seus pecados ou sua fé poderia estar sendo testada. Jó rejeita todas essas interpretações e sua resposta expressa a radical falta sentido de seu sofrimento e, por essa razão - conclui Žižek - Jó mantém sua integridade.

Segundo o filósofo esloveno, o sofrimento de Cristo é também sem sentido. A diferença é que, em Jó, há uma separação entre um ser humano que sofre e Deus, já a crucificação de Cristo aponta para uma divisão interna, isto é, indica a existência de um Deus que se separa de si mesmo. “Pai, por que me abandonaste?” é a pergunta de um filho que uma vez acreditara no poder do Pai e que, agora, tem de lidar com a angustiante descoberta de que seu Pai não o pode ajudar. Cristo, encarnação de Deus, está diante de um Deus impotente, de um Pai morto. Žižek (2008, p. xxvi) observa: “[...] o que Deus revela não é Seu poder oculto, apenas Sua impotência como tal.”

Para o esloveno, Jó e Cristo mostram, no final das contas, que não há segredo a ser revelado. Se, em certo momento, a Lei existiu para mascarar a impotência de Deus (podemos dizer, em linguagem lacaniana, do grande Outro), a pergunta de Cristo, “Pai, por que me abandonaste?”, marca a destituição de Deus de sua posição de poder. Cristo evidencia que não há poder oculto capaz de sustentar a Lei. Resta, por conseguinte, o vazio de sentido. Žižek (2008, p. 31) afirma:

Cristo não é sublime no sentido de um objeto elevado a dignidade da Coisa, ele não faz as vezes de uma impossível Coisa-Deus; ele é a Coisa ela mesma – ou, mais precisamente, a Coisa ela mesma não é nada mais do que a ruptura/vazio que faz Cristo não completamente humano. Cristo é, portanto, o que Nietzsche, o derradeiro autoproclamado Anti-Cristo, chamou de meio-dia: a fina linha entre antes e depois, o velho e o novo, o simbólico e o Real.

Apenas seremos capazes de nos abriremos a algo realmente novo, se pudermos suportar a falta sentido radical ou o impasse no simbólico provocado pela força do vazio. Cristo e Jó aceitaram riscos, viveram o sofrimento e confrontaram o abandono, sem a ilusão de um sentido secreto. Essa é chave para a compreensão do ato psicanalítico, o qual não encontra amparo em uma ordem simbólica estabelecida e, por essa razão, suas consequências não podem ser calculadas previamente. O ato apenas se apresenta como tal depois. Em outras palavras, apenas pode ser compreendido por uma interpretação constituída por seus efeitos e que retroativamente enxerga a sua realização. Como assevera Lacan, o ato ganha seu valor apenas *a posteriori*.

Lacan, no Seminário 15 (1967-1968, p. 63), escreve: “O ato psicanalítico designa uma forma, um envoltório, uma estrutura tal, que, de algum modo, ele suspende tudo o que até então foi instituído, formulado, produzido como estatuto do ato, à sua própria lei.” O ato é, portanto, determinado por certas condições e ao mesmo tempo, retroativamente, transforma as condições que serviram de base para a sua realização: ele destitui, assim, o sujeito que o instaura (LACAN, 2003a, 2003b).

Em sua crítica a Badiou, Žižek (2000, p 154) insiste na importância da morte de Cristo e lembra que “[...] o nome atribuído por Freud ao vazio é pulsão de morte.” É crucial recordarmos, aqui, que Freud (2010a, 2010b) não conecta a pulsão de morte somente a morte do organismo vivo e a compulsão à repetição (aspectos que certamente poderiam estar associados ao mórbido automatismo sobre mencionado por Badiou): ele também a associa experiências inquietantes ou de estranhamento (a palavra alemã é *Umheimlich*) que acentuam a sua força produtiva e transformadora.

Freud fornece exemplos. Conta que, em um passeio, tentou se afastar de uma rua repleta de casas de prostituição e, sem que pudesse se dar conta, caminhou em círculos e voltou para o lugar do qual queria fugir. Menciona ainda uma mulher que, sem ter essa intenção, casou-se por três vezes seguidas com homens que rapidamente adoeciam e exigiam seus cuidados. Situações como essas ilustram a maneira pela qual algo alheio à consciência do caminhante e da mulher dirigiu suas ações e os impulsionou a repetir padrões dos quais queriam escapar (ou acreditavam que queriam escapar). Estranhamento se refere a experiências nas quais o sujeito se percebe como outro e pode se dar conta de que suas ações não têm o sentido que imaginavam. Na clínica, tais vivências inquietantes abrem caminho para formas de intervenção do psicanalista (FREUD, 2010a, 2010b; LAPLANCHE, 1985).

Lacan (2005, p. 52) conecta o estranhamento freudiano à angústia: “[...] mas se, de repente, faltar toda e qualquer norma, isto é, tanto o que constitui a anomalia quanto o que constitui a falta, se esta de repente não faltar, é nesse momento que começará a angústia.”. Angústia é aquilo aparece no lugar da falta, pois “[...] não existe imagem da falta” (LACAN, 2005, p 51), ela dissolve imagens de mundo e, assim, pode limpar o terreno para que algo genuinamente novo possa emergir. Age, portanto, como uma falha nas produções do grande Outro (ou na estrutura que determina a maneira pela qual compreendemos o mundo).⁶

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A morte, na crucificação de Cristo ou na pulsão freudiana, revela que há algo no sujeito que está para além do que ele representa no campo simbólico. Em linguagem lacaniana, o sujeito não se reduz à ordem do significante, há, nele, algo que insistentemente⁷ não se encaixa em representações identitárias, algo que é do campo do Real. O ato funda-se justamente nessa divisão entre, de um lado, identidades intersubjetivamente estabelecidas e, de outro, aquilo que ainda não tem imagem ou o não idêntico Real. Para Lacan (2005, p 370), “[...] o ato tem lugar em um dizer e ele modifica o sujeito” e, de forma paradoxal, instaura e destitui ou, como escreve Žižek (1992, p 46), realiza uma “[...] suspensão da realidade constituída.”

Conforme o esloveno, o ato tem seu impulso em um impasse. A saída žižekiana reside, portanto, lá onde Badiou enxerga apenas uma mórbida e angustiada estagnação. Para o francês, como frisado, Creonte e Antígona estão confinados em um circuito fechado. Já de acordo com o esloveno, Antígona é o grande exemplo de ruptura por meio do ato, cuja lógica está do lado feminino: a atividade masculina é uma forma de escapar do abismo que está do lado feminino, isto é, a repetição de ações de modo compulsivo do homem é uma tentativa desesperada de fugir do vazio ou daquilo que pode genuinamente fazer o ruir o mundo que naturalizou:

Não devemos nos esquecer que o caso paradigmático de um ato é feminino: o “não” de Antígona a Creonte, ao poder do Estado; seu ato é literalmente suicida, ela se exclui da comunidade e não oferece nada novo, nenhum programa positivo – ela apenas insiste em sua demanda incondicional.

⁶ Próximo a Žižek, Safatle (2012, 201) ressalta o papel de experiências produtivas de indeterminação.

⁷ Žižek (2012) é perspicaz, ao associar constantemente insistência e existência.

Talvez devamos arriscar a hipótese de que, segundo sua lógica inerente, o ato como Real é feminino em contraste com a performance masculina, não podemos realizá-lo já que não é um processo objetivo, mas um processo continuamente interrompido pela escansão de atos. O novo (a realidade simbólica que emerge como consequência de um ato) é sempre um estado que é essencialmente um produto, jamais um resultado de um plano anterior. (ŽIŽEK, 1992, p 44-45).

A experiência-limite do ser humano é o encontro com o sem sentido; podemos apenas suportar essas experiências (como o fez Jó), pois não há como forçar uma passagem (como quer Badiou). Resta-nos a sensação de estranhamento, cuja produtividade está em seu potencial de expor a falsidade de determinado estado de coisas. Nossas tentativas de instituir uma nova ordem são ilusórias. Logo, de acordo com Žižek e com Lacan, a verdade psicanalítica reside no confronto com o vazio. De outro lado, para Badiou, a verdade está no longo trabalho de fidelidade e de forçamento de uma nova lei para a situação (BADIOU, 1988).

As consequências políticas da divergência entre Badiou e Žižek ficam mais claras, se atentarmos para o caso da desintegração do Socialismo do Leste Europeu. Para Badiou, não houve aí um Evento, pois, após o fim do Socialismo, não foi instaurada uma nova lógica. Žižek, por seu turno, argumenta que o movimento popular que disse não ao regime comunista, em nome de uma solidariedade autêntica, produziu um verdadeiro ato. Ocorre que o ato implica riscos, inclusive o de que nada realmente novo seja instaurado depois dele (foi justamente isso que aconteceu no Leste Europeu).

Žižek enxerga hoje um potencial para o surgimento de uma nova forma de comunismo como resultado da pandemia de Covid-19 e, por essa razão, tem sido objeto de recorrentes chacotas de Badiou. Segundo o esloveno, o vírus realiza um tipo de negação, é uma força que irá quebrar o mundo tal como conhecemos:

O vírus irá destruir os alicerces de nossas vidas, causando não apenas um enorme sofrimento, mas também uma devastação econômica possivelmente pior que a Grande Recessão. Não há retorno ao normal, o novo normal terá de ser construído das ruínas de nossas vidas antigas ou nos encontraremos em um novo barbarismo cujos sinais já são claramente discerníveis. (ŽIŽEK, 2020, p. 12).

Se aceitarmos o argumento de Žižek, concluiremos que é falsa a oposição formulada por Badiou entre ordem do Ser e do Evento. O sujeito está inscrito na mesma estrutura ontológica do universo, ele é paradoxo de um elemento particular que sustenta o universal (ŽIŽEK, 2000, p. 161). O filósofo esloveno, portanto, continua a seguir Lacan e também a dialética hegeliana:

A questão, contudo, permanece: o pensamento hegeliano acolhe uma abertura para o futuro ou o fechamento do seu Sistema a descarta a priori? Apesar de aparências enganosas, devemos responder: sim, o pensamento de Hegel é aberto para o futuro, mas precisamente em razão de seu fechamento. Em outras palavras, a abertura de Hegel para o futuro é negativa, é articulada por suas afirmações negativas/limitadoras como “não se pode saltar para fora do seu próprio tempo” da *Filosofia do Direito*. A impossibilidade de se apropriar diretamente do futuro está baseada no fato de que a retroatividade faz com que o futuro seja a priori imprevisível: não podemos subir nos nossos próprios ombros e nos observar como objetivamente participamos da textura da história, pois tal textura é uma vez e de novo retroativamente reorganizada. (ŽIŽEK, 2020, p. 12).

Em termos lacanianos, nossas ações não apenas dependem do grande Outro como também o transformam. Assim, “[...] a consciência de que um ato retroativamente cria suas condições de possibilidade não deve nos fazer temer o acolhimento daquilo de que, antes do ato aparece apenas como impossível.” (ŽIŽEK, 2012, p. 188). Fidelidade ao Real tem aqui o sentido muito diferente daquele defendido por Badiou: significa arriscar-se a agir sem qualquer amparo.

Se quisermos levar adiante a perspectiva lacaniana mobilizada por Žižek para pensar as revoluções, resta, contudo, refletir sobre uma questão. Lacan ancora sua teoria na clínica; nesse *setting*, percebe os efeitos transformadores do ato analítico. De outra parte, o esloveno recorre à psicanálise para formular uma espécie de constelação conceitual, a qual seria suficiente para sustentar suas constatações sobre o cinema de Tarantino, as revoluções do Leste Europeu e a pandemia de Covid-19. Não faltaria ao filósofo, por conseguinte, encontrar alguma forma mais consistente de ancoragem concreta (como a foi clínica para Lacan) que lhe permita compreender com mais clareza como ocorre um ato? Decerto Žižek fornece diversos exemplos de atos políticos (como o caso do Leste Europeu); podemos, no entanto, indagar: os exemplos do filósofo são realmente capazes de objetar (de algum modo resistir) aos seus conceitos

(como a clínica fez, ao longo da história da psicanálise freudiana e lacaniana)? Seriam os exemplos selecionados com o propósito de somente confirmar sua teoria?

Cabe aqui lembrar o debate com outra leitora heterodoxa de Lacan. No livro *Contingência, Hegemonia e Universalidade*, o esloveno expõe, com razão, os aspectos mais problemáticos da leitura da psicanálise feita por Judith Butler. Ocorre que o contra-argumento da filósofa norte-americana atinge o cerne das dificuldades de Žižek. Ela não duvida de que estruturas atuam sub-repticiamente na constituição da vida social e sabe que o que não é assimilável pela linguagem produz efeitos; ainda assim, insiste na importância de se aproximar de práticas de movimentos sociais e outras coalizões políticas e insiste em tentar encontrar nelas a ancoragem que talvez falte ao esloveno. Butler (2000b, p. 169) se esforça para reformular conceitos filosóficos e psicanalíticos a partir da ação de atores sociais; sobre estes últimos, afirma: “[...] não acredito que o intelectual pode estar em uma distância radical.” (ŽIŽEK; BUTLER; LACLAU, 2000, p 169). Tal preocupação se assemelha a algo que Lacan certa vez chamou de formação de alianças.

Ainda que a leitura da psicanálise realizada pela norte-americana apresente, de fato, dificuldades (como Žižek mostra), parece-me que o seu convite a uma reconstrução da psicanálise, a partir de práticas políticas, precisa ser levado a sério. Gostaria de me aprofundar nessa reflexão em futuros trabalhos.

FISCHER, M. P. Event or act? On Žižek's critiques of Badiou. *Transformação*, Marília, v. 44, n. 3, p. 317-336, Jul./Set., 2021.

Abstract: the article discusses Alain Badiou's concept of Event and contraposes it to Slavoj Žižek's reformulations of Lacanian notion of act. It exams the central works in which the French philosopher reconstructs Lacanian concepts based in ingenious associations with Espinosa, Aeschylus and militant texts of Marx. Badiou writes about a non-dialectical division between Being and Event. Žižek, who remains faithful to Lacan and also Hegel, argues that there is unity instead of two separated dimensions. According to the Slovenian, a political act does not immediately establishes a new beginning, it just clears the way for it. Saying “no”: would it the genuine revolutionary act?

Keywords: Event. Act. Revolutions. Psychoanalysis.

REFERÊNCIAS

- BADIOU, A. **Theori du Sujet**. Paris: Seuil, 1982.
- BADIOU, A. **L'Être et L'Événement**. Paris: Seuil, 1988.
- BADIOU, A. **Conditions**. Paris: Seuil, 1992.
- BADIOU, A. **Ética** - um Ensaio Sobre a Consciência do Mal. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995a.
- BADIOU, A. São Paulo: A Fundação do Universalismo. São Paulo: Boitempo, 1995b.
- BADIOU, A. **Compêndio de Metapolítica**. Lisboa: Piaget, 1999.
- BADIOU, A. **Logique des Mondes: L'Être et L'Événement 2**. Paris: Seuil, 2006.
- BADIOU, A.; ŽIŽEK, S. **Philosophy in the Present**. Cambridge: Polity, 2009.
- BADIOU, A. Louis Althusser: le (re)commencement du matérialisme historique. *In*: BADIOU, A. **L'aventure de la philosophie française: depuis les années 1960**. Paris: La Fabrique, 2012.
- BADIOU, A. *et al.* **Sopa de Wuhan: Pensamiento Contemporaneo en Tiempos de Pandemias**. ASPO, 2020.
- BOSTEELS, B. Alain Badiou's Theory of the Subject: Part I. The Recommencement of Dialectical Materialism? **Pli** (Warwick Journal of Philosophy), v. 12, p. 200-229, 2001.
- BOSTEELS, B. Translator's Introduction. *In*: BADIOU, A. **Theory of the Subject**. Londres: Continuum, 2009.
- FREUD, S. Além do Princípio do Prazer (1920). *In*: FREUD, S. **Obras Completas**, v. 14. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a.
- FREUD, S. O Inquietante (1919). *In*: FREUD, S. **Obras Completas**, v. 14. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.
- LACAN, J. **O Seminário. Livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- LACAN, J. **O Seminário. Livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- LACAN, J. Ato psicanalítico. *In*: LACAN, J. **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003a.
- LACAN, J. Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola. *In*: LACAN, Jacques. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003b.
- LACAN, J. **O Seminário. Livro 10: a Angústia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

LACAN, J. (1967-1968). **O Seminário. Livro 15:** O ato psicanalítico (não publicado).

LAPLANCHE, J. **Vida e Morte em Psicanálise.** Porto Alegre: Artes Médicas, 1985.

MILLER, J-A. La Suture (éléments de la logique du signifiant). **Cahiers pour l'Analyse**, p. 38-49, 1966.

SAFATLE, V. **Grande Hotel Abismo:** Por uma Reconstrução da Teoria do Reconhecimento. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

SAFATLE, V. **Circuito dos Afetos:** Corpos políticos, Desamparo, Fim do Indivíduo. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

SPINOZA, B. **Ética.** Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

ŽIŽEK, S. **Ticklish Subject:** The Absent Centre of Political Ontology. Nova Iorque/Londres: Verso, 2000.

ŽIŽEK, S. **For they not know what they do:** enjoyment as a political factor. Nova Iorque/Londres: Verso, 2008.

ŽIŽEK, S. **Less Than Nothing:** Hegel and the shadow of dialectical materialism. New York, London: Verso, 2012.

ŽIŽEK, S. **Pandemic:** Covid-19 Shakes de World. New York & London: OR Books, 2020.

ŽIŽEK, S.; BUTLER, J.; LACLAU, E. **Contingency, Hegemony, Universality:** Contemporary Dialogues on the Left. New York, London: Verso, 2000.

Recebido: 19/9/2020

Accito: 07/4/2021

COMENTÁRIO A “EVENTO OU ATO? SOBRE AS CRÍTICAS DE ŽIŽEK A BADIOU”


*Fabiano Veliq*¹

Referência do artigo comentado: FISCHER, M. P. Evento ou ato? Sobre as críticas de Žižek a Badiou. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 3, p. 317-336, 2021.

O texto intitulado “Evento ou Ato? Sobre as críticas de Žižek a Badiou”, de Mariana Pimentel Fischer (2021), traz um tema importantíssimo para o debate contemporâneo, a partir de dois filósofos cuja matriz de pertencimento é similar, a saber, o pensamento marxista e o pensamento lacaniano. Dessa forma, resgatar essa matriz e apontar as diferenças entre os pensamentos desses autores coopera muito com uma sistematização do pensamento, para quem deseja iniciar as investigações a respeito da filosofia política e o seu diálogo com a Psicanálise.

Fischer (2021) aborda com profundidade o conceito de ato e o conceito de evento, e evidencia como Badiou e Žižek lidam com o tema, de forma que é possível remeter tal debate não apenas a uma questão terminológica, mas a uma questão ontológica de fundo.

Para Badiou, como bem exposto por Fischer (2021), o sujeito não poderia ser pensado somente como algo que pertence à ordem daquilo

¹ Doutor em Psicanálise pela PUC Minas e doutorando em Filosofia pela UFMG. Professor Adjunto I do Departamento de Filosofia da PUC Minas, Belo Horizonte, MG – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0001-6273-1333> E-mail: veliqs@gmail.com

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n3.26.p337>



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

que é contado como ponto vazio “0”, mas extravasaria a própria estrutura. A proposta de Badiou terá como ponto de partida, nessa nova fase do seu pensamento, a Matemática pensada enquanto ontologia possível.

Em seu livro *Ser e Evento* (1996), Badiou desenvolverá essas noções de maneira mais pormenorizada, tendo em vista as teorias sobre o infinito de Cantor e procurando reler a história da filosofia, a partir da noção de multiplicidade. A ontologia seria igualada à Matemática como única forma possível de pensar a estrutura do mundo. Nisto consistiria a ruptura ontológica proposta por Badiou: o Um surge apenas depois do Zero e das multiplicidades. O Zero seria a multiplicidade sem os Uns, que garantiria a consistência ontológica delas. Disso deriva, no pensamento de Badiou, que a realidade é uma multiplicidade na qual o vazio e o múltiplo coincidem.

É, portanto, a partir dessa nova ontologia de fundo que o evento será encarado. O evento seria aquilo que está de alguma forma ligado à estrutura, contudo, não é contado como pertencente à estrutura, mas se constitui como algo que irrompe da situação, fruto de um instante, uma decisão, algo que escapa à verdade da situação, e é posteriormente nomeado por um sujeito que adere ao evento. Assim como Paulo, no início do Cristianismo, ou Lenin com a Revolução Russa. É a interpretação do sujeito que percebe que uma mudança substancial ocorreu que atesta a verdade envolvida no evento.

Para o filósofo esloveno Slavoj Žižek, a questão levantada por Lacan, e em certa medida por Badiou, aponta para uma espécie de incompletude ontológica da própria realidade, que teria na física quântica o seu modelo de como pensar uma ontologia aberta, e a filosofia de Alain Badiou e sua noção de multiplicidade pura como categoria ontológica definitiva: a realidade seria a multiplicidade das multiplicidades que não pode ser gerada ou constituída a partir de uma forma de Uns como seus constituintes elementares. As multiplicidades não são multiplicações de Um, mas multiplicidades irreduzíveis, sendo, por isso, que o seu oposto não seria o Um, mas Zero, ou seja, o vazio ontológico.

Com base na noção do mundo ancorado sobre o vazio proposto por Badiou, Žižek é capaz de defender a ideia que ele assume de materialismo, a qual nada teria a ver com a presença da matéria úmida e densa, mas teria a ver exatamente com a noção de que a Totalidade é Nada. Assinala Žižek:

O materialismo não é a asserção da densidade material inerte em seu peso úmido – tal “materialismo” pode sempre servir de apoio para o obscurantismo espiritualismo gnóstico. Em contrapartida, o verdadeiro materialismo assume com alegria o “desaparecimento da matéria”, o fato de existir apenas o vazio. (ŽIŽEK, 2014 p. 129).

É em seu livro *O sujeito incômodo* que Žižek debaterá com a teoria do Evento-Verdade de Badiou e também com a leitura do livro de Badiou sobre São Paulo. Nesse livro, Žižek está partindo da noção de “Acontecimento” proposta por Alain Badiou, em seu livro *Ser e evento* (1996), no qual Badiou evidenciará que o acontecimento é algo não previsto na ordem das coisas, inserindo em sua dinâmica um ponto de inflexão da ordem vigente; nesse sentido, o acontecimento muda o caminhar dos fatos e permite um novo momento no mundo. O acontecimento é o Real impossível de uma estrutura, de sua ordem simbólica sincrônica, o gesto gerador violento que ocasiona a Ordem legal que retroativamente torna ilegal esse mesmo gesto, relegando-o ao *status* espectral reprimido de algo que jamais pode ser totalmente reconhecido-simbolizado-confessado.

Em suma, a ordem estrutural sincrônica é um tipo de formador de defesa contra seu acontecimento fundador, o qual só pode ser discernido na forma de uma narrativa mítica espectral. Ou seja, a estrutura só pode funcionar mediante a ocultação da violência do seu acontecimento fundador. Žižek (2013 p. 34) ressalta:

O evento badiouiano é uma ruptura na ordem do ser (realidade fenomenal constituída transcendentalmente), a intrusão de uma ordem (“numenal”) radicalmente heterogênea, de modo que estamos claramente em um espaço (pós)-kantiano. É por isso que podemos definir a filosofia sistemática de Badiou como um kantismo reinventado para a época da contingência radical: em vez de uma realidade constituída transcendentalmente, temos uma multiplicidade de mundos, cada um delineado por sua matriz transcendental, uma multiplicidade que não pode ser mediada/unificada em um único enquadramento transcendental mais amplo; em vez de uma lei moral, temos a fidelidade ao Verdade-Evento que é sempre específico com respeito a uma situação particular de um Mundo.

O texto de Fischer traz especial ênfase à leitura de Badiou e Žižek a respeito da figura de São Paulo (leitura esta também feita por Lacan, no seu Seminário VII) e, com ela, a leitura da noção de ressurreição proposta

por ele. Como bem mostrou Fischer, aqui as leituras divergem bruscamente. Para Badiou, a ressurreição é vista por Paulo como um evento fundador de uma nova verdade que se estabelece e reconfigura o mundo, de sorte que a fidelidade ao evento da ressurreição observada por Paulo é capaz de inaugurar algo novo para o mundo.

De acordo com Žižek, a morte e a ressurreição seriam a mesma coisa, e a morte do Cristo apontaria não para um evento fundador de algo novo, mas o Cristianismo mostraria Deus como apenas mais um humano, como homem miserável indiscernível de outros humanos, no que diz respeito às suas propriedades intrínsecas. Argumenta Žižek (2012 p. 190):

Com a aparição de Cristo isso representa efetivamente a morte de Deus: Fica claro que Deus não é senão o excesso do homem, o “demais” de vida que não pode ser contido em qualquer forma de vida, que viola a forma (morphé) do antropomorfismo.

Na morte de Deus, portanto, o que se revela já é a sua ressurreição enquanto conteúdo verdadeiro e absoluto. A morte de Deus é entendida como sendo não apenas o momento da negação, todavia, ao mesmo tempo, o momento da negação da negação em um movimento simultâneo. A morte de Deus seria o fim e a sua ressurreição se daria apenas como um ato de fé da comunidade. Longe, portanto, de ser um “evento fundador”, como quer Badiou, a morte e a ressurreição seriam encaradas como a entrada do mundo em um momento no qual a morte de Deus deixa um vazio e abre a possibilidade para um novo materialismo, pautado por aquilo que Žižek nomeará, em outros trabalhos, como “menos que nada”, i.e, uma aposta ontológica no vazio que tem no Cristianismo o início para um ateísmo de fato materialista.

REFERÊNCIAS

BADIOU, Alain; BORGES, Maria Luíza Xavier de Almeida. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar: Ed. UFRJ, 1996.

FISCHER, Mariana P. Evento ou ato? Sobre as críticas de Žižek a Badiou. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 44, n. 3, p. 317-336, 2021.

LACAN, Jacques. **O seminário**. Livro 7: A ética da psicanálise; 1959-1960. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; [versão brasileira de Antônio Quinet]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008 (Campo freudiano no Brasil).

ŽIŽEK, Slavoj. **O amor impiedoso** [ou: sobre a crença]. Tradução de Lucas Melo Carvalho Ribeiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

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

ŽIŽEK, Slavoj; MILBANK, John. **A monstrosidade de Cristo**. São Paulo: Três Estrelas, 2014.

Recebido: 18/5/2021

Aceito: 22/5/2021

DEMÔNIOS DA BRASILIDADE: NOTAS PARA UM NIILISMO TROPICAL¹

Rodrigo Barros Gewehr²

Resumo: Este ensaio busca estabelecer algumas bases de reflexão sobre a possibilidade de se pensar uma brasilidade a partir do conceito de niilismo. Visa-se a compreender se seria viável uma aplicação específica desse conceito, no contexto brasileiro. A ideia do demoníaco entra em cena para dar conta do índice do imponderável em todo construto coletivo, salientando que as dinâmicas psíquicas, sejam elas individuais, sejam coletivas, se realizam na cultura em formas sobredeterminadas. Nessa busca de se pensar a brasilidade, propõe-se o entrelaçamento do niilismo com traços culturais já elencados por autores como Mário de Andrade, Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda, entre outros.

Palavras-chave: Niilismo. Brasilidade. Traços culturais.


But nothing is ever lost, *not even the blood pact with the devil.*

(JUNG, 1990 [1954], p. 268).

INTRODUÇÃO

Talvez seja anacrônico pensar em termos de brasilidade, eco de ultrapassadas tentativas cientificistas de escanção artificial da vida em comum, seguidamente resultando em fantasmagorias, como atestam Gall, Galton e

¹ Este ensaio tem por base uma fala proferida em seminário de pesquisa da pós-graduação do Instituto de Psicologia da USP, em parceria com a UNIFESP, realizado entre os dias 15 e 17 de maio de 2017. Pelo convite e parceria de trabalho, agradeço aos professores Lineu Kohatsu e Marian Dias.

² Professor no Instituto de Psicologia e no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Alagoas (UFAL), Maceió, AL – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-3274-7032>
E-mail: rodrigo.gewehr@ip.ufal.br.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n3.27.p343>



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

Lombroso. Tipologias são sempre dignas de desconfiança, tanto mais quando direcionadas à vida humana e à vida em comum. Há nelas algo de “[...] hieróglifo de linguagem morta” (UMBELINO, 2010, p. 309), o que alerta para as derivas latentes em todo esforço de abordagem a traços culturais. Pensar nesses termos é sem dúvida arriscado, e potencialmente perigoso, sobretudo se se considera o crescimento de ideologias de tipo nacionalista, espalhadas pelo mundo e na América Latina, provocando as gangrenas sociais que lhes são próprias.

Mas não é disso que se trata aqui. Não se trata de elogio a forma nenhuma de nacionalismo, e menos ainda da construção de uma suposta unidade identitária que teria no termo “brasilidade” seu amálgama. Isso, no entanto, não impede a fabricação de figurações da vida em comum e, por mais que recusemos as cristalizações identitárias, elas se configuram no convívio, impulsionadas por diferentes mitologias do coletivo.

Tendo isso em vista, não é possível escapar de certo grau de generalização, ao se pensar em termos sociológicos, e esta é uma dimensão inescapável da reflexão sobre a vida em comum. Todo conceito é um artifício; e, quando se trata de pensar um povo, essa artificialidade pode chegar às raias do arbitrário ou, ainda pior, converter-se em mero “[...] preconceito travestido de evidência científica.” (SOUZA, 2015, p. 37). Se este é o corolário de uma tradição cientificista que reiteradamente confunde a parte pelo todo e universaliza suas conclusões parciais, isso deveria nos impedir ou interditar qualquer reflexão de maior amplitude sobre o conjunto das ações humanas, de um povo, de uma coletividade? E mais, as categorizações já inventadas, na sempre dificultosa tarefa de compreender a brasilidade, são elas necessariamente um problema, ou se pode abordá-las de outro modo, compreendê-las a partir de visadas que não sejam mera reprodução de um culturalismo servil?

A unidade histórica escolhida é sempre arbitrária”, lembra Tolstói ao criticar a insistência de historiadores em sobrevalorizar alguns personagens como se fossem as decisivas molas propulsoras de fatos históricos. Foi a soma das vontades das pessoas que produziu a revolução e também Napoleão, acrescenta o autor, e esta soma “nunca se expressa na atividade de um personagem histórico. (TOLSTÓI, 2017 [1869], p. 991).

Tais personagens, no entanto, bem como o conjunto das ações de um determinado episódio, expressam um movimento de fundo, as *tendências homogêneas das pessoas*, e isso constitui, ainda para Tolstói, uma *unidade*

infinitesimal para observação. Assim, se cabe evitar com todo cuidado a reificação de personagens, e também de categorias de análise, resta ainda a possibilidade de observar os agenciamentos que constituem as ficções de um povo.

Não se trata aqui, pois, de propor uma tipologia a mais; nem de almejar a explicação, ou mesmo a compreensão do movimento vivo das gentes, por meio de categorias estanques. Se há algum valor nessa paixão da generalidade é seu caráter de caricatura, como será salientado adiante. As generalizações possuem o mesmo vetor de exageração da caricatura, e é pela via do excesso que alguns traços mais marcantes acabam vindo à tona. Se não tomarmos isso como verdades reveladas a partir de um olhar transcendente, se não nos perdermos numa pretensa atitude de neutralidade que seria garantia de um saber desinteressado, parte do perigo se anula.

O psicologismo, sempre à espreita em tais abordagens, é despossuído de sua força mágica de encantamento e sedução pelo exercício mesmo de se reconhecer a construção de conceitos como parte da tessitura social, e uma figura a mais dos agenciamentos que capturam um povo. O perigo do “culturalismo brasileiro”, tal como o define e denuncia Jessé Souza (2015), também não é o único desfecho possível, se guardarmos as ressalvas necessárias e o devido grau de desconfiança nas categorias. Não se trata, portanto, de buscar explicação do caráter de um povo, em função de fórmulas cujas taxonomias são evidentemente arbitrárias (UMBELINO, 2010). Trata-se, antes, desse exercício inglório de pensar em termos de unidades infinitesimais, e do que nestas há também de caricato; até que ponto a caricatura nos serve de espelho, a partir de que momento se cristaliza em estereótipo.

Discernir traços característicos de um povo é, nesse sentido, fundamentalmente ficção. Jamais se poderá alcançar a quintessência de uma coletividade; e a ideia mesma de essência de um povo é fabricação – nalguns casos, falsificação pura e simples. Isso não impede Tolstói (2017 [1869], p. 873) de falar num *ar russo* ou nas “[...] misteriosas correntes da vida popular russa.” Isso tampouco impede Machado de Assis (1906, p. 129), em elogio feito a José de Alencar, de afirmar que, neste, “[...] há um modo de ver e de sentir, que dá a nota íntima da nacionalidade”, ou ainda a Augusto dos Anjos (2001 [1912], p. 69) de cantar “[...] a vibração bruta da corda mais recôndita da alma brasileira.” Lima Barreto (2011 [1915]) vai também estender seu olhar crítico à *alma nacional*. Os exemplos poderiam seguir, tanto na literatura quanto na filosofia e nas ciências sociais, pois é de todo impossível desconsiderar a

dimensão inercial das ações, sejam elas singulares, sejam coletivas, apesar das dificuldades todas que essa reflexão impõe, especialmente levando-se em conta a sobredeterminação das ações humanas, na qual os fatores materiais atuam de maneira decisiva.³ As ficções, todavia, são também parte da tessitura da vida em comum e se materializam nas ações cotidianas.

Quer pela via da *vida de colmeia*, quer do *suporte social*, seria também falsificação da realidade o esquivar-se de uma apreensão de conjunto da vida em comum, assim como não se pode evitar a imprecisão inerente a uma tal abordagem. Estar atento a essa dimensão inercial da ação humana não implica ceder a ideias como “déficit sociológico”, “autoimagem folclórica do brasileiro”, “subjativismo”, ou ao “mito da brasilidade” (SOUZA, 2015). Pelo contrário. As notas que seguem visam também a ressaltar as ambiguidades dos conceitos que se dedicam a pensar a brasilidade, sem negligenciar, por conseguinte, seu caráter de caricatura. E se nossa ação no mundo nos ultrapassa em grande medida, se somos muitas vezes e até estruturalmente suplantados por diferentes formas de *contágio*, podemos também pensar essas categorias de análise como uma expressão a mais daquilo que nos arrebatava e move, apesar da disposição crítica que nutrimos, ou supomos nutrir. É nessa fronteira que se reinscreve a imagem do demoníaco, como índice do imponderável, daquilo que nos ultrapassa; pois, mesmo se nos cercamos de todos os cuidados, como distinguir ao certo quando a paixão da generalidade se torna uma patologia da generalização? O diabo, como se usa dizer, está nos detalhes.

A tradição ocidental é assolada por demônios de várias estirpes, desde longa data. Dos mediadores entre homens e deuses, que são os *daimones* gregos, aos demônios medievais – que o famoso manual dominicano *Malleus maleficarum* (KRAMER; SPRENGER, 1971 [1486]) insistia em afirmar que

³ “A questão de se determinar a hierarquia de valores que logra comandar uma sociedade específica exige a articulação da relação entre valores e estratificação social. Afinal, é a imbricação entre domínio material e ideológico e acesso diferencial a bens ideais ou materiais escassos que cumpre esclarecer.” (SOUZA, 2015, p. 79). Disso não há dúvidas, e a realidade social cotidiana do Brasil o mostra largamente. No entanto, cabe questionar se é somente essa imbricação que resta a esclarecer, ou se a ela não estão atrelados ainda outros fatores que também se apropriam dessa situação estrutural. Noutros termos – e o presente ensaio segue o intuito de colocar essa questão: explorar o estrato material do problema seria suficiente como resposta à complexidade dos afetos coletivos que transitam entre os espaços comuns e o *foro íntimo*?

não eram meros frutos da imaginação e sim entidades reais, o imaginário ligado ao demoníaco oscila entre o culto e o medo, entre o fascínio e a repulsa, marcado não somente pela crença como pelo que há de insistente, nessa imagem. Também nas figurações oitocentistas e nas encarnações coletivas do demoníaco, na primeira metade do século XX, vemos um mundo ainda assombrado pelo que há de incontrolável no cerne mesmo de nossas estratégias de delimitação e apreensão da vida. Compreendemos, de maneira obscura, que a complexidade dos processos vitais é bastante mais ampla do que nossos cálculos e toda a técnica de que dispomos para apreendê-la.

