



Revista de Filosofia

ARGUMENTOS

Ano 15 - N.º 30 - 2023



Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Federal do Ceará.



15
Anos

Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Federal do Ceará - UFC

Argumentos - ano 15 - n. 30 | Fortaleza, jul./dez. 2023



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ

REITOR

Prof. José Cândido Lustosa Bittencourt de Albuquerque

PRÓ-REITOR DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO

Prof. Francisco Rodrigo Porto Cavalcanti

DIRETOR DA IMPRENSA UNIVERSITÁRIA

Joaquim Melo de Albuquerque

DIRETOR DO INSTITUTO DE CULTURA E ARTE

Prof. Marco Túlio Ferreira da Costa

ARGUMENTOS

Revista de Filosofia

COMITÊ EDITORIAL

Editor Geral

Dr. Hugo Filgueiras de Araújo (UFC)

EDITORES DE SEÇÃO

Filosofia Prática

Dr. Luiz Felipe Sahd (UFC), Dr. Odílio Alves Aguiar (UFC)

Filosofia Teórica

Dr. Cícero Antônio Cavalcante Barroso (UFC), Dr. Ralph Leal Heck (UFC)

CONSELHO EDITORIAL

Adriano Correia (UFG-Brasil)

Adriano Naves de Brito (UNISINOS-Brasil)

André Duarte (UFPR-Brasil)

André Leclerc (UNB-Brasil)

Cícero Barroso (UFC-Brasil)

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (UNIOESTE-Brasil)

Cláudio Boeira Garcia (UNIJUI-Brasil)

Cláudio Ferreira Costa (UFRN-Brasil)

Edmilson Alves Azevedo (UFPB-Brasil)

Eduardo Castro (Universidade Beira interior, UBI-Portugal)

Ernani Chaves (UFPA-Brasil)

Fernando Eduardo de Barros Rey Puente (UFMG-Brasil)

Fernando Magalhães (UFPE-Brasil)
Giuseppe Tosi (UFPB-Brasil)
Guido Imaguire (UFRJ-Brasil)
Guilherme Castelo Branco (UFRJ-Brasil)
Helder B. Aires de Carvalho (UFPI-Brasil)
João Branquinho (Universidade de Lisboa, ULISBOA-Portugal)
João Emiliano Aquino Fortaleza (UECE-Brasil)
Jorge Adriano Lubenow (UFPB-Brasil)
Juan Adolfo Bonaccini (UFPE-Brasil) - *In memoriam*
Luis Manuel Bernardo (Universidade Nova de Lisboa UNL-Portugal)
Marco Antônio Caron Rufino (UNICAMP-Brasil)
Marcos Silva (UFPE-Brasil)
Maria Cecília Maringoni de Carvalho (PUCCAMP-Brasil)
Mário Vieira de Carvalho (Universidade Nova de Lisboa, UNL-Portugal)
Pedro Santos (Universidade do Algarve, UALg-Portugal)
Rafael Haddock-Lobo (UFRJ-Brasil)
Rosalvo Schutz (UNIOESTE-Brasil)

EDIÇÃO

COORDENAÇÃO EDITORIAL: Profa. Lara França da Rocha
PROJETO GRÁFICO, EDITORAÇÃO E CAPA: Sandro Vasconcellos

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA

Campus do Pici - Instituto de Cultura e Arte (ICA)
Fortaleza - CE - CEP 60455-760
Site: www.periodicos.ufc.br/argumentos
E-mail: argumentos@ufc.br
SOLICITA-SE PERMUTA
PERIODICIDADE: SEMESTRAL



ANPOF

Catálogo na Fonte
Bibliotecária: Perpétua Socorro Tavares Guimarães - CRB 3/801

Argumentos - Revista de Filosofia - 2023

Fortaleza, Universidade Federal do Ceará – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, ano 15, n. 30, semestral, jul./dez. 2023.

1. Filosofia I. Universidade Federal do Ceará

CDD: 100

e-ISSN:1984-4255

Sumário

Editorial **6**

ARTIGOS ORIGINAIS

The psychosomatic attributes in Plato's *Timaeus* and *Charmides*:
disease and health of man
Hugo Filgueiras de Araújo **7**

Lakatos, leitor dos programas de investigação de Popper
Elizabeth Assis Dias **23**

Duas finitudes: a recepção de Heidegger e Karl Jaspers
pela categoria weiliana do finito
Daniel Benevides Soares **39**

A verdade factual e o contador de estórias em Hannah Arendt:
reflexões sobre a ação política do filósofo
Judikael Castelo Branco **54**

A dialetização da vida psíquica: Sartre e sua concepção dialética do vivido (vécu)
Gustavo Fujiwara **69**

O misticismo quântico e os desafios impostos à
epistemologia e ao conhecimento científico
Eduardo Simões **83**

O diálogo entre Ferry e Sponville sobre o ateísmo
Wesley Barbosa **97**

O jogo das cartas lógicas de Shiver
Frank Thomas Sautter **111**

Breves considerações sobre os impactos da racionalidade neoliberal no Estado,
na democracia e na liberdade individual: a importância dos pressupostos teórico-conceituais
de Michel Foucault e de Pierre Bourdieu para a compreensão do Estado Contemporâneo
Marco Anthony Steveson Villas Boas **120**

Tensões e convergências entre a Democracia Deliberativa e a
Democracia Radical: proposições sinérgicas
Rogério Gesta Leal **136**

Poder e Estado em Hegel e Carl Schmitt
Rodrigo Rocha Macedo e Odílio Alves Aguiar **156**

Teses e conceitos de Newton da Costa
Katia Cilene da Silva Santos **173**

Adorno reader and critic of Husserl: the reformulation of dialectics
from the critique of phenomenology
Fábio Caires Correia, Oneide Perius **185**

RESENHAS

Problematizar filosoficamente a escola
Avelino Aldo de Lima Neto **203**

A história da ficção moderna e a teoria da narração
Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd **207**

“The Epistemology of Groups” – Jennifer Lackey (2021)
Luiz Paulo Da Cas Cichoski **213**

A *Argumentos* apresenta à comunidade acadêmica o seu TRIGÉSIMO número. É com muito júbilo, que a Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, celebra este marco, ao mesmo tempo que a Classificação dos Periódicos da CAPES (2016-2020), conferiu-lhe o estrato superior *Qualis A2*, reconhecendo-a como um periódico de excelência. Fundada há 15 anos, a *Argumentos* publicou, até agora, 456 artigos, 28 resenhas, 11 traduções e 1 entrevista, de aproximadamente 400 pesquisadoras e pesquisadores do Brasil e de diversos outros países. Dentre os 30 números, 14 são edições especiais em forma de DOSSIÊ, sobre os mais variados temas em Filosofia, escritos em português, inglês, espanhol, alemão e francês. O periódico surgiu a partir do sonho do professor Odílio Aguiar, que sempre primou pelo rigor científico e pela qualidade dos textos publicados, atualizando a revista segundo as diretrizes da CAPES.

Na avaliação de periódicos do quadriênio 2012-2016, a *Argumentos* já atendia a todos os critérios de uma revista estrato A, em consonância com os critérios do documento norteador para periódicos da área de Filosofia, a saber: avaliação por pares *blind review*, diversidade geográfica de autores e do conselho editorial, inscrição nos principais indexadores nacionais e internacionais, periodicidade e continuidade de publicação. A recente mudança na metodologia de classificação de periódicos para o “fator de impacto” referendou não só a excelência da *Argumentos*, mas também atestou a sua relevância para a comunidade acadêmica em geral, apresentando indicadores significativos da quantidade de acessos e citações dos textos nela publicados.

Agradecemos a todos e todas que compõem a equipe da *Revista Argumentos*: os editores das áreas de Filosofia Teórica e Filosofia Prática – damos as boas-vindas às pesquisadoras que comporão a área de Filosofia Antiga e Medieval –; ao conselho científico e pareceristas *ad hoc*; à equipe de coordenação de editoração; às autoras e autores que submeteram seus textos durante esses anos; mas, sobretudo, nossa gratidão ao professor Odílio Aguiar, merecedor de todo reconhecimento por ter sonhado, gerado e mantido a *Argumentos* com toda dedicação e amor à produção e à pesquisa acadêmica, MUITO OBRIGADO!

A você, leitor e pesquisador, manifestamos nossa gratidão apresentando o atual número, composto por 13 artigos nos mais variados temas da Filosofia, perpassando clássicos como Platão, Sartre, Arendt, Heidegger e novos pensadores como Sponville, além de investigações acerca das cartas lógicas de Shiver e o misticismo quântico, que apresentam o que há de mais atual na produção filosófica no campo do ensino de Filosofia e das novas ciências. Finalizamos o número com 3 resenhas das obras *The Epistemology of Groups* de J. Lackey, *A escola: problema filosófico* de S. Mendonça e S. Gallo e *As margens da ficção* de J. Rancière.

Encerramos informando que a submissão de textos na *Argumentos* é de fluxo contínuo, convidando-te a seguir nosso perfil no instagram (@argumentosfilosofiaufc) e desejando a todas e a todos, uma boa leitura.

Hugo Filgueira de Araújo

Editor-Geral da *Argumentos: Revista de Filosofia da UFC*

ARTIGOS ORIGINAIS

The psychosomatics attributes in Plato's *Timaeus* and *Charmides*: disease and health of man¹

Os atributos psicossomáticos do
Timeu e do *Cármides* de Platão: doença e saúde do homem

Hugo Filgueiras de Araújo

<https://orcid.org/0000-0002-6142-3897> - E-mail: prof.hugo@ufc.br

ABSTRACT

The paper analyzes in Plato the integration/*συναμφοτέρον* between the human soul and body in *Charmides* and *Timaeus* exploring the ideas of health/*ὑγίεια* and disease/*νόσος* and how they originate in man. The thesis is that in Plato's thought there is a strong presence of an integrated view of man, the relationship between the constitutive instances (soul and body) being psychosomatic, since both suffer (*πάσχω*) influence from each other. The nuances of the soul-body relationship are also considered with regard to the psychophysical aspects of this compound. As a consequence, it goes beyond the dualistic interpretation erroneously propagated by philosophy manuals, which insist that in Plato the soul must despise the body. In other words, what "seems" in Plato's texts to be a reference to a strong tension between soul and body is in fact a warning by the philosopher of the need for a balanced integration between both.

Keywords: Plato. *Timaeus*. Galen. Soul/Body. Disease/Health.

¹ This paper is the result of the post-doctorate program funded by CAPES (2015-2016), at the University of Athens, Greece, under the supervision of Professor Athena Bazou, PhD. I would like to express my sincere gratitude to the Department of Classics of the Faculty of Philology of the University of Athens, especially to Athena, for all the care and support in this research.

RESUMO

O artigo analisa em Platão a integração/συναμφότερον entre a alma e o corpo humanos nos diálogos Cármites e Timeu a partir das noções de saúde/ὑγίεια e doença/νόσος e de como se originam no homem. A tese é de que no pensamento de Platão há a forte presença de uma visão integrada do homem, sendo psicossomática a relação entre as instâncias constitutivas (alma e corpo), pois ambas sofrem (πάσχω) influência uma da outra. São consideradas também as nuances da relação alma/corpo no tocante aos aspectos psicofísicos da composição. Como consequência, essa defesa vai além da leitura dualista propagada erroneamente pelos manuais de filosofia, que insistem em afirmar que em Platão o corpo deve ser desprezado pela alma. Ou seja, o que “parece” nos textos de Platão ser um discurso que remete uma forte tensão entre alma/corpo é um alerta feito pelo filósofo de como é necessária a equilibrada integração entre ambos.

Palavras-chave: Platão. Timeu. Galeno. Alma/Corpo. Doença/Saúde.

Introduction

To base their treatises on ancient medicine, thinkers have relied on the views of the soul-body relationship found in Plato's dialogues. These arguments were essential for the development of ancient medicine, both in the field of physiology and the methods for obtaining a cure.

According to Bazou, Medicine and Philosophy in antiquity were intimately intertwined and borrowed concepts from each other, as they addressed the same issues relating to the human body and soul². Among ancient physicians we highlight Galen, who is considered the most important physician in the ancient times after Hippocrates. Galen's treatises *That the Capacities of the Soul Follow the Mixtures of the Body*, or the *soul's dependence on the body*, and *The opinions of Hippocrates and Plato*, according to the author himself, are responses to Plato. In the first text he mentions passages of the *Timaeus* (43a; 43b; 44a-b; 86e-87a; 86a; 86d-86e) to substantiate/reinforce his thesis that soul and body mutually depend on each other, to the point that the benefits produced to the body by pedagogical and dietary practices also result in the good of the soul³. Galen develops, based on platonic texts, a theory that regards the union of soul and body, which goes beyond the dualistic view that tradition has mistakenly attributed to Plato.