Seja na inquieta interação de partículas no plano microscópico, seja no intrincado dinamismo cósmico, passando ainda pelos movimentos coletivos e pela mais banal de nossas escolhas, há sempre um coeficiente de imponderável que nos obriga a renunciar às pretensões de onipotência. Entretanto, um anseio de onipotência não cessa de se reeditar no modo como nos constituímos no confronto com a vida; e tal anseio alimenta, muitas vezes, nossas respostas às exigências do cotidiano.

Certo élan de realizar-se é parte inerente à possibilidade mesma da vida. Ressalta Nietzsche (1987 [1888], p. 57): “O *pathos* agressivo pertence tão necessariamente à força como o sentimento de retaliação e vingança à fraqueza.” Há nessa articulação do *pathos* algo que pode derivar para o desenfreado, para uma paixão do excesso e da fúria. E sobre isso tampouco temos muito controle. Estando o *pathos* no fundamento de nossas ações, o imponderável, para além de um coeficiente, é também aquilo que irrompe; opõe-se ou acelera; choca e extravasa. A ideia mesma de imponderável torna-se uma tentativa parcial de dar forma a atravessamentos radicais da experiência humana. Noutros termos, o imponderável pode ser visto como expressão contemporânea do demoníaco.

Em 1936, Jung escreve um ensaio sobre Wotan, deus nórdico da fúria e da guerra, também dotado de um poder intuitivo. Wotan se apresenta, num primeiro nível de análise, como personificação do *furor teutonicus*, o qual, no momento da escrita do texto, estava conduzindo a Alemanha, a largos passos, rumo ao desastre que conhecemos.

O autor suíço busca dar conta de um aspecto da psique representado pela ideia da *Ergriffenheit*, condição de estar profundamente emocionado, capturado ou, ainda, *possuído* – aspecto ao qual Jung dá ênfase no referido ensaio, salientando o caráter demoníaco inerente a essa imagem. Para essa

condição se estabelecer, é preciso que se constitua uma relação entre *aquela que é possuído* (*Ergriffener*) e *aquela que possui* (*Ergreifer*). Não somente como parte de uma configuração de época, que via na psicologia das massas uma forma de compreensão dos movimentos coletivos, Jung enfatiza também o índice do imponderável. Os acontecimentos sociais, observados a partir dessa combinação, podem se tornar incontroláveis, por conta do conjunto de ações que são mobilizadas num dado momento, e isso aponta, por sua vez, para a autonomia dos processos psíquicos e sociais.

Para além dos elementos históricos e mitológicos discutidos por Jung (1978a [1936]), um eixo central de sua análise está no fato de essas imagens personificarem valências psíquicas, as quais nos arrastam para a esfera dos arranjos afetivos inconscientes. Todo esse potencial inconsciente de atividade psíquica nos conduz, imperativamente, para a necessidade de se desfazer a equivalência artificial entre consciência e psique. “Nossa mania de explicações racionais está obviamente enraizada no medo da metafísica, pois ambas sempre foram irmãs hostis.” (JUNG, 1978a [1936], p. 185). Jung indica a necessidade de se considerar, na efetivação dos processos psíquicos e culturais, elementos que escapam ao controle de nossos instrumentais mais corriqueiros, dos quais a razão e o entendimento são condição e modo operacional, respectivamente.

Embora acontecimentos que escapem ao controle desse aparato técnico sejam muitas vezes relegados ao esquecimento ou ao descrédito, isso não os impede de operar nas entrelinhas de nosso ceticismo. Pensemos, para permanecer no exemplo referido por Jung, nas guerras. Quanto maior o conjunto de explicações que conseguimos amearhar para dar conta das condições de possibilidade de um conflito, tanto menor as condições de precisar, de fato, o que mobiliza tamanho empenho pessoal e coletivo.

Que existam condicionantes históricas, políticas, econômicas, étnicas: cada um desses fatores mostra sua importância na configuração de um conflito, mas nenhum deles, isoladamente, dá conta de explicar a passagem ao ato. Da mesma maneira, somar todos esses fatores e deles simplesmente deduzir a origem de um dado conflito é tornar a guerra um epifenômeno, um fenômeno secundário, derivado, mero acidente de percurso, quase casual. Todavia, “[...] um milhão de zeros colocados em conjunto jamais somarão um.” (JUNG, 1978b [1957], p. 275).

Na visão de Jung, com base em suas leituras de Eckhart e Goethe, uma apreensão sintética, de conjugação de diferentes fatores criando um novo

elemento, faz-se necessária para compreender esses *fenômenos* e o fato psíquico, em geral. Explicações que se valem do formato *dadas tais e tais condições, o conflito se tornou inevitável* deixariam de lado um fator importante, de ordem afetiva, que permitiria a coesão necessária para sustentar determinada ação, a qual, uma vez lançada, adquire autonomia.

Mudanças decisivas na história são em geral atribuídas exclusivamente a causas externas. Parece-me, entretanto, que as circunstâncias externas frequentemente servem apenas como ocasiões para que uma nova atitude em relação à vida e ao mundo, por muito tempo preparada no inconsciente, torne-se manifesta. (JUNG, 1981 [1948], p. 314).

Se essa reflexão se aplica sobretudo às atitudes que se sedimentam no convívio humano, criando processos inerciais e padrões de resposta, ela também pode ser pensada no âmbito de movimentos coletivos específicos, tais como a guerra. Para além do fator inercial, Jung insiste no fato de as circunstâncias externas poderem ser pensadas como expressão de complexos afetivos inconscientes que se cristalizam e passam também a ser determinantes da própria configuração das circunstâncias. Independentemente de origem ou prevalência, Jung nos instiga a pensar num funcionamento conjunto entre causas externas e arranjos afetivos, numa espécie de retroalimentação na qual os afetos são moldados por condicionantes externas, as quais, por sua vez, sofrem constantes alterações por força da ação dos afetos. “Condições sociais, políticas e religiosas afetam o inconsciente coletivo no sentido de que todos aqueles fatores suprimidos pelas visões ou atitudes prevalentes na vida de uma sociedade gradualmente acumulam no inconsciente coletivo e ativam seus conteúdos.” (JUNG, 1981 [1948], p. 314).

A respeito de quais conteúdos serão ativados resta uma incógnita. No caso abordado por Jung (1978a [1936]), em Wotan, certo acúmulo de circunstâncias desastrosas acabou por gerar as condições de agenciamento de processos marcadamente destrutivos, articulados através de modelos que emanavam potência, bravura, amor, sabedoria.⁴ Fato é que as ações coletivas jamais se dão de forma aleatória, nem se podem reduzir a questões circunstanciais. Embora as circunstâncias sejam o elemento disparador, não

⁴ Jung (1936) faz referência a um estudo de Martin Nincw (*Wodan und germanischer Schicksalsglaube*), no qual Wotan aparece associado a certas figuras, como a do *berserker*, espécie de guerreiro bárbaro (representação que foi também usada pela revista inglesa *Punch*, para caricaturar Hitler, após este tomar o poder), deus dos trovões, do amor (*Minne*) mágico, deus dos poetas, e também a imagem das Valquírias, uma vez que, acrescenta Jung, fazem parte do pano de fundo do mito.

só respondem à inércia de processos cumulativos como também reforçam e reatualizam os fatores psíquicos agenciados num dado evento.

Sobre a causa dos acontecimentos históricos, e notadamente da guerra, Tolstói (2017 [1869], p. 947) ainda acrescenta: “A marcha dos acontecimentos do mundo é predeterminada de cima, depende da coincidência de todos os arbítrios das pessoas que participam de tais acontecimentos.” O aspecto *demoníaco* da questão está nessa coincidência de todos os arbítrios, naquilo que coordena as ações todas, de modo a convertê-las num movimento comum. Um tal aspecto, como ainda lembra o autor, ultrapassa as vontades individuais, as decisões dos generais, dos ministros, dos reis. Mas que marcha é essa capaz de reunir tantas arbitrariedades circunstanciais e cuja marca distintiva é a do arrebatamento?

Como se frisou acima, não se trata de criar novos psicologismos, mas sim de associar aos fatores antes mencionados também a esfera do psíquico, e mais propriamente, a de um agenciamento inconsciente de processos sociais capaz de acrescentar um fator perturbador, por excelência, no cálculo das condições de um conflito. “A guerra é um comportamento irracional, e não se pode pôr fim a ela por meio da vontade humana.” (VALOIS, 1992, p. 264). Assim como não se inicia uma guerra pelo mero acúmulo de condições externas, tampouco se inicia ou se termina um conflito por simples ato de decisão. Jung (1978a [1936], p. 184) insiste nesse ponto, ainda no texto sobre Wotan, ao afirmar:

Nós nos convencemos de que o mundo moderno é um mundo sensato, baseando nossa opinião em razões econômicas, políticas e psicológicas [...]. Na verdade, eu arrisco a sugestão herética de que a insondável profundidade do caráter de Wotan explica mais do Nacional-Socialismo que todos os três fatores sensatos colocados em conjunto. Não há dúvida de que cada um desses fatores explica um importante aspecto dos acontecimentos na Alemanha, mas Wotan explica ainda mais.

A marcha dos acontecimentos veio a operar com e para além dos fatores psicossociais que levaram o nacional-socialismo ao poder, e posteriormente ao delírio coletivo de um *Reich* de mil anos, sustentado não apenas em políticas econômicas e sociais, mas também no apelo a uma identidade mítica de grande potencial persuasivo. É nisto que se revela a *insondável profundidade* de Wotan, no fato de as questões de ordem prática – política, econômica, social,

até mesmo psicológica – trazerem consigo um motivo que funcionava como liga, como amálgama de uma coerência impossível.

E não precisamos nos deter apenas nesse episódio, já tão descrito e analisado. Se olharmos as guerras atuais, espalhadas por regiões ditas periféricas, a suposta boa-vontade de organismos internacionais é grandemente insuficiente para pôr fim a conflitos que devastam povos e países. Mesmo que nos detenhamos em cálculos mais ou menos conspiratórios, de senhores do mundo sentados confortavelmente a manipular nossas vidas como se mexessem peças num tabuleiro de xadrez, a leitura de Jung nos quer indicar que essa hipótese remota é já consequência de fatores que se mesclam à racionalidade e se apresentam de forma lógica, como explicações razoáveis e bem-encadeadas para acontecimentos cujas condicionantes e consequências escapam às mais rigorosas tentativas de explicação.

Embora possamos acusar certo desgaste nessa dualidade racional-irracional, importante notar que Jung não está propondo uma simples redução à irracionalidade como fator explicativo de conflitos. Ele está apontando para o fato de nossa estrutura racional não ser autossuficiente e tampouco operar como uma espécie de criação *ex nihilo* que se autojustificaria. Por mais que acreditemos nisso – e fomos de fato conduzidos a crer nesse “complexo mitológico” (JUNG, 1989 [1938])⁵ – essa crença, em si-mesma, já denuncia a presença de agenciamentos afetivos no núcleo da razão. Se é possível pensar, de um ponto de vista arquitetônico, uma razão pura, fato é que não existem ações puras da razão, nem razões que sejam elas mesmas puras.⁶ Cada um de

⁵ No texto *A energia psíquica*, Jung (2002 [1928], p. 33-34) já afirmava: “No homem civilizado, o racionalismo da consciência, tão útil sob outros aspectos, revela-se um empecilho para a transformação pacífica da energia, pois que a *ratio* ... aferra-se convulsivamente aos valores por ela uma vez escolhidos, e isto na medida em que a realidade da razão humana é considerada como ‘substância imutável’, excluindo-se, conseqüentemente, a sua concepção simbolista. Mas a *ratio* é apenas relativa e anula-se em suas próprias antinomias. Também é ela um meio em ordem a um fim, uma expressão simbólica de uma etapa transitória do desenvolvimento.”

⁶ Não se trata de questionar a razão enquanto *unidade arquitetônica*, como sistema que, por sua própria definição, exige que seja pensada enquanto princípio ordenador *a priori*. “Vê-se pois que o princípio específico da razão em geral (em seu uso lógico) é o de encontrar, para o conhecimento condicionado do entendimento, o incondicionado através do qual a unidade do entendimento é finalizada.” (KANT, 2006 [1781], p. 338). É enquanto fundamento estrutural de todo conhecimento, e em seu uso lógico no estabelecimento do princípio incondicionado subjacente às condições do entendimento, que a razão é pura no sentido transcendental, uma vez que as relações todas, sejam da sensibilidade, sejam do entendimento, estão já determinadas por esse princípio ordenador. Ocorre, todavia, que esse princípio está submetido ao corpo, age a partir do corpo, de suas necessidades e carências, quer materiais, quer imateriais. Nesse ponto, a lógica e todo seu aparato são capturados por agenciamentos outros que não os da coerência interna de um sistema. O uso empírico da razão não coincide, pois, com a exposição

nossos gestos vem marcado pelo estigma do *pathos*, e a capacidade mesma de apreensão da vida pela via do entendimento é já uma consequência, uma estratégia desenvolvida para fazer frente à nossa subordinação, em maior ou menor grau, à lógica dos afetos.

Discernir uma lógica nos acontecimentos não implica compreender o próprio *pathos* epistêmico que nos mobiliza a apreendê-los logicamente, nem o momento em que a lógica passa a nos servir como defesa ou autojustificação. “Fora da matemática que não tem que ver senão com números mortos e fórmulas vazias, e por isso pode ser perfeitamente lógica, a ciência não é senão um jogo de crianças no crepúsculo, um querer apanhar sombras de aves e parar sombras de ervas ao vento.” (PESSOA, 1999, p. 164-165). Mas nada nos impede de sermos imperfeitamente lógicos. Também é verdade que a lógica fria dos números encarna e nos cataloga de várias maneiras: como corpo mudo das estatísticas, um índice a mais nos quadros de violência urbana, ou *baixas* colaterais de um conflito armado.

Os instrumentais da razão continuam a nos induzir à ideia de que a vida está sob controle, de que é possível acercar-se de dados suficientes para garantir respostas eficazes frente às urgências. Há, com efeito, vários níveis de objetivação, e isso propicia alguma capacidade de manejo das ações no mundo. No entanto, é típico do momento histórico inaugurado com a modernidade derivar disso uma crença racional no controle e na ordem; crença que pode chegar à contradição extrema de tornar-nos *fanaticamente racionais* – como afirma Hao Wang (1995 [1987]), a propósito de Kurt Gödel.

Pierre Cassou-Noguès (2007, p. 49), também ocupado com a intrincada relação entre loucura e lógica em Gödel, afirma que “[...] nossas crenças, os postulados que determinam nosso mundo, encerram-nos em uma imagem do mundo que pode ser falsa e não obstante insuperável.” A história da psicopatologia corrobora as afirmações do autor e nos traz inúmeros exemplos nos quais a razão vacila, tendo como suporte argumentos racionais. E se a razão

de seu princípio formal; e os desafios inerentes à *encarnação* da razão estão expostos na antropologia (KANT, 2019 [1798]). Um sistema filosófico cujo núcleo fosse o puro pensamento não poderia sequer ser resultado deste, *estritamente falando*, visto que o processo de escrever, em si mesmo, é já interrupção e materialização do pensar (ARENDT, 1998 [1958]). Nesse fator prático dos mais diretos, o corpo já mostra sua efetividade. Se somarmos a isso a dimensão dos afetos, das maquinações inconscientes, da disjunção entre afeto e representação, os processos que determinam nossas ações vão se tornando cada vez mais imbricados. Na vida de Kant, o episódio da Torre de Löbnicht é também um exemplo de como o uso da lógica está relacionado (se não subordinado) aos usos do corpo (DE QUINCEY, 2015 [1854]).

pode se tornar fanática, de modo a ser arrastada ao que seria supostamente seu contraponto, a loucura, é porque, em sua base, em sua organização mesma, operam também elementos de outra ordem.

Não se trata, aqui, de desprezar esse instrumento que nos permite inclusive criticá-lo, além de ser o grande responsável pelo lugar que acreditamos ocupar na escala da animalidade, embora isso não seja necessariamente um privilégio. A razão é, certamente, um utensílio primordial para nosso agir no mundo, mas há que se abordá-la com a devida cautela, pois ela pode voltar-se contra seus artífices. Acompanhando o pensamento de Jung, compreender que na base da racionalidade atua um intrincado campo de afetos é condição necessária (embora não suficiente) para a responsabilização, apesar do determinismo inconsciente inerente à sua teoria. Nisso se apresenta o que há de propriamente terapêutico, no trabalho de Jung.

Admitir a precariedade estrutural do fundamento racional de nossas ações é um passo importante para evitar que sejamos capturados pela ânsia de justiça, ou de liberdade, ou de qualquer outra razão grandiosa invocada para justificar os próprios atos. É preciso compreender o que há de bruto também naqueles que se identificam com ideias mais cosmopolitas, e o quanto estamos, todos, sujeitos a essas capturas que se nos aparecem como perfeitamente lógicas.

Muito estrago tem sido feito em nome da razão, e existe hoje em dia a tendência de associar a razão com o desejo de preservar a ordem existente (o *status quo*). Além disso, grandes guerras, uma distribuição mais ampla das informações, e maior liberdade para criticar têm revelado as reais limitações da razão em nosso século. Em função destes e de outros fatos associados, tem ocorrido uma crescente desconfiança em relação à razão e uma concomitante aceitação de múltiplas reduções do alcance daquilo que é tomado como sendo o próprio domínio do racional. (WANG, 1995 [1987], p. 225).

Assim é que delimitamos territórios onde imperaria a luminosa organização da razão, e outros nos quais reinaria a barbárie e o *nonsense*, uma espécie de refugio do *processo civilizatório*. Se a abstração chamada *comunidade internacional* seria o lócus por excelência daquilo que se usa representar como valores mais altos da humanidade, tudo que permanece à margem disso é mais ou menos escuridão, *influência*, forças fora de controle, as quais, no limite, culminam na ideia de terror. Os elos intermediários entre o suposto

nonsense e a pretensa organização racional dos afetos passam despercebidos, ou amortecidos pela “distribuição mais ampla das informações”, considerando ainda que essa distribuição nada tem de ingênua.

Não deixa de causar espanto, por exemplo, o quanto se está sujeito a atos *gratuitos* de violência, os quais escapam às delimitações frágeis da ordem social estabelecida, apresentando-se como rupturas abruptas, desproporcionais ou simplesmente sem sentido. Perpetua-se, assim, o caráter demoníaco num mundo esvaziado de demônios. Quanto mais se admiram os frutos da razão, menor a disposição para observar o bagaço que alimenta o fogo do esclarecimento. E mesmo o discernimento de processos macro e geopolíticos serve antes para distribuir a angústia causada pelas irrupções de violência do que para construir soluções de fato.

O que assombra é a compreensão difusa de não haver solução possível; que os múltiplos desarrazoados do mundo são inerentes à própria arquitetura da vida e que nossos cálculos estão todos fadados a se mostrarem falsos ou limitados, mais dia, menos dia. Essa autonomia dos processos vitais, na qual estão inclusos os variados comércios de morte, engendra respostas também em grande medida autônomas, no sentido de as razões suscitadas serem mobilizadas por um amplo espectro de afetos: do medo à ganância, passando pelo amor, por vezes tão cruel quanto o ódio.

O inferno são os outros; ou, mais propriamente, a forma como nos relacionamos com os outros (SARTRE, 2004). E se é possível certa dose de liberdade para transformar os agenciamentos que nos ligam uns aos outros, essa relação inevitável não cessa jamais de ser inquietante, uma vez que nos lembra a precariedade da condição humana e quanto, para além de toda boa vontade e sinceridade, estamos sujeitos a ser arrastados ao ódio ou à indiferença. O inferno é também a compreensão difusa de que, no âmago das intenções, há mais do que as razões confessadas, ou as que conseguimos inventar. De boas intenções o inferno está cheio, diz o dito popular.

Sempre o demoníaco voltando à superfície, seja na banalidade dos gestos cotidianos, seja nos atos mais trágicos do mundo. Nesse sentido, podemos ver na guerra o despertar de um coeficiente latente de ódio e destruição, elevado “[...] à potência de psicose coletiva”, como escreveu Einstein, em carta a Freud, no ano de 1932 (EINSTEIN; FREUD, 1996 [1933], p. 195). Diferentemente de Arthur Schnitzler, que atribuía a guerra a “intenções perversas de um pequeno grupo de indivíduos que lucram” com ela (ELLENBERGER, 1994

[1970], p. 499), a psicanálise opera no registro de forças agressivas, pulsão de morte, compulsão à repetição, que Freud diz ter “[...] a aparência de uma força demoníaca [*dämonischen Charakter*]” (1996 [1920], p. 46), criando a sensação de se estar movido por um destino.

A partir de premissas distintas das utilizadas por Freud, Jung vai situar a guerra em termos de *epidemia psíquica*: “A qualquer momento, milhões de pessoas podem ser afetadas por uma nova loucura, e neste caso deveremos ter outra guerra mundial ou revolução devastadora.” (1991 [1932], p. 177). Estão implícitas nessa leitura a ideia de contágio e a autonomia dos fatos psíquicos. Em maior ou menor grau – e quanto mais imersa no coletivo é a pessoa, mais isso se faria evidente –, estamos todos submetidos a uma dinâmica coletiva que nos move e, por vezes, nos solapa. Essa dinâmica coletiva é, por sua vez e a um só tempo, mobilizadora de e movida por *forças elementares de nossa própria psique*. Se o homem conseguiu controlar, em grande medida, as forças da natureza, o mesmo não se dá com a vida psíquica. “A era da razão, que despojou dos deuses tanto a natureza quanto as instituições humanas, negligenciou o Deus do terror que habita a alma humana.” (JUNG, 1991 [1932], p. 177).

Esse *Deus do terror* se apresenta nas muitas formas de violência que experimentamos e com as quais até mesmo flertamos, pois, se nos causa algum choque ver um atentado a bomba, numa capital do mundo ocidental, estamos menos susceptíveis a nos compadecer com mortes que se dão em países árabes e quase que imunizados contra a violência cotidiana das grandes cidades brasileiras. Aliamo-nos a franceses e britânicos, expressamos um ou outro lamento diplomático por um ataque aéreo em Aleppo,⁷ e quase não nos damos conta da violência implicada no fato de se ter, no Brasil, crianças pedindo dinheiro em semáforos, sendo excluídas sistematicamente da possibilidade de integrar de modo mais autônomo o palco do mundo, sujeitas que estão a condições precárias ou inexistentes de educação e saúde públicas.

O quadro de protoguerra urbana, em algumas de nossas cidades, entra num circuito distinto, no qual operam questões de classe social, étnicas, político-ideológicas, e a própria distribuição dos territórios urbanos, com os

⁷ Amin Maalouf (1998, p. 87) alude a essa assimetria nos seguintes termos: “Ao Sul e à Leste do Mediterrâneo, encontramos milhões de pessoas capazes de falar o inglês, o francês, o espanhol, o italiano. Do outro lado, quantos ingleses, franceses, espanhóis, italianos, julgaram útil estudar o árabe ou o turco?” Isso ultrapassa questões mais objetivas da colonização para inserir no problema a discussão da lógica dos afetos nos traços identitários.

diversos níveis de violência a ela atrelados (SANTOS, 2001 [2000]).⁸ Uma mesma pessoa que sofre pelos efeitos devastadores de ataques a bombas na Europa é capaz de estar imunizada em relação ao terror cotidiano de nossas cidades, sobretudo quando as *baixas* desse conflito permanente se dão à distância dos olhos, ou nos chegam amortecidas pelo filtro da mídia, a qual opera ativamente na oferta de laços identitários e na fabricação dos fatos sociais. Isso nos mostra novamente como a lógica pode ser falseada, quando os afetos estão em jogo, e que a lógica dos afetos nos leva a comportamentos paradoxais, ou francamente contraditórios.

Se forças elementares da psique são capazes de mobilizar afetos coletivos é porque a capacidade de domínio sobre essa dimensão de nosso funcionamento é precária, o que nos deixa à mercê de situações tanto mais absurdas quanto aparentemente anacrônicas. Nesse sentido, o Direito Internacional Humanitário, fixado pelas convenções de Genebra após a guerra de 1939 a 1945, destinado a dar um escopo racional aos conflitos armados (visando notadamente a regulamentar e a proteger prisioneiros e população civil não envolvida nos conflitos), mostra toda sua fragilidade, e mesmo sua impotência, a cada vez que um novo conflito emerge.

Essa tentativa de colocar ordem na desrazão – cujo objetivo final e não declarado é nos aliar afetivamente à crença humanista de que é possível chegar ao controle da vida, através da razão e do bom-senso – está condenada de antemão ao fracasso. Ela só faz reforçar o fato de que os ordenamentos dos contratos sociais podem ser suspensos, se uma necessidade considerada imperiosa se apresenta.

Existem estruturas dinâmicas inconscientes que são anteriores a toda tomada de posição da vontade e que se impõem a ela sem que a vontade possa modificá-las de forma alguma: quando muito, a vontade pode lhes fazer obstáculo, opondo-lhes a resistência do recalque ou da repressão, mas sem que consiga, com isso, reduzir a nada tais estruturas. (VALOIS, 1992, p. 270).

⁸ A instrumentalização do território pelo poder econômico e político, argumenta Milton Santos (2014 [1987], p. 134), faz com que este se torne “[...] causa de maior desigualdade entre firmas, instituições e sobretudo entre homens. Em lugar de se tornar o desejado instrumento de igualdade individual e de fortalecimento da cidadania, o território manterá seu papel atualmente perverso, não apenas alojando, mas na verdade criando cidadãos desiguais, não apenas pelo seu lugar na produção, mas também em função do lugar onde vivem.”

Ao menos no curto prazo, conflitos arraigados ao longo do tempo são dificilmente demovidos, ainda que o desfecho não seja necessariamente a guerra. Também é notório o potencial de repetição que desafetos de longa data podem gerar, embora permaneçam por largos períodos em estado de latência. Uma vez mais, estamos no âmbito do demoníaco, no sentido de que a irrupção de um conflito nos ultrapassa, bem como às decisões de cada qual.

Quanto à constituição do sujeito, em sua intransferível singularidade, a mesma estrutura se aplica: assim como não se tem o domínio das forças coletivas que operam na configuração de um conflito, tampouco somos senhores de nossa própria vida – como noutros termos já o alertara Freud –, e somente a duras penas conseguimos nos arrancar das vicissitudes que nos constituem, para erigir um núcleo de personalidade. Isso é evidente nos horizontes mais diversos. Desde a língua na qual constituímos nossa capacidade de expressão até as variadas determinações genéticas a que estamos sujeitos, a vida de cada qual acontece fundamentalmente à revelia das próprias decisões.

A tragédia humana se faz nesse embate entre razão e imponderável, na interseção entre coletivo e singular, e não é de estranhar estarmos sujeitos ao sintoma, à loucura, a *psicoses coletivas*. É bem verdade que há gestos os quais proporcionam a impressão de um não sei quê de humanidade, um sentimento também difuso de preservação da vida, mas que é, no fundo, resultante de alguma crença. Nisso também se apresenta o aspecto enigmático do fundo afetivo que alimenta relações e escolhas. “A ideia de que algo que não venha de fora possa ser real ou verdadeiro mal começou a despontar no homem contemporâneo” (1978a [1936], p. 185), escreve Jung, em seu ensaio sobre Wotan, salientando o quanto estamos despreparados para o confronto com esse coeficiente pulsional que mobiliza estratos mais recônditos da psique. Ou, como assinala Nietzsche (1999 [1873], p. 54): O homem repousa, a despeito de seu não-saber, sobre um fundo impiedoso, insaciável, mortífero, e como que pendente em sonhos sobre o dorso de um tigre.”

~~~~~

Como sustentar, a partir disso, o valor da vida? Em Nietzsche, a resposta passa pelo *amor fati*, contraponto e superação do niilismo. O niilismo, como incapacidade de acreditar, está, paradoxalmente, na base de todo o idealismo

e, por conseguinte, de toda crença (CAMUS, 1954 [1951]). Esse espírito de negação se manifestaria não somente no ateísmo, no utilitarismo, nas apologias à destruição, mas também em certo semblante de afirmação; na construção de ideais aparentemente afirmativos, mas que estariam secretamente a serviço da negação do mundo.

Ainda antes de Nietzsche, Turgueniev apontara a relação entre um mundo que entrava em decadência e seu contraponto no espírito de negação, o qual, todavia, assumindo o caráter de uma espécie de doutrina do negativo, acabava por se tornar também um refúgio. A própria negação dos valores todos acabava sendo uma espécie de construção de ideal: “[...] o niilismo deve auxiliar-nos em todas as desgraças” (TURGUENIEV, 1984 [1862], p. 49), ironiza o aristocrata Pàviel Pietròvich, um representante do mundo decadente que se tratava de negar.

A negação absoluta é, como sustenta Camus, na esteira de Nietzsche, um estado patológico, que distorce, em maior ou menor grau, toda possibilidade de convívio. Ela resultaria na aniquilação ou no ideal, e cada um desses extremos de expressão do negativo seria também uma maneira de recusar o amor ao que está dado, da forma como está dado.

O problema do valor da vida se articula a cada uma das esferas da ação humana e, se um talento do niilismo está na denúncia da parcialidade e fracasso essencial de todo julgamento, o próprio niilismo é também valoração.<sup>9</sup> E se um vigor do niilismo está no apontar o fato de que derivamos seguidamente para ações cuja fonte é o ressentimento ou o desejo de vingança, o próprio niilismo é também uma recusa, um *deixar cair os braços ao sol-pôr do esforço*. Está na raiz do niilismo uma atitude que oscila entre o pessimismo e o otimismo (NIETZSCHE, 1987 [1888]),<sup>10</sup> ambos resultando em visões distorcidas, ou mesmo retorcidas do mundo. E se o pessimismo pode render figuras mais grotescas e violentas, imagens de aniquilação e desordem, o otimismo é talvez a expressão mais insidiosa do niilismo, uma vez que recobre a cara feia do mundo com um véu de esperança.

<sup>9</sup> Particularmente, o problema da “convicção”: “O filósofo niilista é um convicto de que tudo o que acontece é desprovido de sentido e feito em vão; não deveria, porém, existir o *ser* inútil e desprovido de sentido. [...] O niilista, em resumo, significa que o olhar volvido para semelhante *ser* vazio e inútil absolutamente não *satisfaz* ao filósofo, causando-lhe impressão de vazio e desolação.” (NIETZSCHE, s/d [1901], p. 98).

<sup>10</sup> “A ‘preponderância da *tristeza* sobre a *alegria*’ ou então o contrário (hedonismo): estas duas doutrinas já são indícios do niilismo.” (NIETZSCHE, s/d [1901], p. 98).

É obra do *espírito do pesadume* fazer com que a inteligência minta acerca do coração, e, se essa mentira pode expressar-se de modo rancoroso, pode também ser alegre e fagueira. O desejo de engano é sutil, e tanto mais ardiloso, se se acostuma a enxergá-lo apenas de fora, criticamente, como se estivéssemos, pela própria capacidade crítica, isentos de sofrer os azares da ilusão. Isso, todavia, seria desconsiderar o aspecto demoníaco que envolve e alimenta todos os agenciamentos afetivos mobilizados pela vida, em sua potência e em suas precariedades. Não se pode evitar os demônios por longo tempo, sem que paguemos um preço por isso: “Não poucos, que queriam expulsar os demônios, se meteram com os porcos.” (NIETZSCHE, s/d [1885] p. 57).

No entanto, se o *espírito do pesadume* pode adquirir contornos tão diversos, de que formas ele se acercaria de nós, brasileiros? Que estratégias nossa inteligência criou para furta-se ao coração? Ademais, o que se esconde por debaixo da tão alardeada alegria tropical dos brasileiros? Que demônios alimentamos, nos ermos da brasilidade? Não é certo que a pretensa alegria dos brasileiros seja um fato necessariamente benfazejo, e também cabe indagar se nosso temperamento seria de fato “[...] ordeiro e pacífico de seu natural” (ANDRADE, 1996 [1928], p. 81) – imagens com as quais nos acostumamos, as quais se naturalizam à medida que nos são transmitidas como amálgama de uma incerta ficção de brasilidade, e retornam à praça pública como reflexos de um impreciso *espírito coletivo*.

Acaba-se até mesmo por nutrir alguma simpatia por essa imagem da alegria, ao tempo em que nos munimos de desconfiança quanto a outras análises de inspiração mais generalizante. Todavia, se se pode tomar esses traços gerais da alegria e da “lhaneza no trato” (HOLANDA, 2014 [1936], p. 176) como elementos que nos espelhariam em certa medida, cabe também indagar seus concorrentes. Que implicações o *gosto de mando*, a *cordialidade* e o que poderíamos chamar de um *fator Macunaima* geram, em nossa cultura? Como pensar nos desdobramentos, na inércia que esses caracteres, embora fictícios, produzem em nosso modo coletivo de viver?

Milton Santos (2014 [1987]) compreende que “[...] não há povos desonestos por índole”, e afirma: “A ideia de que cada um de nós é, sempre, um faltoso efetivo ou potencial, permanece na vida diária dos trabalhadores, menos por vício original da raça e mais pela falta de medidas do poder público que erijam a credibilidade em uma norma, a começar pela própria credibilidade do governo.” (p. 34). Ocorre, no entanto, que normas e credibilidade de

governos também possuem uma face de caricatura de operações coletivas. De outro modo, escorregamos sutilmente para uma ideia – não totalmente desprovida de sentido, mas ainda assim secundária – de que um punhado de agentes mais ou menos desonestos contribuiriam para instigar a transgressão. Que isso ocorra, efetivamente, não impede que analisemos esse fato também sob a perspectiva de um precipitado coletivo que se encarna nas leis, no cumprimento destas, nas figuras eleitas para exercer cargos públicos e, por fim, nas relações cotidianas.

Toda ação coletiva, arraigada no transcorrer do tempo histórico de um povo, produz traços, produz inércia, como qualquer corpo. Essa inércia, se não responde pela totalidade das ações levadas a cabo num dado grupo de pessoas, ou mesmo em cada uma das pessoas que compõe um grupo, dá conta de certa inspiração coletiva, de automatismos que se instalam no corpo da cultura, e que, na dinâmica das trocas, acabam por ser também constitutivas da cultura, como se realçou acima. Da dificuldade em pronunciar alguns fonemas no aprendizado de línguas ao potencial agressivo das palavras, passando ainda pelos sotaques específicos de cada linguajar, a linguagem modula o corpo, dobra-o literalmente. Da linguagem às mitologias cósmicas, a cultura encarna.

Se é ingênuo acreditar – como a psicologia profunda já o demonstra, no mínimo, desde Nietzsche – que nossas ações são resultantes diretas de escolhas conscientes, também é ingênuo supor que essas mesmas ações não tragam consigo ecos de inúmeros agenciamentos coletivos, dos romances familiares aos mitos. Caio Prado Júnior (2011 [1942]), por exemplo, afirma que é preciso considerar os efeitos do trabalho servil, levando-se em conta a proporção que atingiu, em nossas terras, na organização econômica, nos padrões materiais e morais. “Nada há que a presença do trabalho servil ... deixe de atingir; e de um modo profundo, seja diretamente, seja por suas repercussões remotas.” (PRADO JÚNIOR, 2011 [1942], p. 285).

São justamente essas repercussões remotas que é preciso incluir nestas reflexões, porque elas sedimentam tonalidades afetivas em nossa cultura, bem como em nossos corpos. Retomando aqui o que assevera Jung (1978a [1936]) a respeito de Wotan, precipitados culturais vão se acumulando e podem “possuir” uma coletividade como forma de reação à recusa desses traços. Se essa marca do trabalho servil possui uma dinâmica interna, e se ela age profundamente em nós, como isso se expressa, no cotidiano? O *gosto de mando*, ao qual Gilberto Freyre (2006 [1933]) faz referência, em *Casa-grande e senzala*, poderia aqui ser visto como expressão de traços residuais que



se perpetuam para além do instituído. Se já nos livramos formalmente do trabalho escravo, suas marcas não necessariamente se apagaram da cultura, nos mais variados horizontes de nosso modo de viver. O autoritarismo é um deles.

Por mais difícil que seja pensar em traços coletivos, sobretudo se considerarmos a inalienável singularidade no modo como cada qual se apropria e é apropriado por traços de cultura, poder interrogar esse fator é de fundamental importância. Esse olhar sintético que busca padrões de maneira alguma exclui (nem impede e mesmo demanda) um olhar para a singularidade. Numa análise da obra *Psicologia do povo brasileiro*, Eduardo Diatáhy de Menezes (1998, p. 27) lembra uma advertência que o próprio Tristão de Athayde faz sobre as dificuldades de compreender traços gerais da brasilidade:

Antes de propor a caracterização dos traços que formam a unidade de nosso povo, seria prudente indicar as grandes linhas de demarcação da nossa variedade psicológica, pois a rigor, para ser fiel a tal variedade de tipos, ter-se-ia de descer a cada homem em particular, visto que *não há duas criaturas humanas rigorosamente iguais, nem física nem psicologicamente.*

Inspirado pela psicologia dos povos, Tristão de Athayde acaba por ceder a uma tipologia tanto mais fantasiosa que grandemente detalhada, eivada de *estereótipos impressionistas*, como afirma ainda Eduardo Diatáhy de Menezes. Mais do que a expressão de traços de um povo, o trabalho de Athayde seria “[...] indicador do estilo cognitivo de uma época de nossa tradição letrada, sem rigor analítico e polarizado pelo pitoresco ou o exótico.” (MENEZES, 1998, p. 33).

Somado a esse gosto pelo exótico, transparece aqui o perigo que representa o recurso a tipologias (amplamente utilizado por Gilberto Freyre).<sup>11</sup> Cabe pensar, todavia, se para além desses problemas não seria possível uma abordagem em termos gerais, sem se deixar tragar por reducionismos demasiadamente grosseiros. Noutros termos, trata-se de buscar tonalidades de fundo da brasilidade, sem que isso signifique descuidar dos limites de uma tal atitude, limites condicionados pela exuberância dos agenciamentos pessoais, familiares, comunitários, regionais. “Explicações semelhantes são exatas apenas na medida em que patentem o que há de excêntrico e mais

---

<sup>11</sup> Assim como o conceito de eugenia, o que mostra não somente quão arraigados são os *estereótipos impressionistas*, mas também o quanto eles se podem apoiar em cientificismos, para fins de autojustificação.

ostentoso na verdade: realismo do traço grosso e da caricatura.” (HOLANDA, 2014 [1936], p. 70).

É justamente disso que se trata, do traço grosso e da caricatura, os quais revelam ao exagerar, que exageram para melhor chamar atenção ao que está velado nos usos do cotidiano. O “mandonismo dos proprietários de terras e escravos” e os “abusos e violências dos autocratas das casas-grandes” (FREYRE, 2006 [1933], p. 324) geraram, ressalta ainda Gilberto Freyre, um *gosto de mando* que se exerce tanto na esfera privada quanto “[...] no exercício de posição elevada, política ou de administração pública.” (FREYRE, 2006 [1933], p. 114). Isso é algo que se pode ver cotidianamente no Brasil. Mesmo que suspendamos o elo causal, não é difícil notar que nossa estrutura social transpira o autoritarismo, e também o compadrio.<sup>12</sup> Essa característica, por sua vez, nos aproxima do que Sérgio Buarque de Holanda trabalha como *cordialidade*, ou seja, relações que se instituem a partir da lógica do íntimo, do familiar, que não são necessariamente amistosas, e se estendem à esfera pública, a partir da lógica do privado.

A “riqueza adquirida sem trabalho” (FREYRE, 2006 [1933], p. 403), igualmente característica do regime escravocrata, é outro elemento que concorre para o gosto de mando, no sentido de aproximar os pares, os detentores do poder econômico e político, gerando pouco a pouco uma dinâmica de retroalimentação, a qual, como nossa realidade atual revela de modo cru, em nada perdeu seu vigor nas instituições políticas nacionais. Esse oportunismo não se aplica apenas às velhas oligarquias ciosas de perpetuar seu poder econômico e sua influência política, mas também a novas gerações que acabam por reproduzir esse traço, mesmo não pertencendo a *castas* tidas por tradicionais. Isso, por sua vez, remete-nos ao caráter de contágio e de reprodução mais ou menos inconsciente de padrões de funcionamento; noutros termos, remete-nos ao *demoníaco* que opera nos interstícios das relações sociais.

Esse modo de operação se espalha, da mesma forma, no convívio mais banal da vida cotidiana, enraíza-se, ganha contornos de uma quase-naturalidade. Do tão difundido clichê *você-sabe-com-quem-está-falando* à perpetuação de regimes de trabalho análogos à escravidão, além da contumaz

<sup>12</sup> “A casa-grande, completada pela senzala, representa todo um sistema econômico, social, político: de produção (a monocultura latifundiária); de trabalho (a escravidão); de transporte [...]; de religião [...]; de vida sexual e de família (o patriarcalismo polígamo); de higiene do corpo e da casa [...]; de política (o compadrio).” (FREYRE, 2006 [1933], p. 36).

dificuldade (deliberada ou não) de se seguir normas, muitos gestos do cotidiano denotam ao menos um gosto pela autoridade, embora fictícia, mesmo que meramente ambicionada. Este é um ambiente propício para se exercer *um gosto de mando violento ou perverso* (FREYRE, 2006 [1933]).

Pode-se optar por não dar conta desse padrão de funcionamento, ou sequer ver nisso um traço; acreditar que se trata de manipulação midiática, fabricação. Pode-se, por outro lado, tratar desses recortes como apresentação de determinadas configurações afetivas, e buscar através deles uma apreensão de conjunto, mais abrangente. Ser uma fabricação manipulada não implica deixar de ser parte da expressão de uma dada configuração afetiva. De outra maneira, dificilmente esses modos de agir encontrariam ressonância nas pessoas. Ao abordar a figura do *Trickster*, espécie de demônio arteiro e trapaceiro dalgumas mitologias, Jung (1990 [1954], p. 270) afirma que, em geral, a autonomia da figura mitológica resulta do fato de ela “[...] secretamente participar da psique do observador e aparecer como uma espécie de reflexo, embora não seja reconhecida como tal.” Isso se aplica aos mitos, no que eles provocam uma estranha familiaridade, mas também aos construtos sociais, os quais possuem um aspecto autônomo e se perpetuam, ao refletir certa sintonia com modos de ser de uma coletividade.

Nutrir um gosto de mando não se opõe necessariamente à cordialidade, especialmente quando se está do lado de quem manda. A cordialidade tampouco significa amizade ou honestidade, e sim a ideia de que as ações são marcadas por tonalidades afetivas que tendem à exuberância, e seguidamente ao exagero, numa filosofia que oscila entre “[...] otimismo ao excesso e pessimismo ao excesso.” (ANDRADE, 1996 [1928], p. 459). O gosto de mando pode conviver com e ser mesmo dirigido ao próprio grupo primário donde se origina (HOLANDA, 2014 [1936]). A psicologia profunda é hábil em decodificar as formas como a tirania pode ser exercida sob escusas de amor, ou como se pode ser cruel e mesquinho, através de gestos perfeitamente institucionalizados.

Essa descrição do comportamento autoritário se aproxima de um funcionamento humano tão geral, que poderíamos suspeitar da precisão em torná-lo traço típico nalguma definição de brasilidade. Contudo, como toda produção cultural é encarnada de formas distintas em diferentes pessoas, traços de ordem mais geral podem bem ser dobrados à moda da casa. A questão então se inverte: o ponto nodal é compreender como a brasilidade se constitui, em

função de padrões tão amplos, ao mesmo tempo que os remodela, trazendo a eles matizes que passam a ser identificados como típicos.

Nesse sentido, até mesmo as categorias de análise sociológicas forjadas para se pensar a brasilidade compõem a caricatura daquilo que nos tornamos, a partir de padrões de funcionamento que de modo algum são peculiaridades brasileiras. Assim é que o autoritarismo, no Brasil, torna-se *gosto de mando* na leitura de Gilberto Freyre, o que traz já na própria definição o aspecto afetivo, passional, em oposição ao caráter frio e calculado que o autoritarismo atingiu na Europa da primeira metade do século XX.<sup>13</sup> O gosto de mando, somado à cordialidade, se expressa no “[...] desconhecimento de qualquer forma de convívio que não seja ditada por uma ética de fundo emotivo” (HOLANDA, 2014 [1936], p. 178), o que pode ser ainda potencialmente desastroso, sobretudo se pensarmos em termos de acolhimento de padrões gerais de convívio.

Mesmo que não seja tão radical, esse fundo emotivo se mostra de maneira contundente, e tem na ideia de alegria e hospitalidade dos brasileiros dois de seus maiores porta-vozes. Entretanto, se, por um lado, essas qualidades nos positivam, por outro, podemos pensar que mascaram as paixões tristes marcadas em nossa carne pela servidão, o que resulta em diferentes graus de ressentimento e em distintas tonalidades de violência. O imperativo da alegria como niilismo, como negação dessas paixões acabrunhadas.

~~~~~

Aqui se poderia introduzir o *fator Macunaíma* como uma espécie de demônio, um *trickster*,¹⁴ na medida em que evoca processos autônomos e nos lança numa espécie de jogo de espelhos, no qual muitas de nossas atitudes cotidianas são reproduzidas na forma já mencionada da caricatura. Há nesse

¹³ Jean-François Steiner (1976 [1966]) aborda o caráter *técnico e meticuloso* adotado por Kurt Franz, último comandante do campo de extermínio de Treblinka, no que o autor denomina “sistema Lalke” de operacionalização da solução final. Apesar das muitas controvérsias em torno dessa obra de Steiner, no que diz respeito ao aspecto sistemático e técnico da operação nazista, nos campos de extermínio, concordam também Hannah Arendt (1999 [1964]) e Primo Levi (2015).

¹⁴ Existem já alguns estudos fazendo associação entre as figuras de Macunaíma e do *trickster*, como o de Carvalho (1997) e Amado (2015). Mais do que reduzir uma figura a outra, ou pretender sintetizar toda a problemática em personagens míticos, trata-se de aproveitar as continuidades e possibilidades explicativas das aproximações, sem desconsiderar as descontinuidades e distanciamentos.

personagem algo de uma leviandade trágica e de um idealismo desprovido de lastro. Não se sustenta a ausência de caráter impunemente, e o final da saga de Macunaíma é tão desastroso quanto patético, no sentido de que há ali um *pathos* indomável e um panorama de fundo que é, não obstante seu aspecto *gozado*, trágico e triste.¹⁵

Em carta a Sousa da Silveira, de 26/04/1935, Mario de Andrade (1968, p. 165), apresentando a ideia de seu Macunaíma, afirma que “[...] inumeráveis brasileiros o xingam de livro porco.” Se isso pode ser tomado pela via da forma, pelo estardalhaço que Macunaíma causou na crítica de época, pode-se também considerar essa repulsa pelo viés do potencial de ressonância do personagem. Desta feita, a familiaridade com a caricatura ali delineada nos causaria desconforto e recusa, assim como pregadores militantes do moralismo estão muitas vezes lutando contra os próprios demônios.

A persistência de aspectos míticos em sociedades ditas civilizadas é, para Jung (1990 [1954]), uma demonstração de que a influência de complexos afetivos permanece inalterada na psique, ainda que as imagens se convertam e se atualizem, de modo a permitir sua expressão num mundo desencantado. “Aqui o *trickster* é representado pelas contra-tendências no inconsciente, e em certos casos por uma espécie de segunda personalidade, de um caráter pueril e inferior.” (JUNG, (1990 [1954], p. 262). Seguindo essa via, Macunaíma apareceria de fato como um *trickster*, um *psicologema* que ressoa no fundo da brasilidade e faz com que nos reconheçamos estranhamente naquela figura de um heroísmo pueril, vencido pelo despropositado de suas ações.

Há algo em Macunaíma que trata de um subsolo de nosso processo cultural, de nossa estruturação enquanto povo brasileiro. Um contraponto ao esforço *civilizatório*, criativo e ao mesmo tempo destruidor, o qual reuniu à força povos distintos, cada qual com sua longa trajetória, seus fantasmas e suas aspirações. Enquanto figura destinada a ser uma espécie de síntese, de *fusão brasileira* (ANDRADE, 1968), evocando “[...] valores étnicos ou puramente

¹⁵ Numa carta a Álvaro Lins (04/07/1942), Mario de Andrade (1996 [1928]) expressou seu desgosto com o destino de Macunaíma: “Mas a verdade é que eu fracassei. Si o livro é todo ele uma sátira, um não conformismo revoltado sobre o que é, o que eu sinto e vejo que é o brasileiro, o aspecto ‘gozado’ prevaleceu. É certo que eu fracassei.” (p. 515). Também em carta a Fernando Sabino (16/02/1942), Mario de Andrade se queixa da recepção que teve seu livro: “Mas os pouquíssimos que refletiram sobre o livro: ou foram uns porque-me-ufano-do-meu-país que recusaram a sátira e continuaram muito satisfeitos da vida, ou foram os que só retiraram do livro um reforço consciente de seu amoralismo... nacional.” (p. 514). Depois ainda segue dizendo que Macunaíma é uma obra-prima que falhou. A discussão de Jung sobre Wotan e *trickster* ressoa nesse mal-estar de Mário de Andrade.

circunstanciais de raça” (ANDRADE, 1996 [1928], p. 495), há em Macunaíma uma *vibratilidade vital* que nos convoca à identificação, seja pela repulsa, seja pela admiração. A questão a se avançar aqui é que o “circunstancial” também cria raízes, naturaliza-se e pega-se à pele como tatuagem. A força inercial dos gestos coletivos cria pouco a pouco as condições para que um dinamismo autônomo se configure e siga nos assombrando, mesmo quando aparentemente superamos nossas condições iniciais. Assim é que a ausência de caráter sobrevive às instituições, o gosto de mando se perpetua para além do regime escravocrata e a cordialidade, investida bem ou mal na ideia de uma compulsão à alegria, protege do aspecto desolador que existe na interseção de todas essas características.

Se todo niilismo tem como base uma negação, talvez o que mais caracterize nossa forma de fugir às mazelas da brasilidade seja o imperativo da alegria. A negação da tristeza pela via de certo semblante de alegria e de bem viver. Uma figura desse paradoxo é a capacidade de verter o espírito do pesadume na leveza d’um samba. Um niilismo tropical.

O propriamente demoníaco dessas categorizações está no fato de que, mesmo se todas elas forem tortas ou forjadas, isso não impede que a *marcha dos acontecimentos* ganhe um contorno que permita inclusive a invenção dessas categorias de análise. E mesmo que sejam falsas, isso não evita que fatos se reeditem, e que tais categorias ressurgam como caricaturas pegadas à cara das gentes, realimentando traços que vão pouco a pouco ganhando autonomia nas formas de apresentar e vivenciar a nebulosa da brasilidade.

Se Wotan permaneceu como negativo latente da cultura germânica, forçando gradativamente a saída de seu estado de hibernação e carregando consigo todo um povo, também Macunaíma latejaria nas veias da brasilidade? Talvez ele se mostre com tal crueza em nosso cotidiano, que quase não chegamos a nos reconhecer, embora, no fundo, para além das justificações e das expressões escandalizadas, reste a suspeita de que o gesto de desleixo ou aquele outro de malandragem possam ser lidos como ecos de um demônio familiar.

Nada disso impede que esses agenciamentos sejam também fontes de criatividade, e nossa cultura o demonstra, até mesmo na estética da miséria que faz da esperteza uma necessidade. No entanto, é próprio do *trickster*, igualmente, rir a bandeiras despregadas, e cabe avaliar que tipo de trapaça se esconde por detrás da graça, e o custo que o imperativo da alegria nos tem

gerado: nossas dissonâncias tropicais entre a abundância e a escassez; entre a leveza desatenta e o pesadume sorridente; entre os apelos ao sublime e os flertes com o grotesco.

GEWEHR, R. B. Demons of brazilianess: notes for a tropical nihilism. *Transformação*, Marília, v. 44, n. 3, p. 343-370, Jul./Set., 2021.

Abstract: This essay aims to establish some keynotes for an inquiry about the possibility of a “brazilianess”, taking nihilism as a central analytical concept. Is it possible to think of a specific operation with this concept in our particular context? The idea of a demoniac turned out to be important to approach the share of the undetermined that remains in every collective construct. Psychic dynamics, whether individual or collective, always evolve in the culture on overdetermined forms. Trying to think of this “brazilianess”, and considering the overdetermination of cultural and psychic facts, we propose to intertwine nihilism and some Brazilian cultural traits already studied by authors such as Mario de Andrade, Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda.

Keywords: Nihilism. *Brazilianess*. Cultural traits.

REFERÊNCIAS

AMADO, R. Macunaíma, um *trickster*. **Cadernos do CNFL**, v. 19, n. 8, p. 243-263, 2015.

ANDRADE, M. **Cartas a Alceu, Meyer e outros**. Rio de Janeiro: Editora do Autor, 1968.

ANDRADE, M. (1928). **Macunaíma** – O herói sem nenhum caráter. Rio de Janeiro: UFRJ Editora, 1996.

ANJOS, A. dos (1912). **Eu e outras poesias**. São Paulo: Martin Claret, 2001.

ARENDT, H. (1958). **The Human Condition**. Chicago: Chicago University Press, 1998.

ARENDT, H. (1964). **Eichmann em Jerusalém**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ASSIS, M. de. A estátua de José de Alencar. *In*: ASSIS, M. de. **Páginas recolhidas**. Rio de Janeiro: Garnier, 1906.

CAMUS, A. (1951). **L'homme revolté**. Paris: Gallimard, 1954.

CARVALHO, S. M. S. Macunaíma, Maíra e Quarup. **Itinerários**, 11, p. 55-80, 1997.

- CASSOU-NOGUÈS, P. **Les démons de Gödel: logique et folie**. Paris: Seuil, 2007.
- DE QUINCEY, T. (1854). **The Last Days of Immanuel Kant**. Adelaide: The University of Adelaide Library, 2015.
- EINSTEIN, A.; FREUD, S. (1933). **Por que a guerra?** Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Volume XXII da Edição Standard das Obras Completas de Sigmund Freud)
- ELLENBERGER, H. (1970). **Histoire de la découverte de l'inconscient**. Paris: Fayard, 1994.
- FREUD, S. (1920). **Além do princípio de prazer**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (Volume XVIII da Edição Standard das Obras Completas de Sigmund Freud)
- FREYRE, G. (1933). **Casa Grande & Senzala**. São Paulo: Global, 2006.
- HOLANDA, S. B. (1936). **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- JUNG, C. G. (1936). **Wotan**. Princeton: Princeton University Press, 1978a. (Volume X dos Collected Works of Carl Gustav Jung).
- JUNG, C. G. (1957). **The Undiscovered Self (Present and Future)**. Princeton: Princeton University Press, 1978b. (Volume X dos Collected Works of Carl Gustav Jung).
- JUNG, C. G. (1948). **The Psychological Foundations of Belief in Spirits**. Princeton: Princeton University Press, 1981. (Volume VIII dos Collected Works of Carl Gustav Jung).
- JUNG, C. G. (1938). **Psychology and Religion**. Princeton: Princeton University Press, 1989. (Volume XI dos Collected Works of Carl Gustav Jung).
- JUNG, C. G. (1954). **On the Psychology of the Trickster-figure**. Princeton: Princeton University Press, 1990. (Volume IX, 1 dos Collected Works of Carl Gustav Jung).
- JUNG, C. G. (1932). **The Development of Personality**. Princeton: Princeton University Press, 1991. (Volume XVII dos Collected Works of Carl Gustav Jung).
- JUNG, C. G. (1928). **A energia psíquica**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- KANT, E. (1781). **Critique de la Raison Pure**. Paris: Flammarion, 2006.
- KANT, E. (1798). **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. São Paulo: Iluminuras, 2019.
- KRAMER, H.; SPRENGER, J. (1486). **The Malleus Maleficarum**. Translated by Rev. Montague Summers. New York: Dover, 1971.
- LEVI, P.; DE BENEDETTI, L. **Assim foi em Auschwitz**. Testemunhos 1945 – 1986. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- LIMA BARRETO, A. H. (1915). **Triste fim de Policarpo Quaresma**. São Paulo: Martin Claret, 2011.
- MAALOUF, A. **Les identités meurtrières**. Paris: Grasset, 1998.

- MENEZES, E. D. B. Alceu Amoroso Lima: 'A psicologia do povo' ou 'O homem brasileiro' – um projeto inconcluso. **Revista de Ciências Sociais**, v. 29, n. 1-2, p. 19-43, 1998.
- NIETZSCHE, F. (1885). **Assim falava Zaratustra**. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d.
- NIETZSCHE, F. (1888). **Ecce homo** – Como se chega a ser o que se é. Lisboa: Europa-América, 1987.
- NIETZSCHE, F. (1873). **Sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- NIETZSCHE, F. (1901). **Vontade de potência**. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d.
- PESSOA, F. **O eu profundo e outros eus**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, s/d.
- PESSOA, F. **Livro do desassossego**. São Paulo: Companhia das letras, 1999.
- PRADO JÚNIOR, C. (1942). **Formação do Brasil contemporâneo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- SANTOS, M. (1987). **O espaço do cidadão**. São Paulo: EDUSP, 2014.
- SANTOS, M. (2000). **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- SARTRE, J. P. **J. P. Sartre commente l'enfer c'est les autres en introduction à Huis Clos**. Paris: Gallimard, 2004. CD-ROM.
- SOUZA, J. **A tolice da inteligência brasileira**. Ou como o país se deixa manipular pela elite. São Paulo: LeYa, 2015.
- STEINER, J-F. (1966). **Treblinka**. São Paulo: Abril Cultural, 1976.
- TOLSTÓI, L. (1869). **Guerra e paz**. V. I e II. Tradução de Rubens Figueiredo. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- TURGUENIEV, I. (1862). **Pais e filhos**. São Paulo: Círculo do Livro, 1984.
- UMBELINO, L. A. F. C. **Somatologia subjetiva: apercepção de si e corpo em Maine de Biran**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- VALOIS, R. C. G. Jung et les racines de la guerre. **Laval théologique et philosophique**, v. 48, n. 2, p. 263-277, 1992.
- WANG, H. (1987). **Reflections on Kurt Gödel**. Cambridge: MIT Press, 1995.

Recebido: 20/11/2017


Accito: 15/9/2020

COMENTÁRIO A
“DEMÔNIOS DA BRASILIDADE: NOTAS PARA UM NIILISMO
TROPICAL” – SOBRE AUTORITARISMOS, FUNDAMENTALISMOS E
OUTROS DEMÔNIOS: O POTENCIAL DA PSICOLOGIA ANALÍTICA
COMO CHAVE DE LEITURA PARA O GOVERNO BOLSONARO

João Paulo S. Vilas Boas¹

Referência do artigo comentado: GEWEHR, R. B. Demônios da brasilidade: notas para um niilismo tropical. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 3, p. 343-370, 2021.

Em “Demônios da brasilidade: notas para um niilismo tropical”, Rodrigo Barros Gewehr oferece um convite tão pertinente quanto oportuno para refletir sobre “[...] as categorizações já inventadas para compreender a brasilidade (GEWEHR, p. 344)” – tais como o trabalho servil (Caio Prado Júnior), a cordialidade (S. Buarque de Holanda) e o autoritarismo (G. Freyre) – tomando como chave de leitura as reflexões de C. G. Jung sobre o papel das forças psíquicas do inconsciente coletivo como deflagradoras e sustentadoras de fenômenos de natureza social, o que implica considerar tais traços característicos do *ethos* brasileiro como um conjunto de “[...] potenciais pulsionais que mobilizam estratos mais recônditos da psique (GEWEHR,

¹Professor do curso de Licenciatura em Filosofia da Universidade Federal do ABC (UFABC) e do Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO), núcleo UFT e UFABC, São Bernardo do Campo, SP – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0003-3236-2674> E-mail: vilas.boas@ufabc.edu.br

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n3.28.p371>



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

2021, P. 357)”, os quais, inevitavelmente, acabam se manifestando na vida concreta.

Em vista da presente explosão de autoritarismos, fascismos e fundamentalismos, na sociedade brasileira, a possibilidade apresentada pelo autor – de pensar sobre esse tipo de ocorrência em termos de uma “*epidemia psíquica* (GEWEHR, 2021)” deflagrada pela ação inconsciente de “precipitados culturais (GEWEHR, 2021)” gestados, acumulados e fortalecidos ao longo de nossa história – mostra-se como uma valiosa hipótese hermenêutica para a compreensão desses fenômenos. Tão valiosa quanto o surpreendente prognóstico formulado por Jung, na década de 1930, acerca da futura guerra que viria a ser encampada pela Alemanha nazista, num ensaio sobre a figura mitológica de Wotan.

Partindo do princípio de que “[t]oda ação coletiva, arraigada no transcorrer do tempo histórico de um povo, produz traços, produz inércia como qualquer corpo (GEWEHR, 2021, P. 359)”, e ainda, que tal inércia “[...] dá conta de certa inspiração coletiva, de automatismos que se instalam no corpo da cultura (GEWEHR, 2021, p. 360)”, é seguro afirmar que a consideração da força do legado psíquico inconsciente, gestado ao longo de séculos de escravidão e realimentado pelas duas ditaduras do século XX, é um complemento indispensável às tentativas de se explicar a gigantesca receptividade recentemente conquistada por discursos autoritários, belicosos e antidemocráticos, no Brasil, bem como pelos respectivos atores políticos que os personificam, as quais, até então, caracterizam-se pela descrição e análise dos fatos a partir de categorias econômicas, midiáticas, políticas, histórias e/ou sociológicas.

A comparação bastante perspicaz do autor entre, de um lado, a magnitude do estardalhaço provocado pelo romance *Macunaíma* e, de outro lado, a intensidade da ressonância do protagonista do romance com processos psíquicos compartilhados pelos brasileiros, oferece-nos um panorama inédito para entendermos a ascensão da família Bolsonaro à cúpula do poder político, ladeada por figuras diretamente associadas a um perigoso radicalismo religioso, o qual se contrapõe abertamente não apenas a conhecimentos científicos consolidados, como também aos direitos humanos e aos princípios constitucionais de liberdade religiosa, igualdade de direitos e da laicidade do Estado.

Até o presente, as tentativas de explicar a eleição de Bolsonaro e o fortalecimento de discursos autoritários, fundamentalistas e de extrema direita no Brasil, recorreram à associação entre, de um lado, a recessão econômica e o aumento do desemprego, no Brasil, após 2014, acompanhados de perto pela transformação do ex-presidente Lula e de seu partido em verdadeiros bodes expiatórios, aos quais foi imputada a culpa por todas as mazelas que atingiram o país, no referido período, e ainda, de outro lado, um amplo processo de manipulação eleitoral, levado a cabo principalmente através da disseminação deliberada de *fake news* nas redes sociais, ao longo de 2018, a qual foi grandemente intensificada durante os meses de campanha eleitoral.

Conquanto tais reflexões de matriz econômica, histórica, política e/ou sociológica tenham importância absolutamente incontestável, elas são incapazes de dar conta do elemento demoníaco perceptível no atual governo. Referimo-nos aqui à popularidade inaudita que certos discursos flagrantemente falsos e absurdos, para não dizer irracionais, vêm conquistando, tanto entre membros da cúpula do governo como entre as fileiras de apoiadores do atual presidente da República – as quais, sem dúvida, incluem indivíduos das classes média e alta que tiveram acesso a uma educação de qualidade –, tais como: as crenças de que Terra seria plana e de que o nazismo seria uma ideologia de esquerda; a classificação dos médicos cubanos enviados para trabalhar no programa Mais Médicos como agentes secretos da ditadura comunista; a condenação unilateral das universidades públicas e do conhecimento produzido no país, entre outros.

A transformação de várias dentre essas crenças desarrazoadas em princípios norteadores das políticas públicas, assim como a obstinação inquebrantável e aparentemente imune ao aprendizado com a qual seus adeptos se engajam em defendê-las dentro e fora das redes sociais, são ocorrências que simultaneamente confirmam o caráter incompleto das análises econômicas, sociológicas e políticas do Brasil atual, ao mesmo tempo que apontam para a magnitude da força dos já referidos “potenciais pulsionais”, capazes de arrebatar e mover a todos nós, “[...] apesar da disposição crítica que nutrimos, ou supomos nutrir.” (GEWEHR, 2021, p. 346).

Soma-se a isso o caráter inequivocamente pessoal e visceralmente agressivo com o qual as divergências políticas vêm sendo tratadas. Os extremismos da polarização ideológica e a pessoalização dos ataques têm contribuído para transformar os espaços – tanto físicos como virtuais – de debate democrático sobre políticas públicas, teorias econômicas, direitos humanos

etc. em verdadeiras arenas, onde a violência discursiva direta, juntamente com sortilégios argumentativos de toda espécie, são disseminados com o objetivo de suplantar a racionalidade de quaisquer argumentos contrários e soterrar o debatedor, que é encarado como um inimigo a ser combatido e derrotado. A degeneração do agonismo e do debate impessoal, racional e desapaixonado, numa franca troca de agressões, torna perceptível o quanto de demoníaco reside na cordialidade dos brasileiros.

O fato de tais debates obstinados e radicalmente polarizados serem naturalmente desgastantes e infrutíferos revela insustentável a continuidade deles, o que, por sua vez, contribui igualmente para o esvaziamento das discussões democráticas, acompanhado pela intensificação do segregacionismo e do isolamento entre as diversas facções rivais. Tendo em vista que todos os fundamentalismos só florescem em meio ao isolamento, é seguro concluir que o enfraquecimento do caráter agonístico desses espaços de debate público só tende a fortalecer os fundamentalismos e corroer ainda mais a nossa já frágil democracia.

A ameaça representada por esse prognóstico nada animador evidencia o quão urgente e necessária é a tarefa de abrir novas veredas reflexivas sobre o Brasil e a brasilidade. A complexidade das dinâmicas sociais, políticas, culturais, religiosas, históricas, econômicas e também pulsionais, as quais, juntas, integram o contexto do presente, não comporta reducionismos nem soluções simplistas. Pelo contrário, para aqueles que se dispõem a levar a cabo a difícil tarefa de pensar criticamente sobre o país, é necessária coragem e disposição para não ignorar o demoníaco, nos indivíduos e nas massas. Nesse mister, o arcabouço teórico da psicologia analítica é, sem dúvida, um aliado precioso.

REFERÊNCIA

GEWEHR, R. B. Demônios da brasilidade: notas para um niilismo tropical. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 3, p. 343-370, 2021.

Recebido: 26/11/2020

Aceito: 03/12/2020

REFLEXÕES SOBRE O NINGUÉM NA OBRA DE HANNAH ARENDT

*Vanessa Sievers de Almeida*¹


Resumo: Em sua obra *As origens do totalitarismo*, Hannah Arendt afirma que os regimes totalitários evidenciaram que é possível transformar pessoas em seres supérfluos, isto é, elementos substituíveis e descartáveis. Já em seus escritos tardios, como os da coletânea *Responsabilidade e julgamento*, a pensadora se refere ao *ninguém*, um ser humano que deixou de ser uma pessoa. Assim, embora sob diferentes designações, o *ninguém* aparece em vários pontos de sua obra. Neste artigo, procuro compreender essa figura, estabelecendo contrapontos com a figura do *alguém*, ou do *quem*, e com a do “egoísta”. Arendt mesma não usa o termo “egoísta”, mas é possível pensar que a distinção entre ele e o *ninguém* ajuda a caracterizar o último com maior nitidez, como um fenômeno próprio da sociedade de massa, em especial dos regimes totalitários. Espero mostrar como as figuras extremas do *ninguém* e do *alguém* e, em algum ponto entre os extremos, a do egoísta se tornam profícuas, não só para compreender algumas experiências analisadas por Arendt, mas também para pensar sobre as nossas.

Palavras chaves: Hannah Arendt. *Ninguém*. *Alguém*. Massa. Totalitarismo.

INTRODUÇÃO

Em fevereiro de 1955, Hannah Arendt (2002, p. 520, tradução nossa, grifo da autora) escreve, em seu *Diário de pensamento*:

Por que, afinal, existe Alguém e não Ninguém? Isso é a questão da política. [...] O Alguém está aí para guardar a criação; o Ninguém pode destruí-la. Quando a tivermos destruído e formos indagados, responderemos: Ninguém o fez. O deserto do Nada, povoado pelo povo dos Ninguéns.

¹ Universidade Federal da Bahia (UFBA), Salvador, BA – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-7820-9504> E-mail: vanessa.sievers.a@gmail.com

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n3.29.p375>



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

Quando a criação for destruída, somente poderemos dizer: “Ninguém o fez”. Essa resposta é estranhamente ambígua: primeiro, ela nos diz que o ato da destruição de tudo que conhecemos não tem sujeito ou autor e, assim, não há culpado nem responsável. Não haverá quem possa prestar contas do ocorrido. Afinal, “ninguém o fez” quer dizer que “nenhuma pessoa o fez”. Não obstante, terão sido homens e mulheres que o fizeram, seres humanos. “Ninguém o fez”, portanto, significa também que os fatores, embora sejam seres humanos, não se constituem como pessoas, mas são *ninguém* ou o povo dos *ninguéns*.

Esses seres estranhos aparecem sob outros nomes, na obra de Arendt: seres supérfluos, dentes da engrenagem, homens da massa, elementos de uma espécie; há também os mortos-vivos, coisas, que não se assemelham a animais, mas a marionetes. Em todos os casos, embora por razões distintas, nós nos deparamos aqui com o *ninguém*. O *ninguém* não aparece no palco do mundo, mas também não é capaz de algo muito mais elementar como dizer “eu”: “eu quero”, “eu penso”, “eu faço”, “eu fiz” ou “farei”. É um ser incapaz de fazer qualquer coisa por iniciativa própria e, por conseguinte, deixou de ser um “eu”. O que assusta é que, apesar dessa estranha ausência de memória, pensamento e ação, esse povo dos *ninguéns* pode fazer coisas terríveis, pode chegar a destruir a criação, como Arendt anota, em seu diário.

A essas versões do *ninguém* Arendt opõe o *alguém*, também chamado por ela de *quem*. Ele é descrito, em especial, em *A condição humana*, no belíssimo capítulo sobre a ação: é a pessoa, que, por iniciativa própria, se insere no mundo humano, agindo e falando, e assim se revela em sua singularidade, respondendo à pergunta “Quem és?” (ARENDDT, 2010, p. 223), que o mundo lhe faz. Esse *quem*, no final, terá uma estória² que poderá ser narrada e pela qual será lembrado.

O tema não se esgota nesses textos e não pretendo abordá-lo em todos seus desdobramentos. No que segue, refletirei sobre algumas características do *ninguém* que se destacam no pensamento de Arendt e que talvez nos ajudem a pensar sobre alguns fenômenos da atualidade, especialmente alguns comportamentos que nos deixam perplexos. Como compreender, por exemplo, o fato de muitas pessoas seguirem, com entusiasmo, propostas claramente contrárias a seus interesses? Como é possível dizer e defender publicamente o

² Para manter a distinção que Arendt faz entre *story* e *history*, usaremos os termos “estória” e “história” respectivamente, seguindo a tradução revisada por Adriano Correia de *A condição humana* (ARENDDT, 2010).

absurdo? Por que as pessoas se tornam cegas, não só em relação a um mundo compartilhado, mas com respeito a seus interesses pessoais? Essa cegueira também toma conta de nós? Em que medida estamos dispostos a negar quem somos, para funcionar em processos desgastantes e sem sentido, aos quais nos submetemos, às vezes abrindo mão de cuidar até do mais urgente, o mínimo de bem-estar, sem o qual não sobrevivemos? A partir dessas indagações, retomarei algumas reflexões de Hannah Arendt que me parecem instigantes, em vista do momento atual.