From Galen's interpretation⁴ of Plato's *Timaeus*, we realised that the thesis of an integrated view of the soul-body relationship in Platonic philosophy is defensible. This integration/

² In 1997 the International Association for Greek Philosophy, which annually promotes congresses in Greece that bring together researchers of Greek Philosophy from all over the world, dedicated a congress to the subject of the relationship between Philosophy and Medicine. In 1998, a two-volume collection of texts from the event was published. In this collection Boudoris says: "Ces traités présentent un intérêt particulier non seulement du point de vue technique (médical), ou de l'histoire de la médecine (afin d'examiner le niveau des connaissances médicales des grecs anciens ou d'identifier les sources de nos connaissances et trouver des affinités) mais aussi du point de vue littéraire et philosophique. Médecine et philosophie étaient entrelées étroitement à l'antiquité et s'alimentaient réciproquement; elles traitaient les mêmes problèmes, comme le rapport entre l'âme et le corps et prêtaient du vocabulaire l'une à l'autre. En plus, les textes médicaux de l'ère impériale, et plus particulièrement ceux de la période de la Seconde Sophistique, présentent aussi un intérêt spécial pour la rhétorique puisque toutes les deux, rhétorique et médecine (liée toujours aux théories philosophiques), florissaient en parallèle" (BAZOU, 2012, p. 1).

³ *The soul's dependence on the body* 815s.

⁴ *Timaeus* 43a; 43b; 44a-b; 86e-87a; 86a; 86d-86e. Galen, in his interpretation of Plato, states that the mixture of the heart is the irascible part of the soul and the mixture of the liver is what Plato called the desiderative part of the soul. Aristotle calls them nutritive and vegetative.

συναμφοτέρον (87e)⁵ is seen by the mutual relationship manifested by the diverse influences that both suffer (πάσχω⁶) from each other, which we chose to call a psychosomatic⁷ relationship. In *Timaeus* 87e, Plato engages in understanding which is the origin of diseases (τὰ νοσήματα), the body or the soul, and how to produce health (ὑγίεια) in man. In *Charmides* 156s, we find a similar discourse; in this dialogue Plato states that the cure must be sought in man as a whole (πᾶς ὁ ἄνθρωπος). Following the logic of these dialogues, healing the body comes from healing the soul and vice versa. These passages show that Plato understood *psykhé* and *sôma* as intrinsically linked, like parts of a whole, which is man.

If in both dialogues, namely *Charmides* 156s and *Timaeus* 87e, Plato suggests that the *psykhé* might be the source of both diseases and health of the body, we can imply that, in the philosopher's understanding, the disorders of a psychic nature generate somatic consequences. This proposition overcomes the repeated interpretation that in Platonic philosophy there is only a dualistic view⁸ which distinguishes these two instances, as they live in constant tension. Instead, *Timaeus* and *Charmides* rely on a monistic discourse⁹, which expresses the understanding that the union of the two compose what the human being is¹⁰.

This view, i.e. that both the body and the soul may be the origin of the diseases and/or the means for the cure, demonstrates that in Plato *sôma* cannot, by itself, be the origin of evil, since without the *psykhé* it does or suffers nothing. On the other hand, neither the soul could be the origin of evil, considering that it excels the body, moreover, there is in it something given to us for protection (*Timaeus* 90a). Hence, the origin of evil is neither found in the body nor in the soul alone, but in the kind of relationship that they establish. Having said that, when wholesome and balanced, man will know how to correctly harmonize the two. He will learn to defend himself from uncontrolled excesses, thereby preserving his health (*Timaeus* 87e-88c). Body and soul have an influence on each other.

Among the interpretations of Plato's text, we usually find some commentators say that the philosopher suggests that the body should be disregarded by man and that he must dedicate to his soul. Our research, while presenting an integrated view of the soul-body relationship, also overcomes the interpretation that tends to blame the body for all evil that afflicts the soul¹¹. Even in texts such as *Republic* and *Phaedo*, where the distinction of the soul

⁵ The word meaning "together", "compound" (PLACES, 2003, p. 479) and is correlated with ὅλον, whole.

⁶ According to Chantraïne, πάσχω means "to receive an impression or a sensation, to undergo treatment (good or bad), to endure, to be punished". It can also indicate the fact of being subject to certain changes, of being sick, of suffering from a certain state of mind. From the aorist παθεῖν derives πάθος, which designates what happens to someone or something, suffering experience, unhappiness, emotion of the soul, incident, accident in the sense encompassed by the term, properties, and even quality of things.

⁷ Despite being a contemporary term dating from the 18th century, commentators and scholars of ancient medicine in its relationship with philosophy have used this term, applying it to the theory that the soul-body relationship is imbued with intrinsic reciprocity. We will make use of this term, bearing in mind that there is no occurrence of it in Plato's texts.

⁸ In Plato there is a duality, a distinction between two instances, i.e. soul and body, but not a radical dualism, which defends the opposition and divergence between both.

⁹ Interpreters of Plato Gerson (1986), Vegetti (1992), Reale (1994), and Robinson (1998) see the almost predominant presence of the dualistic view in Plato. We understand that the duality in Plato is circumstantial, especially the need for some texts to dedicate arguments that require the distinction of the faculties of the soul, differentiating them from those of the body. However, it is clear that if the soul, when in the compound, develops some faculty, it does so through the body, or jointly with it, just as without the soul the body is not even *sôma*.

¹⁰ Man is understood in Plato as the union of soul-body. When separated it refers to the immortal human soul and the dead body – cadaver – νεκρός (*Phaedo* 115e5).

¹¹ Several commentators – Vegetti (1992), Reale (1994), Gerson (1986) – as well as the majority of compendia, undoubtedly inspired by *Phaedo* and the central Books of the *Republic*, insist on the contempt that Plato manifests for the body, seeing it as a source of instability and illusion (SANTOS, 2004, p. 1) This interpretation is old, as it dates back to Augustine who got to know Platonic philosophy from Plotinus' Neoplatonism. More recent philosophers such as Nietzsche also perceive this attribution to Platonic thought of an exacerbation of the value attributed to the soul to the detriment of the body (Beyond Good and Evil, 7), even when

and body instances is stronger, this interpretation is mitigated. The dualistic sense in these dialogues, namely *Phaedo* (66bss)¹² and *Republic* (335a; 436a; 442cd; 487a; 610e), only point to the vicissitudes in human life, caused by the ephemeral passage of the soul in a given body or bodies. The Platonic discourse in said works intends to alert man to moderate desires and rationally integrate his appetites. This discourse does not suggest the radical tension preached by the manuals and propagated by the Neoplatonic/Christian discourse. What “seems” to be an argument that condemns the body, accusing it of being the source of evils for the soul, is a warning that it is by taking care of it that the soul benefits from harmony. Likewise, Plato suggests in the *Republic* (376de) that gymnastics¹³ is beneficial to the body just like music is for the soul.

In this manner, our proposal is to demonstrate, based on the analysis of *Timaeus* and *Charmides*, that the integrated view of man as the union of the soul and body instances, which form the “one”, is totally defensible. The whole discourse of an ethical and physiological nature is a warning from Plato for man to dedicate himself to caring for the body and the soul, together.

The integration/συναμφότερον between soul and body in the human being

If in some dialogue of Plato we were to look for the *elenkhós*, i.e. “What is the human being?” we would get no other answer than “it is the composition between soul and body”. However, not so constant and clear is the explanation about the kind of relationship that these instances establish, as a compound.

Some dialogues, such as the *Republic* and *Phaedo*, were so emphatic in propagating the care for the soul as the centre of human rationality, a judicial and moral instance and even its immortal part, that, for some interpreters, it was identified with the very “self” of the human being. This approach contrasts the idea in Homeric poetry: the identification of the “self” of man with the body¹⁴. Another approach that can be identified in these texts is a “certain” responsibility that is given to the body for the evils that humans suffer¹⁵.

In *Charmides* and *Timaeus* Plato insists on a unity of the *sôma/psykhé* compound, which, together, form a whole – “the [living] human being”. The view in these texts tend, especially with regard to a reflection on the origin of diseases (τὰ νοσήματα), not to blame only the body for this event, but also the soul.

The *Charmides* (156a-e) focuses on stating that from the soul comes all evil and good of the body and man in general. Plato suggests in this dialogue that in the same way that it is impossible to heal (θεραπεύω) the eyes without the head, or to heal the head without the body,

he turns to Christianity, indirectly attacking Platonism, for he considers it to be non-original, because, according to him, it is Platonism for the people. Nonetheless, it is in philosophy manuals that this interpretation is more explicit.

¹² In *Phaedo* we see a discourse that blames the body for the vicissitudes that the soul suffers when incarnated. In *Charmides* the perspective changes, the soul also being responsible for these evils. The *Timaeus* is more sophisticated in showing the mutual possibility of these instances being the source of illness for each other.

¹³ The gymnast is seen by Plato as someone who submits himself to bodily deprivation with a view to competition. Thus must the philosopher mirror himself in this fashion, also submitting himself to deprivation, since his cause is more noble. Plato is an ardent believer that whoever dedicates himself to an intellectual discipline must also be a gymnast. The formation of the Greek man (*paidéia*) guaranteed an integral education, encompassing the corporeal and psychological dimensions. It is not surprising that the main sanctuaries dedicated to the Greek gods were composed of *temples* for celebrations and votive offerings, *amphitheaters* for theater festivals, and *stadiums* for Olympic competitions. Examples of these are the *Parthenon* in Athens and the *Temple of Apollo* in Delphi.

¹⁴ See (SANTOS, 1998, p. 116).

¹⁵ See *Republic* 329a-d and *Phaedo* 66bs.

it is also not possible to heal the body without taking care of the soul. He concludes that it is not enough to give a remedy (φάρμακον), for instance, to heal the limb of an ill body; prior to it, an incantation (ἐπωδός) must be spoken by the physician to persuade the sick person's soul, these spells being the "beautiful arguments" (οἱ καλοὶ λόγοι), that generate in man the temperance and consequently leads to health (ὑγίεια) of the soul, this limb, and the whole body. In this dialogue, Plato develops an entire discourse concerning what temperance (σωφροσύνη) is – moderation and the search for the right measure of desires and passions. A remedy will only be effective if accompanied by a magical formula.

Plato says the physicians of his time err when they attempt to be healers of a single part, especially if it is not understood that temperance is quite correlated with health. This suggests that the anthropological view of the philosopher in this dialogue is of "man as a whole", a soul/body unity, and is inseparable when it comes to seeking a cure for some illness. According to Daigle¹⁶, Galen understood, from the reading of Plato's texts, that soul and body are inseparable until the moment of death, and he brought this view to his thesis.

More than just speaking of parts of the body, members, Plato discourses about parts of *sōma* and *psykhé*. The understanding of a totally integrated unity, i.e. soul and body, appears in the *Charmides* when the philosopher emphatically states the need for the whole (ὅλος) man to be treated and not just the body without the soul (οὐδὲ σῶμα ἄνευ ψυχῆς).

In the *Timaeus* we are presented with the disease-health and soul-body relation through a very sophisticated discourse of what we found in the texts we just mentioned above, including the *Charmides*. If, in the previous dialogues, Plato focuses on blaming one of the instances of the human being for the diseases, in the *Timaeus* he considers that there are diseases of both corporeal and psychic nature, and that one can influence the other. The conclusion, which we will demonstrate later, is that such diseases arise from the way in which the soul and body relate to each other.

'Psychosomatic' diseases in Plato?

In the *Timaeus*, the soul-body relationship argued by Plato takes on new connotations, not presented yet in other dialogues. It seems that in this text the philosopher redeems the two instances from any "sole" responsibility for the vicissitudes suffered by human beings, having a better understanding of the unity composed by both.

The word that appears only once in the dialogue and which leads us to this interpretation is "συναμφότερον", translated as "both", "together", "compound". Places associates it with ὅλος (whole), which appears in the passage of the *Charmides* analysed above. In ancient Greek the term is formed from the connexion of the prefix συν – which as an adverb can be translated by "altogether", "at the same time", "together"; and as a preposition it means "with", "at the same time as", with the term -αμφότερον – which means "one and the other", "both", "both at the same time". As we can see, the expression is totally emphatic as the parts that form them have practically the same semantics.

¹⁶ "Galen honestly admits that the soul is a mystery to him because it seems to depend on material states, and he cannot reconcile any theory of the soul's immortality with that relationship. He understands that the rational soul is man's reason and what Plato called the intelligence of the cosmos, something that separates man from all other living things. He also realizes that this doctrine guarantees that the soul and the body are inseparable until death, and that the soul, by classical definition, somehow coexisted with material substrate" (p. 31).

The word appears in the passage “ταῦτόν δὴ διανοητέον καὶ περὶ τοῦ συναμφοτέρου, ζῶον ὃ καλοῦμεν” in the genitive plural, when referring to the soul-body pair, called the “living being”. The character Timaeus was talking about how difficult it is for a man who has one leg disproportionate to the other to walk, besides being ugly, and often falling, due to his unsteady walking. The same happens with the “pair” of soul-body, which we call the “living being”. If the soul or the body is in any way disproportionate in the compound, it generates disease in man. We will now demonstrate how Plato manages to introduce this integrated view.

Prior to *Timaeus* 82a, Plato presented bodily diseases and how they originate from the imbalance between the constitutive elements of the body, i.e. earth, fire, water and air. Diseases arise either because of excess/lack of one or the other element, or whenever they change places, or even when some one takes for himself what suits him not. The philosopher relates all these irregularities as being against nature. From this disorder of proportion, lack, mixture, and displacement, the most diverse and varied diseases arise (e.g. fever and inflammations, tetanus, *ophistónos* and symptoms such as secretions, diarrhoea, and dysentery, etc.) that affect the constituents of the body (lung, marrow, sinews, blood, bile, flesh, bones, etc.).

Later on, from section 86b onwards he presents the diseases that affect the soul. According to the *Timaeus*, the disease of the soul is dementia (ἄνοια), which has two types: madness (μανία) and ignorance (ἄμαθία). The source of these diseases is the excess of pleasures and pains, for when affected by them, man stops hearing and seeing anything, which makes him incapable of minimally participating in reasoning. As the source of disease in the body is either excess or lack concerning the *stoikheía*, in like manner the soul's excess/lack of sensations (*aísthesis*) attracts dementia. However, insofar as Plato establishes the difference between somatic and psychic illnesses, he does not discard the way in which one kind affects the other, since the person who becomes ill is the compound, that is, the living being. At the same time, the disharmony of one of the instances leads to the imbalance of the other, one being the reason why the other suffers from imbalance¹⁷. It is quite clear in the *Timaeus* that soul and body do not fall ill alone, but fall ill together, as they are part of an inseparable whole and that, at the same time, both, together, are what we refer to as the “living being” (ζῶον ὃ καλοῦμεν).

Still following the reasoning that “together, both” can make each other suffer from sickness, Plato identifies that the pursuit of pleasures and pains in an immoderate way cannot simply be taken as having a psychological cause, some sort of dependence that is caused by a vice; he suggests the participation of the body element in this process, when he locates the “seed” of this excess in the marrow. He follows his argument by relating sexual disorder to the same reason as bodily illnesses, namely, the imbalance of the *stoikheía*, which generates a lack of density in the bones, resulting in the soul's disease. Finally, Plato criticizes the maxim that the immoderate surrender to pleasures is a wilfully bad act; he considers that the inability to master pleasures is due to a perverse disposition of the body and a poor diet.

Regarding the latter argument, it is important to bring to our discussion the physician Galen, who developed a treatment based on a dietary and pedagogical proposal, having based his thesis on Plato's texts, especially the *Timaeus*. According to the Greek physician, certain foods can influence mood and the human character (*krasis*). Indeed, he believed that the soul depends on the body, on its health, and all this is based on the statement that “the faculties of the soul depend on the mixtures of the body” and that we have direct control of these mixtures.

¹⁷ We developed a research that showed, in the field of epistemology, arguments that proved the soul-body integration based on the activities of sense-perception and reasoning, as a philosophical activity. We base this on two main arguments: 1. The body without the soul is nothing more, the soul is the animating instance of the body; 2. The soul performs activities from the bodily senses.

According to Daigle (2009, p. 189) Galen followed Plato's opinion that there is a way to teach man to follow a good life, thus a virtuous life was possible for all men. If in the *Timaeus* Plato concludes that some human behaviours have a physiological explanation, Galen took this into his thesis and related ethics to pedagogical and dietary therapy.

As we can see, the argument used at first to separately analyse both the diseases of each instance, i.e. body/soul, as well as their emergence, in the end affirms an integrated unity, wherefore it is difficult to speak of a disease in the soul without considering that it is one with the body, and vice versa. The question about "where" diseases originate from was replaced by "how" they originate and the answer is: from the imbalance between the parts that constitute the whole, which is the living being. That is to say, if the living being is not, as a soul-body compound, a *συναμφότερον* – a whole, composed of two, which are at the same time, together – the disease will affect him. Just as having two unequal legs is asymmetrical and harmful to the human being, which is why he is limp and several falls and spasms can happen, if one of the two (soul and/or body) is more powerful than the other, the living being falls ill.

Had Plato the insight, he would have called the compound psychosomatic instead of *συναμφότερον*. We say this because the understanding he had regarding how soul and body affect each other, concerning the emergence of diseases, is exactly what modern medicine calls psychosomatic diseases (see note 7). This expression, as we said before, is not used by Plato at any time, though it represents well what he wants to express in the *Timaeus*. Let us understand this 'psychosomatic' relationship in the living being as a reciprocity of exchange, of communication, to the point that there is the possibility of an affection (in this specific case, disease) suffered by one instance (whether the soul or body) affecting the other, or even some diseases that have a psychic nature, and thereby somatise. And if psychosomatics is the origin of diseases, Plato will also argue that the search for a cure and the prevention of diseases must also take this reciprocal relationship into account.

Health and harmony: gymnastics, music, and philosophy

When the *Timaeus* states how diseases arise, what follows (87e-88a) is what can be done to avoid them. If they arise from the imbalance between soul and body, it is evident that restoring this balance will provide the cure. The only *phármakon* pointed for the disease – be it psychic, which somatises, or somatic, which influence the living being psychologically – is: not to exercise the soul without the body, nor the body without the soul, so that they maintain balance and health (88c). But what would "exercise the body without soul" mean, and vice versa? Plato, before suggesting the remedy, had already given an example of what this imbalance is and what it means to exercise one instance and not both.

It is following the analogy of the disproportionate legs of a body that Plato simulates what it would be like if one of these members (soul or body) were stronger than the other. In section 88a he states that if the soul is very ardent, more powerful than the body, it agitates the whole from within, filling it with disease. He even reports that there are certain matters and investigations that require a great psychological effort; added to this are those who put their soul into teaching and the controversy of discourses, public or private, which inflames the soul from quarrels and the desire to win. The conclusion of the argument is that all this psychological effort has a somatic consequence, which is to fill the body with secretions. And when the opposite happens, according to Plato, when the body is stronger than the soul, it develops a small and weak mental activity, since by satisfying the appetite for food too much, the appetite for thought can be suffocated by the body, which is more powerful and dominant, making the

soul deaf and unable to hear itself, in its want to know. This generates in the soul slowness in learning, forgetfulness, that is, ignorance.

From what we have seen, in the *Timaeus* Plato lists not a degree of priority in relation to care, whether for the soul or the body. The exercise must be of the whole man, of both instances, to ensure balance. It seems to us that, at this moment of the dialogue, we have a reflection and conclusion similar to what we see in *Philebus*, a dialogue in which Plato focuses on the theme of pleasure from the question "Between a life of pleasures and a life of wisdom, who has the happiest life?". The conclusion is that living only through pleasure does not satisfy man, just as living only on thought is boring, and it is not possible to live without either: pleasure or knowledge (21d). Interestingly, the dialogue insists on presenting a hierarchy of pleasures, listing which ones relate to the soul and to the body. If in other texts by Plato pleasure was more akin to the body (*Republic* and *Phaedo*), in *Philebus* this sensation (*aísthesis*) is lived by the whole man, but in a balanced way.

We brought this reflection on *Philebus* to show that the search for harmony, balance, is a constant matter in Socratic-Platonic thought. Plato, more than creating dichotomies, intends to demonstrate that instances of different natures can and should communicate, in search of harmony. The *Timaeus* insists on this advice, whether in the search for balance between the parts of the body, between the parts of the soul, but above all between the parts of the living being – SOUL and BODY. The theme of harmony appears in *Timaeus* from the cosmological argument about the origin of the world, woven by the Demiurge. It is with the balance of the macrocosm (World) as a paradigm that the Demiurge weaves the microcosm (living being), with the same methods and proportions.

In *Timaeus* 28b-30a, Plato explains the cause of the descent of the souls into bodies, which is due to the argument of *necessity* (*ananké*) and *order* (*arkhía*). The philosopher makes it clear that the Demiurge, when planning the creation of the world by taking as a model the paradigm of that which always is, realised that, because he was a copy of the immutable, he was devoid of rest, that he was good and everything he would create also had to be good, he could not allow his work to have a disordered (*anarkhía*) motion (*kínesis*)¹⁸. Wherefore, he would have to provide it with thought, to be able for it to govern itself; but since thought does not generate itself in something outside the soul, he had to introduce thought into the soul and then the soul into the body. However, as what is governed cannot come into being before that which governs, he first generated the soul, and then created the body of the world; thus the god provided the universe. Later on, specifically from 41d onwards, *Timaeus* proposes that the Demiurge used the same logic applied in the constitution of the cosmic soul and body to weave the soul and body of humans. Order and balance are attributes of the microcosm-living being, as well as that which served as its paradigm when it was generated, the Macrocosm-Ordered World.

Seeking harmony between soul and body is the same as health. And in the *Timaeus* Plato goes beyond a simple therapy, addressing the prevention of imbalance. It is interesting to note that Plato introduces the theme of *paideía*, directly related to the control of the passions and the consequent prevention of diseases, whether psychic or somatic, or rather, psychosomatic. We say this because they are practices such as gymnastics for the body and music for the soul that Plato proposes as a remedy that can free man from these diseases. It is known that the formation of the Greek youth (*paideía*) was based on two essential pillars: poetry (*musykhé*) – epic, lyrical, or tragic-comic – and gymnastics. With the Socratic-Platonic philosophy, the poetry

¹⁸ In this passage, Plato uses the term ἀταξία and τάξις, as well as ἀναρχία and αρχία to signify the passage from disorder to order with the origin of *kósmos*. They mean, respectively: lack of tune and tune, disorder and order.

presented by the poets of that time was seen as suspicious, especially with regard to the teaching of virtue (*areté*), the path to self-knowledge. There was no renunciation of poetry by Plato in his reformulation of the *paideia* proposal, because we see the character Socrates in the texts making myths, but without citing heroes imbued with *hybris*, as role models to be followed, which was his punctual criticism of poets Homer and Hesiod. The great innovation proposed in the education model for the Greek youth, suggested by Socratic-Platonic philosophy, is the inclusion of philosophy and music, as proposals for education for the soul, and gymnastics, as education for the body¹⁹.

In the *Gorgias* dialogue, Plato points out some different activities for the exercise of the body – medicine and gymnastics – and the art that is related to the soul, politics (464b), seeming to establish a discontinuity between them which suggests that the care of the body is not related to the care of the soul and vice versa. In *Charmides* 156e-157a he points out that the healing of the body is obtained not only with a remedy, but an incantation must be performed for the soul. In *Phaedo* Plato presents arguments that show the need to take care of the soul and how far it should be as much as possible from the body when it starts to reason. In the *Republic* Plato had already proposed gymnastics for the body and music for the soul. The *Timaeus* gathers all these understandings and adds Philosophy to the process²⁰. Following the psychosomatic logic of the compound, it is a fact that if the human being dedicates himself to gymnastics, even though it is an activity classified as a body activity, the soul will have good results. Just as philosophy for the soul can help man to restrain his desires and passions. Nevertheless, the music which is the middle ground between both, as suggested by Pelosi (2010, p. 18) is the activity that manages to involve soul and body at the same time. It seems to us at first that when Plato suggests music and philosophy for the soul and gymnastics for the body, he is relating them to the three *génos* of the soul, considering the effects that each has in the compound.

Psychophysiological aspects of the soul-body relationship in the *Timaeus*

This psychosomatic relationship can also be seen in the discourse of the character *Timaeus*, when he attributes parts of the soul to specific places and organs of the body. If in the *Republic* Plato had divided the soul into three parts, in the *Timaeus* he locates each of them in the body. In the *Timaeus* Plato presents the physiological basis of the relationship among the three types of soul, which seems to suggest that it is possible to sustain the existence of a physiology of the soul in the body (70a-d; 71a-e).

Prior to this distinction of the *génos* of the soul, in *Timaeus* 45ab we also find a narrative that the Demiurge placed in the body all the instruments of the soul's providence. Labruno (1992, p. 34) claims that it is the soul that determines the "geography of the body". From this perspective, we can consider that man is understood from a psychophysiological perspective²¹, that takes into account his relations and his exchanges with his physical environment, in which he acts and suffers the consequences of the actions that he himself and the environment

¹⁹ See *Republic* 376de; *Timaeus* 88c.

²⁰ Because the search for health is so clear in the *Timaeus* as a pedagogical subject, Galen used this dialogue to base his therapeutic proposal. The objective of this Greek doctor is above all pedagogical. He wants to demonstrate the importance of regimen of life and diet for good moral conduct.

²¹ From this physiological view of the soul-body relationship, Galen proposed the thesis that it is from the temperament or mixture (*krásin*) of the elements of the body that the soul is constituted.

produce²². Indeed, this idea may lead to the understanding that in *Timaeus* the soul is seen as material, just as Aristotle defends. In this regard, Santos (2003, p. 41) states that there is only one occurrence of the word *hylé* in the *Timaeus* (69a6) and that this is used in a metaphorical sense, thus different from the way Aristotle addresses this concept. On the other hand, it could be argued, by those who defend the existence of a doctrine of the soul in Plato, that there is an apparent incongruity of the *Timaeus'* psychophysical view when confronted with the refuted Orphic-Pythagorean soul-harmony argument of *Phaedo* 84c-88b. This argument is easily refuted by Socrates, as he understands that if the soul were conditioned to the constituent elements of the body, as harmony is in relation to the lyre, when the episode of death affects the body, the soul would also be extinguished. The argument concludes that the soul does not suffer death, but rather persists, because it is immortal, while the body perishes.