1 O ALGUÉM E O NINGUÉM COMO POLOS OPOSTOS

As figuras do *alguém* e do *ninguém* aparecem, com essa ou outra designação, nas reflexões de Arendt sobre experiências políticas. É importante salientar que a autora não elabora, com isso, uma ideia ou um “esquema” (ARENDR, 2004b, p. 210) abstrato, o qual possa ser aplicado para avaliar personagens, atos ou acontecimentos históricos. Também não se trata de um método de classificação, como se pudéssemos simplesmente dividir os seres humanos em *ninguéns* e *alguéns*. É, muito mais, uma tentativa da pensadora de julgar as experiências de seu tempo e de se posicionar, não com base num padrão geral, mas com o auxílio de exemplos. As experiências históricas escolhidas evidentemente representam casos particulares, os quais, porém, podem nos ajudar a pensar sobre outros casos, sem pretensões de chegarmos a julgamentos de validade universal. Nesse sentido, não há regras gerais a serem aplicadas, mas pode haver “sinais de orientação” (ARENDR, 2004b, p. 210) que nos assistem, quando examinamos atos e acontecimentos.

Dando um passo além disso, penso que as figuras do *ninguém* e do *alguém* como “sinais de orientação” podem se tornar profícuas, se as imaginarmos como dois polos extremos, entre os quais há uma variedade de formas de vida. Proponho, portanto, um “exercício de pensamento” (ARENDR, 1990, p. 41), a partir de Arendt, mas caminhando por conta própria, na tentativa de colocar em movimento a reflexão sobre as experiências analisadas por Arendt e também sobre as nossas.

Pretendo pensar as figuras como se estivessem ocupando posições extremas, às quais nossas experiências podem se aproximar ou das quais se distanciam, em maior ou menor medida. No polo do *alguém* está a pessoa que age e que, ao se inserir no espaço público, poderá revelar *quem* ela é. Ser *alguém* pressupõe, portanto, um espaço compartilhado com outras pessoas,

cuja presença nos impele a interagir com elas. Nossos atos e palavras se dirigem aos outros, que veem o que fazemos e ouvem o que dizemos. Tudo isso depende da nossa iniciativa, porque precisamos dar o primeiro passo para participar do espaço comum e, por isso, requer coragem por não sabermos de antemão como os outros irão reagir à nossa fala, nem controlarmos totalmente os nossos próprios atos. É, contudo, nesses encontros e desencontros, ao intervir no mundo, ao se mostrar e ver os outros, que a pessoa *vem a ser alguém*.

Assim como nas estórias de ficção, há um suspense na estória de vida de cada um, porque não conhecemos o final. Por isso, Arendt afirma que somente quando a vida chega a seu fim saberemos realmente *quem* a pessoa foi. Cada estória é imprevisível, porque somos livres e, ao mesmo tempo, sujeitos às circunstâncias e aos acontecimentos. Não se pode prever um percurso de vida como se fosse a execução de um plano preestabelecido, nem se pode dizer *quem* alguém é, antes de sua inserção no mundo. Finalmente, a estória de cada um ganhará seu sentido na retrospectiva, quando poderá ser lembrada e narrada como uma trajetória única que, junto a outras, compõe a história do mundo comum, que, por sua vez, é tão ou talvez ainda mais imprevisível do que as estórias singulares.

Contudo, mostrar quem somos, por meio de atos e palavras e, assim, participar da história do mundo e talvez sermos lembrados como alguém que se distinguiu, é uma possibilidade de ação e de liberdade política que existiu em plenitude apenas em poucas experiências históricas. Assim, Arendt (1990, p. 217) explica que “[...] os períodos de existência livre foram sempre relativamente curtos na história da humanidade.” Porém, é entre esses momentos significativos que Arendt escolhe algumas experiências³ que considera exemplares, como a *pólis* grega, na qual os meros mortais acreditavam que, através de atos e palavras, poderiam ganhar algo da imortalidade que estava reservada aos deuses e, desse modo, sobreviveriam na *pólis* à sua própria morte (ARENDRT, 2010).

Outra fonte de inspiração são os revolucionários da era moderna, os quais, na leitura de Arendt, se espantaram ao perceber que realmente estavam mudando o mundo, vendo-se diante do assustador abismo da liberdade

³ É importante destacar que se trata de *experiências*, que, em nenhum momento, são tidas como perfeitas, como se pudessem ser elevadas a ideais. Em suas análises, Arendt não suprime os aspectos negativos das experiências exemplares, porém, insiste em que nossa inspiração deve vir de *experiências* políticas e não de *ideias ou teorias*, elaboradas no gabinete de um pensador ou cientista, os quais certamente não precisam lidar com o inconveniente das imperfeições que qualquer experiência histórica revela.

(ARENDT, 1993; 2011). A pensadora também destaca os conselhos populares que se formaram, no decorrer das revoluções, para discutir e intervir no rumo da nova república (ARENDT, 2011). Em todos os casos, temos aqui pessoas que, extrapolando uma mera existência privada e participando da história do mundo, vêm a ser *alguém*.

Se esses momentos de liberdade são raros, pois a maior parte da história é composta por épocas de petrificação e de ruína (ARENDT, 1990), o que ainda permanece, mesmo na ausência de um espaço de participação política, são o *dom* da liberdade e a *capacidade* humana de agir. Quando ação e liberdade não podem se realizar plenamente, muitas vezes ainda podem se manifestar de outra forma, seja como resistência, seja ganhando expressão em outros espaços da existência.

No outro polo, temos o ser humano que deixa de ser uma pessoa, transformado num elemento supérfluo. Essa figura aparece na obra de Arendt, em suas análises e reflexões sobre a sociedade moderna, em especial em sua análise dos regimes totalitários (ARENDT, 1989), os quais transformaram pessoas em elementos substituíveis e descartáveis, como veremos mais adiante. Esses *ninguéns* estão no polo oposto do *alguém*, mas entre esses polos encontramos as mais diversas experiências e formas de existência.⁴ São figuras que não necessariamente se caracterizam como um *alguém* ou um *ninguém*, todavia, estão em algum ponto entre esses polos.

No que segue, abordarei uma figura que denominarei “egoísta” e que me interessa por se situar entre os polos, e não no polo do *ninguém*, como à primeira vista poderíamos pressupor.

2 O EGOÍSTA E O NINGUÉM

Em sua análise da Revolução Americana, Arendt (2011) chega à conclusão de que a revolução fracassou em grande parte, porque entre os cidadãos prevaleceu a opção pela felicidade privada. Eles passaram a antepor seus interesses privados à experiência da felicidade pública, proporcionada

⁴ Na obra de Arendt aparecem, por exemplo, aqueles que foram excluídos do mundo, mas encontraram formas alternativas de existência; os que lutaram para mudar o mundo, mesmo não tendo espaço nele, os poetas e escritores, que, às vezes, eram a única luz que sobrava; os filósofos, que desprezaram a política; os cristãos antimundanos; os santos e os criminosos que permanecem no escuro; os *parvenue* e sua tentativa apolítica de sobreviver; os párias, rebeldes ou não, e outros personagens que revelam os mais diversos modos de vida. São figuras que não necessariamente se caracterizam como um *alguém* ou um *ninguém*, embora algumas talvez possam se aproximar de um dos polos.

pelo engajamento político. A autora relata que, segundo a análise de Thomas Jefferson, um dos pais fundadores, o desinteresse nas questões políticas podia ser explicado pela ausência de espaços de participação. A Constituição, a qual previa a eleição de representantes, mas não a atuação política direta dos cidadãos, acabou por restringir essa possibilidade a alguns poucos, enquanto a maioria se preocupava com os assuntos públicos somente no momento em que depositava seu voto na urna. A ausência de espaços para a participação política efetiva dos cidadãos tolheu-lhes a felicidade pública de poder debater e decidir junto a seus iguais sobre os rumos do mundo compartilhado.

Nesse ponto, Arendt (2011, p. 318) parece estar em sintonia com Jefferson:

O que ele [Jefferson] viu como um perigo mortal para a república foi que a constituição dera todo o poder aos cidadãos sem lhes dar a oportunidade de ser republicanos e de agir como cidadãos. Em outras palavras, o perigo era que todo o poder fora dado ao povo em sua qualidade privada e não se estabeleceu um espaço para o povo em sua qualidade de cidadania.

No final, a busca da felicidade privada se sobrepõe ao compromisso público, ou, em outras palavras, a prosperidade é posta acima da liberdade política e da preocupação com o mundo comum. Perde-se o “espírito revolucionário”, quando o cidadão da revolução se transforma no indivíduo privado, o qual busca se ver livre do fardo da política para se dedicar exclusivamente a seus interesses.

Esse indivíduo, o *citoyen* transformado em *bourgeois*, o cidadão que se torna burguês, se comporta como um egoísta, isto é, como alguém que coloca seu interesse privado acima de qualquer compromisso com o mundo público, todavia – e esse é o ponto que me importa aqui – não é um *ninguém*. Trata-se de alguém que tem um objetivo claro e procura realizar seus propósitos. Possivelmente, é movido por uma paixão, como, por exemplo, a que Arendt (2011, p. 184) menciona, citando o juiz Pendleton: “[...] a paixão fatal pelas riquezas rápidas” que sempre tende a “[...] extinguir todos os sentimentos de dever político e moral.”

Contudo, é decisivo que o egoísmo ou a mentalidade burguesa, seja a de um burguês, seja de alguém que quer sê-lo, não transformam a pessoa em um *ninguém*. O *ninguém* não é o egoísta, assim como o *alguém* não se qualifica pelo altruísmo. Não se trata de uma questão moral no sentido corrente do

termo, tanto que, para Arendt, a ação política não se define por critérios morais. O agente pode ser injusto e, mesmo assim, vir a ser um *quem*. Nesse sentido, “[...] a vida de um explorador [...] e a vida de uma parasita podem ser injustas, mas certamente são humanas.” (ARENDR, 2010, p. 221). O explorador e o parasita ainda fazem algo por iniciativa própria. Embora seus atos possam ser moralmente reprováveis, há uma pessoa que diz “eu quero” ou “é do meu interesse” e que atua, tendo em vista seus propósitos. Na sua existência há um “eu”, e seu fazer não é desprovido de motivos, vontade ou finalidade. É uma figura que podemos compreender, mesmo que não aproveemos seus atos.

O egoísta se distingue do *ninguém*, porque este último, como veremos, deixa de dizer “eu quero” ou “eu faço isso para obter aquilo”. Nessa perspectiva, o modo de vida apolítico ou antipolítico, sem compromisso com qualquer coisa além de seus interesses privados, pode ser desprezível, mas não é necessariamente desprovido de iniciativa própria e não se torna incompreensível para o bom senso. Podemos muito bem entender a busca de felicidade privada, em parte, porque nós também procuramos essa felicidade, mesmo que não necessariamente a coloquemos acima do compromisso público. Em outras palavras, o individualista, o egoísta ou o burguês não são o *ninguém*.

Nessa mesma direção vai a análise de Arendt (1989), em *As origens do totalitarismo*, quando explica que as massas modernas ganharam relevância somente com o colapso da sociedade de classes. Numa sociedade de classes, ainda havia interesses a serem defendidos, e cada classe tinha suas organizações e seus partidos para advogar os seus. Quando grande parte da população não se vê mais representada pelos defensores daquilo que supostamente seria também a sua causa, e quando, na verdade, grandes grupos não têm mais interesses tangíveis, surge o fenômeno das massas. Se agir em benefício próprio é algo conhecido pela história e é algo compreensível, na sociedade moderna, surge algo diferente.

3 O “HOMEM-DE-MASSA”

Diferentemente do egoísta, o “homem-de-massa” (ARENDR, 1989, p. 365) pode, no extremo, se transformar num *ninguém*. A abordagem de Arendt sobre o surgimento das massas, no tempo que antecede os regimes totalitários, parece-me especialmente interessante, no momento atual. Nela, a autora busca compreender o fenômeno da massa, descrevendo algumas

de suas características que vão se aguçando no percurso até o totalitarismo. Finalmente, sob o domínio total, a massa chega a ser composta por *ninguéns*.

Na terceira parte de *As origens do totalitarismo*, Arendt dedica um item ao tema das massas, referindo-se especialmente ao período entreguerras:

[...] o termo *massa* só se aplica quando lidamos com pessoas que, simplesmente devido ao seu número, ou à sua indiferença, ou a uma mistura de ambos, não se podem integrar numa organização baseada no interesse comum, seja partido político, organização profissional ou sindicato de trabalhadores. Potencialmente, as massas existem em qualquer país e constituem a maioria das pessoas neutras e politicamente indiferentes [...] (ARENDDT, 1989, p. 361).

A massa, no período pré-totalitário, era composta por indivíduos que não se incorporavam a nenhum grupo e não tinham interesses determinados. Eram pessoas que não possuíam nenhum compromisso com o mundo ou suas instituições; muitas sofreram os massacres da Primeira Guerra Mundial; grande parte estava na pobreza, devido à inflação e ao desemprego. Além disso, eram tomadas por desilusão e ódio contra o mundo e contra si mesmas e, assim, formavam “[...] a grande massa desorganizada e desestruturada de indivíduos furiosos que nada tinham em comum, exceto a vaga noção de que as esperanças partidárias eram vãs.” (ARENDDT, 1989, p. 365).

Nesse contexto, Arendt (2003, p. 678, tradução nossa) aborda a “mentalidade específica das massas europeias” que surgiu “nessa atmosfera de desintegração geral”. Aos poucos, esses indivíduos não somente deixaram de se interessar pelo mundo, mas também por si mesmos. Num primeiro momento, o indivíduo se julgava por ter fracassado ou se compreendia como vítima, acusando o mundo de injustiça em relação a ele. Até então conservava, portanto, um olhar para si mesmo. Essa frustração, porém, não provocava nenhuma ação ou reação, nem individual nem em conjunto, a qual pudesse defender seus interesses, quaisquer que fossem. Ao contrário, o fato de o mesmo destino ser o de muitos, a falta de perspectiva e a atomização produziram na pessoa a consciência de sua dispensabilidade. Assim, esse terrível descaso por si mesmo, de quem não se preocupa mais com seu próprio bem-estar, passa a caracterizar essa mentalidade. Nas palavras de Arendt (2003, p. 679, tradução nossa), “[...] o sentimento de que a própria pessoa não importava, que o ‘eu’ a qualquer momento e em qualquer lugar pode ser substituído por outro, tornou-se um fenômeno geral da massa.”

Em consequência, surge nos homens da massa algo como uma indiferença não só em relação a seu papel no mundo, mas até quanto a seu próprio bem-estar. Não era o sentimento “[...] não tenho nada a perder, por isso posso ir para luta”, contudo, o “[...] enfraquecimento do instinto da autoconservação” (ARENDT, 2003, p. 679, tradução nossa). De acordo com Arendt (1989, p. 365), “[...] ao perderem o interesse no próprio bem-estar, eles perdiam muito mais do que o sofrimento da miséria; perdiam a fonte das preocupações e cuidados que inquietam e moldam a vida humana.”

Esse vazio que fica deixava as pessoas suscetíveis a uma ideologia grandiosa, na qual a pessoa individual não contava, mas sim o destino da humanidade. Os indivíduos passavam a abrir mão de si mesmos, para se inserir no imponente futuro da espécie humana. Assinala Arendt (2003, p. 679-680, tradução nossa):

Himmler, que entendia, de modo notável, a mentalidade daqueles que devia organizar, descreveu não apenas os seus membros da SS, mas as camadas do povo alemão das quais os recrutava, dizendo que não tinham interesse nenhum em “problemas do cotidiano”, o que lhes interessava eram “questões ideológicas” e “a grande felicidade de serem escolhidos para colaborar com uma missão que abrangia épocas históricas e cuja marca não podia perecer sequer em milhares de anos”.

Essa fascinação pela grandiosidade, que é acompanhada por uma “[...] perda radical do interesse do indivíduo em si mesmo” (ARENDT, 1989, p. 366), é um fenômeno estranho. Se compararmos esse comportamento absurdo com a atitude egoísta de quem cuida exclusivamente de sua felicidade privada, esta última parece ser algo perfeitamente compreensível. Em oposição ao egoísta, o indivíduo que abre mão de si mesmo contraria o nosso bom senso, pois pressupomos que, mesmo na pior das situações, a pessoa ainda terá um instinto de autoconservação. Logo, do ponto de vista do movimento totalitário, que depende da massa, a sociedade burguesa era um obstáculo:

[...] os movimentos totalitários [...] não podem tolerar o individualismo burguês ou qualquer outro tipo de individualismo. Os elementos apáticos da sociedade burguesa, por mais que relutem em assumir as responsabilidades de cidadãos, mantêm intacta a sua personalidade, pelo menos porque ela lhes permite sobreviver na luta competitiva pela vida. (ARENDT, 1989, p. 363).

Porém, o movimento crescente na descrição do homem da massa de Arendt ainda continua. A perda de interesse na própria vida é seguida por uma espécie de torpor, de modo que nem o sofrimento acorda a pessoa de sua apatia. Assim, o desprezo pela própria vida leva finalmente a “[...] essa indiferença cínica ou entediada das massas frente à própria morte ou outras catástrofes pessoais” (ARENDDT, 2003, p. 680, tradução nossa).

Em outras palavras, não é o egoísmo que caracteriza a massa, todavia, algo que o bom senso não esperaria. Segundo Arendt, há nela um aspecto *altruísta*, algo capaz de eliminar o interesse pessoal e a preocupação com a própria sobrevivência. Contudo, não se trata de uma atitude idealista que coloca algum ideal acima do bem-estar próprio, porque “[...] o idealismo, tolo ou heroico, nasce da decisão e da convicção individuais.” (ARENDDT, 1989 p. 357). O homem da massa não faz escolhas nem tem convicções. O autoabandono não é a opção de abrir mão de alguma dimensão da existência para priorizar outra, e sim a disposição de desistir de si mesmo:

[...] o que é desconcertante no sucesso do totalitarismo é o verdadeiro altruísmo dos seus adeptos. É compreensível que as convicções de um nazista ou bolchevista não sejam abaladas por crimes cometidos contra os inimigos do movimento; mas o fato espantoso é que ele não vacila quando o monstro começa a devorar os próprios filhos, nem mesmo quando ele próprio se torna vítima da opressão [...] (ARENDDT, 1989, p. 357).

Esse é um dos passos em direção ao movimento totalitário, o qual exige lealdade irrestrita, incondicional e inalterável de cada membro individual. Essa fidelidade tampouco deve ser confundida com convicções éticas ou políticas, já que o indivíduo não é fiel porque decide sê-lo, mas porque abriu mão de si mesmo para aderir ao movimento. Nas palavras de Arendt (1989, p. 373), a “[...] lealdade total só é possível quando a fidelidade é esvaziada de todo o seu conteúdo concreto, que poderá dar azo a mudanças de opinião.”

Desse modo, o totalitarismo depende da negação da individualidade e das capacidades de agir e pensar por conta própria. Conforme a ideologia nazista, era necessário desistir de si mesmo para fazer parte do fluxo natural ou morrer em favor dele. “Em *Tischgespräche [Conversas à mesa]*, Hitler menciona várias vezes estar lutando por uma situação em que ‘cada indivíduo sabe que vive e morre para a preservação da espécie’” (ARENDDT, 1989, p. 488) e proclama: “Uma mosca põe milhões de ovos, dos quais todos morrem. Mas as moscas ficam.” (ARENDDT, 1989, p. 488).

Como é possível negar não somente o mundo, mas também a si mesmo? Para Arendt, um dos fatores, talvez o principal, que leva a essa visão distorcida da realidade e de si é a solidão que surge, quando a pessoa, embora possa estar inserida numa multidão, deixa de interagir ou mesmo de ter contato com outros. Dessa forma, a pessoa, apesar da presença de outros, não é vista e torna-se incapaz de se ver, assim como não mais se ouve, porque não é ouvida por outros. Essa solidão, o não falar com outros sobre o mundo e sobre si mesmo, tornou possível a perda do bom senso, a ponto do autoabandono, levando à crença em ideologias absurdas, mas grandiosas – que talvez transmitissem um senso de estar vivo, no meio à apatia e à indiferença diante de tudo e de si mesmo. Nesse sentido, Arendt (1989, p. 367) explica que a “[...] principal característica do homem da massa não é a brutalidade nem a rudeza, mas o seu isolamento e a sua fala de relações sociais normais.” A ausência da relação com outros está vinculada à ausência da relação consigo mesmo. Em seu *Diário de pensamento*, Arendt (2002, p. 141, grifos da autora) anota:

Com a dissolução do “eu”, [ou seja,] com a moderna ausência do “eu” começa o jogo diabólico, porque, sem o “eu”, não poderá ser estabelecido de forma alguma um contato com outros. [...] Psicologicamente, a ausência de contato é o estado em que todos os outros se tornaram supérfluos.

O problema é que essas pessoas indiferentes e sem interesses podem ser politicamente organizadas, por meio da ideologia e do terror. Se esses são os principais elementos do totalitarismo, a sua experiência básica é a solidão, de acordo com a análise de Arendt, na última parte de *As origens do totalitarismo*.

“Solidão não é estar só” (ARENDDT, 1989, p. 528), mas é não ser visto por outros e não poder se ver; não falar com outros e não falar consigo mesmo:

O que torna a solidão tão insuportável é a perda do próprio eu, que pode realizar-se quando está a sós, mas cuja identidade só é confirmada pela companhia confiante e fidedigna dos meus iguais. Nessa situação, o homem perde a confiança em si mesmo como parceiro dos próprios pensamentos, e perde aquela confiança elementar no mundo que é necessária para que se possam ter quaisquer experiências. O eu e o mundo, a capacidade de pensar e sentir, perdem-se ao mesmo tempo. (ARENDDT, 1989, p. 529).

A massa dos que não pensavam nem sentiam, que perderam o mundo e o “eu”, se transformou no povo de *ninguéns*. Por isso, depois do desastre, a única resposta possível era: *ninguém* o fez.

4 OS CRIMINOSOS NAZISTAS QUE NÃO SÃO MONSTROS

Entre os textos mais conhecidos de Arendt (2004a) que abordam a figura do *ninguém* está seu livro *Eichmann em Jerusalém*, no qual, pela primeira vez, usa o termo “banalidade do mal” para se referir a um mal cometido por *ninguém*. Esse tema é aprofundado em seus últimos escritos, entre os quais os textos publicados na coletânea *Responsabilidade e julgamento*. Aqui, o olhar da autora se volta para os indivíduos que consentiram com a barbárie, mas também para aqueles que se recusaram a participar. A autora, assim, retoma sua reflexão sobre o *ninguém* e o *alguém*, indagando por que alguns estavam dispostos a cometer atrocidades e por que outros se negaram a fazê-lo.

O ponto de partida para sua abordagem, mais uma vez, é uma experiência, dessa vez os julgamentos pós-guerra. Esses eventos levaram Arendt a se questionar sobre decisões individuais em situações extremas: “[...] por que [a pessoa] consentiu em se tornar um dente na engrenagem [nazista]? O que aconteceu com sua consciência? Por que ela não funcionou ou por que funcionou ao contrário?” (ARENDR, 2004b, p. 353); e, no que concerne às pessoas, que não se ajustaram à sociedade nazista, ela pergunta: “[...] o que os impediu de agir como todos os demais?” (ARENDR, 2004b, p. 354).

Segundo Arendt, essas indagações se inserem no campo dos assuntos morais, que, em princípio, dizem respeito “[...] às poucas regras e padrões segundo os quais os homens costumavam distinguir o certo do errado [...] e cuja validade supunha-se ser evidente para toda pessoa mentalmente sã como parte da lei divina ou natural.” (ARENDR, 2004b, p. 113). O problema é que, com os acontecimentos do início do século XX, “[...] tudo isso desmoronou quase da noite para o dia” (ARENDR, 2004b, p. 113). Nesse contexto, em que as certezas derruíram e se perderam os critérios gerais para distinguir o certo do errado, Arendt questiona por que alguns resistiram ao regime, enquanto a grande maioria se adaptou tão facilmente à inversão de valores operada pela ideologia nazista.

A pensadora observa que os poucos que se recusaram a participar não alegaram princípios morais ou obediência a mandamentos divinos. Disseram que não precisaram refletir muito sobre sua decisão, pois, de imediato, estava claro para eles que lhes era impossível consentir.

Aqueles que resistiram podiam ser encontrados em todas as esferas da vida, entre os pobres e inteiramente incultos, assim como entre os membros da boa e alta sociedade. Falavam muito pouco, e o argumento era sempre o mesmo. Não havia conflito, nem luta, o mal não era uma tentação. Não diziam que tinham medo de um Deus vingador e onividente, nem mesmo quando eram religiosos [...]. Eles simplesmente diziam: “Não posso, prefiro morrer”, pois a vida não valeria a pena depois de ter praticado esses atos. (ARENDDT, 2004, p. 354).

O que essas pessoas tinham em comum era que não lhes era possível passar de certo ponto, porque, depois disso, não suportariam sua própria companhia, ou seja, sabiam que, caso cometessem determinados crimes, não poderiam mais se olhar no espelho: “[...] decidiram que seria melhor não fazer nada, não porque o mundo então mudaria para melhor, mas simplesmente porque apenas nessa condição poderiam continuar a viver consigo mesmos.” (ARENDDT, 2004, p. 107).

A recusa não teve nada de heroico, não estava relacionada à luta por um ideal, à fé ou a princípios; muito pelo contrário, a pessoa levava em conta a si mesma, visualizando seu próprio futuro. Desse modo, o critério aqui não é “[...] o mundo, tampouco o seu aprimoramento ou mudança”, mas “[...] o padrão é o eu” (ARENDDT, 2004b, p. 143). O fato de ser testemunha de si mesmo e ter de conviver futuramente com a lembrança daquilo que se fez parece constituir algo como uma barreira moral. Assim, houve um limite para aquilo que essas pessoas consideravam possível.

É interessante que, no âmbito das decisões morais, reaparece a noção do *quem*, que podemos conhecer por meio de sua estória. Vimos antes que o mundo só saberá quem alguém foi quando puder narrar sua vida, ou seja, o *quem* se revela na sua plenitude somente na retrospectiva e na voz de outros. No caso daqueles que se recusaram a ter parte nas atrocidades do regime nazista, ressurgem a relevância da estória, entretanto, dessa vez, é a estória que é antecipada pela imaginação. Trata-se aqui de uma narrativa sobre o que ainda não existe, isto é, a futura estória que é antevista na pergunta: “o que terei feito?” O limite moral surge com o temor de que, no futuro, a lembrança de seus próprios atos poderá ser insuportável.

O que assusta é que isso parece ser válido apenas para alguns. A grande maioria não resistiu ao regime nazista, mas se adaptou. Segundo Arendt, criminosos, como Eichmann, se recusaram a ser testemunhas de seus próprios

atos, provavelmente porque não viam e não retomavam em sua mente o que fizeram e o que ocorreu. Quem não lembra se torna incapaz de pensar e refletir sobre os acontecimentos no mundo e sobre o seu papel neles. Esse medonho esquecimento elimina a linha divisória entre o possível e o impossível.

Se a lembrança pode trazer à presença aquilo que ocorreu, no pensamento, podemos entrar num diálogo conosco mesmos sobre aquilo que recordamos. Logo, quando pensamos, é como se nos dividíssemos em dois para nos dirigirmos a nós mesmos, perguntando e respondendo, procurando compreender os acontecimentos, recordando as próprias experiências e buscando um sentido para elas. No entanto, o caso dos criminosos nazistas parece mostrar que é possível se negar a lembrar e, pois, “[...] nunca começar o diálogo solitário silencioso que chamamos de pensar.” (ARENDDT, 2004b, p. 255):

Quem não conhece a interação entre mim e mim mesma (em que examinamos o que dizemos e o que fazemos) não se importará em se contradizer, e isso significa que ele nunca será capaz de prestar contas do que diz ou faz, nem estará disposto a fazê-lo; tampouco se importará em cometer algum crime, pois pode estar seguro de que o ato será esquecido no momento seguinte. (ARENDDT, 2004b, p. 255).

O malfeitor é incapaz de responder por seus atos. Ele não retoma em pensamento o que ocorreu no mundo e com os outros, como também não está disposto a olhar para seus próprios atos. De acordo com Arendt, essa estranha ausência de um “eu” ciente de seus atos se manifesta nas respostas que os próprios criminosos deram, nos tribunais:

O problema com os criminosos nazistas foi precisamente que eles renunciaram voluntariamente a todas as qualidades pessoais, como se não restasse ninguém a ser punido ou perdoado. Eles protestaram repetidas vezes, dizendo que *nunca tinham feito nada por sua própria iniciativa, que não tinham tido nenhuma intenção, boa ou má*, e que apenas obedeceram ordens. (ARENDDT, 2004b, p. 177, grifos nossos).

Reencontramos aqui, nas reflexões tardias de Arendt, o ser humano que não se constitui como um “eu” e, com isso, a estranha ausência de um *alguém* que diz: “eu quero”, “eu faço” ou “eu penso”. O que assusta não é a maldade, mas a ausência de qualquer decisão ou vontade:

[...] o maior mal perpetrado é o mal cometido por Ninguém, isto é, por um ser humano que se recusa a ser uma pessoa. [...] o malfeitor que se recusa a pensar por si mesmo no que está fazendo e que, em retrospectiva, também se recusa a pensar sobre o que faz, isto é, a voltar e lembrar o que fez (que é *teshuvah*, isto é, arrependimento), realmente deixou de se constituir como alguém. Permanecendo teimosamente um ninguém, ele se revela inadequado para o relacionamento com os outros que, bons, maus ou indiferentes, são no mínimo pessoas. (ARENDDT, 2004, p. 177).

Esse tipo de malfeitor difere do criminoso, movido por vingança ou inveja, ou do egoísta que busca obter uma vantagem. O *ninguém* apenas consegue dizer: “fiz, mas não fui eu”. Para Arendt, o caso dos criminosos nazistas mostra que “atos malignos” podem ser cometidos numa escala gigantesca, não porque houvesse alguém especialmente mau ou monstruoso, todavia, porque *não houve um agente*, isto é, uma pessoa que agiu; não havia nem mesmo motivos. Finalmente, não sobrou sequer uma pessoa para ser punida ou perdoada. É o mal sem rosto, sem nome e sem estória. Por isso, depois do desastre, apenas se pode afirmar “Ninguém o fez”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O engajamento pelo bem comum desperta nosso apreço, em especial, quando vinculado a sacrifícios pessoais. Aplaudimos a ativista social ou o enfermeiro que luta contra a doença, e, assim como Hannah Arendt, admiramos aqueles que se engajam pelo mundo comum, colocando o seu próprio bem-estar vital em segundo plano. Temos o altruísmo no sentido amplo da palavra – isto é, a atitude de quem visa ao bem do mundo ou do outro – como uma virtude. No entanto, a partir da reflexão sobre o *alguém* e o *ninguém*, essa chave de leitura perde em validade, na medida em que o *ninguém*, como o grande perigo que surge com a sociedade moderna, demonstra um altruísmo não admirável, mas tenebroso.

Dessa forma, a análise de Arendt nos provoca a julgar – com ela, mas também tendo em vista nossas experiências – sem recorrer a esses padrões tão familiares. Isso não significa necessariamente descartar por completo esses critérios, porém, é necessário considerar que pode haver comportamentos que escapam a eles, já que, por mais estranho que pareça, é possível que o desprendimento de si contribua para o mal, enquanto pode haver uma forma de egoísmo que se mostra saudável. Além disso, vimos que o *ninguém* –

altruísta e, ao mesmo tempo, solitário e abandonado até por si mesmo – não é passivo nem inofensivo. Ele segue e se sacrifica por uma ideologia, se move e funciona como dente, grande ou pequeno, de uma engrenagem. A massa da sociedade moderna é formada por esses dentes que se põem em movimento.

No que nos diz respeito, pensamos que a tentativa de imaginar o *ninguém* e o *alguém* como polos, aos quais nos aproximamos em maior ou menor grau, nos provoca a questionar em que medida ainda podemos falar da massa em terceira pessoa, como geralmente nos apressamos a fazer. Ainda é plausível pressupor que nos mantemos como pensantes e agentes, na ausência de espaços de interação? Em que medida corremos o risco de nos movermos em direção ao polo do *ninguém*, por exemplo, quando recorremos a critérios prontos? Acrescenta-se a isso que, no contexto político no qual precisamos nos posicionar contra outros, não podemos nos dar o luxo de repensar a cada momento nossa forma de julgar e nos deter num constante autoquestionamento. Desse modo, tendemos a continuar nas trilhas já andadas ou a seguir as opiniões de nosso grupo de referência.

Outro possível afastamento do polo do *alguém* está na frequente pretensão de poder funcionar na grande máquina produtiva e questioná-la, ao mesmo tempo. É razoável presumir que, ao satisfazer as exigências do funcionamento social, ainda temos tempo para agir e pensar e continuamos capazes de julgar? Vimos a perigosa ambiguidade do autossacrifício, que pode ser uma escolha com sentido, mas também pode levar ao desvanecimento da pessoa na massa. Em que medida estamos dispostos a abrir mão do mínimo de autoconservação, a qual, na verdade, poderia reter a nossa aproximação ao *ninguém*? Essa abnegação pode ter efeitos nocivos, como, por exemplo, o adoecimento. Nessa linha, a análise de Arendt nos desafia a indagar se as renúncias feitas são atos heroicos de quem escolhe sacrificar sua vida ou seu bem-estar por um ideal no qual acredita ou se são o comportamento de executores de tarefas que não escolheram e às quais não se opõem. O que perturba é justamente que o *ninguém* não é um monstro repulsivo, mas um ser que meramente funciona conforme padrões estabelecidos.

No polo oposto, Arendt tem para si o exemplo de Sócrates. Esse filósofo demonstrou coragem, não só porque questionava o que aparentemente estava posto, mas também porque escolheu como padrão o “eu” e não o mundo. Arendt salienta que, para Sócrates, a concordância consigo mesmo era mais importante do que a sintonia com o mundo: “Seria melhor para mim [...] que multidões de homens discordassem de mim do que eu, *sendo um só*, estivesse em

desarmonia comigo mesmo e *me* contradissesse.”⁵ (PLATÃO *apud* ARENDT, 2004b, p. 249, grifos da autora). A autora afirma que esse pensar orientado no próprio “eu” pensante pode extrapolar o âmbito individual e ganhar relevância para o mundo, em situações políticas de emergência. “Quando todo mundo é arrebatado sem pensar por aquilo que todos os demais fazem e acreditam, aqueles que pensam são puxados para fora de seus esconderijos porque a sua recusa a se juntar ao grupo é visível e, com isso, se torna uma espécie de ação.” (ARENDT, 2004b, p. 256). No que nos concerne, fica a questão se também nós estamos dispostos a entrar em conflito com “o mundo inteiro” e nos expor, para continuar em harmonia conosco.

A coragem, ressaltada por Arendt (1990, p. 203) como “[...] uma das virtudes políticas cardeais”, é crucial também na relação conosco mesmos, a qual nos exige lembrar o que passou e examinar o que dissemos e fizemos. Além disso, essa relação nos faz viver sob o constante aviso de que cada ato ou decisão nossa poderá desencadear possíveis confrontos futuros conosco mesmos, ou seja, com esse “sujeito muito antipático” que não deixará de nos interrogar, quando “chegarmos em casa” e nos encontrarmos na nossa própria companhia. Quem pensa vive com a incômoda “[...] antecipação da presença de uma testemunha” (ARENDT, 2004b, p. 253). Por isso, há quem prefira evitar essa companhia.