We believe that only by considering the dramatic context of both dialogues one may authentically analyse what Plato intends to reflect in these different moments, and thus overcome the impasse presented above. We agree with Robinson (2008, p. 99), refuting Taylor (1928), when he argues that in the *Timaeus* we have expressed views of a Pythagorean, interested in Empedoclean biology. It is not by attributing a Pythagorean ideology to the *Timaeus* that the question can be resolved. For, as mentioned a moment ago, the dramatic context of the *Timaeus* differs from the *Phaedo*, as well as the idea of the soul used in the two dialogues is different: while in the first the soul is considered in the soul-body compound, from the perspective of a cosmological macrocosmic, and then microcosmic, genesis, in the latter we have the analysis of the vicissitudes of the soul in its reality *per se*, which after the interval of incarnated life, detaches itself from the body, returning to its natural state; all of this in the context of the imminent death of Socrates. Furthermore, in *Timaeus* 69c, Plato still distinguishes between an immortal soul and a mortal soul, the latter being a vicissitude of its union with the body which, while united to it, is subject to bodily influences, sometimes becoming itself the agent of these influences.

Locating the soul's *génos* in parts of the body aims not to declare a materiality of the soul, but to demonstrate the composition that they build together, as a whole. We agree with Frère when he says that the novelty of the *Timaeus* resides in the fact that Plato presents an original perspective of the soul in it, showing its direct connexion with the body from the physiological point of view. This approach is unprecedented, in other texts Plato considered the soul in its total independence from the body. Here the soul even acquires an attribute that other texts never give to it, namely, of being mortal. This psychophysiological approach is not supposed to be an anatomical-biological treatise, but a way of explaining the interaction between the scopes of the compound, as stated by Cornford (1937, p. 282)²³. The following indications from the *Timaeus* will help us to understand this:

1. Plato considers the irascible part to dwell in the chest, setting the neck as an isthmus and boundary in relation to the immortal part of the soul, and the midriff (70a2-3).
2. The appetitive dimension was identified "between the midriff and the navel as its boundary" (70d).

²² Fedorova (1998) in his article entitled "Health and disease in Plato's *Timaeus*" states that the first part of Plato's theory of diseases derives from Locri's theory of Filistion, which had been inspired by Empedocles' thesis on the four elements. According to the author, the second part on the theory of diseases corresponds, in other lines, to the humoral theory of Hippocrates, contained in his treatise *The Nature of Man*, written probably 50 years before the *Timaeus*.

²³ Johansen (2000, p. 105-107) and Steel (2001, p. 114) also follow Cornford's thought.

3. The different kinds of soul were implanted and fastened in the marrow (73c). Also to the marrow the bonds of life were fastened, and through it the soul was linked to the body (73b).
4. Bones enclosed in a smaller amount of flesh have more soul, while those which are least animated have more flesh (74e).

His examination demonstrates that the irascible and appetitive elements are situated in the region of the body, which comprises the heart and the stomach, respectively. Plato uses the prepositions εἰς to locate the irascible element and μεταξύ, for the appetitive element. The use of the prepositions seems to indicate the region of the body where those kinds of the soul are found: the preposition εἰς means 'into', 'in the direction of', it is used to indicate the direction, to approximate the space in which the irascible element would be located, as well as the proposition μεταξύ, which means 'between'. The three types of soul are described in terms of the anatomical region they occupy, not to be confused with that region.

Moreover, between the neck and the midriff there are other organs besides the heart (e.g. the lungs), and between the midriff and the navel there is much more than the stomach (the liver, the spleen, etc.). Why, then, should we assume that those prepositions that, in addition to not having a locative meaning in those phrases, would be linking the irascible element of the soul and the appetite with the heart and the stomach? In Plato's text there is no tacit reference to this. This connexion seems to derive more from the reading of the *Timaeus* by some interpreters than from Plato's own text²⁴. In fact, Plato makes it clear in 73c that the different types of soul were fastened in the marrow.

Galen (1995, p. 81), who is closer to Plato, also attributed the *génos* of the soul (the rational, the irascible, and the desiderative), to places in the body, with some punctual differences in relation to Plato's thought²⁵. In his thesis, the differences between the parts of the soul ultimately depend on the relationship that each of them has with the parts of the body to which they correspond. Since the rational soul desires truth, knowledge, and understanding; the irascible soul desires freedom, victory, power, and honour; and the desiderative soul desires the pleasures of the body, the table and the wine, such desires are understood as a *capacity* of the soul that is produced and located respectively in the head, heart, and liver, therefore, it shares its material-qualitative character with these organs (i.e. hot/cold and dry/wet). The mortal parts of the soul, the irascible and the desiderative, would be this very mixture.

Galen stated that the soul results from what we eat and the way we live, which "implies" affirming the materiality of the soul. This statement goes against the immateriality of the soul proposed by Plato, located in the brain. In the *Timaeus*, Plato presented a complete theory of the soul and its faculties, hierarchy, and functions: the human soul is the microscopic counterpart of the Soul of the World (the macroscopic counterpart), conceived as an immortal life principle that exists before and after the death of the body. Plato conceived three souls: an immortal, rational soul housed in the head (face and brain), responsible for the faculties of knowledge, the divine principle in us; a mortal soul with low instincts, appetitive or concupiscent (since it seeks carnal pleasures), housed in the abdomen (stomach, liver, spleen and intestine), responsible for vegetative functions, that is, nutrition and generation; and an intermediary mortal soul, irascible

²⁴ Among the scholars who affirmed that the different kinds of soul – irascible and appetitive – are located in corporeal members – heart and stomach – respectively, we identified Stalley (1996, p.365), Reale and Frère (2004, p. 170). The attribution of the location of the types of soul to corporeal members was not restricted to contemporary exegesis: Galen might also have attributed the seat of the appetitive, irascible, and reasoning elements to the liver, heart, and brain, respectively.

²⁵ "The three Platonic souls of man recurred in Galen's doctrine as three types of *pneuma* or spirit". (1963 p. 15).

or choleric, located between the liver and the head, housed in the heart and lungs, responsible for the high instincts of protection of the body.

The rational soul, based in the head, and the mortal or appetitive soul, based in the liver, would send orders to the heart, considered the centre that commands the body, as well as the seat of innate heat and also responsible for its cooling. The vascular system, a veritable irrigation network, would allow the blood to irrigate the body in the manner of the ebb and flow of the sea and in this way the living being would be nourished, warmed, and animated. Blood would come from food, and health was conceived as a double balance: firstly, between the four elements that make up the body and, secondly, between body and soul²⁶.

There is a punctual difference that we can consider in the way in which Plato and Galen treat the study of the soul and the body. For the physician, locating the soul in the body has the intention of treating the *psykhé* and its mental disorders, whereas for the philosopher, the main concern is to inculcate virtue in the soul, as much as possible (DONINI, 2008, p. 185). Adopting the theory of the tripartite soul was a great challenge for Galen, especially with regard to the theory of passions, located in the irrational *géno*. Despite determining a more specific location in relation to the parts of the soul in the body, Galen could not explain through medicine the great question that, in Plato, philosophy also could not, and which for the philosopher only the mythological language and the help of belief in the mysteries helps to explain: whether the soul is immortal and governs bodies while it animates them, or whether it has no subsistence by itself.

Conclusion

With the foregoing, we aimed to make it clear that in the *Timaeus* and the *Charmides* Plato mitigated the view that seemingly can be interpreted in other dialogues, which deals with the soul-body relationship. We defend that the soul-body relationship is psychosomatic, as we understand the living being as a unified and integrated compound.

Our intention was not to make a comparison between Plato and Galen, which a single paper would not suffice, nor to show how he received Platonic thought, but rather to demonstrate that if the view in the *Timaeus* was not of the body-soul relationship as a psychosomatic unity, there would be no reason for the Greek physician to take this text as a reference to develop his therapeutic proposal. Galen saw this integration in Plato's *Timaeus*, and reading this dialogue was so essential for his thesis that in one of his texts (*That the Capacities of the Soul Follow the Mixtures of the Body, or the soul's dependence on the body*) he considered it to be exactly an interpretation of the Platonic text.

Timaeus and *Charmides* speak of cure, balance, and harmony that human beings must achieve. Both for Platonic philosophy and for Galenic medicine, the way to achieve this is

²⁶ Aristotle conceived the soul as having three distinct faculties or functions: a soul present in plants: the *nutritive soul*, proper to animals and vegetables, responsible for vegetative life (nutrition and animal generation); another present in animals: the *sensitive soul*, characteristic of animals, responsible for the life of relationships, sensitivity, motricity, and desires; and finally, a soul present only in man: the *rational soul*, proper to man, responsible for thought or intellectual life and the will. Aristotle elaborates a theory of virtue understood as the disposition to act according to the *just middle* principle. Each virtue is thought of as the middle ground between two extremes. For example, courage stands between temerity and cowardice, the excess or lack of which are considered vices. The application of the just middle principle takes place with the support of prudence or *practical reason*, different from scientific reason, since the latter is knowledge and the former wisdom. It is this reason that allows men to make right choices. But virtue is a way of acting that depends on continuous and constant moral insight. Like Aristotle, Galen maintained that virtue is acquired by being virtuous, in the very action of being virtuous and which has not previously established rules of conduct, as Plato had judged.

through education, taking care of the soul and body, which involves moderating desires and passions, educating and guiding them, without letting themselves be dragged down by their appetites. Therefore, we dare to say, as Plato presented in the *Charmides*, that a physician alone cannot heal a man if he does not have the help of the beautiful arguments that philosophy can offer, just as the philosopher also needs the remedy, whose *tekhné* is part of medicine. Plato not only demonstrated that body and soul, as a compound, are a *συναμφότερον*. With regard to healing and well-being of man, medicine and philosophy must also form a *συναμφότερον*.

Bibliography

ARAÚJO, H. F. *A estetização da alma pelo corpo no Fédon de Platão*. 2012. 167f. Tesis. (Doctorate in Philosophy). Federal University of Paraíba, João Pessoa, 2012.

BAZOU, A. Ancient Greek Medicine and the Modern World. The Relations between Body and Soul from Ancient to Modern Times. In: *Proceedings of the 2nd World Congress Ancient Greece and the Modern World*. (Olympia, 12-17 July 2002). Patras: University of Patras, 2003. p. 46-61.

BAZOU, A. "Les épigrammes attribuées à Platon: tradition, authenticité, commentaire". In: MOUTSOPOULOS, E.; PROTOPAPAS-MARNELI, M. (Eds.). *Proceedings of the 3rd International Conference of Philosophy in Memory of Ioannis N. Theodorakopoulos "Plato, Poet and Philosopher"* (Magoula-Sparta, 26-29 May 2011). Athens: Academy of Athens, 2013. p. 299-311.

BAZOU, A. Tradition orientale versus tradition directe. L'importance de la tradition indirecte pour l'édition des textes médicaux grecs anciens. In: *Proceedings of the Congress "Editions et manuscrits de l'antiquité aux lumières"* (Strasbourg, 15-16 November 2012). Strasbourg: Université de Strasbourg, Faculté des Langues et des Cultures étrangères, Département d'Études néo-helléniques (to be published).

BOUDORIS, K. Philosophy and Medicina. In: *Philosophy and Medicine*. Vol. 1. Athens: Éditions Ionia, 1998. p. 48-61.

BRISSON, L. La "matière" et la "nécessité" dans le *Timée* de Platon. *Hypnos*, São Paulo, n. 28, p. 18-30, jan./jul. 2012.

BURGESS, S. Reduplicated reasoning: parallel anatomies at Plato's *Timaeus* 74b-e. In: *Philosophy and Medicine*. Vol. 2. Athens: Éditions Ionia, 1998. p. 20-36.

BURNET, J. The Socratic doctrine of the soul. *Proceeding of the British Academy*, n. 7, p. 235-129, 1916.

CORNFORD, F. M. *Plato's cosmology: the Timaeus of Plato*. 2nd ed. London: Routledge & Kegan Paul, 1948.

CORNFORD, F. M. *Principium Sapientiae. The origins of Greek Philosophical. Commentary*, London, 1964.

CHANTRAINE, P. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*. Vol. 1. Paris: Éditions Klincksieck, 1980.

DAIGLE, E. N. *Reconciling matter and spirit: The galenic brain in early modern literature*. Iowa: University of Iowa, 2009.

- DONINI, M. Psychology. In: HANKINSON, R. J. (Ed.). *The Cambridge Companion to Galen*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- FEDOROVA, O. Health and disease in *Timaeus*. In: *Philosophy and Medicine*. Vol. 1. Athens: Éditions Ionia, 1998. p. 70-77.
- FRÉRE, Jean. *Ardeur et Colère – Le Thumos Platonicien*. Paris: Éditions Kimé, 2004.
- GALEIN. *Galein: on the passions and errors of the soul*. Ohio: Ohio State University Press, 1963.
- GALEIN. *Galein selected works: a new translation*. Transl., introd. and notes by P. N. Singer. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- GALEIN. *L'âme et ses passions*. Trad. V. Barras, T. Birchler, A-F. Morand. Paris: Les Belles Lettres, 1995.
- GERSON, L. P. Platonic Dualism. *The Monist*, Los Angeles, v. 69, n. 3, p. 352-369, jul./1986.
- GRUBE, G. M. A. *The composition of the world-soul in Timaeus 35ab*. CP XXVII, 1932.
- HELM, R. M. Psyche and soma, mind and body in Greek Philosophy and Modern Medicine In: *Philosophy and Medicine*. Vol. 1. Athens: Éditions Ionia, 1998. p. 88-94.
- JOHANSEN, T. Body, Soul, and Tripartition in Plato's *Timaeus*. *Studies in Ancient Philosophy*, Oxford, n. 19, p. 87-111, 2000.
- KRAUT, R. (Ed.). *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- LABRUNE, M. Etats d'âme. L'âme dans la philosophie de Platon. In: GODDARD J.C.; LABRUNE, M. (Eds.). *Le Corps*. Paris: Vrin, 1992. p. 27-47.
- LISI, F. A alma no mundo e a alma humana no Timeu. *Hypnos*, São Paulo, v. 10, n. 14, p. 57-68, 2005.
- MUNIZ, F. *A potência da aparência: um estudo sobre o prazer e a sensação nos diálogos de Platão*. São Paulo: Anablume Clássica, 2011.
- NUSSBAUM, M. *The fragility of Goodness: luck and ethics in Greek tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- O'BRIEN, D. Perception et intelligence dans le *Timée* de Platon. Interpreting the *Timaeus-Critias*. *Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Verlag, 1997. p. 291-305.
- OSTENFELD, E.N. Mental Health in Socrates and Plato. In: *Philosophy and Medicine*. Vol. 2. Athens: Éditions Ionia, 1998. p. 151-163.
- PELOSI, F. *Plato on Music, Soul and Body*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- PIGEAUD, J. *La maladie de l'âme*. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique. Paris: Les Belles Lettres, 2006.
- PLACES, E. DES. *Platon oeuvres complètes - Lexique - Tome XIV*. Paris: Les Belles Lettres, 1964.
- PLACES, E. DES. *Platon oeuvres complètes – Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 2003.
- PLATO. *Cármides. Apologia de Sócrates. Critão. Laquete. Líside. Eutífrone. Protágoras. Górgias*. Translated by Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Melhoramentos, 1970.

- PLATO. *Complete Works* (Greek Text). Diogenes Program and Perseus Digital Library. Edited by Gregory Cane, Tufts University at: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/> Plato.
- PLATO. *Timeu*. Transl. by Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.
- PLATO. *República*. Translated by J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- PLATO. *República*. Translation and notes by Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Abril Cultural, 1977.
- ROBINSON, T. M. *A Psicologia em Platão*. Translated by Marcelo Marques. São Paulo: Loyola, 2008.
- ROBINSON, T. M. Greek Medicine and some Platonic views of health. In: *Philosophy and Medicine*. Vol. 1. Athens: Éditions Ionia, 1998. p. 182-190.
- SANTOS, J. T. *Para ler Platão: Alma, cidade, cosmo*. Tomo III. São Paulo: Loyola, 2009.
- SANTOS, J. T. *Para ler Platão: A ontoepistemologia dos diálogos platônicos*. Tomo I. São Paulo: Loyola, 2008.
- SCOLNICOV, S. Plato: diseases of the soul, diseases of the body. In: *Philosophy and Medicine*. Vol. 2. Athens: Éditions Ionia, 1998. p. 198-205.
- SNELL, B. *A descoberta do Espírito*. Rio de Janeiro: Editora 70, 1997.
- SNELL, B. *Plato's cosmology: the Timaeus of Plato*. 2nd ed. London: Routledge & Kegan Paul, 1948.
- STALLEY, R. F. Punishment and the physiology of the *Timaeus*. *Classical Quarterly*, Oxford, 46, p. 257-370, 1996.
- STANDEN, H. V. Dynamis: the Hippocratics and Plato. In: *Philosophy and Medicine*. Vol. 2. Athens: Éditions Ionia, 1998. p. 262-279.
- STEEL, C. The Moral Purpose of the Human Body. A Reading of *Timaeus* 69-72. *Phronesis*, Koninklijke Brill N.V., Leiden, XLVI, p. 105-128, 2001.
- VEGETTI, M. La medicina in Platone. *Revista Critica di Storia della Filosofia*, anno 21, fasc. I, p. 3-39, 1966.
- TARRANT, H. The proximity of philosophy and medicine in the age of Galen. In: *Philosophy and Medicine*. Vol. 2. Athens: Éditions Ionia, 1998. p. 231-240.
- TAYLOR, A. E. *A commentary on Plato's Timaeus*. Oxford: Oxford University Press, 1928.
- ROUX, S.; GODDARD, J.C Le statut du corps dans la philosophie platonicienne. In: *Le corps*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2005. p.11-42.

Sobre o autor

Hugo Filgueiras de Araújo

Pós-doutorado em Filosofia Antiga e Filologia na Universidade de Atenas - Grécia (2016). Possui Doutorado em Filosofia (Ufpe-Ufpb-Ufrn) pela Universidade Federal da Paraíba (2012). Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (2009). Possui graduação em Licenciatura em Filosofia pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Cajazeiras (2009), graduação em Bacharelado em Filosofia pelo Centro de Estudos Superiores Mater Dei (2004) e cursou 2 anos de Teologia. Professor Associado da Universidade Federal do Ceará, atuando como docente

permanente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do qual foi coordenador. Tem experiência na área de Filosofia com ênfase em Filosofia Antiga, atuando principalmente nos seguintes temas: alma, corpo, antropologia, mistérios iniciáticos, mitologia e Platão. Também tem experiência na área de Metodologia e Ensino (Educação).

Recebido em: 25.04.2023.

Received in: 04.25.2023.

Aprovado em: 02.05.2023.

Approved in: 05.02.2023.

Lakatos, leitor dos programas de investigação de Popper

Lakatos, reader of Popper's research programs

Elizabeth Assis Dias

<https://orcid.org/0000-0003-0951-6313> - E-mail: elizabethdias28@gmail.com

RESUMO

Lakatos é um filósofo que fez parte do círculo dos discípulos de Popper e que até certo ponto seguiu seu mestre. Ao elaborar sua noção de programa de investigação científica adotou muitas ideias defendidas por Popper, mas também tinha a pretensão de superá-lo. Neste trabalho, tomando por base a noção de “programa de investigação”, que no nosso entender se faz presente no pensamento dos dois filósofos, o nosso objetivo é investigar em que aspectos Lakatos deu um passo a frente de seu mestre. Para tal, iremos primeiramente, evidenciar que em Popper já se encontra elaborada a noção de “programa de investigação”, considerando suas ideias acerca da “estrutura organizada,” que norteia as investigações científicas e de “programa de investigação metafísica”. Posteriormente, iremos apresentar a noção de “programa de investigação científica” de Lakatos como uma releitura dos programas popperianos, procurando evidenciar que ele deu unidade e maior sistematicidade aos mesmos e procurou solucionar certos impasses que os fragilizavam.

Palavras-chave: Estrutura organizada. Programas de investigação. Heurística. Racionalidade científica. Progresso.

ABSTRACT

Lakatos is a philosopher who was part of Popper's circle of disciples and who to some extent followed his master. When elaborating his notion of a scientific investigation program, he adopted many ideas defended by Popper, but he also intended to overcome him. In this paper,

based on the notion of “research program”, which in our understanding is present in the thinking of the two philosophers, our objective is to investigate in which aspects Lakatos took a step ahead of his master. To this end, we will first show that in Popper the notion of “research program” is already elaborated, considering his ideas about the “organized structure” that guides scientific investigations and the “metaphysical research program”. Subsequently, we will present Lakatos’ notion of “scientific research program”, as a rereading of Popperian programs, seeking to show that he gave them unity and greater systematicity and sought to resolve certain impasses that weakened them.

Keywords: Organized structure. Research programs. Heuristic. Scientific rationality. Progress.

Introdução

Em seu escrito “A posição de Popper sobre a demarcação e a indução”, Lakatos reconhece que tem uma dívida incomensurável para com Popper, pois sua filosofia lhe proporcionou uma série de problemas bastante fértil. Seu trabalho entorno desses problemas popperianos o levou a entrar em conflito com as soluções dadas por seu mestre (LAKATOS, 1999, p. 151). Um desses problemas diz respeito à racionalidade científica.

Ao tratar dessa questão Lakatos propõe que ela seja analisada não em termos de teorias isoladas, mas sim de “séries de teorias”, ou seja, no âmbito de uma unidade que ele denominou de “programas de investigação científica”. Nesse sentido, considera que “*é uma sucessão de teorias e não uma determinada teoria que se avalia como científica ou pseudocientífica*” (LAKATOS, 1979, p. 161, grifo do autor). Sua pretensão, ao definir esse novo enfoque para tratar tal problemática, é ir mais adiante que Popper. Assim, além de passar a ver a questão sob a perspectiva de tais programas, pretende também, substituir o “falseacionismo ingênuo” de Popper por uma nova metodologia de pesquisa, o “falseacionismo sofisticado” (LAKATOS, 1979).

Os estudiosos da teoria da ciência de Lakatos, ao analisarem a questão da racionalidade da perspectiva desse “novo” falseacionismo, tem se preocupado em destacar os seus méritos e avanços com relação a Popper. Nesse sentido procuram ressaltar que Lakatos se propôs a corrigir as insuficiências do falseacionismo popperiano e destacam que ele possibilitou uma melhor compreensão do caráter racional da investigação científica do que outros filósofos (GAETA; LUCERO, 2013). Klimovsky (1994) pontua que Lakatos deu as ideias de Popper uma forma mais clara e completa, muito embora Popper, injustamente, não tenha reconhecido. Newton-Smith (1987), por sua vez, vê Lakatos como um “popperiano revisionista”, que procurou corrigir as deficiências das intuições popperianas e desenvolvê-las melhor. Considera que seu “modelo” metodológico constitui um progresso com relação ao de Popper, que é mais simplista. Caponi destaca a “importância superlativa” da contribuição de Lakatos a metodologia falseacionista ao pontuar o papel da análise histórica da ciência. Muito embora avalie positivamente a sua contribuição não deixa de criticá-la. Considera-a como um “sub-produto, talvez inesperado, de uma reflexão que já tinha rompido com os cânones da epistemologia popperiana” (1992, p. 330). Arriscar-nos-íamos a dizer que não totalmente, pois tinha a intenção de melhorar o falseacionismo popperiano ao tomá-lo como a metodologia de seus programas de pesquisa. Enfim, acerca da polêmica Popper-Lakatos há vários estudiosos que se colocam do lado de Lakatos e, procuram ressaltar seus méritos, em detrimento das contribuições de Popper para a discussão da questão. E há os que procuram analisar as dificuldades de sua leitura das teses de Popper.

Neste trabalho nossa pretensão é analisar a questão sob uma outra perspectiva, que tem sido negligenciada pelos estudiosos dos dois filósofos, a da dívida de Lakatos para com Popper tendo por base a noção de “programa de investigação científica”. Considerando que no pensamento do filósofo austríaco já se encontra elaborada tal noção, a questão, que irá nortear nossa investigação é a seguinte: em que aspectos Lakatos foi além de seu mestre com relação a sua concepção de programas de investigação científica?

No nosso entender Lakatos, parece minimizar a contribuição de Popper na construção de seus “programas de investigação científica”, pois procura ressaltar que, diferentemente dele, não está mais preocupado em distinguir a ciência da metafísica, entretanto esquece que Popper (1989) quando propôs a noção de “programas de pesquisa metafísica” não tinha mais tal pretensão. Seu propósito era solucionar um problema que deixara em aberto em sua *Lógica da pesquisa científica* (2005), que diz respeito ao papel da metafísica na construção da racionalidade científica. A questão que preocupava Popper quando propôs tais programas diz respeito à continuidade entre ciência e metafísica e não mais a demarcação científica e o próprio Lakatos (1979) reconhece tal preocupação.

Com efeito, Popper, desde sua obra *Lógica da pesquisa* já deixa claro que a sua forma de conceber a racionalidade científica se situa no âmbito de uma “estrutura organizada”, que no nosso entender pode ser considerada como um “programa de investigação científica”. Nessa estrutura há várias teorias que são propostas como soluções de problemas e que são avaliadas tendo por referência um “conhecimento de fundo” (*background Knowledge*), bem como certas regras metodológicas, que exigem a submissão das teorias a provas que visam falseá-las. Assim, ao se discutir criticamente teorias, o cientista tem que considerar não apenas a metodologia falseacionista, mas também, o “conhecimento de fundo” e certos valores. No nosso entender Lakatos, ao pretende “superar” o falseacionismo de Popper parece ignorar que ele propõe que a ciência se desenvolve no âmbito dessa “estrutura” e que as teorias são discutidas comparando-se umas às outras e observando-se certos “conhecimentos de fundo” que não estão sendo criticados, naquele momento. Portanto, já se encontra elaborado em Popper, desde a sua obra *A Lógica da pesquisa científica*, ainda que de forma incipiente, a noção de “programa de investigação científica” e a metodologia falseacionista é parte dessa estrutura.