Até o sofrimento carece de coragem, porque podemos deixar de ser testemunha de nosso próprio padecimento. A indiferença apática é, como vimos, uma das características do *ninguém*, disposto ao autossacrifício. No extremo, essa suposta ausência de sofrimento pode equivaler à perda do mobilizador da resistência. Arendt explica que os *ninguéns* se mostram como “[...] verdadeiros habitantes do deserto [totalitário]” (ARENDT, 2008, p. 267), quando passam a se sentir em casa nele. Assim, pode-se dizer que “[...] *precisamente porque sofreremos* nas condições do deserto é que ainda somos humanos e *ainda estamos intactos.*” (ARENDT, 2008, p. 267, grifo nosso). A capacidade de padecer nos preserva como pessoas e evita que nos transformemos em peças perfeitas da engrenagem.

Enfim, a coragem, em suas múltiplas facetas, talvez possa ajudar a dizer “não”, quando for necessário. Esse “não” poderá ser dito por pessoas que se importam com sua estória, dispostos a conviver com o que fizeram ontem e a imaginar como viverão amanhã sendo testemunhas do que fizeram hoje, porque nossas estórias, passadas e futuras – as individuais e as compartilhadas

⁵ Essa proposição é atribuída a Sócrates, no *Górgias* de Platão.

–, nos constituem como pessoas. O perigo é esquecermos que podemos ser protagonistas de uma estória, mesmo quando somos suas vítimas.

ALMEIDA, V. S. Reflections on the *nobody* in the work of Hannah Arendt. *Transformação*, Marília, v. 44, n. 3, p. 375-394, Jul./Set., 2021.

Abstract: In her work *The Origins of Totalitarianism* Hannah Arendt asserts that totalitarian regimes have shown that it is possible to transform persons into superfluous beings, i.e., replaceable and disposable elements. In her late writings, like those in the compilation *Responsibility and judgment*, the thinker refers to the *nobody*, a human being who is no longer a person. Thus, although under different designations, the *nobody* appears at various points in her work. In this article I try to understand that figure, establishing counterpoints with the figure of the *somebody*, or the *who*, and with that of the 'egoist'. Arendt herself does not use the term 'egoist', but I think that the distinction between him and the *nobody* helps to characterize the latter more clearly, as a typical phenomenon of mass society, especially of totalitarian regimes. I hope to show how the extreme figures of the *nobody* and the *somebody* and, at some point between the extremes, that of the egoist become useful not only to understand some experiences analyzed by Arendt, but also to think about ours.

Keywords: Hannah Arendt. *Nobody*. *Somebody*. Mass. Totalitarianism.

REFERÊNCIA

ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ARENDT, H. **Entre o passado e o futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1990.

ARENDT, H. **A vida do espírito**. Tradução de Antonio Abranches e Helena Martins. 2. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, Ed. UFRJ, 1993.

ARENDT, H. **Denktagebuch**. Herausgegeben von Ursula Ludz, Ingeborg Nordmann. München: Piper, 2002, 2 Bde.

ARENDT, H. **Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft**: Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft. 9. Aufl. München: Piper, 2003.

ARENDT, H. **Eichmann in Jerusalem**: ein Bericht von der Banalität des Bösen. Übersetzung von Brigitte Granzow. Einleitung von Hans Mommsen. 13. Aufl. München: Piper, 2004a.

ARENDT, H. **Responsabilidade e julgamento**. Edição de Jerome Kohn. Tradução de Rosaura Eichenberg. Revisão Técnica Bethânia Assy, André Duarte. São Paulo: Companhia das Letras, 2004b.

ARENDT, H. **A promessa da política**. Organização e introdução de Jerome Kohn. Tradução de Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: Difel, 2008.

ARENDT, H. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. Revisão e apresentação de Adriano Correia. 11. ed. revista. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

ARENDT, H. **Sobre a revolução**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

Recebido: 03/7/2020

Accito: 13/7/2020


COMENTÁRIO A
“REFLEXÕES SOBRE O NINGUÉM NA OBRA DE HANNAH
ARENDT”: QUEM É NINGUÉM?

*Pedro Duarte*¹

Referência do artigo comentado: ALMEIDA, V. S. de. Reflexões sobre o ninguém na obra de Hannah Arendt. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 3, p. 375-394, 2021.

O sentido do pensamento de Hannah Arendt é sucintamente exposto na pergunta elaborada em seus diários (ARENDT, 2002a, p. 520) e destacada por Vanessa Sievers de Almeida: por que existe alguém, e não ninguém? Seu antigo mestre, Martin Heidegger (HEIDEGGER, 1978, p. 33), questionava: por que existe o ser, e não o nada? Há um deslocamento da frase de Heidegger, na paráfrase de Hannah Arendt, que aponta para um abandono da metafísica em prol do pensamento político e ajuda a entender sua recusa a ser chamada de filósofa no sentido clássico do termo (ARENDT, 2002b, p. 123). O que lhe interessava especialmente era a pluralidade de alguéns, e não a questão do ser em geral – pela qual a ontologia fundamental se definira e que, desde Platão, orientou a filosofia. Tratava-se da experiência política, desprezada por Platão e na tradição ocidental que o segue. Essa experiência faculta aos seres humanos aparecerem uns para os outros, em atos e palavras, revelando quem são na

¹ Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), Rio de Janeiro, RJ – Brasil.

 <https://orcid.org/0000-0001-7889-767X> E-mail: p.d.andrade@gmail.com

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n3.30.p395>



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

própria vida ativa, não na vida contemplativa, de sorte a tornar-se “alguém”, para empregar os termos de Almeida (2021).

O seu artigo “Reflexões sobre o *ninguém* na obra de Hannah Arendt” constatou algo decisivo: a *polis* onde quem somos aparece foi pensada originalmente por Hannah Arendt, porque faltava em sua experiência concreta, histórica e pessoal. Judia-alemã no século XX, Hannah Arendt entendeu que os regimes totalitários, como o nazismo, eram cinturões de ferro nos quais ninguém emergia, em sua singularidade; o oposto do espaço onde alguém aparece publicamente em sua diferença no mundo, junto aos outros. Tanto que o seu primeiro grande livro, *Origens do totalitarismo*, de 1951, estuda o nascimento moderno da sociedade de massa, onde ninguém se singulariza. Só no penúltimo capítulo de *A condição humana*, de 1958, o alguém é protagonista como um “quem” (ARENDR, 1999, p. 191), onde é belamente descrito, como sublinha Almeida (2021).

De certo modo, porém, a preocupação de Hannah Arendt com o mundo no qual ninguém aparece – e, portanto, que pode ser destruído, sem que ninguém seja nomeado ou identificado, pois todos que seriam alguéms já estariam engolfados em uma maquinaria sistemática impessoal – pode ser retrçada, em sua origem, à conhecida tematização que Heidegger, em *Ser e tempo*, de 1927, fizera sobre o “ser-com” (HEIDEGGER, 2009, p. 230). Para ele, o modo pelo qual, cotidianamente, somos com os outros é aquele em que cada um foge de si mesmo e o faz, escorando-se genericamente nos outros, mas os outros não são alguéms definidos. São a indefinição do impessoal, que “[...] tira o encargo de cada presença”, pois “[...] todo mundo é o outro e ninguém é si mesmo.” (HEIDEGGER, 2009, p. 185). Heidegger escreveu que “o impessoal, que responde à pergunta *quem* da presença cotidiana, é *ninguém*” (HEIDEGGER, 2009, p. 185). Sob esse prisma, a origem do que Hannah Arendt pensa como “ninguém” estaria prefigurada na filosofia de Heidegger.

Não há, nisso, nenhuma tentativa de diminuir a originalidade de Hannah Arendt. Ela mesma escreveu, em uma dedicatória não publicada, que foi fiel e infiel a seu amigo íntimo, e ambas as coisas no amor (ARENDR, 2001, p. 247). Trata-se aqui de, com essa contextualização, explicitar o deslocamento que ela opera: como sua infidelidade surge da fidelidade. Enquanto, para Heidegger, o impessoal é uma estrutura existencial, já para Hannah Arendt, é um problema político. Enquanto, para Heidegger, a sua interrupção se dá na disposição afetiva da angústia, para Hannah Arendt, trata-se de recobrar o sentido da pluralidade mundana. Contudo, o pano de fundo

histórico para os dois se assemelha. Heidegger citava, embora timidamente, as “grandes multidões” (HEIDEGGER, 2001, p. 127). Hannah Arendt discutia, detidamente, “as massas” (ARENDDT, 1989, p. 355).

O artigo de Vanessa Sievers de Almeida chama a atenção, com razão, para como, nesta sociedade de massas moderna, que desarticulou a representação político-partidária típica do século XIX, o mundo comum entre os seres humanos vai perdendo relevância e, assim, vamos sendo tragados e deixando de aparecer como alguéns. Enfatiza-se, aí, o movimento totalitário, ou seja, aquela tendência que, antes da consolidação da forma de governo totalitária, aparece na sociedade, o que se consagrou chamar, em referência ao filme homônimo de Ingmar Bergman, de 1977, de “ovo da serpente”. É a sociedade de massas onde ninguém aparece que torna possível um governo totalitário.

Nesse aspecto, o artigo de Almeida (2021) explora as páginas sobre a sociedade de massas de *Origens do totalitarismo*, nas quais a atenção está voltada para um momento histórico preciso, os anos 1920 e 1930, bem como para um local preciso, a Alemanha. O artigo preocupa-se, contudo, com ecos dessas análises no século XXI. Tal preocupação é justificada e, se o centro da discussão é a figura do “ninguém”, pode ser complementada pelas reflexões de Hannah Arendt sobre a violência, pois nelas está em jogo menos a formação social das massas antes do nazismo e mais como essa formação ainda permanece depois dele, confirmando a suspeita de que talvez “[...] verdadeiros transe do nosso tempo”, escreve Hannah Arendt, “[...] somente venham a assumir a sua forma mais autêntica – embora não necessariamente a mais cruel – quando o totalitarismo pertencer ao passado.” (ARENDDT, 1989, p. 512).

Ora, se um desses transe do nosso tempo é a prevalência de ninguém, ao invés do aparecer plural de alguéns, nas páginas de Hannah Arendt, de *Sobre a violência*, constatamos sua continuidade entre nós:

Hoje poderíamos acrescentar a última e mais formidável forma de tal dominação: a burocracia, ou o domínio de um sistema intrincado de departamentos nos quais nenhum homem, nem um único nem os melhores, nem a minoria nem a maioria, pode ser tomado como responsável, e que deveria mais propriamente chamar-se domínio de Ninguém. (Se, de acordo com o pensamento político tradicional, identificarmos a tirania com o governo que não presta contas a respeito de si mesmo, então o domínio do Ninguém é claramente o mais tirânico de todos, pois aí não há ninguém a quem se possa questionar para que responda pelo que está sendo feito [...]) (ARENDDT, 1994, p. 33).

Isso fortalece a tese de Almeida (2021) de que o egoísta difere do ninguém. Para ela, o egoísta diz “eu”, faz seu autointeresse superar o interesse comum e sua vida privada suprimir sua vida pública. Já no domínio do ninguém, surge algo diferente. É a supressão do interesse na pluralidade, mas também em si, no mundo, mas também no eu. Ou seja, o problema é mais político que moral: a autodissolução nas massas, a subordinação à ideologia e o mero funcionamento. O egoísmo, portanto, se situaria entre o alguém e o ninguém, sem se identificar com nenhum deles. Todavia, será que, além do egoísmo, há outras possibilidades entre o alguém e o ninguém? Talvez o individualismo.

No século XIX, Tocqueville notou que o egoísmo é um vício tão antigo quanto o mundo, pelo qual o eu se coloca acima dos outros, entretanto, o individualismo é moderno e nasce da igualdade pela qual cada um passa a ter o direito de cuidar (só) da sua própria vida (TOCQUEVILLE, 2000, p. 119). É o nó da democracia, que garante a liberdade para a busca da felicidade individual, mas depende da participação pública. Portanto, há talvez três questões: o egoísmo, que não pertence a uma época determinada; o individualismo, o qual nasce com a era burguesa no século XVIII; e o ninguém, que surge com a sociedade de massas e se expande, no século XX. Em cada etapa, a liquidação do mundo, o espaço comum dos seres humanos, aumenta. E, como pergunta Carlos Drummond de Andrade (1992, p. 276), pode o homem sentir a si mesmo, quando o mundo some?

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, V. S. de. Reflexões sobre o ninguém na obra de Hannah Arendt. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 3, p. 395-400, 2021.

ANDRADE, C. D. **Poesia e prosa**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1992.

ARENDT, H. **Origens do totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ARENDT, H. **Sobre a violência**. Tradução de André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

ARENDT, H. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.

ARENDT, H. **Hannah Arendt-Martin Heidegger**: correspondência 1925/1975. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

ARENDT, H. **A dignidade da política**. Tradução de Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002a.

ARENDE, H. **Denktagebuch**. Herausgegeben von Ursula Ludz, Ingeborg Nordmann. München: Piper, 2002b, 2 Bde.

HEIDEGGER, M. **Introdução à metafísica**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2009.

TOCQUEVILLE, A. **A democracia na América**: sentimentos e opiniões. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

Recebido: 30/10/2020

Aceito: 03/11/2020

A CIÊNCIA DA POLÍTICA DE DAVID HUME¹

Vinicius França Freitas²


Resumo: O artigo apresenta uma interpretação que procura sistematizar a compreensão humiana dos princípios da ciência da política. Por um lado, argumenta-se que a ciência da política é uma ciência sobre formas políticas de organização (monarquia, aristocracia e democracia, por exemplo), fundada sobre axiomas cuja verdade é eterna e imutável e independe de fatores contextuais – como cultura, moral e educação. Por outro lado, a ciência da política é também uma ciência sobre a conduta dos seres humanos em sociedade (a ação de um corpo de indivíduos que resiste à tirania de um governante, por exemplo), baseada em máximas ou princípios gerais cuja verdade é contingente, mutável e dependente de fatores contextuais.

Palavras-chave: História da Filosofia. Política. Ciência. Princípios. David Hume.

INTRODUÇÃO

O objetivo do artigo é discutir a ciência da política de David Hume (1711-1776). Mais especificamente, meu intento é propor uma interpretação que sistematiza a compreensão humiana acerca dos campos de investigação da ciência da política e dos princípios sobre os quais o conhecimento político é fundado. Separo o pensamento político humiano em duas investigações que se distinguem, tanto pelo seu objeto quanto pela natureza dos princípios descobertos pelo cientista. Minha hipótese propõe que a investigação política

¹ Agradeço a Carlota Salgadinho Ferreira e a Stephanie Zahreddine pelas valiosas sugestões feitas à primeira versão deste texto. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES).

² Residente pós-doutoral (PNPD/CAPES) na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte, MG – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-8304-4732> E-mail. ffvinicius@yahoo.com.br.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n3.31.p401>



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

humana é, por um lado, um estudo sobre formas políticas de organização, e, por outro, um estudo das ações de seres humanos em contextos sociais.

Enquanto ciência sobre formas políticas de organização (como, por exemplo, uma monarquia, uma aristocracia e uma democracia), a política é fundada sobre axiomas, proposições, cuja verdade é eterna e imutável. O trabalho do cientista, nesse sentido, é seguir o método experimental de raciocínio no estudo dos registros históricos das sociedades humanas em busca de identificar esses axiomas. Um axioma descoberto pode ser aplicado tanto a uma sociedade A quanto a uma sociedade B, independentemente de quais sejam essas sociedades. Enquanto ciência sobre as ações humanas em contextos sociais, a política é fundada sobre máximas gerais, proposições cuja verdade é contingente e mutável. As máximas gerais são contextuais, uma vez que dependem de aspectos particulares – cultura, moral, educação – de cada sociedade. Uma máxima geral formulada sobre uma sociedade A, por essa razão, pode não ser aplicável a uma sociedade B.

Antes de me deter sobre a explicação dessa hipótese interpretativa, apresento algumas considerações introdutórias. Hume afirma, na “Introdução” do *Tratado da natureza humana*³ (2001), que a política é aquele ramo particular do conhecimento que “[...] considera os homens enquanto unidos em sociedade e dependentes uns dos outros.” (HUME, 2001, p. 21). Ao se sistematizar a compreensão humana de uma ciência da política, é possível concluir, a meu ver, que esse campo do conhecimento é tanto uma investigação das formas políticas de organização como uma investigação das ações de um grupo de indivíduos realizadas em sociedade. Esses dois campos políticos de investigação não exaurem, é claro, as possibilidades de investigação da ciência da política.

O próprio Hume se detém sobre outros estudos políticos, por exemplo, as investigações empreendidas, no Livro III do *Tratado*, sobre a natureza e a origem do governo e da justiça, as relações entre as sociedades humanas, o *direito internacional*, ou quando discorre, em outros textos, sobre práticas políticas *notáveis* ao longo da história.⁴ Sugiro apenas que, para Hume, o cientista, ao deter-se sobre o estudo dos princípios do conhecimento político, descobre princípios sobre formas políticas de organização – axiomas – e sobre a conduta humana – máximas gerais.

³ Publicado originalmente em 1739 (Livros I e II) e 1740 (Livro III). Doravante, *Tratado*.

⁴ No ensaio “De alguns costumes notáveis” (1752), por exemplo, Hume discute três costumes políticos peculiares ao longo da história.

A interpretação apresentada, no entanto, não pode ser defendida apenas a partir do texto do *Tratado*. Apesar de a ciência da política ocupar lugar de destaque no tocante ao conjunto de interesses intelectuais dos seres humanos,⁵ os três volumes que compõem a obra pouco dizem acerca do que o filósofo entende por ciência da política e seus campos de investigação.⁶ Acredito que essa compreensão humiana possa ser esclarecida pela leitura de algumas passagens de *Uma investigação sobre o entendimento humano*⁷ (2004), sobretudo, da seção “Da liberdade e necessidade”. Passagens de *Uma investigação sobre os princípios da moral*⁸ (2004) também contribuem para esse propósito. No entanto, minha interpretação apoia-se principalmente sobre a leitura dos *Ensaios morais e políticos*⁹ (1994), especialmente o ensaio “Que a política pode ser transformada em uma ciência”. Com efeito, esse ensaio é, a meu ver, o texto mais explícito sobre como Hume concebe o conhecimento político. Em nenhuma outra parte de sua obra, o filósofo é tão sistemático na apresentação de sua visão acerca da estrutura do conhecimento político, a natureza dos axiomas dessa ciência e o método de investigação próprio ao cientista da política.

“Que a política pode ser transformada em uma ciência” revela de que modo, ao ver de Hume, os fenômenos políticos podem ser cientificamente compreendidos. Segundo Fania Oz-Salzberger (2002), Hume inaugura, com esse ensaio, a tentativa de dar tratamento científico aos fenômenos políticos pela aplicação do método experimental de raciocínio:

A famosa demanda de Hume “Que a política pode ser transformada em uma ciência” foi uma afirmação polêmica: ela sujeitou os acontecimentos políticos históricos e atuais às mãos organizadoras da filosofia, impôs modelos de investigação das ciências naturais sobre os assuntos humanos e, também, implicou que escolhas assertivas fossem feitas a partir dos idiomas políticos disponíveis. (OZ-SALZBERGER, 2002, p. 160, tradução nossa).

⁵ A política, junto da lógica, moral e crítica, compreende quase a totalidade do conjunto de assuntos que o ser humano pode ter interesse em conhecer (HUME, 2001, p. 21).

⁶ É possível que esse silêncio se deva ao fato de que Hume tinha em mente o projeto de escrever e publicar um quarto volume da obra, inicialmente concebido para discutir assuntos políticos (IMMERWAHR, 1991, p. 02).

⁷ Publicada originalmente em 1748. Doravante, primeira *Investigação*.

⁸ Publicada originalmente em 1751. Doravante, segunda *Investigação*.

⁹ Publicados originalmente em 1741. Todas as referências aos ensaios políticos de Hume são da obra organizada por Knud Haakonssen, intitulada *David Hume: ensaios políticos* (1994). Todas as passagens citadas foram por mim traduzidas.

Com efeito, a ideia de uma ciência da política não é unânime entre os autores britânicos do século XVIII. Enquanto Thomas Reid (1710-1796) parece seguir os passos de Hume, ao empreender o projeto de fundamentação de uma ciência dos seres humanos em sociedade,¹⁰ Adam Ferguson (1723-1816) surge como seu adversário a esse respeito: a política, tal como ele a entende, não deve ser tratada como ciência, mas deve ser encarada como uma prática bem-informada.¹¹

No ensaio “Que a política pode ser transformada em uma ciência”, Hume apresenta a ideia de que a ciência da política possui *axiomas*, termo cuja significação jamais é enunciada pelo filósofo, ao longo de sua obra. Sugiro, a partir da leitura desse ensaio, que, no âmbito da ciência da política, axiomas devem ser compreendidos da seguinte forma:

Axiomas: são verdades sobre formas políticas de organização. Eles são verdades eternas e imutáveis e não condicionadas por fatores contextuais. Um axioma vale tanto para uma sociedade A quanto para uma sociedade B, independentemente das particularidades de cada uma;

A partir da leitura dos demais textos políticos de Hume, sugiro que, no âmbito da ciência da política, as máximas ou princípios gerais devem ser compreendidos da seguinte forma:

Máximas ou princípios gerais: são verdades sobre a conduta humana em sociedade. Eles são verdades contingentes e mutáveis, pois dependem do contexto (cultural, moral, educacional) donde são extraídas. Uma máxima geral sobre uma sociedade A pode não ser aplicável para uma sociedade B.

Concluo esta introdução, notando que a tensão entre um conhecimento científico sobre formas políticas de organização e sobre a conduta humana em contextos sociais não é exclusiva do pensamento humiano. A título

¹⁰ *Thomas Reid sobre sociedade e política* (2015), coleção dos manuscritos das aulas sobre política ministradas por Reid, na Universidade de Glasgow, entre os anos de 1764 e 1780

¹¹ *Ensaio sobre a história da sociedade civil*, publicado originalmente em 1767 (FERGUSON, 2001, p. 34). Oz-Salzberger também discorre a esse respeito (OZ-SALZBERGER, 2002, p. 162-163).

de ilustração, observo que a mesma tensão se faz presente no modo como Reid, autor profundamente influenciado pela leitura das obras humianas, compreende a ciência da política. Por um lado, Reid entende que o objetivo da ciência da política “[...] é o conhecimento daqueles princípios pelos quais podemos julgar sobre uma constituição e os efeitos do governo.” (REID, 2015, p. 26).

Por outro lado, o filósofo acredita que os princípios dessa ciência são princípios acerca da conduta humana, sem nunca esclarecer de que modo o conhecimento desses princípios auxilia na compreensão das formas políticas de organização. A política é fundada sobre “[...] o conhecimento do temperamento e da disposição, dos princípios de ação e da tendência geral de conduta que é comum a toda uma espécie.” (REID, 2015, p. 27). Ainda que a política seja fundada sobre princípios acerca da conduta geral dos seres humanos, seu objetivo é a avaliação de formas políticas de organização humana. Na sequência, apresento minha hipótese, a qual procura separar e sistematizar a ciência humiana da política em dois campos de investigação referentes a âmbitos distintos dos fenômenos políticos. Acredito que essa interpretação tem o mérito de conciliar as mais diversas referências de Hume aos princípios da política – axiomas ou máximas – ao longo de sua obra.

1 UMA CIÊNCIA SOBRE FORMAS POLÍTICAS DE ORGANIZAÇÃO

O cientista se detém sobre o estudo de formas políticas de organização, como, por exemplo, ao investigar as formas monárquicas, aristocráticas e democráticas de governo. Ele investiga os tipos particulares de constituição, seus sistemas de leis e os meios de alcançar o melhor governo, de acordo com o seu fim particular. A leitura do ensaio “Que a política pode ser transformada em uma ciência” fornece os pressupostos para se compreender a visão humiana sobre um campo de investigação da política, assim como seu método e os axiomas descobertos pelo cientista. Hume reconhece explicitamente três axiomas políticos, no ensaio (HUME, 1994, p. 07):

Axioma 1: Uma democracia sem um corpo representativo leva à anarquia;

Axioma 2: Uma classe de nobres produz um governo melhor do que um grupo de lordes com vassalos;

Axioma 3: Uma monarquia hereditária é superior a uma monarquia eletiva.¹²

Esses três princípios, quando aplicados efetivamente à realidade política, são causas das melhores formas possíveis de democracia, aristocracia e monarquia. Hume também sugere uma inclinação ou tendência de governo, que pode ser entendida como axioma. O filósofo afirma: “[...] embora governos livres tenham frequentemente sido os mais felizes para aqueles que partilham de sua liberdade, eles são os mais ruinosos e opressivos para suas províncias.” (HUME, 1994, p. 07). Uma proposição que expresse a ideia desse axioma talvez possa ser colocada nos seguintes termos:

Axioma 4: Governos que promovem a liberdade tendem a ser mais danosos e opressores para as colônias.¹³

Um quinto axioma político apontado por Hume é encontrado, segundo o próprio filósofo, nos escritos de Maquiavel (HUME, 1994, p. 09-10). Cito a explicação dada por James Conniff (1976) para o conteúdo desse axioma, cuja proposição Hume não enuncia:

Hume sugere que Maquiavel acredita que os conquistadores que nivelam seus novos súditos uniformemente [...] são mais seguros em seu exercício de poder do que aqueles que permitem, após as suas conquistas, a existência de classes [*ranks*], especialmente a existência de uma nobreza. (CONNIFF, 1976, p. 95-96, tradução nossa).

Essa observação talvez possa ser expressa nos seguintes termos:

Axioma 5: A eliminação das classes sociais em nações conquistadas torna o governo dessas mais seguro para o governante.¹⁴

¹² James Conniff discorre sobre a exatidão das análises históricas de Hume para a descoberta desses axiomas (CONNIFF, 1976, p. 91-94).

¹³ Conniff discorre sobre a exatidão das análises históricas de Hume para a descoberta desse axioma (CONNIFF, 1976, p. 94-95).

¹⁴ Conniff (1976, p. 95-97) discorre sobre a exatidão sobre a exatidão das análises históricas de Hume e a descoberta desse axioma.

1.1 COMO SÃO DESCOBERTOS OS AXIOMAS DA CIÊNCIA DA POLÍTICA

Para Hume, a discussão das formas políticas de organização começa pela análise histórica. O cientista segue o método experimental de raciocínio no estudo dos registros históricos, em busca de fixar os axiomas que explicam a realidade política.¹⁵ A indução que leva o cientista à descoberta dos axiomas políticos é semelhante à indução que leva o filósofo da natureza à descoberta das leis que regem os fenômenos físicos. A aproximação entre o método de investigação do filósofo da natureza e o método de investigação do cientista é realizada mais claramente na seção “Da liberdade e necessidade”, da primeira *Investigação*:

Esses registros de guerras, intrigas, sedições e revoltas são coleções de experimentos pelos quais o político ou o filósofo moral fixa os princípios de sua ciência, do mesmo modo que o físico ou filósofo da natureza familiariza-se com a natureza das plantas, dos minerais ou de outros objetos externos, mediante os experimentos que realiza sobre eles. (HUME, 2004, p. 123).

Os fenômenos físicos do mundo externo constituem o objeto da filosofia natural; os fenômenos sociais atestados pela história, o objeto da ciência da política. A filosofia da natureza oferece conhecimento dos fenômenos naturais, a política, das organizações políticas dos seres humanos. Para que se produza a melhor sociedade democrática, é preciso, a partir do que é revelado pelo estudo da história da República de Roma, que os governados elejam seus representantes (HUME, 1994, p. 05); a fim de que se produza a melhor sociedade aristocrática possível, é preciso, em função do que é revelado pelo estudo das histórias das aristocracias veneziana e polonesa, que o poder e a autoridade sejam distribuídos igualmente entre a nobreza (HUME, 1994, p. 05-06); para que se produza a melhor sociedade monárquica possível, é preciso, com base no que é revelado pelo estudo da história – embora Hume não ofereça nenhuma evidência histórica em particular para esse axioma –, que a transferência de poder e autoridade seja hereditária e não eletiva (HUME, 1994, p. 06-07). A partir da observação de registros históricos, o cientista é capaz de descobrir os axiomas de sua ciência.

¹⁵ Knud Haakonssen (2009, p. 356-357) discorre sobre o lugar da história no pensamento político de Hume.

1.2 A VERDADE DOS AXIOMAS POLÍTICOS INDEPENDE DO CONTEXTO

De acordo com Richard H. Dees (1992), a ciência da política de Hume depende, em grande medida, dos aspectos contextuais das sociedades humanas: cultura, moral e educação, por exemplo. A ciência da política é sobre sociedades que possuem suas particularidades e, como consequência, “[...] o pensamento político de Hume é mais dependente de seus juízos sobre situações particulares do que de seus pronunciamentos gerais sobre possibilidades abstratas. Em política, então, Hume é um contextualista.” (DEES, 1992, p. 220, tradução nossa). *Contextualista*, na medida em que, diferentemente de outras teorias políticas, o contexto teria papel central na ciência da política de Hume:

O contexto e as práticas modelam os princípios que usamos e também o resultado final. Os princípios são ainda vitais para o processo, porque eles representam os valores que são centrais para a prática da política e, mais importante, para a cultura como um todo. Mas os princípios que usamos são tanto uma parte do contexto cultural como do desenvolvimento econômico de uma sociedade ou de suas proezas tecnológicas. (DEES, 1992, p. 221, tradução nossa).

Segundo Dees, o contexto condiciona os princípios da política. Desse modo, um princípio político formulado a partir do estudo de uma sociedade A – determinada por certos aspectos contextuais – poderia não valer para uma sociedade B – determinada por outros aspectos contextuais.

Argumento que a interpretação de Dees não se aplica à política, enquanto diz respeito às formas de organização social dos seres humanos. Como será visto adiante, Hume, de fato, entende que diferenças contextuais afetam o comportamento humano, dando origem a sociedades distintas. Nesse sentido, a política e seus princípios, enquanto concernem ao comportamento humano, é uma ciência contextual. Contudo, a importância do contexto não está presente na totalidade da ciência humana da política. Para Hume, o comportamento dos governantes e governados – sua cultura, sua moral e sua educação – não tem relação com o quão adequado é uma forma de governo, como apontado no ensaio “Que a política pode ser transformada em uma ciência”:

Podemos atribuir a estabilidade e sabedoria do governo veneziano, através de muitas épocas, a algo que não seja a forma de governo? E não é fácil apontar aqueles defeitos na constituição original que produziram os governos tumultuosos de Atenas e Roma e terminaram finalmente na ruína dessas duas famosas repúblicas? Esses assuntos *têm tão pouca dependência*

do humor e da educação particular dos homens que uma parte da mesma república pode ser sabiamente conduzida e outra fracamente, pelo mesmo homem, simplesmente por conta das diferenças nas formas e instituições pelas quais essas partes são regulamentadas. (HUME, 1994, p. 05, grifo nosso).

O comportamento humano, apesar de a conexão entre motivos e ações apresentar regularidade e uniformidade – a tal ponto que o cientista da política é capaz de estabelecer máximas gerais a seu respeito, como será visto adiante –, tem algum grau de instabilidade, como o filósofo anuncia já nas primeiras linhas do ensaio citado: “[...] embora um amigo da moderação, não posso deixar de condenar esse sentimento e lamentar que os assuntos humanos não admitam maior estabilidade do que aquela que recebem dos humores e caracteres de homens em particular.” (HUME, 1994, p. 04). Na primeira *Investigação*, no contexto da discussão acerca da uniformidade da natureza humana empreendida na seção “Da liberdade e necessidade”, Hume reitera: “[...] sabemos que os caracteres dos homens apresentam em geral um certo grau de inconsistência e irregularidade.” (HUME, 2004, p. 128).

Volto a discutir essa seção mais tarde. Importa notar aqui que, na visão do filósofo, humores casuais e particularidades de caráter afetam o comportamento humano de uma forma tal que o comportamento humano é, em algum grau, instável. Por exemplo, um indivíduo pode ou não agir virtuosamente, quando existe oportunidade para fazê-lo; um indivíduo pode ou não agir viciosamente, quando existe oportunidade para fazê-lo. Contudo, e Hume é explícito a esse respeito, os axiomas políticos não sofrem influência do comportamento humano, em contextos sociais: “[...] a política admite verdades gerais que são invariáveis pelo humor ou educação dos indivíduos ou soberanos [...]” (HUME, 1994, p. 07). Parte da ciência humiana da política visa à universalidade dos fenômenos políticos para além de fatores contextuais: uma monarquia hereditária foi, é e sempre será a melhor forma de governo monárquico, independentemente da cultura, da moral e da educação dos indivíduos das sociedades em que ela existe. Por essa razão, um axioma acerca da forma monárquica de governo vale tanto para uma sociedade monárquica A quanto para uma sociedade monárquica B, sejam elas quais forem.

1.3 PRINCÍPIOS ETERNOS E IMUTÁVEIS

Doravante, passo a considerar um dos aspectos mais “intrincados” do ensaio “Que a política pode ser reduzida a uma ciência”, a saber, as afirmações de Hume acerca da natureza dos axiomas da ciência da política enquanto uma forma de saber sobre formas políticas de organização. O filósofo apresenta, com efeito, algumas afirmações sobre os axiomas, as quais, a princípio, parecem entrar em conflito com alguns princípios da epistemologia humiana exposta tanto no *Tratado* quanto na primeira *Investigação*. Por exemplo, Hume alude a em um suposto caráter “eterno e imutável” dos axiomas políticos que parecem colocar a ciência da política no âmbito do conhecimento de relações de ideias – tal como, por exemplo, a matemática. Contudo, a ciência da política é claramente uma espécie de conhecimento sobre questões de fato, como, por exemplo, a filosofia da natureza e a moral. Meu objetivo é tentar conciliar, tanto quanto possível, afirmações como aquelas com princípios epistemológicos apresentados pelo filósofo em outras partes de suas obras.

Para Hume, os axiomas da política são verdades eternas e imutáveis que permitem o conhecimento *a priori* sobre os efeitos de certas causas em formas políticas de organização. Encontro, no texto de “Que a política pode ser transformada em uma ciência”, ao menos três pontos que me permitem afirmar isso.

Em primeiro lugar, ao tratar dos axiomas políticos relativos às formas monárquicas de organização, o filósofo nota:

Esse magistrado-chefe [o monarca] pode ser *eletivo* ou *hereditário*, embora a instituição anterior possa, numa visão superficial, parecer a mais vantajosa. Contudo, uma inspeção mais precisa descobrirá nela maiores inconveniências do que nas segundas, e tais [conclusões] são fundadas em causas e princípios eternos e imutáveis. (HUME, 1994, p. 06).

Os princípios que explicam que uma forma hereditária de monarquia é melhor que uma forma eletiva são *eternos e imutáveis* e não contextuais. De acordo com Hume, existem “verdades políticas eternas” que “[...] nem o tempo ou acidentes podem transformar” (HUME, 1994, p. 09). Essa passagem, na interpretação proposta, é especialmente importante, por chamar a atenção para a compreensão humiana de que essas verdades axiomáticas não dependem de fatores temporais e, como interpreto do que é dito, de fatores espaciais. Por exemplo, uma monarquia hereditária é mais conveniente que

uma eletiva, tanto na Inglaterra do século XVI quanto na França do século XVIII. Entendo a palavra *acidentes*, nessa passagem, como os possíveis eventos contingentes e excepcionais que poderiam influir no governo político, como as influências de guerras e rebeliões, por exemplo.

Em segundo lugar, para Hume, existem causas e princípios que nos permitem antecipar a superioridade de uma forma de governo sobre outra, independentemente de fatores contextuais. Ao estudar os registros históricos dos governos aristocráticos de Veneza e da Polônia, Hume sugere a possibilidade de conhecimento *a priori*, no âmbito da política: “[...] as diferentes operações e tendências dessas duas espécies de governo podem se tornar mais aparentes mesmo *a priori*. Uma nobreza veneziana é preferível a uma polonesa, sejam quais forem os humores e a educação dos homens e quão diversificados eles sejam.” (HUME, 1994, p. 06).