Por outro lado, é importante pontuar que a partir de 1949, Popper elaborou uma proposta de “Programas de investigação metafísica”, nos quais parece rechaçar as suas primeiras preocupações de demarcar os limites entre ciência e metafísica e vê essa última como impulsivadora do desenvolvimento da ciência. Lakatos leu os manuscritos popperianos sobre esses programas e se inspirou neles ao propor os seus “programas de investigação científica” (POPPER, 1986). Entendemos, assim, que a proposta de “programas de pesquisa científica” de Lakatos é uma reelaboração de certas ideias de Popper, que já se encontram presentes em sua concepção de “estrutura organizada” e em sua noção de “programa de investigação metafísica”.

Para evidenciar que na teoria da ciência de Popper já se encontram presentes as ideias centrais dos “programas de investigação científica” de Lakatos iremos, primeiramente, apresentar como Popper estruturou seus programas de pesquisa, tendo por base sua noção de “estrutura organizada” e de “programa de pesquisa metafísica”, pois no nosso entender seus programas de investigação envolvem essas duas noções e, posteriormente, apresentar a noção de “programas de investigação científica” de Lakatos como uma releitura dessas ideias de Popper de forma mais sistemática e coerente, pois ele uniu em um só programa as duas noções que se encontram separadas em Popper e solucionou certos impasses que fragilizavam os programas de investigação popperianos.

Os programas de investigação de Popper: a “estrutura organizada” e os “programas de investigação metafísica”

Popper, desde sua obra *A Lógica da pesquisa científica* (2005), enfatiza que a investigação científica se dá no âmbito de uma “estrutura organizada”, constituída por teorias científicas já existentes, na qual se apresenta uma “situação-problema”, que é reconhecida pelos cientistas como objeto de investigação (2005, p. xv). Essa estrutura define, assim, os problemas a serem pesquisados pelos cientistas e possibilita que eles adicionem ao “quadro geral do conhecimento científico” as contribuições produzidas por eles e seus pares (p. xv).

Em seu artigo “Rumo a uma teoria racional da tradição”, apresenta, de forma mais clara, um elemento que se encontra implícito nessa primeira elaboração de sua noção de “estrutura organizada”, a tradição. Diz ele: “Na ciência, queremos fazer progresso, e isto significa que devemos nos apoiar nos ombros dos nossos predecessores. Devemos dar continuidade a uma certa tradição” (POPPER, 2002, p. 173). Nesse sentido recomenda a um jovem cientista que tenha a pretensão de fazer descobertas que “procure saber o que as pessoas estão discutindo hoje na ciência” (POPPER, 2002, p. 173), investigue onde se apresentam as dificuldades e fique atento as divergências. Deve assim, se interessar em conhecer a “situação problema atual”. Isto significa dizer que ele deverá dar continuidade a uma linha de investigação que tem por trás todo um “conhecimento de fundo” (*background Knowledge*), do desenvolvimento anterior da ciência e seguir essa tradição, pois ela indica onde e como outros cientistas iniciaram suas investigações e até onde chegaram. Deste modo, Popper deixa claro que já há uma estrutura teórica construída, que talvez não seja a melhor, mas que funciona, a grosso modo, bem, a qual os cientistas podem recorrer para orientar suas investigações, não no sentido de segui-la fielmente, como os paradigmas de Kuhn (1975), mas sim procurando examiná-la e criticá-la. É desta forma que a ciência avança, ou melhor, progride.

Mas, o filósofo, ao admitir que o cientista se insere em uma estrutura, na qual já há uma tradição estabelecida e um “conhecimento de fundo” (*background Knowledge*), não quer dizer que o progresso se dá em termos de acumulação de conhecimentos, tal como ocorre em uma biblioteca em expansão, na qual são adicionados cada vez mais livros e estes vão se somando aos já existentes. Na verdade, o progresso se dá por um processo “revolucionário” (POPPER, 2002, p. 173), que postula que por meio da crítica, o conhecimento acumulado deve ser alterado e acrescentado ao mesmo, novas teorias. Nesse sentido a ciência progride, principalmente, devido à existência de uma tradição crítica que procura alterar os conhecimentos recebidos.

De um ponto de vista lógico, uma nova teoria constitui um avanço com relação a que a antecedeu, se a contradiz, ou seja, se é capaz de possibilitar pelo menos algum resultado que esteja em conflito com aquela. Tal situação implica em dizer que a nova teoria traz consigo os aspectos, nos quais sua antecessora foi bem sucedida e outros aspectos que ela não foi capaz explicar, que constituem as situações que a falseiam. Nesse sentido, é possível se afirmar que a teoria de Einstein contradiz a de Newton, entretanto contém de certa forma está última, como uma aproximação. Isto significa dizer que em contraposição a teoria de Newton, a teoria de Einstein evidencia, por exemplo, que em campos gravitacionais fortes não pode haver uma órbita elíptica de excentricidade apreciável, sem a correspondente precessão do periélio, tal como Kepler propôs (POPPER, 1994a).

Deste modo, embora o progresso científico seja revolucionário e não simplesmente cumulativo, ele tem um aspecto conservador, pois uma nova teoria, por mais revolucionária que seja, deverá se mostrar capaz de explicar, integralmente, as situações em que sua antecessora foi exitosa, ou seja, deve produzir resultados tão bons quanto ela ou até mesmo, melhores.

Assim, com relação às situações que a sua antecessora explica, a nova teoria deve se equiparar qualitativamente a mesma, mas devem existir também, outras situações para as quais a nova teoria ofereça explicações diferentes e melhores que sua antecessora. Em sua *Lógica da pesquisa científica* (2005), Popper propõe como regra que um novo sistema teórico deve ser capaz de explicar as regularidades que os precederam, que foram corroboradas, isto é, deve abranger o estado das coisas anteriores e os posteriores a mudança, para que tal sistema teórico represente um avanço com relação ao que o precedeu. Estabelece, assim, uma espécie de “critério de progresso”, que nos possibilita avaliar criticamente o valor de uma teoria quando comparada com sua predecessora.

A nova teoria incorpora certos aspectos que foram explicados pela sua antecessora, que não se mostraram problemáticos e procura elucidar os aspectos que se mostraram contraditórios. Olhando a questão dessa perspectiva, podemos dizer que uma teoria não é totalmente derrubada ao ser submetida às provas críticas. Ao contrário da concepção holística de Duhem e de Quine, Popper (2002) considera que toda crítica é tópica, ou seja, fragmentada, pois ao se discutir um problema, se aceita algumas suposições teóricas como “não problemáticas”, que constituem o “conhecimento de fundo” (*background Knowledge*). Há assim, uma espécie de base ou “núcleo” da teoria que permanece irrefutável. Lakatos (1979) o denomina de “núcleo duro”. Mas isto não significa dizer que essa base ou este núcleo não possa ser criticado em outro momento, pois, poucas partes desse “conhecimento de fundo” (*background Knowledge*) parecerão, em todas as situações, como não problemáticas. Assim qualquer aspecto dele poderá ser criticado, principalmente se surgirem suspeitas de que sua aceitação acrítica está ocasionando certas dificuldades.

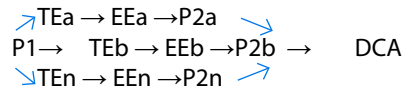
Popper reconhece, assim, que as teorias que fazem parte do “conhecimento de fundo” (*background Knowledge*) e que não estão sendo criticadas, desempenham um papel importante na discussão crítica das novas teorias, pois constituem a estrutura (*framework*) no âmbito da qual a discussão é travada. É importante notar também, que nessa discussão crítica mais de uma teoria está envolvida, pois ao se avaliar os êxitos e fracassos, mesmo que seja de apenas uma teoria, essa avaliação tem que considerar se a teoria que está sendo discutida constitui um avanço, com a ajuda de outras teorias mais antigas, que a precederam e que constituem o “conhecimento de fundo” (*background Knowledge*). Afirma Popper (1994a, p. 160):

Assim a discussão crítica consiste, essencialmente, em uma comparação dos méritos e deméritos de duas ou mais teorias (geralmente, mais de duas). Os méritos discutidos são, principalmente, o poder explicativo das teorias [...] – a maneira como estas são capazes de resolver os nossos problemas de explicar as coisas, a forma como as teorias são consistentes com outras teorias altamente consideradas, a sua capacidade de lançar nova luz sobre velhos problemas e de sugerir novos problemas. O principal demérito é a inconsistência, incluindo a inconsistência com os resultados de experimentos que outra teoria concorrente consegue explicar.

Então, o que está sendo objeto de avaliação crítica, e possível falseamento, não é propriamente uma teoria isolada, como julgam os convencionalistas e o próprio Lakatos, mas teorias rivais que estão articuladas ou relacionadas a outras teorias, que são tomadas como “conhecimento de fundo” (*background Knowledge*). Em outras palavras, uma série de teorias concorrentes sob a luz do mesmo pano de fundo.

Em uma das lições dadas em 1969, na Universidade de Emory, Popper (1995) propõe uma nova versão de seu esquema quádruplo “ $P1 \rightarrow TE \rightarrow EE \rightarrow P2$ ”, na qual fica claro que há uma série de teorias sob avaliação crítica. Tal inovação, Lakatos atribui ao seus “programas de investigação científica” e não reconhece que bebeu nas fontes de seu mestre. Comenta Popper (1994b, p. 11-12):

O nosso esquema quádruplo pode ser elaborado de diversos modos. Por exemplo, podemos substituí-lo pelo seguinte:



Temos aqui várias teorias concorrentes, cada uma delas dando origem a novos testes [...] e a novos problemas. DCA significa “discussão crítica apreciativa”, por meio do qual procuramos decidir qual das teorias concorrentes será suficientemente forte para sobreviver e qual deverá ser inteiramente eliminada.

Assim, para nos pronunciarmos acerca da cientificidade de uma teoria faz-se necessário compararmos as várias versões teóricas que se sucedem de modo a se avaliar se as modificações que foram produzidas atendem as regras metodológicas estipuladas. O critério de demarcação popperiano se aplica, portanto, não a uma teoria isolada, mas como ressalta Abrantes, “à dinâmica do desenvolvimento teórico”. Nesse sentido, faz-se necessário analisar “o passado, a história de uma teoria”, para determinarmos se pode ser reputada como científica (ABRANTES, 2014, p. 124).

Entretanto, a discussão crítica, muitas vezes, não chega a uma decisão conclusiva sobre a teoria em questão e também, não existem critérios bem definidos para sua aceitação provisória. Esses resultados inconclusivos, sobre as teorias discutidas, devem ser entendidos não apenas no sentido de que uma teoria não pode ser verificada, ou mesmo falseada, de forma conclusiva, mas também, no sentido de que não se pode afirmar que uma das teorias apresenta vantagens definitivas com relação as suas rivais. O que, por vezes, podemos concluir é que uma das teorias apresenta mais êxitos e menos falhas que as demais (POPPER, 1994a). A discussão crítica evidencia, assim, que a teoria em questão é a melhor que dispomos no momento. Em outras palavras, a que melhor se aproxima da verdade, uma vez que Popper pensa, que os cientistas envolvidos no exame crítico de teorias, devem ter em mente o objetivo comum, com o qual estão comprometidos, que é o de buscar a verdade e tentar alcançá-la ou pelo menos chegar mais próximo dela. Considera assim, que a superioridade de uma teoria com relação à outra concorrente pode ser definida em termos de aproximação da verdade ou verossimilhança.

Deste modo, tendo por base a ideia de verdade, ou de aproximação da verdade e a de conteúdo explicativo é possível se comparar duas teorias e se decidir qual delas é a melhor. Há seis tipos de situações em que podemos dizer que uma teoria (T2) é superior a uma outra (T1), na medida em que a primeira parece corresponder melhor aos fatos que sua rival. São elas: 1) T2 faz afirmativas mais precisas que T1 e tais afirmativas resistiram a provas, que se mostraram também, mais precisas; 2) T2 consegue explicar mais fatos que T1; 3) T2 consegue descrever e explicar os fatos de forma mais detalhada que T1; 4) T2 foi corroborada nos testes em que T1 foi falseada; 5) T2 possibilita novos testes que não haviam sido pensado quando T1 foi concebida (que não se aplicam a esta) e resistiu a estes testes, ou seja não foi falseada; 6) T2 conseguiu unificar ou relacionar diversos problemas que até esse momento estavam desvinculados uns dos outros (POPPER, 2002). É importante notar que, nessa lista, Popper distingue dois tipos de conteúdos inerentes às teorias: o conteúdo lógico e o conteúdo empírico. O primeiro, consiste na classe de todos os enunciados que derivam de uma teoria “a” e o segundo, o conteúdo empírico, diz respeito a classe de todos enunciados básico que contradizem a teoria “a”. Assim, de acordo com a lista de situações propostas por Popper, é possível se concluir que o conteúdo empírico de T2 é superior ao de T1.

Em outras palavras, podemos dizer que uma teoria (T2) se mostra superior a sua rival (T1) considerando-se a noção de aproximação da verdade, se é possível se comparar o conteúdo de

verdade e de falsidade de ambas; se o conteúdo de verdade de T2 é maior que o de T1, sem que o seu conteúdo de falsidade o seja; e o conteúdo de falsidade de T2 é menor que o de T1.

Assim, as mudanças de teorias na ciência ocorrem de forma progressiva, na medida em que velhas teorias são substituídas por outras, que resistiram as tentativas de falseamento, ou seja, foram corroboradas. Possuem, portanto, um maior conteúdo explicativo e se mostram como uma melhor aproximação da verdade.

No âmbito da “estrutura organizada”, na qual são travadas as discussões críticas acerca das teorias, encontram-se não apenas os “conhecimentos de fundo” (*background Knowledge*), as situações problemáticas, regras metodológicas, mas também, certos valores cognitivos com os quais os cientistas estão comprometidos. A verdade é o valor decisivo ou de primeira ordem, juntamente com a relevância, o interesse e a significância. Há ainda, outros valores envolvidos como fecundidade, força explicativa, simplicidade, precisão (POPPER, 1978).

No nosso entender essa noção de “estrutura organizada” pode ser vista como um “programa de investigação científica”, que orienta as pesquisas dos cientistas e lhes indica os problemas que deverão enfrentar como também, lhes proporciona as ferramentas para desenvolver seu trabalho e criticar as teorias produzidas. Entretanto, Popper, não utiliza tal expressão. Os programas de investigação que admite são de natureza metafísica e não científica.

Com efeito, a partir de 1959, em seus pós-escritos a sua obra *A Lógica da pesquisa científica*, Popper introduziu o termo “Programa de investigação metafísica”, para evidenciar a influência de ideias metafísicas no desenvolvimento de uma ciência. Diz ele (POPPER, 1989, p. 169):

Ao empregar este termo [*programa de investigação metafísica*], pretendo chamar a atenção para o fato de que em quase todas as fases do desenvolvimento das ciências estamos sob a influência de ideias metafísicas, isto é, ideias não testáveis, ideias que não só determinam os problemas de explicação que vamos escolher, como também, os tipos de resposta que vamos considerar corretos, satisfatórios ou aceitáveis e como melhoramentos ou progressos relativamente a respostas anteriores.

Deste modo, Popper parece atribuir aos “programas de investigação metafísica” papel similar ao do “conhecimento de fundo” (*background Knowledge*), que compõe a “estrutura organizada”. Admite, assim, que a metafísica desempenha um papel importante no desenvolvimento do conhecimento, mas, precisamente, no que diz respeito à questão da continuidade entre teorias.

Essa noção de “programas metafísicos” complementa a concepção popperiana acerca da racionalidade científica, na medida em que ele considera que no âmbito da ciência há três fatores que podem gerar as situações problemáticas, um deles, que ele julga como o mais importante, diz respeito à relação entre a teoria e os “programas de investigação metafísica”. Os outros fatores são: as incongruências ou inconsistências que surgem no âmbito da teoria e as contradições entre a teoria e o experimento, ou melhor, o falseamento da teoria.

Esses programas são responsáveis não apenas por gerar certas situações problemáticas, por indicar os caminhos para solucioná-las, mas também, pelo julgamento do êxito das soluções dadas. É possível se afirmar, assim, que no âmbito da “estrutura organizada” há uma “metafísica” aceita, por vezes, de forma inconsciente e que influencia os rumos da investigação científica e do próprio avanço da ciência. Essa metafísica se encontra implícita nas teorias e nas próprias atitudes e julgamentos dos cientistas (POPPER, 1989).

Popper parece dar a metafísica um importante papel “heurístico”, que ele não expressou, explicitamente, ao propor sua “estrutura organizada”, pois como sabemos, em sua *Lógica da investigação*, ele nega uma “metodologia gerativista da descoberta”, entretanto admite um “conhecimento de fundo” (*background Knowledge*), que os cientistas devem ter por base para ava-

liar os avanços das teorias produzidas. E agora ao tratar dos “programas de investigação metafísica”, concede à metafísica, não apenas o papel de influenciar a ciência, mas sobretudo, o de orientar as investigações, de definir o espaço no qual os cientistas deverão fazer suas buscas como também, propor as hipóteses mais plausíveis. Desta forma, o “conhecimento de fundo” e as teorias metafísicas constituem uma espécie de “heurística”, daquilo que reputamos como sendo os seus programas de investigação científica.

Em seu escrito “A racionalidade das revoluções científicas”, mais precisamente em uma nota de pé de página (POPPER, 1994a, p. 27, nota 28), Popper ressalta que sua noção de “programas de investigação metafísica” não está em conflito com sua concepção que exige que as teorias sejam submetidas a testes e com a ideia de avanço revolucionário da ciência. Trata-se, no nosso entender, de um complemento, de modo a evidenciar o papel “heurístico” da metafísica no avanço da ciência e também, para deixar mais clara a ideia de uma certa “continuidade” entre teorias, na medida em que considera que elas não são totalmente derrubadas ao serem submetidas aos testes críticos, e ademais, podem se originar de determinadas concepções metafísicas. Portanto, no avanço da ciência não há apenas revoluções, mas também certas continuidades.

Fica evidente assim, que já se encontra formulada, em Popper, de forma ainda não muito bem sistematizada, a ideia de um “programa de investigação científica”, que envolve a noção de “estrutura organizada” e a de “programas metafísicos”. São essas noções que Lakatos irá retomar e procurar articulá-las na elaboração de seus “programas de investigação científica”.

Os “programas de investigação científica” de Lakatos

A pretensão de Lakatos ao tratar da questão da racionalidade científica é melhorar a concepção popperiana de modo que não sejam excluídos de seu âmbito aspectos que julga essenciais. Nesse sentido seu olhar para tal questão direciona-se, não propriamente para teorias isoladas, mas sim para “séries históricas de teorias”, que ele reputa como sendo “programas de investigação científica”. Pretende também alterar as regras popperianas para se rejeitar uma teoria. Essas regras dizem respeito à apreciação de teorias considerando-se seu critério de falseabilidade. Esse critério possibilitaria a eliminação do âmbito da ciência de teorias não falseáveis como a metafísica. Lakatos pontua, que diferentemente de Popper, que vê as teorias metafísicas como apenas influenciando a ciência, ele as considera como parte da ciência. E muito embora, reconheça que Popper propôs “programas de investigação metafísica”, julga sua posição superior, pois, ao contrário de Popper, que admite a metafísica como apenas influente, ele especifica “padrões concretos de apreciação”, que contradizem as primeiras elaborações de Popper em termos da exigência de falseabilidade das teorias (LAKATOS, 1979).

Com efeito, o cerne das divergências entre Popper e Lakatos tem como foco não apenas a questão da racionalidade científica, mas também, o problema da continuidade do avanço científico e o papel que a metafísica exerce nesse âmbito. Ao contrário de Popper, que propôs a noção de “programas metafísicos”, Lakatos (1979) nomeia seus programas de científicos. Sendo estes constituídos de um núcleo irrefutável, ou seja, de uma metafísica, na linguagem popperiana.

As pretensões de Lakatos, de querer dar um passo mais a frente que seu mestre, são legítimas, mas parece que para ele tornar seu projeto grandioso minimiza as contribuições e influências que recebeu de Popper. Acerca do exame que Lakatos faz da concepção de Popper, Caponi (1992) comenta que “sua leitura das teses popperianas é simplificadora e mutilante; conseguindo assim, uma fácil refutação das mesmas”.

Lakatos não admite, claramente, que sua proposta de “programas de investigação científica” foi produzida à luz dos escritos de Popper, que tratam da noção de “programas de investi-

gação metafísica”, principalmente, do manuscrito de *A teoria dos quantas e o cisma na Física* (1989), que compõem os Pós-escritos *A Lógica da pesquisa científica*. Esse manuscrito acerca dos “programas metafísicos” popperianos, antes de ser publicado, circulou entre seus colegas e discípulos da *London School of Economics*, e foi debatido por eles. Lakatos, conheceu esse escrito e possuía uma cópia das provas tipográficas de 1957. Muito embora não deixe claro, inspirou-se nele para propor os seus “programas de investigação científica” (POPPER, 1986). Popper, inclusive, sem se referir diretamente a Lakatos, pontua que alguns de seus discípulos mudaram o nome dos seus “programas metafísicos” para científicos (POPPER, 1989). Assim o edifício do “programa de investigação científica” de Lakatos se constrói tendo em sua base os “programas metafísicos” popperianos e também, a “estrutura organizada”, que ele construiu para abrigar o seu falseacionismo.

Entretanto, Lakatos em “Changes in the Problem of Inductive Logic” (1968) inicia esse texto apresentando sua concepção de programas de investigação, sem qualquer referência a Popper. Diz ele (LAKATOS, 1968, p. 316, tradução nossa):

Um programa de investigação bem-sucedido está repleto de atividades. Existem sempre dezenas de quebra-cabeças (*puzzles*) para serem resolvidos e questões técnicas para serem respondidas; mesmo que alguns deles - inevitavelmente - sejam criações do próprio programa. Mas essa força autopropulsora do programa que conduz os pesquisadores pode fazer com que esqueçam o problema de fundo (*problem background*). Eles tendem a não perguntar mais sobre em que grau eles resolveram o problema original, até que ponto eles abdicaram de posições básicas para lidar com dificuldades técnicas internas. Embora possam viajar para longe do problema original com enorme velocidade, eles não percebem. Mudanças de problemas deste tipo podem impulsionar programas de pesquisa com uma notável tenacidade em digerir e sobreviver a quase qualquer crítica.

Nessa concepção de programas de investigação de Lakatos está presente algumas ideias básicas, que caracterizam os programas de investigação de Popper, que ele explicita quando trata da “estrutura organizada”, na qual os cientistas se inserem, são elas: a presença de problemas a serem solucionados e o “conhecimento de fundo” (*background Knowledge*) que originou tais problemas. Uma outra ideia que Lakatos toma emprestado de Popper é a de programas de pesquisa como impulsionadores do avanço científico, que ele propõe quando apresenta os seus “programas metafísicos”.

Com efeito, em seu escrito “O falseamento e a metodologia dos programas de pesquisa científica” (1979), Lakatos ao tratar da questão do progresso científico o considera da perspectiva de série de teorias que integram um mesmo programa de investigação. Trata-se de uma sucessão de teorias que mantem relações entre si e são geradas umas das outras. As mais importantes dessas séries têm por característica a continuidade, que liga os elementos que as constituem. Essa continuidade, no desenvolvimento científico, pode ser evidenciada se considerarmos o programa de investigação inicial, que as deu origem. Assim, tal como Popper, admite que seu programa de investigação é constituído de uma série estruturada de teorias, em desenvolvimento e de um “conhecimento de fundo” (*background Knowledge*). Vista desta perspectiva, a ciência, em sua totalidade, pode ser considerada como um gigantesco programa de investigação que tem como regra heurística suprema, a definida por Popper: “arquitetar conjecturas que tenham maior conteúdo empírico do que as predecessoras” (LAKATOS, 1979, p. 162). As regras metodológicas que norteiam as investigações, podem ser concebidas como princípios metafísicos, tal como Popper sugeriu.

Entretanto, Lakatos não está interessado em programas de investigação globais, mas sim em programas particulares e em indicar as regras metodológicas que os norteiam de modo a

assegurar a continuidade do desenvolvimento científico. Algumas dessas regras indicam os caminhos que os cientistas devem seguir (“heurística positiva”) e outras, os que eles devem evitar (“heurística negativa”), por serem inconsistentes com o programa (LAKATOS, 1979, p. 162).

A “heurística negativa”, através de um conjunto de hipóteses auxiliares (“cinto de proteção”) visa proteger da falsificação o “núcleo duro” do programa, que é constituído por enunciados universais ou teorias, que caracterizam a conjectura fundamental do programa de investigação. É “esse ‘núcleo duro’ é ‘irrefutável’ por decisão metodológica” dos cientistas que integram o programa (LAKATOS, 1979). Lakatos introduz, assim, um elemento convencional em seu programa de investigação, que tem algo em comum com a aceitação da base empírica popperiana. Mas, diferentemente de Popper, que considera que as decisões dizem respeito apenas a enunciados singulares, Lakatos amplia o âmbito das decisões ao estabelecer que todos os enunciados universais e teorias que compõem o núcleo duro são por convenção, irrefutáveis. Por isso, nenhum experimento poderá falsear as teorias que formam esse núcleo, que assegura a continuidade do programa. É somente o “cinto de proteção” com suas hipóteses auxiliares, que sofre o impacto dos testes, ou seja, das tentativas de falseamento, as quais o programa é submetido. Essas hipóteses podem ser ajustadas de modo a eliminar os “contra-exemplos”, ou podem até mesmo ser substituídas totalmente, de modo a garantir a defesa do “núcleo duro”. As modificações realizadas no cinturão protetor geram a nova teoria que segue a sequência.