Mais uma vez, Hume esforça-se por afastar a verdade dos axiomas da política de fatores contextuais. A seu ver, independentemente de quais são os fatos (por exemplo, governantes virtuosos e governados viciosos, governantes viciosos e governados virtuosos), é possível saber sobre os efeitos positivos (caso o poder e a autoridade sejam distribuídos igualmente entre os nobres) ou negativos (caso o poder e a autoridade não sejam distribuídos igualmente) de uma aristocracia. O sistema aristocrático dos venezianos é preferível ao sistema aristocrático polonês, independentemente dos fatores contextuais em que essa forma particular de governo se encontra.

Em terceiro lugar, para Hume, a investigação das formas políticas de organização pode se aproximar da investigação matemática. É o próprio filósofo quem sugere essa aproximação:

Tão grande é a força das leis e das formas particulares de governo [os axiomas políticos] e tão pouca dependência elas têm dos humores e temperamentos dos homens que consequências quase tão gerais e certas podem às vezes ser deduzidas delas, como quaisquer outras que as ciências matemáticas nos proporcionam. (HUME, 1994, p. 05, grifo nosso).

Hume aproxima a dedução que o cientista realiza, a partir dos axiomas políticos, à dedução que o matemático realiza, a partir de seus axiomas.

Desconheço intérpretes que tenham sublinhado essas passagens, no ensaio “Que a política pode ser transformada em uma ciência”. Oz-Salzberger, tanto quanto sei, é a única a chamar a atenção para a aproximação entre o

campo de investigação política e o campo de investigação matemática. A seu ver, a expressão às vezes, na passagem citada, sugere que a visão humiana “[...] era que [a política] estava ainda a alguns passos da constância matemática e da precisão astrofísica.” (OZ-SALZBERGER, 2002, p. 161, tradução nossa). Entendo que Oz-Salzberger tem razão, em sua sugestão: Hume não “identifica” o conhecimento da ciência sobre as formas políticas de organização com o conhecimento matemático. A política não dispõe do mesmo grau de exatidão da matemática, no que diz respeito aos seus raciocínios, não obstante todas as outras afirmações de Hume que parecem sugerir a eternidade e imutabilidade dos axiomas políticos e a possibilidade de conhecimento *a priori*, nesse âmbito. Em sua leitura do pensamento político de Hume, Oz-Salzberger não se refere a nenhuma dessas passagens.

Antes de sugerir minha interpretação sobre como conciliar essas afirmações de Hume com alguns outros princípios de sua epistemologia, sobretudo, com a distinção entre relações de ideias e questões de fato, noto que é possível compreender a dificuldade do presente problema, a partir da consideração da ausência quase completa de referências, na literatura secundária, a todas essas intrincadas passagens do ensaio “Que a política pode ser transformada em uma ciência”. Douglass Adair (1957, p. 346) cita passagens do ensaio, sem, no entanto, comentar a aproximação realizada por Hume entre os dois campos do saber.

Duncan Forbes (1985), por sua vez, chama a atenção para a compreensão humiana de que as formas políticas de organização determinam as maneiras e as ações humanas em sociedade: “[...] o que acabou de ser visto em ação no ensaio ‘Que a política pode ser transformada em uma ciência’ é um princípio cardinal da ciência da política de Hume: a importância da constituição ou forma de governo em determinar o comportamento humano na política e no caráter nacional.” (FORBES, 1985, p. 224, tradução nossa). As instituições condicionam o comportamento dos indivíduos em contextos sociais: “[...] na ciência da política de Hume, as instituições políticas e formas de governo foram as causas morais cruciais e agentes determinantes.” (FORBES, 1985, p. 226, tradução nossa). Sem se referir aos axiomas políticos, contudo, Forbes nota que o comportamento humano não influencia as formas de governo:

Mas se a constituição tem um grande efeito em determinar maneiras, maneiras não têm a mesma influência no funcionamento adequado ou diferente de uma constituição. Constituições corretamente modeladas funcionam independentemente das maneiras dos homens, e da bondade

ou ruindade dos governantes, tornando-a o próprio interesse dos homens maus agir para o bem público. (FORBES, 1985, p. 227, tradução nossa).

Muito embora Forbes tenha observado que os axiomas sobre formas políticas de organização não são princípios contextuais, o intérprete não discute as implicações epistemológicas dessa compreensão. Forbes não menciona que a verdade dos axiomas da política não é condicionada por fatores contextuais ou que Hume pensa uma aproximação entre política e matemática. James Conniff (1976), em um trabalho que pretende ser uma análise de “Que a política pode ser transformada em uma ciência”, negligencia completamente as referências de Hume à natureza dos axiomas da política – nem uma palavra sobre os axiomas políticos como verdades eternas e imutáveis, tampouco sobre a aproximação do conhecimento político com o conhecimento matemático. Ademais, Conniff surpreendentemente acredita que,

[n]o ensaio, Hume procura destruir suas alegações de certeza¹⁶ em assuntos políticos para preparar o terreno para a apresentação de sua própria teoria em seus próximos ensaios. A base cética do pensamento político de Hume, desse modo, é clara. Ele mostra, parcialmente através do ridículo e parcialmente ao revelar a complexidade e a incerteza de assuntos políticos, que o conhecimento político certo, seja racional ou científico, é impossível. (CONNIFF, 1976, p. 105, tradução nossa).

Miriam Schleifer McCormick (2013) também interpreta, não apenas o ensaio, mas todo o pensamento político humiano, em uma perspectiva cética: “[...] argumento que as conclusões que Hume alcança em seus escritos políticos são consequências naturais de seu ceticismo – um ceticismo que recomenda uma limitação de investigação, modéstia, moderação e abertura.” (McCORMICK, 2013, p. 78, tradução nossa). A intérprete faz duas menções ao ensaio. Em ambas as ocasiões, a autora limita-se a observar que Hume acredita ser possível extrair conclusões gerais sobre sistemas políticos.¹⁷ Tal

¹⁶ Segundo o intérprete, as alegações de certezas políticas de John Locke (1632-1704), James Harrington (1611-1677) e Henry St. John Bolingbroke (1678-1751).

¹⁷ Na primeira menção, a autora afirma: “[...] assim como Hume pensa que a maneira de encontrar princípios gerais da natureza humana é através de uma observação cautelosa da vida humana, ele acredita que uma abordagem semelhante pode ajudar a formular princípios gerais sobre sistemas políticos. Em seu ensaio ‘Que a política pode ser transformada em uma ciência’, Hume tenta mostrar que, a partir de uma leitura atenta de diferentes sistemas, tanto atuais quanto históricos, pode-se tirar conclusões gerais confiáveis sobre o que contribui para a saúde política.” (McCORMICK, 2013, p. 84, tradução nossa). Na segunda menção, ressalta: “[...] em ‘Que a política pode ser transformada em

como no texto de Conniff, não há nenhuma referência aos princípios da política como axiomas ou verdades eternas e imutáveis; nenhuma referência ao fato de que os axiomas políticos não são condicionados por tempo ou espaço; nenhuma referência à aproximação entre política e matemática realizada por Hume.

Minha sugestão, ao interpretar o ensaio “Que a política pode ser transformada em uma ciência”, é que as afirmações humianas sejam entendidas à luz da aproximação entre a ciência da política e a matemática. Isto é, gostaria de propor uma “aproximação” mais do que uma “identificação” entre conhecimento político e conhecimento matemático. Para Hume, os axiomas da ciência da política, por independermos de fatores contextuais que particularizam as sociedades – cultura, moral e educação –, por não estarem condicionados a fatores temporais e espaciais, apresentam um grau de estabilidade que levam a ciência da política a se aproximar do grau de certeza da geometria. Eternidade e imutabilidade seriam, nesse sentido, estabilidade e independência de fatores espaciais e temporais. Essa estabilidade decorrente da independência do contexto permite supor uma forma de *a priori*, a partir desses axiomas. De um modo “quase” tão seguro quanto o matemático pode fazê-lo, em função de seus axiomas, o cientista da política não precisa investigar o contexto para poder concluir que, em uma determinada sociedade, certa forma política de organização é preferível à outra.

“Às vezes” – para fazer referência direta à expressão utilizada por Hume –, os raciocínios políticos podem alcançar aquele grau de certeza próprio do conhecimento matemático, porém, de modo algum a política alcançaria o estatuto de um conhecimento sobre relações de ideias. Nesse âmbito do conhecimento, o contrário é contraditório e, por isso, impossível. O conhecimento é abstrato, demonstrativo, e independe da existência de seus objetos no universo.¹⁸ O conhecimento político, obviamente, não partilha

uma ciência², o ponto principal de Hume é mostrar que é possível fazer certas generalizações sobre a natureza e consequências dos tipos de governos, independentemente do caráter e temperamento dos governantes.” (MCCORMICK, 2013, p. 90, tradução nossa).

¹⁸ Na primeira *Investigação*, Hume declara: “[...] todos os objetos da razão ou investigação humanas podem ser naturalmente divididos em dois tipos, a saber, *relações de ideias* e *questões de fato*. Do primeiro tipo são as ciências da geometria, álgebra e aritmética, e, em suma, toda afirmação que é intuitiva ou demonstrativamente certa. [...] Proposições desse tipo podem ser descobertas pela simples operação do pensamento, independentemente do que possa existir em qualquer parte do universo. Mesmo que jamais houvesse existido um círculo ou triângulo na natureza, as verdades demonstradas por Euclides conservariam para sempre sua certeza e evidência.” (HUME, 2004, p. 53). E continua: “[...] questões de fato, que são o segundo tipo de objetos da razão humana, e tampouco nossa evidência

dessas características, pois seu objeto é empírico, não abstrato. No âmbito do conhecimento político, é sempre possível pensar o contrário sem nenhuma contradição.

Por isso, os objetos da ciência política nunca podem oferecer um conhecimento demonstrativo, apesar do seu alto grau de exatidão – a ponto de Hume aproximá-lo do conhecimento matemático: só o contrário de uma verdade qualquer das ciências demonstrativas é impossível (porque contraditório). Embora esses axiomas dependam da existência de seus objetos, isto é, das formas políticas de organização, os efeitos que são produzidos a partir desses axiomas serão “muito provavelmente” os mesmos independentemente de todos os fatores temporais e espaciais que particularizam as sociedades humanas.

Seria preciso explicar, do mesmo modo, a razão de Hume se referir à política com afirmações tão fortes que, aparentemente, entrariam em conflito com outros princípios de sua filosofia. Não vejo outra razão, senão que o filósofo teria um propósito apologético nesse escrito. Isto é, em “Que a política pode ser transformada em uma ciência”, Hume de fato pretende defender a possibilidade de uma ciência segura sobre os fenômenos políticos. Ainda que a política não possa alcançar o estatuto de um saber do tipo demonstrativo, o cientista, sustenta Hume, é capaz de descobrir axiomas políticos capazes de permitir o conhecimento certo acerca de formas políticas de organização.

Por conseguinte, considero que, para ser defendida, a interpretação de Conniff, apresentada acima, precisaria desconsiderar não apenas as referências à natureza das verdades sobre as formas política de organização como o próprio título do ensaio precisaria ser explicado. O que explicaria “Que a política pode ser transformada em uma ciência”? Hume estaria apenas ridicularizando escritores que pretendem estabelecer uma ciência dos fenômenos políticos ao afirmar que existem verdades políticas eternas e imutáveis? A discussão da interpretação de McCormick extrapolaria as pretensões deste artigo, o qual não aborda a relação entre a compreensão humana do estatuto epistêmico do conhecimento político e o caráter cético dos escritos do filósofo.

Gostaria de sugerir apenas que qualquer proposta que pretenda explicar a relação entre ceticismo e conhecimento político, no pensamento humano,

de sua verdade, por grande que seja, é da mesma natureza que a precedente. O contrário de toda questão de fato permanece sendo possível, porque não pode jamais implicar contradição, e a mente o concebe com a mesma facilidade e clareza, como algo perfeitamente ajustável à realidade.” (HUME, 2004, p. 53-54).

precisa lidar com as afirmações de Hume sobre o caráter dos axiomas do conhecimento político a respeito de formas políticas de organização. Para Hume, há conhecimento sobre os fenômenos políticos. A política pode, de fato, ser transformada em uma ciência.

2 UMA CIÊNCIA SOBRE A CONDUTA DOS SERES HUMANOS EM SOCIEDADE

Além de um saber sobre formas políticas de organização, a política é uma ciência sobre a conduta dos seres humanos reunidos em sociedade. O cientista da política interessa-se, por exemplo, por ações que estão ou não de acordo com as regras da justiça que permitem a convivência em sociedade¹⁹ e as ações de obediência e desobediência aos ditames do governante.²⁰

Cumpra aqui notar, como o faz Alix Cohen (2000), que a investigação política das ações em contextos sociais não se confunde com a investigação moral da conduta humana. As tarefas do cientista da política e do filósofo moral são distintas: na política, o cientista interessa-se “[...] pelo equilíbrio de interesses separados e a hábil divisão de poder para melhor garantir o interesse público” (COHEN, 2000. p. 124, tradução nossa). No ensaio “Da independência do parlamento” (1741), Hume observa sobre a natureza humana:

Escritores políticos estabeleceram como uma máxima que, ao planejar qualquer sistema de governo e fixar as diversas restrições e controles da constituição, deve-se supor que todo homem é um *patife* e que ele não tem nenhum outro fim, em suas ações, senão o interesse privado. (HUME, 1994, p. 24).

Em uma perspectiva política, as ações autointeressadas de indivíduos em sociedade são relevantes, na medida em que sua realização tem efeitos sociais que ameaçam a existência da sociedade. Por isso, ao estudá-las, o cientista é capaz de formular um princípio de sua ciência: “[...] portanto, é uma máxima política exata que se deve supor todo homem como um *patife*.” (HUME, 1994, p. 24). A ciência da política tem por objetivo descrever como agem os seres humanos em sociedade, independentemente do julgamento sobre o acordo

¹⁹ Por exemplo, quando Hume discute a origem do governo, no Livro III do *Tratado* (HUME, 2001, p. 573-578).

²⁰ Por exemplo, quando Hume discute as origens da obediência civil e suas regras, no Livro III do *Tratado* (HUME, 2001, p. 589-606).

dessas ações com princípios morais, tarefa do filósofo moral, que investiga como os seres humanos deveriam agir.

Claudia Schmidt (2003) entende que a ciência humana da política é principalmente um saber sobre as ações realizadas em sociedade:

Em uma afirmação mais cuidadosa de sua visão, a ciência política tenta explicar os *atos gerais* da ação humana, ou *as causas e efeitos* de muitas ações humanas como *toda uma espécie de objetos*,²¹ ao invés de ações únicas de indivíduos. Em outras palavras, a ciência da política tenta traçar circunstâncias similares e motivos para ações que são realizadas por um número de indivíduos. (SCHMIDT, 2003, p. 271, tradução nossa).

O cientista não está interessado em uma ação realizada isoladamente, em um contexto social. Nesse ponto, Schmidt parece ter razão. Uma ação de desobediência civil de um único indivíduo, por exemplo, é um fato que, do ponto de vista da política, não interessa ao cientista. Contudo, várias ações de desobediência civil, concretizadas por um grupo de indivíduos e os motivos que os levam a realizá-las, são fatos que o cientista não desconsidera. Ele procura formular máximas gerais acerca de quando é ou não legítimo desobedecer ao governo.²² Contudo, observo que a leitura de Schmidt negligencia, ao pretender que a política é principalmente uma ciência sobre as ações humanas em sociedade, aquela investigação que descrevi na seção anterior deste artigo, o estudo das formas de organização política. Schmidt desconsidera a teoria política de Hume apresentada em “Que a política pode ser transformada em uma ciência”. O cientista descobre axiomas sobre formas políticas de organização e, do mesmo modo, estabelece máximas gerais sobre o comportamento humano em sociedade.

2.1 COMO SÃO FORMULADAS AS MÁXIMAS GERAIS DA POLÍTICA

O método de investigação do cientista para se chegar às máximas gerais sobre a conduta humana em sociedade é experimental. Cabe aqui um paralelo

²¹ Ao mencionar “toda uma espécie de objetos”, Schmidt refere-se a uma passagem específica da primeira *Investigação*, na qual Hume afirma: “[...] as ciências que tratam dos fatos gerais são a política, a filosofia natural, a medicina, a química etc., nas quais se indaga sobre as qualidades, causas e efeitos de toda uma espécie de objetos.” (HUME, 2004, p. 221-22).

²² Sobre as diversas interpretações a propósito da visão de Hume sobre o direito à resistência – Hume admite ou não a desobediência civil? –, sugiro a leitura da tese doutoral de Stephanie Zahreddine (ZAHREDDINE, 2018, p. 18-66).

com o modo como o cientista moral descobre os princípios gerais da moralidade. Hume nota, em uma passagem da segunda *Investigação*: “[...] dado que essa é uma questão factual [a questão da moralidade] e não um assunto de ciência abstrata, só podemos esperar obter sucesso seguindo o método experimental e deduzindo máximas gerais a partir de uma comparação de casos particulares.” (HUME, 2004, p. 231). Pensando a partir desse paralelo, como na investigação moral, focada nas ações de indivíduos particulares segundo a obrigação moral, o cientista lança sua atenção sobre as ações efetivadas por grupos de indivíduos em sociedade. Comparando-as, ele é capaz de formular máximas acerca de ações em sociedade, como, por exemplo, um corpo de indivíduos que age contrariamente ao governo. O estudo político das sociedades humanas revela, para Hume, que a segurança e a proteção para desfrutar a sociedade política correspondem ao interesse imediato que constitui a obrigação de obedecer a um governante. A obrigação à obediência está condicionada à garantia da segurança e proteção do governado. Pode-se formular uma proposição política a esse respeito:

Máxima geral política: os governados estão obrigados à obediência, desde que o governante lhes garanta segurança e proteção.

O corpo de indivíduos em sociedade não está legitimado a agir contra os propósitos do governante, se não há violação da garantia de segurança e proteção. O estudo político, no entanto, revela a possibilidade de governantes desconsiderarem esse interesse, motivados, por exemplo, por paixões, ambições, ganâncias e interesses que vão de encontro à segurança e proteção dos governados. Essas considerações servem de ponto de apoio para um cientista argumentar em favor da legitimidade da resistência civil, em alguns casos:

Nosso conhecimento geral da natureza humana, nossa observação da história passada da humanidade, nossa experiência dos tempos presentes – todas essas causas devem nos levar a abrir espaço para exceções, e devem nos fazer concluir que podemos resistir aos exemplos mais violentos do poder supremo, sem cometer por isso nenhum crime ou injustiça. (HUME, 2001, p. 591-592).

O cientista é capaz de formular uma máxima geral acerca da legitimidade da desobediência civil:

Máxima geral política: os governados não estão obrigados à obediência, quando o governante não lhes garante segurança e proteção.

Observo que, embora dispondo de uma máxima ou princípio geral, é possível que o cientista não saiba quando aplicá-la, em uma situação particular. Esse é o caso da máxima geral sobre o direito à resistência. Hume nota que, nos diversos casos particulares nos quais o governante aparentemente deixa de garantir a segurança e a proteção dos governados, nem sempre é possível saber se o direito de resistir é legítimo.²³

A passagem citada acima (HUME, 2001, p. 591-592) é valiosa para a compreensão de alguns pressupostos metodológicos da investigação política da conduta humana em sociedade, segundo Hume. A formulação de máximas gerais sobre a ação humana apoia-se sobre a experiência de vida em sociedade, o estudo da natureza humana – uma psicologia dos motivos da ação humana – e o estudo dos registros históricos das sociedades humanas. Inicialmente, a vivência humana auxilia do mesmo modo na compreensão desses motivos de ação. A vivência oferece a *chave* para se conhecer a natureza humana, através de sua complexidade, como Hume sublinha, na primeira *Investigação*:

Daí igualmente o valor da experiência adquirida por uma vida longa e uma variedade de ocupações e convivências para instruir-nos sobre os princípios da natureza humana e regular nossa conduta futura tanto quanto regula nossa especulação. Com o auxílio desse guia, ascendemos ao conhecimento dos motivos e inclinações dos homens a partir de suas ações, expressões e mesmo gestos; e, em seguida, descendemos à explicação de suas ações a partir do conhecimento que temos de seus motivos e inclinações. As observações gerais amalhadas no curso da experiência dão-nos a chave da natureza humana e ensinam-nos a deslindar todas as suas complexidades. (HUME, 2004, p. 124).

²³ “Mas, embora esse princípio *geral* [resistência a tiranias] seja sancionado pelo senso comum e pela prática de todos os tempos, é certamente impossível que as leis, ou sequer a filosofia, estabeleçam regras *particulares* que nos permitam saber quando a resistência é legítima e resolver todas as controvérsias que possam surgir a respeito.” (HUME, 2001, p. 602-603).

Conhecer os seres humanos em contextos sociais depende da vida em uma sociedade humana. É preciso viver nas mais diversas ocupações e com os mais diversos indivíduos, para conhecer a natureza humana na sociedade. Mediante a vivência em meio aos seres humanos, descobre-se, por exemplo, o que Hume nota em “Da independência do parlamento”:

Que os homens são geralmente mais honestos em suas vidas privadas do que em suas capacidades públicas, indo mais longe para servir um partido do que quando se considera apenas seu interesse privado. A honra é uma grande restrição sobre a humanidade, contudo, onde um corpo considerável de homens age conjuntamente, essa restrição é em grande medida removida. Desde que um homem está certo de ser aprovado pelo seu próprio partido, para o que promove o interesse comum; e ele logo aprende a desprezar os clamores dos adversários. (HUME, 1994, p. 24).

Ao formular máximas políticas sobre a conduta humana em contextos sociais, o cientista deve ter em vista que a honra não tem tanta influência sobre o comportamento de muitos, como a que tem sobre o comportamento de uma única pessoa.

Hume reconhece que é preciso ir além da vivência em sociedade. O cientista dos fenômenos políticos é também um filósofo da mente. A investigação psicológica das operações mentais e seus princípios permite ao cientista identificar os motivos que levam os seres humanos a agir. Orgulho, humildade, amor, ódio, inveja, piedade, malícia e generosidade são exemplos de causas que levam os seres humanos a agir. A compreensão humana da relação entre motivos e ações é apresentada principalmente nas seções “Da liberdade e da necessidade” do *Tratado* e da primeira *Investigação*. O estudo dessa relação revela semelhanças com o estudo das relações causais no mundo físico:

Ao julgar as ações humanas, devemos proceder com base nas mesmas máximas que quando raciocinamos acerca de objetos externos. Quando dois fenômenos se apresentam em uma conjunção constante e invariável, adquirem uma tal conexão na imaginação que essa passa de um ao outro sem qualquer dúvida ou hesitação. (HUME, 2001, p. 439).

A imaginação conecta ações e motivos – efeitos e causas – de sorte a possibilitar que se julgue sobre esses a partir daquelas. Mediante a observação de uma ação, o cientista é capaz de descobrir os motivos que possivelmente a

produziram. Conforme Hume, a conexão entre motivos e ações na natureza humana apresenta regularidade e uniformidade suficiente para que o cientista seja capaz de supor, com algum grau de segurança, que certos motivos poderão produzir certas ações: “[...] nenhuma união pode ser mais constante e certa que a de algumas ações com determinados motivos e caracteres; [...]” (HUME, 2001, p. 440). O cientista que investiga o comportamento humano, portanto, precisa realizar um trabalho mais rigoroso de descoberta e classificação dos motivos de ação do que a vivência em sociedade lhe permitiria.

Por fim, a análise histórica, tal como no caso da descoberta dos axiomas da política, tem papel relevante para o estudo do comportamento humano coletivo e as máximas gerais a seu respeito. Os registros históricos são uma fonte a partir da qual o cientista pode extrair suas máximas gerais. Contudo, é preciso ter certa precaução nessa tarefa. Como Hume sugere, em “Da liberdade civil” (1741), existe um grande obstáculo para a ciência da política do seu século:

Estou apto a cogitar uma suspeita de que o mundo é ainda muito jovem para fixar verdades gerais em política que permanecerão verdadeiras para a mais tardia posteridade. Não tivemos ainda uma experiência de três mil anos, de modo que não apenas a arte de raciocínio é ainda imperfeita nessa ciência, como em todas as outras, mas até mesmo carecemos de materiais suficientes sobre os quais possamos raciocinar. (HUME, 1994, p. 51).

A história das sociedades humanas não é suficientemente extensa para que o cientista seja capaz de extrair, com base em sua consideração, máximas gerais que continuarão verdadeiras, ao longo do tempo. Hume continua o texto no sentido que me leva a supor que ele está se referindo a máximas políticas sobre o comportamento humano em contextos sociais e não a axiomas sobre formas políticas de organização:

Não é totalmente conhecido que grau de refinamento, seja em virtude ou vício, de que a natureza humana é suscetível; nem o que podemos esperar da humanidade de qualquer grande revolução em sua educação, costumes ou princípios. (HUME, 1994, p. 51).

De acordo com Hume, é possível supor que uma grande revolução na educação, costumes ou princípios da humanidade poderia transformar suas máximas gerais sobre o comportamento humano. A posteridade, afirma o filósofo, rejeitará muitas máximas políticas estabelecidas em seu tempo, pois

“[...] revoluções poderosas aconteceram em assuntos humanos, e tantos eventos surgiram ao contrário da expectativa dos antigos, que eles são suficientes para gerar a suspeita de ainda mais mudanças.” (HUME, 1994, p. 52).

Esse tipo de instabilidade em relação às máximas gerais não está presente, como visto na seção anterior, na ciência sobre formas políticas de organização. Os axiomas políticos são mais estáveis do que as máximas gerais formuladas pelo cientista, a partir de sua vivência em sociedade, do conhecimento da mente humana e das análises históricas. Considero isso um fator adicional para se pensar a separação entre dois tipos de princípios, no âmbito da ciência da política: axiomas, eternos e imutáveis – no sentido de independentes de fatores contextuais –, e máximas gerais, completamente passíveis de transformação, haja vista a dependência de fatores contextuais.

2.2 A VERDADE DAS MÁXIMAS GERAIS DEPENDE DO CONTEXTO

Diferentemente dos axiomas, os princípios ou máximas gerais da política concernem à ação de indivíduos em sociedade e, por essa razão, podem ser ditos contextuais. Muito embora o comportamento humano não seja estável e regular, a ponto de tornar possível a descoberta de axiomas a seu respeito, a uniformidade da natureza humana produz uma regularidade nas ações suficiente para que o cientista possa formular máximas sobre a conduta humana. Tanto na seção “Da liberdade e da necessidade” do *Tratado* quanto na seção de mesmo nome da primeira *Investigação*, Hume estuda essa uniformidade e, conseqüentemente, faz notar a regularidade das ações humanas:

Admite-se universalmente que há uma grande uniformidade nas ações dos homens em todas as épocas e nações, e que a natureza humana permanece a mesma em seus princípios e operações. Os mesmos motivos produzem sempre as mesmas ações; os mesmos acontecimentos seguem-se das mesmas causas. (HUME, 2004, p. 123).

Hume reconhece mesmo que, sem essa uniformidade da natureza humana, não haveria meios para que os princípios políticos agissem uniformemente sobre os seres humanos: “[...] como poderia a ‘política’ ser uma ciência se as leis e as formas de governo não exercessem uma influência uniforme sobre a sociedade?” (HUME, 2004, p. 130). Ainda que influenciados pelas mais diversas particularidades culturais, morais ou educacionais, seres

humanos partilham de uma natureza em comum. Essa natureza uniforme os torna capazes de se reunirem sob o poder e a autoridade de um monarca ou que, por eleição, escolham um corpo de indivíduos que represente seus interesses. Há estabilidade e regularidade suficientes para que o cientista possa formular princípios gerais a seu respeito:

Se não houvesse uniformidade nas ações humanas, e se todo experimento realizado nesse campo fornecesse resultados irregulares e anômalos, seria impossível coletar quaisquer observações gerais referentes à humanidade, e nenhuma experiência, por mais adequadamente digerida pela reflexão, poderia servir a qualquer propósito. (HUME, 2004, p. 125).

Hume reconhece a influência de fatores contextuais no comportamento humano e, conseqüentemente, nas máximas formuladas a seu respeito:

Não devemos esperar, contudo, que essa uniformidade das ações humanas chegue a ponto de que todos os homens, nas mesmas circunstâncias, venham sempre a agir precisamente da mesma maneira, sem levar minimamente em consideração a diversidade dos caracteres, das predisposições e das opiniões. Uma tal uniformidade em todos os detalhes não se encontra em parte alguma da natureza. Ao contrário, a observação da diversidade de condutas em diferentes homens capacita-nos a extrair uma maior variedade de máximas, que continuam pressupondo um certo grau de uniformidade e regularidade. (HUME, 2004, p. 125).

O cientista extrai diferentes máximas gerais de diferentes sociedades. Princípios formulados sobre Atenas podem não ser aplicados, sem a devida precaução, a Roma, tampouco à realidade política dos tempos de Hume. O contexto influencia não apenas as ações humanas como também as máximas gerais sobre a conduta dos indivíduos em sociedade. Sociedades diferentes são formadas por seres humanos diferentes, influenciados por fatores contextuais distintos: cultura, moral e educação, por exemplo. Uma máxima ou princípio sobre uma sociedade A pode não valer para uma sociedade B.

2.3 PRINCÍPIOS CONTINGENTES E MUTÁVEIS

Esse campo de investigação da ciência da política é baseado, de acordo com o que foi discutido acima, sobre o pressuposto de que é possível prever em alguma medida e a partir das circunstâncias – a cultura, a moral e a educação, por exemplo – o comportamento do corpo de indivíduos em

sociedade. Como visto, os axiomas sobre formas políticas de organização são verdades que não são condicionadas por fatores contextuais: a melhor forma de governo monárquico é hereditária, não eletiva, não importa em qual sociedade esse tipo particular de constituição seja instituído. Diferentemente desses axiomas, os princípios ou máximas dependem do contexto donde são extraídos e, portanto, não podem explicar toda e qualquer realidade política. Eles são princípios contingentes e mutáveis cuja verdade depende do contexto, eles são condicionados por fatores contextuais. Como nota Hume, as máximas sobre o comportamento humano que os seres humanos formam, em função de sua vivência em sociedade são válidas, até que “[...] o tempo e experiências adicionais venham a expandir essas máximas e ensinar-lhe seu adequado uso e aplicação.” (HUME, 2004, p. 77).

O mesmo pode ser afirmado sobre as máximas gerais formuladas pelo cientista da política. Os princípios gerais da política são corrigíveis de um modo que os axiomas não o podem ser. Diante das tiranias de um governante, é possível que uma determinada sociedade de indivíduos aja de modo a resistir, no entanto, isso é apenas provável – em um grau menor, se estou certo em minha interpretação, do que os axiomas sobre formas políticas de organização –, dependente dos indivíduos que nela se reúnem, da cultura, da moral, da educação etc. Apesar da regularidade e uniformidade da conexão entre motivos e ações, quando colocados nas mesmas circunstâncias, seres humanos podem agir de maneiras diferentes, porque nas ações humanas, as paixões, às vezes prevalecem sobre a razão, a razão às vezes prevalece sobre as paixões. Da mesma maneira, às vezes se prefere um bem futuro a um bem presente, outras vezes, opta-se por um bem presente em detrimento de um bem futuro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo apresentou uma hipótese que procura sistematizar a compreensão dos campos de investigação dos princípios da ciência da política no pensamento de Hume. Argumento que a política é fundada sobre axiomas e máximas ou princípios gerais. Axiomas são princípios que dizem respeito às formas políticas de organização e, para Hume, são verdades eternas e imutáveis – não dependentes de fatores contextuais. Um axioma vale tanto para uma sociedade A quanto para uma sociedade B, independentemente das particularidades temporais e espaciais de cada uma. As máximas gerais concernem às ações dos seres humanos reunidos em sociedade e, aos olhos

do filósofo, são verdades contingentes e mutáveis condicionadas por tempo e espaço. Uma máxima geral sobre uma sociedade A pode não ser aplicável para uma sociedade B.

Acredito que essa distinção de campos de investigação tem o mérito de mostrar as dificuldades de certas interpretações do pensamento político de Hume – como as interpretações de Conniff, Dees, Schmidt e McCormick, citadas ao longo do trabalho. Nenhuma interpretação que não considere essa distinção entre axiomas e máximas gerais poderá apresentar uma visão adequada de como Hume pensa a ciência dos fenômenos políticos. Ao negar a importância do contexto, uma interpretação acaba por negligenciar o campo dessa ciência que investiga a conduta humana – contextual, condicionada por tempo e espaço. Ao valorizar sobremaneira os fatores contextuais, uma interpretação não consegue lidar com o que Hume assevera sobre os axiomas políticos – não contextualizáveis – em “Que a política pode ser transformada em uma ciência”.

É verdade que esse é apenas um ensaio no interior de uma obra extensa, como a *humiana*. Todavia, em nenhum outro escrito, Hume é tão sistemático acerca do modo como a ciência da política se estrutura e sobre a natureza dos princípios do conhecimento político. A proposta deste artigo é, portanto, conciliar esses dois aspectos da investigação política, segundo Hume, conectando, eu acredito, os textos do *Tratado*, da primeira *Investigação* e dos “Ensaio” sobre a ciência da política.

FREITAS, V. F. David Hume’s Science of Politics. *Transformação*, Marília, v. 44, n. 3, p. 401-428, Jul./Set., 2021.

Abstract: The paper presents an interpretation that systematizes Hume’s understanding of the principles of the science of politics. On the one hand, it is argued that the science of politics is a science about political forms of organization (for instance, monarchy, aristocracy, and democracy) founded upon axioms whose truth is eternal and unchangeable and independent of contextual factors – such as, for instance, culture, morals and education. On the other hand, the science of politics is also a science about the actions of human beings in society (for instance, the actions of a body of individuals that resists the tyranny of a governor) founded upon general maxims or principles whose truth is contingent and changeable and dependent of contextual factors.

Keywords: History of Philosophy. Politics. Science. Principles. David Hume.

REFERÊNCIAS

- ADAIR, D. 'That Politics May Be Reduced to a Science': David Hume, James Madison, and the Tenth Federalist. In: **Huntington Library Quarterly**, v. XX, n. 4, p. 343-360, 1957.
- COHEN, A. The Notion of Moral Progress in Hume's Philosophy: Does Hume Have a Theory of Moral Progress? **Hume Studies**, v. XXVI, n. 1, p. 109-128.
- CONNIFF, J. Hume's Political Methodology: A Reconsideration of 'That Politics May Be Reduced to a Science'. **The Review of Politics**, v. XXXVIII, p. 88-108, 1976.
- DEES, R. Hume and the Contexts of Politics. **Journal of the History of Philosophy**, v. XXX, n. 2, p. 219-242, 1992.
- FERGUSON, A. **Essay on the History of Civil Society**. OZ-SALZBERGER, F. (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- FORBES, D. **Hume's Philosophical Politics**. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- HAAKONSSSEN, K. The Structure of Hume's Political Theory. In: NORTON, D.; TAYLOR, J. (ed.). **Cambridge Companion to Hume**. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- HUME, D. **Political Essays**. HAAKONSSSEN, K. (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- HUME, D. **A Treatise on Human Nature**. NORTON, D.; NORTON, M. (ed.). Oxford: Oxford University Press, 2000.
- HUME, D. **Tratado da Natureza Humana**. Trad. de D. Danowski, D. São Paulo: Editora UNESP – Imprensa Oficial do Estado, 2001.
- HUME, D. **Investigações sobre o Entendimento Humano e sobre os Princípios da Moral**. Trad. de J. Almeida. São Paulo: Editora UNESP – Imprensa Oficial do Estado, 2004.
- HUME, D. **An Enquiry concerning Human Understanding**. BEAUCHAMP, T. (ed.). Oxford: Oxford University Press, 2010.
- IMMERWAHR, J. The Anatomist and the Painter: The Continuity of Hume's Treatise and Essays. **Hume Studies**, v. XVII, n. 1, p. 1-14, 1991.
- MCCORMICK, M. S. Hume's Sceptical Politics. **Hume Studies**, v. XXXIX, n. 1, p. 77-102, 2013.
- OZ-SALZBERGER, F. The Political Theory of the Scottish Enlightenment. In: BROADIE, A. (ed.). **Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. p. 157-177.

REID, T. **Thomas Reid on Society and Politics**. HAAKONSSSEN, K.; WOOD, P. (ed.). Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.

SCHMIDT, C. **David Hume: Reason in History**. University Park: Pennsylvania State University Press, 2003.

ZAHREDDINE, S. **David Hume e o Problema da Justificação da Resistência ao Governo**. 2018. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.

Recebido: 03/5/2019

Accito: 14/8/2020

COMENTÁRIO A “A CIÊNCIA DA POLÍTICA DE DAVID HUME”

Marcos Balieiro¹

Referência do artigo comentado: FREITAS, V. F. A ciência da política de David Hume. **Trans/form/ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 3, p. 401-428, 2021.

Como sabe até o mais desavisado dos leitores da obra de Hume, o subtítulo do primeiro livro publicado pelo autor, o *Tratado da Natureza Humana*, é “Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais”. Como outros autores da modernidade, o filósofo escocês se mostra preocupado com a situação das ciências, em seu tempo, que percebe como absolutamente desoladora. O conhecimento experimental da natureza humana, então, seria importante, porque é “[...] evidente que todas as ciências têm uma relação, maior ou menor, com a natureza humana.”² (HUME, 2007, p. 4). Isso seria verdade, mesmo no caso das matemáticas, da filosofia natural e da religião natural. Desse modo, não causa qualquer surpresa que o autor considere as pretensões que nortearão todo o livro importantes para

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (UFS).

 <https://orcid.org/0000-0002-0037-7647> E-mail: marcos.balieiro@gmail.com

² Todas as traduções de passagens em inglês são nossas.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n3.32.p429>



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

o desenvolvimento de áreas como a lógica, a crítica, a moral e a política, ciências “[...] cuja conexão com a natureza humana é mais próxima e íntima.” (HUME, 2007, p. 4).

Evidentemente, o projeto de uma ciência da natureza humana envolve certas complicações. A “filosofia moral”, lembra Hume, não pode formular experimentos de maneira premeditada, proposital. Por isso, depende de “uma observação cuidadosa da vida humana”, de modo a considerar experiências “[...] tais como aparecem no curso comum do mundo, pelo comportamento dos homens em companhia, em seus afazeres e em seus prazeres.” (HUME, 2007, p. 6). Fica evidente, portanto, que o recurso a exemplos da vida comum e da história será de enorme importância para o projeto filosófico do autor.

Sobre a história, em particular, Hume escreveria, anos depois, em *Uma Investigação sobre o Entendimento Humano*, que tem como principal utilidade “[...] mostrar os princípios constantes e universais da natureza humana” (HUME, 1999, p. 150), e que “[...] registros de guerras, intrigas, facções e revoluções são apenas muitas coleções de experimentos pelos quais o filósofo político ou moral fixa os princípios de sua ciência” (HUME, 1999, p. 150), do mesmo modo que um filósofo natural se ocuparia de plantas ou minerais.

Desde o início, por conseguinte, parece que a política, entendida como o campo do conhecimento que “[...] considera os homens como estando unidos em sociedade, e como dependentes uns dos outros” (HUME, 2007, p. 4), teria sido considerada por Hume como uma ciência. Mais do que isso, se está intimamente ligada a uma “ciência da natureza humana” que deve, ela própria, ser considerada à luz da experiência, e se diz respeito a coisas que se dão efetivamente no mundo, a política provavelmente será arrolada entre os tipos de conhecimento, os quais, em *Uma Investigação sobre o Entendimento Humano*, receberão o nome de *questões de fato*.

Em outras palavras, é de se esperar que o conhecimento sobre a política dependa da experiência e, pois, de considerações sobre a relação de causa e efeito. Isso parece ainda mais evidente, quando se atenta para a consideração de que se pode conceber sem entraves o contrário de qualquer questão de fato, o que não acontece nas *relações de ideias*, as quais são o outro tipo de “[...] objetos da razão ou investigação humana” (HUME, 1999, p. 108) e incluem, por exemplo, as matemáticas.

O leitor de obras como o *Tratado da Natureza Humana* e *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral* se depara com uma limitação

considerável: nesses textos, não há grandes subsídios para entender quais seriam os princípios que Hume atribuiria a uma ciência da política. Sabe-se que ele pretendia publicar outros volumes de seu *Tratado*, além dos três que efetivamente escreveu (acredita-se que um desses volumes que não chegaram a ser escritos seria dedicado à política), mas teria sido desencorajado pela recepção da obra. A Parte 2 do Livro 3 do *Tratado*, bem como a Seção 3 de *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral*, são dedicadas a considerações sobre a justiça concebida como uma virtude. É verdade que tratam, sempre se levando em conta o que a experiência permite dizer (ou, por vezes, recorrendo ao que, posteriormente, viria a ser chamado de história conjectural), de temas caros a filósofos modernos da política, como a origem das regras de propriedade, a origem do Estado e a obrigação de obediência ao governo, entre outros. Ainda assim, esses textos não devem ser lidos de maneira a perder de vista que estão inseridos, ao fim e ao cabo, em uma teoria moral.

É principalmente em parte dos *Ensaio Morais, Políticos e Literários* que podem ser encontradas considerações explicitamente ligadas a temas políticos. Textos como “Of Parties in General”, “Of Civil Liberty”, “Of Some Remarkable Customs”, entre outros, deixam clara a preocupação do autor de pensar instituições e práticas à luz da experiência e, por conseguinte, de condições bastante concretas, resultando em máximas que parecem depender, em alguma medida, do contexto. Merece atenção, assim, que, em um ensaio que parece bastante atípico, chamado “That Politics May Be Reduced to A Science”, Hume pretenda estabelecer princípios quase tão certos como aqueles que as matemáticas podem nos fornecer. Mais ainda, merece atenção o fato de Hume afirmar, a propósito de uma comparação entre a aristocracia veneziana e a polonesa, que as tendências de cada uma “[...] poderiam ser tornadas aparentes até mesmo *a priori*.”

É verdade que “That Politics May Be Reduced to A Science” é apenas um ensaio entre vários outros, mas esse tipo de afirmação, especialmente por parte de um autor que se esmerou em estabelecer grandes diferenças entre o conhecimento *a priori* das matemáticas e aquele em que consistem as *questões de fato*, merece ser analisada a sério. Hume, afinal, é bastante enfático ao fazer afirmações como “Parece-me que os únicos objetos das ciências abstratas, ou de demonstração, são a quantidade e o número, e todas as tentativas de estender esse conhecimento mais perfeito para além desses limites são mera sofistaria e ilusão.” (HUME, 1999, p. 209). Discutir a possibilidade de axiomas políticos

que podem ser conhecidos “até mesmo *a priori*”, nesse contexto, causa inevitável estranheza.

Mais do que isso, esse ensaio cria problemas interpretativos interessantes: haverá mais de um modo de se considerar a política em Hume? Pode-se falar em dois níveis diferentes da ciência política para o autor, um que diz respeito a axiomas gerais sobre formas de governo, como em “That Politics May Be Reduced to A Science”, e outro que considera as interações políticas de forma experimental e que dependeria de condições específicas ou de um contexto? É possível compatibilizar, de alguma forma, o que é dito nesse ensaio e as teses que Hume desenvolve em outros pontos de sua obra, de modo a constituir uma ciência política consistente? Finalmente, quais os impactos que esse ensaio tem, quanto às dificuldades de sistematizar o pensamento humiano sobre a política?

São questões difíceis, as quais têm atraído a atenção de comentaristas de peso. O artigo de Vinícius França Freitas, que ensinou este texto, oferece uma tentativa interessante de sistematização de conceitos relevantes e constitui uma boa porta de entrada para os leitores de Hume que estiverem interessados nesses quebra-cabeças.

REFERÊNCIAS

FREITAS, V. F. **A ciência da política de David Hume**. **Trans/form/ação**: revista de filosofia da Unesp, v. 44, n. 3, p. 401-428, 2021.

HUME, David. **Essays Moral, Political and Literary**. Indianapolis: Liberty Fund, 1985.

HUME, David. **An Enquiry concerning the Principles of Morals**. Oxford: Oxford University Press, 1998.

HUME, David. **An Enquiry concerning Human Understanding**. Oxford: Oxford University Press, 1999.

HUME, David. **A Treatise of Human Nature**. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Recebido: 07/5/2021

O INFINITO E A VIDA EM HEGEL: APONTAMENTOS A PARTIR DO TERCEIRO CAPÍTULO DA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO

Vinicius dos Santos¹

Resumo: Um dos maiores percalços para a compreensão da lógica dialética de Hegel encontra-se na relação peculiar que ela estabelece entre finito e infinito. Mais precisamente, na tese da imanência dinâmica do finito no infinito, que permite ao pensamento hegeliano sustentar e compreender as contradições inerentes ao real, sem dissolvê-las ou fixá-las, por exemplo, ao modo kantiano. Tal problemática aparece de modo mais explícito, por exemplo, ao final do terceiro capítulo da *Fenomenologia do Espírito*, e demarca uma das inflexões mais importantes da obra, justamente no momento em que a consciência se depara com a *infinitude* e, por conseguinte, com a Vida enquanto movimento do próprio Espírito. É esse agenciamento, que auxilia a desvendar algumas das linhas de força da dialética de Hegel, que se irá reconstruir neste artigo.

Palavras-chave: Dialética. Infinito. Vida.

INTRODUÇÃO

A relação peculiar que a lógica dialética estabelece entre finito e infinito representa um desafio evidente à compreensão da profundidade do pensamento de Hegel. No entanto, sua importância é notável. Com efeito, é a tese da imanência dinâmica do finito no infinito, o índice que permite ao pensamento hegeliano sustentar e compreender as contradições inerentes ao real, sem dissolvê-las ou fixá-las nos limites do entendimento (*Verstand*). Isto é, assegurando a legitimidade da especulação própria à Razão (*Vernunft*) e que se encontraria rebaixada, por exemplo, pela crítica kantiana.

¹ Professor adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal da Bahia (UFBA), Salvador, BA – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-0752-8663> E-mail: vsantos1985@gmail.com

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n3.33.p433>



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

Um dos lances decisivos dessa abordagem ocorre no final do terceiro capítulo da *Fenomenologia do Espírito*, demarcando uma das inflexões mais importantes daquela obra. Muito brevemente, trata-se do momento em que a consciência, visando a apreender o “universal incondicionado” (*Unbedingt-Allgemeine*) das coisas – objeto que se revelou inadequado aos limites da percepção –, ganha a forma do *entendimento* (*Verstand*). Diante de si, põe-se a realidade como um “jogo de forças” (*Spiel der Kräfte*). O objeto (*Gegenstand*) da consciência revela-se, então, como mundo suprassensível, constituído pelas leis naturais de causalidade, as quais, conforme estabelecido pela física newtoniana, regeriam os fenômenos observáveis, ou seja, tudo aquilo que se revela à consciência imediatamente. Ao tentar adequar seu saber ao objeto com que agora se defronta, porém, a consciência, lançada em uma espiral de inversões dialéticas provocadas por essa nova experiência, se depara com a aparentemente inatingível noção de *infinito*, em estreita correlação à de *vida* enquanto sua figura concreta – vida que será *também*, mas *não apenas* biológica, porquanto a natureza é exteriorização finita de uma vida em sentido mais elevado, infinito, a *vida do Espírito*.

Em suma, no momento em que a consciência leva ao limite a forma do entendimento, emerge a infinitude da vida do Espírito, cujo desvelar aponta para a consciência-de-si e, na sequência, para a racionalidade dialética do real, a qual autoriza Hegel a definir o Absoluto como vir-a-ser, mediação (HEGEL, 2007, p. 36; §21). É esse movimento primordial, capaz de revelar algumas das nervuras da dialética de Hegel, que iremos reconstruir, na sequência.

I

Em linhas gerais, a passagem pela *percepção* revelou à consciência fenomenológica que o universal que ela perseguia era, ele mesmo, *multiplicidade* de diferentes universais, subsistência das múltiplas “matérias” independentes que passam à unidade da coisa, ao mesmo tempo que dela se desdobram. Agora, a consciência fará a experiência desse movimento de unidade e diferença através de uma nova *forma*, o *entendimento*, o qual, capaz de elevar-se (ainda que parcialmente, como veremos) além dos dados sensíveis e de suas aporias, terá como objeto privilegiado aquilo que Hegel (2007, p. 110, §136) denomina *força* (*Kraft*).

Embora possa ser mais diretamente ligada à concepção de Newton, a figura da força ilustra outros princípios de conexão causal aventados ao longo da tradição filosófica, desde a enteléquia aristotélica até, sobretudo, a noção de lei em Leibniz (NEUSER, 2017, p. 226ss). Com a noção de força, Hegel intenta explicar como uma coisa pode exercer influência à distância (ou de modo não imediatamente sensível) sobre outra, resolvendo, assim, a ilusão do “e também” (*auch*) que caracteriza a unidade do múltiplo que era objeto na percepção.

Como novo polo essencial da verdade da consciência, ou seja, em seu *conceito*, a força é nada mais é que seu desdobrar-se – sua *exteriorização* (*Entäusserung*) e seu *recalque* (*Zurückgedrängte*). De fato, não há força apartada de sua aparição, de sua fenomenalização. Para que esse movimento aconteça, porém, a força reclama um ser-outro no qual possa se exercer, isto é, ela precisa que algo “solicite” sua manifestação. Instar uma força é o mesmo que exercê-la em sentido contrário. Ocorre que esse solicitante, para poder atuar sobre o solicitado, tem de compartilhar com ele as mesmas características. Numa palavra, também tem de ser uma força. “Resulta daí que o conceito de força se torna *efetivo* através da duplicação em duas forças.” (HEGEL, 2007, p. 114, §141).

Encontramo-nos, assim, diante de um *jogo de forças* (*Spiel der Kräfte*), uma interação de conexões essenciais, no qual cada uma das forças só é pela outra, só se define por sua antagonista e vice-versa. Cada força é em-si, mas existe apenas pelo contato ou toque com a outra, quer dizer, em sua manifestação mediada pelo ser-outro. Não é possível, de fato, determinar onde termina o exercício de uma força e se inicia o de sua antagonista. Para a consciência, essa indistinção, essa fluidez, mostra que “[...] a verdade da força se reduz ao pensamento dessa força, a seu conceito; porque a força só é mesmo efetiva em sua exteriorização, que coincide com sua suprassunção: quando se ‘realiza’ deixa de ser ‘real’.” (MENESES, 2011, p. 57).

Por conseguinte, o objeto da consciência não é a força real, mas, em verdade, o pensamento ou o *entendimento* (*Vestand*) que ela tem desse jogo:

Este objeto é a unidade deste jogo, unidade tal, porém, que na *realidade* não existe, porque na realidade este jogo é apenas um fluxo instável de momentos indistintos, um cambaleio no qual substância e movimento se confundem e se dissolvem um no outro. A unidade, a essência desse jogo, então, existe apenas no próprio entendimento. Ela é pensamento, ela existe enquanto *conceito*. (UTZ, 2014, p. 94).

O conceito, então, é a *essência* (*Wesen*) da exteriorização das forças, ou de sua manifestação fenomênica. Se classificamos tal manifestação como *aparência* (*Schein*), ou como o que se mostra imediatamente à consciência, como *Erscheinung*, o conceito é a essência da aparência, o *interior*, ou o “[...] *fundo verdadeiro* das coisas” (HEGEL, 2007, p. 115, §142-143).

Em outras palavras, a essência das coisas não é mais algo material, sensível – era esse o limite da percepção –, mas surge como objeto puramente conceitual. Embora mediada pela aparência sensível (a exteriorização do jogo das forças), a consciência descobre nelas um “além”, um “mundo suprassensível”, no qual agora deposita a verdade da realidade objetiva: “Nesse *Verdadeiro Interior*, como no *Absoluto-Universal* – que expurgado da *oposição* entre universal e singular veio-a-ser para o *entendimento* – agora, pela primeira vez, descerra-se sobre o *mundo sensível* como o *mundo aparente*, um *mundo suprassensível* [übersinnlichen Welt] como o *verdadeiro*.” (HEGEL, 2007, p. 116, §144).

Inicialmente, esse interior é um enigmático *vazio* (*leer*), “identidade abstrata”, “apenas o nada do fenômeno” (HEGEL, 2007, p. 117, §146). Nesse sentido, importa assinalar que a filosofia hegeliana, desde o início, se volta contra um conceito de presença do objeto (do *Gegenstand*, estar-diante) como plenitude, como o visível que se oferece à representação “[...] destituída de determinidade objetiva” (HEGEL, 2011, p. 44), tal como em Kant. Assim, o fenômeno é revelador da essência – o ser é aparência (*Schein*), o fenômeno não “esconde” algo atrás de si que não possa aparecer (HEGEL, 2017, p. 37ss) – mas tampouco a esgota – o *esse* não é *percipi*, todavia, é reflexão dentro de si mesmo, devir.

Logo, indica Hegel, porque o suprassensível “[...] é o sensível e o percebido postos tais como são em *verdade*”, e “[...] a *verdade* do sensível e do percebido é serem *fenômeno*”, resta que o suprassensível é “o *fenômeno do fenômeno*”, ou o mundo sensível “[...] *como suprassumido* ou posto em verdade como *interior*” (HEGEL, 2007, p. 118, §147). Destarte, o esvaziamento inicial do suprassensível é a duplicação do esvaziamento (como ausência de determinação objetiva, isto é, fora da representação) do sensível, do qual o primeiro é a essência.

Nesse momento, porém, para provar a verdade de sua nova condição, a consciência segue adiante, resguardando a “[...] *diferença como universal* (*allgemeiner Unterschied*), ou como uma diferença tal que as múltiplas

oposições ficaram a ela reduzidas.” (HEGEL, 2007, p. 119, §148). Com isso, Hegel quer mostrar que a consciência busca um “simples” no próprio jogo das forças, um elemento que acolha as diferenças (as diferentes forças do mundo físico/natural) em uma unidade que não se confunde com elas. Em suma, a consciência visa à *lei* (*Gesetzt*) do mundo suprassensível.

A fim de salvaguardar a unidade da força como medida da sua verdade, o intelecto está disposto a arcar com o peso deste movimento: a força permanece uma em si e “a diferença está, portanto, apenas no pensamento”. Mas ao pensamento cumpre recompor a unidade de algum modo, a partir das diferenças que se manifestaram na exteriorização da força, e é então que ele chega à formulação da *lei*. Se na sua exteriorização a força elétrica se mostrou dividida em eletricidade positiva e negativa, o intelecto unifica esta diferença de novo na lei; se a força da gravidade se torna patente na sua exteriorização cindindo-se no espaço percorrido pelo grave e no tempo gasto a percorrê-lo, o intelecto reunifica espaço e tempo fazendo-os conter-se reciprocamente no âmbito da lei como a raiz e o quadrado. (CHIEREGHIN, 1994, p. 77-78).

De fato, a lei, enquanto essência da força, apresenta-se como elemento indispensável na ciência moderna. Em contraste com a antiga acepção da atividade científica, a nova ciência busca explicar o real, a partir de princípios capazes de subsumir a variedade do empírico em conceituações cada vez mais universais e abstratas, isto é, por “[...] uma multiplicidade de leis empíricas mediante as quais visa tornar inteligível o devir do mundo fenomênico.” (CHIEREGHIN, 1994, p. 78). Ou, para tomar de empréstimo as palavras de Paulo Meneses, a ciência agora trabalha com “[...] imagens puras e inteligíveis, não condicionadas pelas condições sensíveis, já que define noções por outras noções, e estabelece relações suscetíveis de formulação matemática.” (MENESES, 2006, p. 135).

II

Agora, a lei é o universal do fenômeno, é o lado em-si. E, na medida em que o fenômeno, por ser particular, contém nele mesmo a diferença que o distingue de outro fenômeno, a negação está na lei como “diferença universal”, conforme apontado anteriormente. Tal diferença, assinala Hegel, exprime-se na lei “[...] como imagem *constante* do fenômeno instável. O

mundo *suprassensível* é, portanto, um *tranquilo reino das leis*.” (HEGEL, 2007, p. 119, §149).

Estamos diante do reino do entendimento propriamente dito, aquele que Kant estabeleceu como terreno da verdade e da ciência possível para todo ser racional. A consciência na forma de entendimento descobriu a existência de leis que presidem à aparição sensível dos objetos do mundo e, agora, ensaia reuni-las em uma lei fundamental (HEGEL, 2007, p. 120, §150).

O movimento dialético, no entanto, não pode se deter nesse ponto. Ocorre que, embora lei e fenômeno recebam a mesma denominação (como no caso da “lei da gravitação universal” e do fenômeno da “gravitação universal”), a princípio, eles seriam distintos. Contudo, se o entendimento transforma tal diferença em “diferença absoluta”, diferença de conteúdo, a própria lei é repelida pela coisa da qual é lei, isto é, pelo fenômeno enquanto exteriorização da força explicada pela lei.

Dito de outro modo, o entendimento *explica* ou *esclarece* (*versteht*) seu objeto, através da lei. Ao explicar, com efeito, a lei diz *como* os fenômenos observáveis (as forças exteriorizadas, seu movimento) ocorrem, mas, porque pressupõe o fato que pretende descrever, não é capaz de indicar seu *porquê* último – não, ao menos, sem recair em uma tautologia vazia, na qual os resultados da análise já estão contidos na própria lei. Assim, por exemplo, a física atesta que partículas de carga elétrica oposta se atraem, porque a lei do eletromagnetismo prescreve que partículas com cargas contrapostas se atraem. Entretanto, por exemplo, por que elas se atraem quando são avessas e não o contrário? E por que há apenas duas e não três ou mais forças?

De fato, Hegel atesta que a ciência moderna não se ocupa mais com a compreensão conceitual dos fenômenos que analisa, todavia, como se evidenciaria mais tarde, com a física de partículas, limita-se no máximo a postular *interpretações* sobre seus resultados:²

Nesse movimento tautológico, o entendimento, como resulta, persiste na unidade tranquila de seu objeto, e o movimento só recai no entendimento, não no objeto: é um explicar que não somente nada explica, como também é tão claro que ao fazer tenção de dizer algo diferente do que já foi dito,

² Eis aí, por exemplo, um dos maiores *enigmas* da física quântica: o *emaranhamento* das partículas subatômicas e o eventual papel da consciência no colapso da função de onda. Decifrá-los seria passar do estágio da “simples” *descrição* dos dados que essa disciplina faz, com maestria ímpar, para a *interpretação* ou *compreensão* dos mesmos – logo, de uma parcela significativa do “real”. A esse respeito, ver, por exemplo: ROSENBLUM; KUTTNER, 2017.

antes nada diz, mas apenas repete o mesmo. Nada de novo resulta na Coisa mesma através desse movimento que, aliás, só vem à consideração como movimento do entendimento. (HEGEL, 2007, p. 124, §155).

Essa tautologia demarca exatamente o alcance, logo, a limitação do entendimento, sua incapacidade “[...] em compreender com base na própria medida da verdade (a unidade abstrata), o que deveria constituir seu objeto privilegiado, ou seja, o movimento, constituinte essencial da força.” (CHIEREGHIN, 1994, p. 80). Por exemplo, ao tentar exprimir o movimento, o entendimento divide-o em espaço e tempo, representando um como independente ou indiferente ao outro (ao menos, no âmbito da física newtoniana). Desse modo, o movimento é explicado pela reunificação desses momentos, cuja necessidade, no entanto, jamais é justificada.

Essa limitação, porém, não obstante desagüe na supracitada tautologia, não resulta em pura nulidade. “O *conteúdo* é nulo, mas resta o próprio *movimento do entendimento*. E este produz a ‘novidade’ que falta no lado objetivo do explicar: a ‘mudança/troca absoluta’.” (UTZ, 2014, p. 101). A troca entre força e lei, a relação entre fundamento e fundamentado, entre unidade e diferença aparece como resultado da ação do próprio entendimento, posto que, na coisa, ambos são idênticos. Percebe-se aqui que o dilema inicial do jogo de forças reaparece. Antes, a diferença entre a força solicitante e a solicitada – que, afinal, não eram diferentes e, conseqüentemente, se suprassumiam. Agora, “[...] as mudanças e permutas que antes estavam fora do interior – só no fenômeno – penetraram no próprio suprassensível.” (HEGEL, 2007, p. 124, §155).

O que desponta, portanto, é que o processo de distinguir e suprimir a distinção (que, de fato, não existe) resulta em uma inversão (*Verkehrung*):

A lei era em geral *o-que-permanece-igual* consigo, assim como suas diferenças. Agora o que é posto, é que lei e diferenças são, ambas, o contrário delas mesmas: o *igual* a si, antes se repele de si; e o desigual a si, antes se põe como igual a si. De fato, só com essa determinação a diferença é *interior*, ou diferença *em-si-mesma*, enquanto o igual é desigual a si, e o desigual é igual a si. *Esse segundo mundo suprassensível* é dessa maneira um mundo *invertido*; e na verdade, enquanto um lado já estava presente no primeiro mundo suprassensível, é o *inverso* desse *primeiro*. Com isso, o interior está completo como fenômeno. (HEGEL, 2007, p. 125-126, §157).

Nesse “novo mundo”, os valores ganhariam sinal contrário, as qualidades se transmudariam em seu inverso: o que era doce no mundo fenomênico viraria amargo, o positivo viraria negativo, o crime poderia ter uma boa intenção interna, e a pena, que no fenômeno representa prejuízo ao réu, no mundo invertido seria sua redenção.

No entanto, não estamos diante de duas realidades hipostasiadas, em que uma é fenômeno da outra. O amargo na boca (fenômeno) não é doce na realidade da coisa, nem o crime externo é internamente provido de boa intenção. Dizer isso seria duplicar o mundo da percepção sensível, tornando ainda um deles apenas acessível à imaginação. Na verdade, essa duplicação ocorre *no mesmo mundo percebido*. A diferença de que se trata, por conseguinte, não é uma diferença externa, uma oposição (*Gegensatz*), mas *interior (innerer)*: “[...] o repelir-se fora de si mesmo do homônimo, e o ser-igual do desigual enquanto desigual. Há que se *pensar* a mudança pura, ou a *oposição em si mesma: a contradição [Widerspruch]*.” (HEGEL, 2007, p. 128, §160).

Na diferença interior, esclarece Hegel – este é o cerne da contradição que mobiliza a dialética –, o oposto não é apenas um dos lados, não é um essente, “[...] mas sim o oposto de um oposto, ou seja, nele está contido imediatamente o Outro.” (HEGEL, 2007, p. 128, §160). Quer dizer, o mundo suprassensível, mundo invertido, conserva em si mesmo o outro mundo ultrapassado, tendo-o dentro de si: “[...] é para si o invertido, isto é, o invertido de si mesmo; é ele mesmo e seu oposto *numa* unidade, só assim ele é a diferença como *interior*, ou como diferença *em si mesmo*, ou como *infinitude [Unendlichkeit]*.” (HEGEL, 2007, p. 128, §160) O infinito, afinal, é o local onde algo pode ser, ao mesmo tempo, o contrário de si mesmo – a máxima contradição do pensamento científico, restrito ao entendimento, mas *locus* privilegiado da especulação racional, isto é, da própria dialética enquanto movimento da Razão.

III

Chegamos aqui ao momento capital. Como decorreu do agenciamento acima, o entendimento é a faculdade por meio da qual a consciência pode abstrair o sensível – este é seu valor preponderante, na pedagogia da experiência

fenomenológica –, mas sua própria constituição aponta para além de si mesmo. Ao deparar-se com a noção de Infinito, o entendimento atinge seu limite.

Como já destacado, Hegel entende que, no infinito, uma realidade pode ser o contrário de si mesma, ter em si o Outro dela mesma. “O Infinito é igual a si mesmo, já que suas diferenças são tautológicas: portanto, pode referir-se a si mesmo. Porém, este relacionar-se a si mesmo é já uma *cisão*: a diferença consigo mesmo é imanente e constitutiva do Infinito.” (MENESES, 2011, p. 63-64).

Ocorre que, para a consciência presa às determinações do entendimento (basta lembrar as antinomias kantianas), esse movimento de cisão e reconciliação imanentes é inapreensível. Nesse ponto, restam duas opções: ou estacionamos nessa fronteira, declarando todo gesto de sublevação da mesma uma temeridade vazia; ou apostamos no fato de que essa fronteira é demarcada na *experiência que a Razão dela faz* e, portanto, se trataria de uma demarcação fluida. Ao passo que Hegel se encaminha nessa última direção, a *Fenomenologia* indicará como a forma do entendimento – e a própria tese de uma separação definitiva entre sujeito e objeto – será suprassumida (*aufgehoben*) em um estágio dialético qualitativamente superior, lá para onde a crítica kantiana, e seu incontornável “temor de errar” (HEGEL, 2007, p. 72, §74), não se atrevia a avançar: a consciência-de-si e, na sequência, o Espírito:

A infinitude, ou essa inquietação absoluta do puro mover-se-a-si-mesmo, [faz] que tudo o que é determinado de qualquer modo – por exemplo, como ser – seja antes o contrário dessa determinidade. A infinitude já era, sem dúvida, a alma de tudo o que houve até aqui; mas foi no interior que primeiro ela mesma brotou livremente. O fenômeno – ou o jogo de forças – já a apresentava; mas foi só no explicar que surgiu, livre, pela primeira vez. Quando a infinitude – como aquilo que ela é – finalmente é o objeto para a consciência, então a consciência é consciência-de-si. (HEGEL, 2007, p. 130, §163).

Com efeito, ao tentar explicar seu objeto, o entendimento é impelido para além de si. Ele divide, analisa e a seguir reunifica seu objeto, mas não é capaz de compreender a necessidade desse movimento – necessidade que é sua mesma, interna, pois ele mesmo é esse movimento de dividir *para* reunificar:

Ao cabo de todas as tentativas de agarrar o objeto, a consciência apercebe-se assim não ter lidado mais do que consigo mesma: o objeto sobre o qual queria fixar o olhar reenvia-lhe agora, como num espelho, unicamente a sua imagem. Ela experimenta, assim, que naquilo que ela punha como o

além incognoscível, de fato “não há nada que ver, a não ser que *nós* mesmos nos dirijamos lá atrás”. (CHIEREGHIN, 1994, p. 83-84).

Em suma, na saga fenomenológica, a descoberta do infinito não representa uma barreira, mas permite à consciência superar o plano do entendimento e, definitivamente, abandonar a tese da independência de um objeto plenamente presente à representação, adentrando “no dia espiritual da presença”, o novo patamar dialético da autoconsciência, no qual ela se descobrirá como Espírito – Espírito vivo, Razão Absoluta, “Eu que é Nós, Nós que é Eu” (HEGEL, 2007, p. 142, §177).

Contudo, nesse momento, uma óbvia questão se impõe: se a apreensão do infinito ultrapassa a capacidade analítica, explicativa, do próprio entendimento, ou da consciência que até aqui protagonizou a *Fenomenologia*, como é possível tratar do infinito sem cair nas aporias que, por exemplo, a *Crítica* kantiana já tão bem denunciara, ou das quais mesmo o idealismo subjetivo da *Doutrina-da-ciência* fichtiana não conseguiria se desvencilhar (LÉBRUN, 2006, p. 309ss)? Dito de outro modo: como superar as *oposições reais* com as quais o entendimento se depara (a incompatível contemporaneidade entre ser e não ser) e nele parece encontrar seu obstáculo derradeiro?

Para responder a essa dificuldade, é necessário estabelecer uma precisão conceitual, a qual, embora operante no âmbito da *Fenomenologia*, só será devidamente explicitada mais tarde, na *Ciência da lógica* e na *Enciclopédia*. Trata-se da ideia de um infinito afirmativo, positivo (*Affirmative-Unendliche*), próprio à Razão e sua lógica, que se contrapõe ao “mau infinito” (*Schlechte-Unendliche*) do entendimento puro.

IV

Em grande medida, dar cabo desse dilema é o que perfaz o programa geral do idealismo alemão, Hegel em particular. É possível dar conta das oposições reais, fixadas pelo entendimento, cuja nervura finalmente se resolve na aparente incompatibilidade de finito e infinito? Ou seja: é possível a apreensão do Absoluto?

De fato, na demarcação imposta ao conhecimento pelo entendimento, finito e infinito se põem como termos imediatamente antagônicos, externamente relacionados. Nesse âmbito, o infinito é a imediata negação do finito: “Algo se torna um Outro, mas o Outro é, ele mesmo, um Algo; portanto torna-se igualmente um Outro, e assim por diante, até ao *infinito*” (HEGEL, 2012, p. 189, §93), afirmará Hegel, na *Enciclopédia*. A lógica empregada aqui é relativamente simples, porquanto o infinito aparece apenas como o *dever-ser* (*sollen*) do finito, seu limite exterior, o “ir além abstrato” da coisa finita. Nesse caso, Hegel sustenta que, a despeito de sua determinação recíproca, finito e infinito são tomados como extremos autossubsistentes, mutuamente limitantes – o limite do finito é o infinito e vice-versa, ou seja, como *absolutamente opostos*. Eis o que se trata de rejeitar:

Para Hegel, todo o destino do idealismo se joga em torno desta interpretação da oposição real: a oposição real é óbvia ou, ao contrário, repousa em um preconceito até aqui despercebido? Tal “abstração pela qual a Reflexão isola seus opostos” não constituía um problema nem na *Critique de la raison pure* [Crítica da razão pura] nem na *Doctrine de la science* [Doutrina da ciência]. E é por isso que Kant tomava a idealidade transcendental como a única solução possível das Antinomias: se o mundo fosse dado como uma coisa-em-si, o Finito e o Infinito, determinações fixas, seriam incompatíveis, de modo que seria preciso escolher que o mundo fosse um ou outro... Não haveria, pensa Hegel, uma solução menos custosa que consistiria apenas em não mais pressupor a imutabilidade dessas próprias determinações, afinal de contas, finitas? (LÉBRUN, 2006, p. 3214).

Na verdade, seguindo a concepção kantiana, tal como a interpreta Hegel, nós nos veríamos forçados a invocar a esdrúxula tese de que o finito restringiria o infinito, ou que o próprio infinito seria finitizado, como uma coisa que se opõe rigidamente ao finito. Eis o que seria, para o filósofo de Jena, o dilema do kantismo, e mesmo de Fichte: o atolamento na *lógica da finitude*, a *absolutização do finito*. “[Que] o entendimento seja o absoluto do espírito humano, disso parece que Kant nunca teve a menor dúvida. Porém o entendimento é a finitude insuperável absolutamente fixada da razão humana.” (HEGEL, 2011, p. 47).³

³ “Se os opostos podem só se excluir (contraditórios) ou se neutralizar excluindo seus efeitos (oposição real), é impossível reencontrar o Incondicionado partindo da possibilidade da consciência d e si, visto que esta permanece necessariamente como u m dos opostos. O Absoluto só poderia ser então construído pela eliminação de um dos termos; porém, já que a estrutura da oposição é o motor da gênese, como e com qual direito abandoná-la no meio do caminho? Para que a gênese não permaneça programática, é preciso, portanto, mostrar que há uma jurisdição tal, que o próprio jogo da oposição

Assim, a prosseguir por essa via, cairíamos no que Hegel classifica como o falso dilema do *progresso infinito*: falso porque, nele, a *contradição* não é refletida, suprassumida em seu próprio movimento, “[...] mas sempre é enunciada apenas como *presente*.” (HEGEL, 2016, p. 146).

Ou seja, aqui, o infinito é apenas o outro do finito, enquanto este é apenas o que não é infinito. Aparece, então, uma “tediosa alternância”, eterna repetição do “assim por diante...”

Um limite é posto, [e] é ultrapassado: depois outra vez um limite, e assim por diante, até o infinito. Assim, aqui não temos outra coisa que uma alternância superficial, que sempre permanece no finito. Quando se acredita livrar-se do finito através do caminhar para essa infinitude, essa libertação é de fato libertação da fuga. Mas quem foge ainda não está livre, pois no fugir está ainda condicionado por aquilo de que foge. Diz-se, além disso, que o infinito não se pode atingir; o que é totalmente correto, mas só pelo motivo de que nele se põe a determinação de ser algo abstratamente negativo. (HEGEL, 2012, p. 190, §94).

A esse “mau infinito” do entendimento, Hegel contrapõe a *infinitude afirmativa*, concreta (mediada), que é o próprio *movimento* de autocompreensão da Razão sobre si mesma, *devoir*, Espírito refletido para-si:

Como, portanto, o infinito, de fato, está presente, [ele] é, [por um lado], ser o processo em que ele se rebaixa, ser apenas *uma* de suas determinações, ser contraposto ao finito e, com isso, ser ele mesmo, apenas um dos finitos e, [por outro lado], ele é suprassumir essa sua diferença de si mesmo em direção à afirmação de si e ele é ser, através dessa mediação, como *infinito verdadeiro* [*wahrhafti Unendliches*]. (HEGEL, 2016, p. 153-154).

O “suprassumir sua diferença interna em direção a si” é *negação*, mas *negação determinada*, negatividade que esvanece a plenitude opaca do

pode dar lugar a uma síntese. Não uma oposição que possa ser desatada ou reabsorvida – o que ainda seria permanecer em um tipo de solução bastante próxima da imposta pela Antitética kantiana. O idealismo transcendental, segundo Kant, era o único meio de transformar em simples mal-entendido – em ‘oposição dialética’ – o fato de que a Tese e a Antítese pareciam ser ambas, muito corretamente, sustentáveis - a única saída que permitisse evitar esse escândalo da Razão. A idealização hegeliana da oposição responde a uma estratégia inteiramente outra. Ela parte da questão: há verdadeiramente escândalo no fato de que opostos parecem não se excluir? E, no lugar de se esforçar para mostrar, a todo preço, que essa oposição é ilusória, não vale mais a pena reexaminar como funciona a oposição? É necessário que os opostos sejam absolutamente separados e invariáveis *a priori*? Essa confiança depositada na estabilidade das determinações finitas não seria a verdadeira Aparência?” (LÉBRUN, 2006, p. 315-316).

mundo da representação e, por consequência, do próprio ser. Este é o cerne da dinâmica própria da dialética de Hegel (HEGEL, 2007, p. 76, §79), da Razão. A negação determinada é negação-que-conserva-superando, ou que supera-conservando, negação que não aniquila o outro, mas o suprassume em outro patamar, que perfaz uma *espiral*, na qual cada termo é *outro-do-outro*. Conforme Lébrun, negação determinada “[...] quer dizer que a coisa não cedeu simplesmente o lugar a uma outra – o que a tornaria ausente na própria maneira em que, há pouco, ela estava presente e tornaria crível a imagem de uma dança em que se troca de par.” (LÉBRUN, 2006, p. 300).

Destarte, é o *trabalho do negativo* – o caráter dinâmico, temporal, histórico da Razão – que assegura o *processo infinito de determinação recíproca de finito e infinito*, a permanente “passagem” (Übergang) mediada de um no outro, ou a imanência dessa mútua relação, na qual finito e infinito como termos contrapostos (o “mau infinito”) são apenas *momentos evanescentes* (*verschwindende*) – isto é, uma oposição que tende à suprassunção (*Aufhebung*). Em outras palavras, o verdadeiro infinito não é um “ácido unilateral”, o qual apenas dissolve seu oposto, uma exportação que nos obrigaria constantemente a “trocar de par” na dança dos conceitos, um pêndulo terno entre polos opostos e mutuamente excludentes – eis aí, aliás, o resultado do ceticismo encerrado nele mesmo, sublinha Hegel, no antes aludido §79 da *Fenomenologia*. Se finito e infinito são um tornar-se outro do outro, agora “[...] não se pensa mais o Outro como designando o exterior, o ‘fora’. Tornar-se o seu Outro não é abandonar seu lugar, mas ‘reunir-se consigo mesmo’ (*mit sich selbst zusammengehen*); perder sua limitação é totalizar-se.” (LÉBRUN, 2006, p. 301).

Assim, cada lado suprassume o outro, na medida em que nega sua própria negação – ou em que é esse mesmo movimento de afirmar-se pela negação e sua suprassunção. É afirmação refletida frente à negação abstrata, é ser que retorna a si. Conforme a célebre imagem que bem ilustra a lógica dialética hegeliana: “A imagem do progresso para o infinito é a *linha* direta [essa é a imagem kantiana – V.S.⁴] [...]; como infinitude verdadeira, recurvada

⁴ “De uma linha reta diz-se, justificadamente, que se pode prolongar até ao infinito e aqui será vã subtileza distinguir entre o infinito e o progresso ulterior indeterminável (*progressus in indefinitum*). Quando se diz: Prolongai uma linha, embora seja mais correto acrescentar *in indefinitum* do que *in infinitum*, porque o primeiro significa apenas: prolongai-a até onde *quiserdes* e o segundo: *não deveis* nunca terminar o seu prolongamento (o que não é aqui o que se pretende), a primeira expressão está perfeitamente certa se se trata apenas de *poder*, pois que podereis sempre prolongá-la até ao infinito. E o mesmo se passa em todos os casos em que se fala tão-só da progressão, ou seja, da passagem progressiva da condição para o condicionado; este progresso possível continua até ao infinito na série dos fenômenos.” (KANT, 2001, B539).

dentro de si, sua imagem se torna o *círculo*, a linha que atingiu a si, que está concluída e inteiramente presente, sem *ponto de início* e sem *fim*.” (HEGEL, 2016, p. 154).

Numa palavra, o verdadeiro infinito, o *infinito da Razão*, é o próprio Absoluto enquanto mediação, *devir*. Nesse sentido, é o próprio objeto da filosofia enquanto desvelamento do dinamismo da própria Razão. Bem entendido, portanto, esse Absoluto não pode ser um “ponto de partida” imediatamente presente à intuição, ao modo de Schelling (no qual se chegaria com um “tiro de pistola”, tal como já denunciado no prefácio da *Fenomenologia*), mas é a experiência do próprio processo de reflexão da Razão sobre ela mesma e, por conseguinte, de experiência de sua autocompreensão formativa. “No nome infinito, *abre-se* para o ânimo e para o espírito sua luz, pois, nisso, ele não é apenas abstratamente junto de si, mas se eleva a si mesmo, à luz do seu pensar, da sua universalidade, da sua liberdade.” (HEGEL, 2016, p. 143).

V

À luz do exposto precedentemente, pode-se afirmar o seguinte: pensar o infinito como movimento mediador do Espírito sobre si mesmo, no qual ser e ser-outro se intermedeiam em uma unidade que não se esgota na fixidez de sua representação imediata, todavia, aponta para um além que, no entanto, não é transcendente à própria relação dos termos, é definir o infinito como *vida* (*Leben*).

De fato, a *abertura* referida na última citação da seção anterior, isto é, a infinitude afirmativa, não se diferencia da *Vida* enquanto tal, mas ele próprio, enquanto movimento, é vida. Não vida em seu sentido mais imediato, natureza (esta é uma parte da vida, sua exteriorização ainda não mediada), mas *Vida do Espírito*, vida consciente de si enquanto infinita.⁵

⁵ Como esclarece Safatle: “[...] a vida é fundamentalmente compreendida a partir da tensão entre a universalidade da substância que define o vivente e a particularidade do indivíduo ou da multiplicidade diferenciadora das formas viventes (espécies). Esta tensão entre unidade e indivíduo produz uma forma de oposição que Hegel havia chamado, em *Diferença sobre os sistemas de Fichte e Schelling*, de ‘o fator da vida’ (*Faktor des Lebens*), para descrever o motor de um movimento no interior da vida que visa a superação de tal oposição. Por tender em direção a esta superação, a vida pode aparecer como primeira figura da infinitude.” (SAFATLE, 2008, p. 107).

Embora possa soar eventualmente estranha, tal aproximação não é alheia ao texto hegeliano. Já em sua juventude, em Frankfurt – conquanto em uma visão fortemente influenciada pela pan-teologia de Espinosa, convém lembrar (NUNES, 2007, p. 224-225) –, o filósofo afirmava que “[...] a conexão entre o finito e o infinito naturalmente é um *mistério sagrado*, pois *esta conexão é vida* e, portanto, mistério da vida.” (HEGEL, 1978, p. 345, grifos nossos).

No *Fragmento de sistema*, de 1800, Hegel reforça sua convicção, adiantando algumas linhas de força de seu sistema maduro, mas já sem a roupagem mística anteriormente destacada. Ali, a multiplicidade da vida aparece como uma *oposição*. Uma parte dela é considerada “[...] apenas enquanto está em relação, como aquilo que tem de ser apenas como unificação”; já a outra parte, também ela uma “multiplicidade infinita”, é considerada “[...] apenas enquanto está em oposição, como aquilo que tem de ser unicamente pela separação daquela outra parte.” (HEGEL, 1978, p. 399). Isso faz com que a primeira parte se determine, também ela, como algo cujo ser devém somente pela separação desta última parte:

A primeira parte se chama organização, indivíduo. Fica claro por isso que esta vida, cuja multiplicidade é considerada apenas como relação, cujo ser é esta relação, pode, por um lado, ser compreendida como [algo] parcialmente diferente em si mesmo, como mera multiplicidade [...]. Por outro lado, essa vida deve ser pensada como algo que tem a possibilidade de entrar em relação com aquilo que ela exclui de si mesma; isto é, a perda da individualidade. (HEGEL, 1978, p. 399).

Conforme o jovem Hegel, o conceito de individualidade compreende em si mesmo a oposição diante de uma multiplicidade infinita, tanto quanto a união com a mesma. Um ser humano é uma vida individual

[...] só na medida em que é *um* com todos os elementos e com toda a infinitude das vidas individuais que existem fora dele, e é apenas na medida em que a totalidade da vida está dividida, sendo ele uma parte e todo resto a outra parte; é apenas na medida em que *não* é uma parte, que nada há que esteja separado dele. (HEGEL, 1978, p. 399-400).

Nesse sentido, a vida se pressupõe como indivisa, sendo os seres viventes *exteriorizações da vida* (Äusserungen des Lebens), manifestações objetivas da mesma. Logo, a multiplicidade da vida se põe como infinita, precisamente porque suas exteriorizações são postas e recolhidas (suprassumidas) em sua

unidade mediada. Com efeito, tais manifestações, quando cristalizadas pela reflexão (do Espírito), se fixam ao modo de pontos estáveis e subsistentes, isto é, ganham a forma de indivíduos.

Portanto, fora de nós, além de nossa experiência limitada, finita, de nosso *Erleben*⁶, a *Vida* é infinita: infinita multiplicidade, infinita oposição e infinita relação. Frisa Hegel que, “[...] como multiplicidade, [a vida] é uma infinita variedade de organizações de indivíduos; como unidade, [ela é] um todo organizado, separado e unificado: a natureza.” (HEGEL, 1978, p. 400). No pôr da vida, a reflexão nela introduz seu conceito de relação e separação entre o particular e o universal, entre o limitado e o ilimitado. Ambos os extremos dessa relação se encontram *dentro* da natureza – que, nela mesma, não é vida, mas uma vida fixada pela reflexão, momento evanescente:

Disso decorre que a vida contempla a natureza, a vida pensante, “sente” ainda (para dizer de algum modo) essa contradição, este antagonismo único que segue subsistindo entre si mesma e a vida infinita; ou, em outras palavras, a razão reconhece que ainda é unilateral neste pôr, neste contemplar. Então, essa vida pensante eleva o vivente, aquilo que é livre de corrupção, extraindo-o da configuração, do mortal, do passageiro, daquilo que, em seu infinito antagonismo, combate-se a si mesmo. Não eleva uma unidade, uma relação pensada, mas uma vida infinita, omnivivente e toda poderosa, e a chama Deus. (HEGEL, 1978, p. 400).⁷

Prossegue Hegel que a vida infinita pode ser denominada “Espírito” (*Geist*), em oposição à multiplicidade abstrata, posto que o espírito “[...] é a união concordante, vivente, do múltiplo, em oposição ao múltiplo enquanto a [própria] configuração.” (HEGEL, 1978, p. 401). Ou seja, delinea-se aqui que o Espírito é multiplicidade não separada de si mesma, não oposta a si, é a

⁶ Valemo-nos aqui da dupla acepção que a língua alemã permite à noção do Viver: em sua intransitividade, *leben*, e do viver transitivo, *erleben*, este enquanto experiência particular de uma consciência. É essa dupla acepção, aliás, o ponto de apoio através do qual Renaud propõe uma *fenomenologia da vida* (BARBARAS, 2008). Indicamos esse fato porque, conquanto em registros distintos, a proposta do filósofo francês, neste ponto, pode ser útil também para compreender a intuição hegeliana. Ademais, seria cabível questionar em que medida o pensamento de Barbaras, sobretudo em suas dimensões ditas cosmológicas e metafísicas, não é tributário do jovem Hegel.

⁷ Não por acaso, para Hegel, a consagração dessa elevação da vida finita à vida infinita é a *religião*. Essa elevação, cumpre sublinhar para nosso propósito, é diferente do que se poderia considerar como uma “elevação do finito ao infinito”, pois esses opostos são “produtos da mera reflexão e, enquanto tais, sua separação é absoluta”. Em termos mais consoantes aos dos escritos maduros, a começar pela *Fenomenologia*, Hegel já anuncia a tese da limitação do entendimento (reflexão, aqui), que apenas fixaria os opostos e se esgotaria na compreensão do mau infinito, em comparação à atividade do Espírito, a Razão, que atestaria a imanência do infinito no finito enquanto exteriorização do primeiro.

“[...] essência absoluta real que a si mesma se sustém” (HEGEL, 2007, p. 305, §440), como mais tarde seria definido na *Fenomenologia*. Ou, parafraseando Daskalaki, é a própria razão enquanto consciência da substância absoluta, de si mesma como infinitude (DASKALAKI, 2012).

Contudo, ao mesmo tempo que a vida é unificação, relação, ela é também oposição a si, que carrega em si seu ser-outro como negação determinada. Com efeito, em todo vivente, a morte se põe também como multiplicidade vivente, que pode pôr-se como um todo. “Este pôr-se como um todo é, ao mesmo tempo, uma parte: isto é, algo para o qual existe o morto e, do mesmo modo, algo morto para outros.” (HEGEL, 1978, p. 402).⁸ A morte, aqui, não se opõe à vida genérica como outro irredutível, mas é condição do movimento da própria vida. A negação determinada do vivente individual sustenta a infinitude do viver universal enquanto *sentido* da própria “passagem de um no outro”.⁹

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Enfim, é nessa linha, como movimento infinito, que a vida surgirá também no âmbito do capítulo derradeiro da seção “consciência” da *Fenomenologia*:

Esta infinitude simples – ou o conceito absoluto – deve-se chamar a essência simples da vida, a alma do mundo, o sangue universal, que onipresente não é perturbado nem interrompido por nenhuma diferença, mas que antes é todas as diferenças como também seu Ser-suprassumido; assim, pulsa em si sem mover-se, treme em si sem inquietar-se. (HEGEL, 2007, p. 129, §162).

Importa sublinhar: Vida, nesse âmbito, não se resume a sua concepção biológica, a seu ser imediato, logo, limitado, incapaz de revelar por si só o movimento de mudança constante que é imanente à vida (DASKALAKI, 2012, p. 53-54). Antes, ela define o caráter ilimitado da própria dinâmica de autorreflexão do Espírito, expressão da infinitude do movimento de

⁸ “Essa [condição] do vivente de ser uma parte é superada na religião. Nela, a vida limitada se eleva ao infinito, e apenas por isso, porque o finito em si é vida, carrega consigo a possibilidade de elevar-se à vida infinita. Por isso mesmo, a filosofia tem que terminar com a religião.” (HEGEL, 1978, p. 402).

⁹ Infelizmente, não é possível, no escopo deste artigo, explorar os desdobramentos “existenciais” dessa posição de Hegel. Isto é, analisá-la do ponto de vista do indivíduo que suporta em si e sobre si a concentração e o transbordamento da vida. A esse respeito, sugerimos JARCZYK, 2002.

suprassunção da “passagem” do finito (o existente particular, o qual aparece determinado, evanescente) no infinito. Ou seja, é apreensão do movimento, da transformação, do vir-a-ser. A vida é a

[...] infinitude, como o *Ser-suprassumido* de todas as diferenças, [...] a *independência* mesma em que se dissolvem as diferenças do movimento [...]. Porém, nesse meio *simples e universal* as *diferenças* estão também como *diferenças*; pois essa universal fluidez só possui sua natureza negativa enquanto é um *suprassumir das mesmas*; mas não pode suprassumir as diferenças se essas não têm um subsistir. [...]. No meio fluido universal, que é um *tranquilo* desdobrar-se-em-leque das figuras, a vida vem-a-ser, por isso mesmo, o movimento das figuras, isto é, a vida como *processo*. A fluidez universal simples é o *Em-si*; a diferença das figuras é o *Outro*. Porém, devido a tal diferença, essa mesma fluidez vem-a-ser o *Outro*; pois ela agora é *para a diferença*, que é em-si-e-para-si-mesma, e portanto o movimento infinito pelo qual aquele meio tranquilo é consumido; isto é, a vida como *ser-vivo*. Mas, por esse motivo, essa *inversão* é por sua vez a “*inversidade*” em si mesma. O que é consumido é a essência; a individualidade, que às custas do universal se mantém e se dá o sentimento de sua unidade consigo mesma, suprassume assim diretamente sua *oposição com o outro*, por meio da qual é *para-si*. A *unidade* consigo mesma, que ela se outorga, é justamente a *fluidez* das diferenças ou a *dissolução universal*. (HEGEL, 2007, p. 137-139, §169-171).

Por isso, mais uma vez, a morte não é a negação fixa da vida enquanto tal, mas é negação de um vivente determinado, *finito* e, portanto, recolhe-se à unidade da vida infinita, da vida do Espírito infinito.¹⁰

Eis aí, portanto, o núcleo, a nervura da dialética de Hegel. Esse núcleo voltará a se manifestar mais tarde, na relação entre indivíduo e gênero, consciência-de-si e Espírito, por exemplo. Afinal, em termos metodológicos, é o conceito de infinito, mais precisamente, a tese específica da imanência do infinito no finito, explicitada na *Fenomenologia* através da noção de vida, a chave por meio da qual a dialética pode sustentar a perspectiva totalizante da

¹⁰ “A morte – se assim quisermos chamar essa inefetividade – é a coisa mais terrível; e suster o que está morto requer a força máxima. A beleza sem-força detesta o entendimento porque lhe cobra o que não tem condições de cumprir. Porém não é a vida que se atemoriza ante a morte e se conserva intacta da devastação, mas é a vida que suporta a morte e nela se conserva, que é a vida do espírito. O espírito só alcança sua verdade à medida que se encontra a si mesmo no dilaceramento absoluto. Ele não é essa potência como o positivo que se afasta do negativo – como ao dizer de alguma coisa que é nula ou falsa, liquidamos com ela e passamos a outro assunto. Ao contrário, o espírito só é essa potência enquanto encara diretamente o negativo e se demora junto dele. Esse demorar-se é o poder mágico que converte o negativo em ser.” (HEGEL, 2007, p. 44, §32).

verdade como vir-a-ser do Espírito, isto é, assegurar a legitimidade da ambição da Razão em apreender o real. Em outras palavras, porque é movimento dotado de negatividade e suprassunção, logo, infinito, vivo, o Absoluto, para Hegel, pode ser sujeito, Razão imanente ao real (HEGEL, 2007, p. 36, §20) e seu sentido derradeiro.

SANTOS, V. Infinite and life in Hegel: notes from the third chapter of the *phenomenology of spirit*. *Transformação*, Marília, v. 44, n. 3, p. 429-432, Jul./Set., 2021.

Abstract: One of the biggest setbacks for the understanding of Hegel's dialectical logic is the peculiar relationship it establishes between finite and infinite. More precisely, the thesis of the dynamic immanence of the finite in the infinite, which allows Hegelian thought to sustain and understand the inherent of the real, not dissolving nor fixing them, for example, in the Kantian way. This problem appears more explicitly, for instance, at the end of the third chapter of the *Phenomenology of the Spirit*, and marks one of the most important inflections of the work, precisely at the moment when the conscience is faced with infinity and, therefore, with Life as a movement of the Spirit itself. It is this relationship, which helps to unveil some of the strength lines of Hegel's dialectic, that will be reconstructed in this article.

Key-words: Dialectics. Life. Infinite.

REFERÊNCIAS

- BARBARAS, R. **Introduction à une phénoménologie de la vie**. Paris: Vrin, 2008.
- CHIEREGHIN, F. **Introdução à leitura de Fenomenologia do espírito de Hegel**. Trad. Abílio Queirós. Lisboa: Edições 70, 1998.
- DASKALAKI, M. **Vernunft als Bewusstsein der absoluten Substanz** – Zur Darstellung des Vernunftbegriffs in Hegels Phänomenologie des Geistes. Berlin: Akademie, 2012.
- HEGEL, G. W. F. **Escritos de juventud**. Edición, introducción y notas José M. Ripalda. Trad. Zoltan Szankay e José M. Ripalda. Mexico D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1978 (*Werke 1* – Frühe Schriften. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986).
- HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. Trad. Paulo Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. 4. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007a (*Werke 3* – Phänomenologie des Geistes. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989).
- HEGEL, G. W. F. **Fé e saber**. Trad. Oliver Tolle. São Paulo: Hedra, 2007b.

HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio** (1830). V. 1 – A ciência da lógica. 3. ed. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2012.

HEGEL, G. W. F. **Ciência da lógica** – 1. A doutrina do Ser. Trad. Christian Iber *et al.* Petrópolis: Vozes, 2016 (*Werke 5* – Wissenschaft der Logik I. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986).

HEGEL, G. W. F. **Ciência da lógica** – 2. A doutrina da Essência. Trad. Christian Iber e Federico Orsini. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2017.

JARCZYK, G. **Au confluent de la mort – l’universel et le singulier dans la philosophie de Hegel**. Postface de Pierre-Jean Labarrière. Paris: Ellipses, 2002.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introdução e notas Alexandre Fradique Morujão. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

LÉBRUN, G. **A paciência do conceito** – ensaio sobre o discurso hegeliano. Trad. Silvio Rosa Filho. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

MENESES, P. **Abordagens hegelianas**. Rio de Janeiro: Vieira & Lent, 2006.

MENESES, P. **Para ler a Fenomenologia do espírito – roteiro**. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011.

NEUSER, W. **Natur und Begriff** – zur Theoriekonstitution und Begriffsgeschichte von Newton bis Hegel. 2. Auf. Wiesbaden, Springer VS, 2017.

NUNES, R. G. Hegel (in) finito: a re (di) ferencialidade da contradição absoluta. *In*: CHAGAS, E. F.; UTZ, K.; OLIVEIRA, J. W. J. **Comemoração aos 200 anos da “Fenomenologia do Espírito” de Hegel**. Fortaleza: UFC, 2007. p. 219-240.

ROSENBLUM, B.; KUTTNER, F. **O enigma quântico** – o encontro da física com a consciência. Trad. George Schlesinger. Rev. Técnica Alexandre Cherman. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

SAFATLE, V. O amor é mais frio que a morte: negatividade, infinitude e indeterminação na teoria hegeliana do desejo. **Kriterion**, p. 95-125, 2008.

UTZ, K. Força e entendimento; fenômeno e mundo suprassensível. *In*: VIEIRA, L. A.; SILVA, M. M. (org.). **Interpretações da Fenomenologia do Espírito de Hegel**. São Paulo: Loyola, 2014. p. 87-110.

Recebido: 30/8/2020

Aceito: 18/11/2020

COMENTÁRIO A
“A BRIEF DISCUSSION OF THE EMPIRICAL PLAUSIBILITY OF THE
REFLECTIVE EPISTEMIC AGENCY”


Gregory Gaboardi¹

Commented Article: FREITAS, A. M. B. de; SANTOS, F. R. L. A brief discussion of the empirical plausibility of the Reflective Epistemic Agency. *Trans/Form/Ação*: Unesp journal of philosophy, v. 44, Special issue in honor of Ernest Sosa, p. 173-184, 2021.

A noção de agência epistêmica relevante no trabalho de Sosa é aquela que envolve a existência de conhecimento reflexivo. Sosa (2009, p.138) afirma:

Of course one knows plenty through one's animal nature, sans rational agency; which is how we know some of the things we know best. Even when one could take charge, finally, as a deliberative rational agent, it may be best to proceed on automatic pilot. But we do often take pride in grasping the truth through its deliberate pursuit, which hence is valued as a positive accomplishment.

É importante frisar que a agência epistêmica *relevante* para Sosa é exibida quando temos conhecimento reflexivo. Não é o único tipo de agência epistêmica que ele alega (ou precisa alegar) que existe. A passagem citada sugere que Sosa não chamaria de “agência epistêmica” (ou “agência racional”) algo que envolvesse apenas conhecimento animal ou que, de qualquer forma,

¹ Docente na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC/RS), Porto Alegre, RS – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-1651-0350> E-mail: gregtaco@hotmail.com

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n3.34.p453>



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

ficasse alguém do que Sosa classifica como conhecimento reflexivo. Mas isso seria detalhe verbal. O fato é que nada na teoria de Sosa permite alegar que, segundo ele, não exista qualquer metacognição (entendida como a capacidade de um sujeito de pensar sobre seus próprios pensamentos, bem como de controlar e monitorar sua atividade cognitiva) que não envolva agência epistêmica ou conhecimento reflexivo, *tal como Sosa entende as duas últimas noções*. Talvez exista, é uma questão empírica aberta. Isso não significa que a teoria de Sosa seja imune aos achados empíricos envolvendo a metacognição. Porém, significa que, para ameaçar a teoria de Sosa, esses achados precisam ser evidência de que o conhecimento reflexivo que Sosa descreve não existe de fato, embora exista aquilo que ele entende como agência epistêmica ou, então, minimamente, precisam ser evidência de que não há a agência epistêmica descrita por Sosa. A abordagem de Proust (2010, 2013) tem ou fornece evidências dessa natureza?

Em seus trabalhos mais recentes, Sosa (2015, cap. 3) concebe o conhecimento reflexivo como tendo dois componentes. O primeiro é o conhecimento animal, pelo qual um sujeito tem conhecimento animal sobre alguma proposição qualquer, p , quando tem crença apta de que p . O segundo componente é a condição de que o conhecimento animal de que p seja guiado por um conhecimento animal (de segunda ordem) de que a crença em p resulta de competência. Note-se que não é mero conhecimento animal de segunda ordem que está em jogo: é preciso que a crença de que p seja formada, *porque* o sujeito tem uma competência (de segunda ordem) em virtude da qual avalia sua competência ao crer que p .

É preciso que a reflexão guie o processo, não podendo ser uma crença induzida artificialmente por alguma terapia ou resposta automática, por exemplo. Para haver conhecimento reflexivo de que p , é preciso que a competência que a crença apta em p manifesta seja reconhecida como tal por uma segunda competência, capaz de detectar a competência que gera a crença apta em p , e que esse processo seja parte do que faz a crença em p ser formada. Isso é um caso sofisticado de metacognição, no qual o sujeito precisa ser capaz de identificar e avaliar competentemente os modos pelos quais forma suas crenças. Contudo, embora seja um caso sofisticado de metacognição, Sosa não sustenta que seja o único caso possível de metacognição. Conhecimento animal de segunda ordem também pode ser metacognição: só não será, ao menos não necessariamente, conhecimento reflexivo.

A abordagem de Proust, na medida em que toma a metacognição como algo menos exigente para as capacidades do sujeito (de tal maneira que estaria presente em animais não-humanos), sem envolver conhecimento reflexivo (e, portanto, sem envolver agência epistêmica), indica somente que não precisamos restringir a metacognição ao que Sosa teoriza como sendo conhecimento reflexivo. Não é uma abordagem que por si só mostre empiricamente que é implausível que exista o que Sosa descreve como conhecimento reflexivo (para mais discussão sobre dificuldades para a teoria de Sosa do conhecimento reflexivo, cf. Carter & McKenna (2018)).

A abordagem de Proust tem ou fornece evidência de que não há agência epistêmica? Ela não elimina a noção de agência epistêmica – diferentemente do que Kornblith (2012, cap. 3) propõe – o que faz é redefinir essa noção. Ainda assim, fica em aberto se a redefinição de Proust é um primeiro passo promissor na direção de encontrar uma explicação, talvez reducionista ou mais austera, do que é agência epistêmica reflexiva. Como Neta (2015) observa, embora Sosa pareça assumir que a agência epistêmica seja algo irreduzível, essa é uma questão para a qual ele ainda não deu o devido tratamento. Logo, se há um caminho pelo qual a abordagem de Proust e suas evidências empíricas podem ameaçar a teoria de Sosa, é esse. Talvez a abordagem de Proust explique completamente o que constitui a agência epistêmica e isso mostre que o conhecimento reflexivo suposto por Sosa é uma espécie de ilusão.

Podem ser que a agência epistêmica reflexiva de humanos e animais não-humanos difira apenas em grau de complexidade, uma possibilidade que aparentemente seria incompatível com a explicação da agência que Sosa nos deve. Contudo, essa é uma ameaça que ainda exige desenvolvimento e amparo evidencial, para se concretizar. No momento, não é mais do que a promessa de um desafio. Agradecemos a Freitas e Santos (2021) pela oportunidade de comentário de seu texto, que resultou nesta reflexão.

REFERÊNCIAS

CARTER, J. A., MCKENNA, R. Kornblith versus Sosa on grades of knowledge. *Synthese*, n.196, p. 4989-5007, 2019.

FREITAS, A. M. B. de; SANTOS, F. R. L. A brief discussion of the empirical plausibility of the Reflective Epistemic Agency. *Trans/Form/Ação: Revista de Filosofia da Unesp*, v. 44, Especial Ernest Sosa, p. 173-184, 2021.

KORNBLITH, H. *On Reflection*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

NETA, R. Review of Judgment and Agency. Notre Dame Philosophical Reviews. Disponível em: <https://ndpr.nd.edu/news/judgment-and-agency/>. Acesso em: 22 out. 2020.

PROUST, J. Metacognition. Philosophy Compass, v. 11, n. 5, p. 989-998, 2010.

PROUST, J. The Philosophy of Metacognition: mental agency and self-awareness. Oxford: Oxford University Press, 2013.

SOSA, E. Reflective Knowledge: apt belief and reflective knowledge, v. II. Oxford: Oxford University Press, 2009.

SOSA, E. Judgement and Agency. Oxford: Oxford University Press, 2015.

Recebido: 10/5/2021

Aprovado: 15/5/2021

NORMAS DE SUBMISSÃO E AVALIAÇÃO
NORMAS PARA APRESENTAÇÃO DOS ORIGINAIS

GUIDELINES FOR PUBLICATION. SUBMISSION GUIDELINES
NORMAS PARA PUBLICACIÓN. NORMAS PARA PRESENTAR LOS TEXTOS ORIGINALES
LIGNES DIRECTRICES POUR LA PUBLICATION. LES DIRECTRICES
POUR LA PRÉSENTATION DES ORIGINAUX
LINEE GUIDA PER LA PUBBLICAZIONE. LINEE GUIDA PER LA PRESENTAZIONE DEGLI ORIGINALI

<https://revistas.marília.unesp.br/index.php/transformacao/Normas>

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) ADEQUAÇÃO DO 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 de Filosofia e as resenhas, de livros publicados há menos de dois anos.

3) 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.

4) AUTORIA:

Os dados e conceitos emitidos nos trabalhos, bem como a exatidão das referências bibliográficas, são de inteira responsabilidade dos autores. Os arquivos devem ser encaminhados necessariamente através da página da revista. Toda identificação e dados do autor serão obtidos via cadastro no sistema, e não pelo texto. O preenchimento incorreto de dados e a ausência dos mesmos e eventuais problemas em seu cadastro podem 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.

5) VERIFICAÇÃO DE SIMILARIDADE E EXCLUSIVIDADE DE TEXTOS

Os manuscritos submetidos passam por verificação de similaridade de textos e prevenção de plágio (*Turnitin*), na etapa de designação das submissões. A revista também exige que o texto não tenha sido submetido a outra revista, ao mesmo tempo. Em caso de verificação de plágio ou de envio conjunto, o(a) autor(a) fica proibido(a) de publicar na revista pelos próximos cinco anos.

6) AVALIAÇÃO POR PARES

O manuscrito, seja no formato de artigo, seja tradução de algum texto filosófico, seja ainda resenha de livros filosóficos, é submetido ao exame “duplo-cego” por pelo menos dois pareceristas. Via de regra, a decisão favorável ou desfavorável à publicação é definida de acordo com o parecer da maioria dos avaliadores, podendo, em certos casos, haver uma decisão qualitativa da equipe editorial. Os pareceristas são, preferencialmente, professores vinculados a Programas de Pós-Graduação em Filosofia nacionais e internacionais. As modificações e/ou correções sugeridas pelos pareceristas quanto ao conteúdo e/ou à redação (clareza do texto, gramática ou novas normas ortográficas) das contribuições são repassadas aos respectivos autores,

que terão um prazo delimitado para efetuar as alterações requeridas. O artigo, entretanto, será enviado para avaliação apenas se satisfizer os requisitos de originalidade e adequação expostos acima e do modelo de formatação de manuscritos.

7) PRAZOS

O prazo médio atual entre a submissão e a resposta dos avaliadores é de cinco meses. O prazo médio entre a aprovação do artigo e sua publicação é de outros cinco meses, considerando que o artigo passa, depois de aprovado, por uma revisão gramatical, normalização e editoração.

8) CRITÉRIOS NORMATIVOS PARA SUBMISSÃO

Ao submeter o artigo, devem ser considerados os critérios de normalização para o manuscrito seguir para a fase de avaliação:

- . O primeiro autor do manuscrito deve possuir o título de Doutor;
 - . O manuscrito não pode conter referências ao(s) autor(es);
 - . O manuscrito deve conter entre cinco e oito mil palavras (entre 14 e 21 páginas);
 - . Seguir cuidadosamente o Modelo Padrão da revista: https://drive.google.com/file/d/1EPjItk9TK7c-FoCL4JfXVCxSD9_qmkEpb/view
- Os trabalhos que não se enquadraram nas normas acima serão rejeitados ou devolvidos aos autores, indicando-se as adaptações a serem realizadas.

9) INDICADORES BIBLIOMÉTRICOS

Scopus (CiteScore), Web of Science (Fator de Impacto), Google Scholar (índice h5).

10) ALGUNS ENDEREÇOS E BASES DE DADOS DA REVISTA NA INTERNET

<http://www.scielo.br/trans>
<http://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao>
<https://www.scopus.com/sourceid/5600155298?origin=resultslst>
<https://login.webofknowledge.com>
http://132.248.9.1:8991/F/VF/U31CAKBPKGSAECDCEM/TE3ACYGPJS2INSAP93NBJ3/T8QH1D3S-23015?func=find-word&scan_code=WRE&rec_number=000160252&scan_word=trans/form/acao
www.ebscohost.com
<https://www.mla.org/Publications/MLA-International-Bibliography>
<http://pob.peeters-leuven.be/content.php>
<http://www.proquest.com/products-services/llba-set-c.html>
<http://search.proquest.com/wpsa>
<http://www.proquest.com/products-services/socioabs-set-c.html>
<http://diadorim.ibict.br>

CONTATO

. *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) – Câmpus de
Marília, Av. Hygino Muzzi Filho, 737
– Cidade Universitária, 17525-900 –
Marília – SP.