Assim, a “heurística negativa” do programa agrega elementos irrefutáveis, que são as teorias que compõem o “núcleo duro” e elementos refutáveis, que fazem parte do “cinto de proteção”. É uma parte do programa, a que compõe o “núcleo duro” com suas “teorias irrefutáveis”, é preservada quando surge uma nova teoria na sequência. Tal ideia, também já se faz presente na concepção de Popper, pois ele considera que a nova teoria mantém certos aspectos da teoria que a antecedeu. Deste modo, Lakatos muito embora introduza termos novos, como por exemplo, “núcleo duro”, “cinto de proteção”, em seu programa, no essencial compartilha as mesmas ideias de seu mestre, procurando flexibilizar algumas de suas regras metodológicas.

Um outro aspecto, que os programas de investigação de Lakatos têm em comum com os de Popper, diz respeito ao caráter irrefutável do “núcleo duro”. No programa de Popper, na discussão crítica de teorias, há algumas suposições teóricas que são aceitas como “não-problemáticas”, ou seja irrefutáveis, e que compõem o “conhecimento de fundo” (*background Knowledge*) ou a “estrutura” na qual a discussão é travada. Mas, ao contrário de Lakatos, que mantém indefinidamente o “núcleo duro”, em Popper essa base poderá ser criticada em outra situação, desde que se mostre problemática.

Há, ainda, um outro aspecto que o “núcleo duro” dos programas de Lakatos, enquanto constituído de teorias irrefutáveis”, tem em comum com certas ideias de Popper, trata-se do papel que ele atribui aos mesmos. Lakatos parece atribuir a esse núcleo o mesmo papel que Popper atribui à metafísica em seus programas de investigação. Ela é uma espécie de “heurística”, que orienta as pesquisas e de certa forma assegura a continuidade. Mas, Lakatos, julga que foi mais além, pois vê na concepção de Popper apenas uma influência da metafísica. Diz ele: “o que para Popper, Watkins e Agassi é metafísica influente, externa, surge aqui como o ‘centro firme’ interno de um programa” (LAKATOS, 1998, p. 32). Esquece, assim, que no manuscrito de Popper, que trata dos programas metafísicos, ele atribui um papel “heurístico” a metafísica e também, que em sua *Lógica da investigação científica*, ele reconhece que é ela quem auxilia o cientista a “introduzir ordem no quadro que ele traça do mundo”, bem como, possibilita o crescimento do conhecimento (POPPER, 2005, p. 277).

Mas, além da “heurística negativa”, nos programas de investigação de Lakatos há também, a “heurística positiva”. Esta tem um papel fundamental para o desenvolvimento do

programa, na medida em que indica o caminho que os cientistas devem seguir para dar continuidade ao mesmo.

Tal heurística consiste em um conjunto de estratégias que indicam como realizar modificações e melhorar os elementos refutáveis do programa, que constituem o cinturão protetor. Neste sentido ela fornece, não apenas hipóteses auxiliares, mas também, indicações, de como gerar modelos cada vez mais sofisticados, que simulam a realidade, tendo por base certos pressupostos metafísicos que compõem o “núcleo duro” do programa, que Lakatos, por vezes, os denomina de “princípios metafísicos” (LAKATOS, 1979, p. 167).

Os cientistas dirigem o foco de sua atenção à construção daqueles modelos seguindo as orientações, que figuram nessa parte positiva do programa. Por isto, ignoram os contraexemplos falseadores e os dados a sua disposição. Diz Lakatos: “Deita-se em seu sofá, fecha os olhos e esquece os dados[...]. Ocasionalmente, é claro, ele fará à natureza uma pergunta ladina, e sentir-se-á animado pelo SIM da Natureza, mas não se sentirá desanimado pelo seu NÃO” (LAKATOS, 1979, p. 165, destaque do autor).

A “heurística positiva”, portanto, não considera as refutações relevantes e procura dar especial destaque as “verificações” porque estas mantêm a continuidade do programa. Ao valorizar as “verificações” em detrimento das refutações, Lakatos se distancia de Popper, que em sua metodologia dá grande importância à refutação das teorias no avanço científico. Entretanto, Lakatos parece não ignorar as refutações, pois assinala que a “verificação” de uma versão nova do programa constitui uma refutação da versão anterior. Entende assim, que a refutação não consiste apenas em uma relação entre a teoria e a experiência, mas sim em uma relação entre várias teorias concorrentes. Nesse sentido, a refutação de teorias tem caráter histórico (LAKATOS, 1979). Situação que é também, evidenciada por Popper, pois, como mostramos o seu falseacionismo não desconsidera a dinâmica do desenvolvimento científico.

Muito embora concorde com Popper que a refutação só ocorre após o surgimento de uma teoria melhor, não atribui à crítica o caráter negativo que o filósofo austríaco lhe imputa, pelo contrário, tal caráter tende mesmo a desaparecer ou se torna mais difícil. Comenta Lakatos (1979, p. 222):

A crítica destrutiva, puramente negativa, como a “refutação” ou a demonstração de uma inconsistência não elimina um programa. [...] Pode-se, naturalmente, mostrar a degeneração de um programa de pesquisa, mas só a crítica construtiva pode, com a ajuda de programas de pesquisa rivais, obter êxitos reais.

A crítica, na metodologia do programa lakatosiano, assume assim, um caráter mais positivo e construtivo, o que leva Popper (1989) a objetar que tal metodologia denota uma compreensão insuficiente do papel da crítica para o progresso científico. E, por outro lado, ao se considerar a história real da ciência é possível se constatar que, ao contrário do falseacionismo popperiano, para o qual as novas teorias, que substituem suas predecessoras, nascem não-refutadas, na perspectiva lakatosiana as novas teorias nascem refutadas porque as velhas teorias lhes transmitem toda uma gama de “anomalias” ou “contraexemplos” (1979, p. 147, nota 119). Entretanto, há uma transferência de problemas, que não precisa ser acompanhada de refutações, pois as “anomalias” podem vir a ser progressivamente dirimidas.

A pretensão de Lakatos, com sua metodologia, é evidenciar a “força heurística” dos programas de investigação, por isso não dá tanto valor as refutações, mas sim as estratégias para a continuidade do programa. Por isto considera, que assim como os cientistas, na construção de modelos, seguem a “heurística positiva” e por isto não valorizam as refutações, também, na escolha dos problemas, para o desenvolvimento de suas pesquisas, são determinados por ela e

não por “anomalias”. Estas embora sejam identificadas são deixadas de lado, pois há a expectativa de que, futuramente, possam vir a se tornar em corroborações do programa. Nas palavras de Lakatos: “O cientista registra anomalias, mas, desde que seu programa de investigação aguente o seu ímpeto, ignora-as. A escolha dos seus problemas é ditada essencialmente pela heurística positiva do seu programa e não pelas anomalias” (LAKATOS, 1999, p. 162, grifos do autor).

Assim, contrapondo-se a Popper, Lakatos (1979) considera que é somente os cientistas, que seguem as regras do falseacionismo popperiano, que valorizam as “anomalias” ou “contra-exemplos” e precisam se concentrar neles. Deste modo, Lakatos, além de rechaçar os contra-exemplos falseadores em sua “heurística positiva”, ele também, não os considera, *prima facie*, como geradores de novas investigações.

Fica evidente que Lakatos, ao tratar do problema do crescimento do conhecimento, tem a pretensão de dar um passo além de Popper. Nesse sentido, procura introduzir novas regras para a apreciação dos programas de investigação, que julga que são mais tolerantes do que as da metodologia popperiana. Em sua proposta admite que anomalias, inconsistências e até mesmo os estratégias *ad hoc* fazem parte do crescimento científico.

Assim, considerando-se uma série de teorias, que constitui um programa de investigação, cada nova teoria, que sucede a anterior, adiciona premissas auxiliares a que a antecedeu de modo a dar conta de alguma anomalia ou inconsistência. E a nova teoria deve ter pelo menos um conteúdo não refutado similar ao de sua predecessora. Tendo por base tais condições, Lakatos distingue dois tipos de programas de investigação: os “progressivos” e os “degenerativos”. Um programa será “progressivo”, ou constituirá uma “transferência de problemas progressiva” se cada teoria nova apresentar um excesso de conteúdo empírico com relação a sua antecessora e se parte desse conteúdo excedente for corroborado, ou seja, se cada uma das novas teorias levar a descoberta de algum fato novo. Em outras palavras, um programa de investigação será “progressivo” se a transferência de problemas “for, ao mesmo, tempo teórica e empiricamente progressiva” (LAKATOS, 1979, p. 144). E “degenerativo”, caso não ocorra essas duas formas de transferência.

Lakatos toma a natureza desses programas como critério para distinguir o científico do não científico. Assim, só serão consideradas “científicas” as transferências de problemas, que forem ao menos teoricamente progressivas e as que não satisfazem tal condição, serão consideradas como “pseudocientíficas”. Essa ideia de demarcação entre tipos de transferências de problemas tem como fonte de inspiração a obra de Popper. Inclusive, Lakatos (1979) admite que sua demarcação é “quase idêntica” ao critério de demarcação, proposto por Popper, para distinguir a ciência da metafísica. Reconhece que Popper, inicialmente, em sua *Lógica da pesquisa científica*, só levou em consideração as transferências teóricas de problemas, mas que, posteriormente, em sua obra *Conjecturas refutações* adicionou o aspecto empírico dessas transferências a sua concepção. Mas, apesar de admitir a dívida para com Popper com relação à demarcação, considera que o tratamento que dá a questão é diferente do dele, pois foi mais além, na medida em que não procura mais distinguir a ciência da metafísica e não utiliza mais o termo metafísica.

E, por outro lado, Lakatos procura separar o “problema descritivo” referente ao papel psicológico e histórico da metafísica que, no seu entender, Popper atribui a esta, do “problema normativo”, que diz respeito a distinção entre programas de pesquisa progressivos e degenerativos (LAKATOS, 1979, p. 228). Mas, como vimos, ele próprio reconhece que essa distinção já está presente nas obras de Popper, em momentos distintos. Então, os seus méritos estariam em ter unificado os aspectos teóricos e empíricos que as transferências de problemas envolvem.

Considerações finais

Procuramos evidenciar que Lakatos ao propor seus programas de investigação científica sistematizou e deu uma roupagem nova as teses de Popper acerca dos seus programas de investigação, que se encontram presentes em sua ideia de “estrutura organizada”, no âmbito da qual as pesquisas são desenvolvidas tendo por base teorias e “situações-problema”, reconhecidas pelos cientistas como objeto de investigação, bem como em sua noção de “programas de investigação metafísica”, a partir da qual passou a tratar de forma mais veemente a questão da continuidade entre ciência e metafísica.

Lakatos, em sua pretensão de redefinir a racionalidade científica sob outros parâmetros, que reputa como superiores aos de Popper, minimiza as contribuições de seu mestre e esquece que bebeu em suas fontes. Pretensão que não podemos considerar de todo reprovável, pois no decorrer da história da filosofia este parece que foi o “desejo secreto” dos discípulos com relação aos seus mestres, sendo muitas vezes até mesmo incentivados por eles. O próprio Popper (2002), enquanto defensor de uma tradição racionalista crítica, deixa claro que não se trata de uma mera transmissão dogmática de teorias, mas sim de uma tomada de posição analítica e crítica face ao legado recebido, que possibilita que se modifique o que foi repassado. Recomenda aos cientistas: “sempre que possas ser crítico, sê crítico!” (POPPER, 1990, p. 54). Tal atitude se estende também, aos filósofos, já que entende que a filosofia deve ser crítica. Tendo por base esses pressupostos procuramos evidenciar, neste trabalho, até que ponto Lakatos foi além de seu mestre, em sua concepção de programas de investigação metafísica.

De modo a esclarecer tal questão procuramos reconstruir a noção de programa de investigação, presente no pensamento de Popper, pois no nosso entender muito embora o filósofo não se utilize, inicialmente, de tal expressão, ela encontra-se elaborada, em seus escritos, quando aborda a noção de “estrutura organizada”. E também quando, posteriormente, passa a tratar de tais programas denominando-os de metafísicos. Tais esclarecimentos se fizeram necessários para que ficasse claro a real contribuição de Lakatos, uma vez que Popper (1990) considera que seus discípulos complicaram sua concepção para, posteriormente, avaliá-la de forma negativa.

Lakatos reconhece que sua concepção da racionalidade científica é baseada no pensamento de Popper, mas que afasta-se de algumas de suas ideias mais gerais. No entanto, em seu principal escrito “O falseamento e a metodologia dos programas de pesquisa científica” (1979), ao tratar de tal temática deixar seus leitores um pouco confusos, pois em certas passagens atribui algumas teses acerca do falseacionismo metodológico e dos programas de investigação científica a si próprio, e algumas páginas adiante admite que tais teses já estão presentes em obras de Popper e que procurou melhorá-las. E, há ainda passagens, que parece ignorar que Popper defendeu determinadas ideias e as apresenta como uma inovação sua. Tais incongruências se tornam mais evidentes quando apresenta a noção de “programas de investigação científica” e seus componentes essenciais. Tal noção é proposta como uma tentativa de superação de certos impasses presentes na concepção de racionalidade científica proposta por Popper, que, segundo Lakatos, se detém na análise do *status* de teorias isoladas, confrontando-as com a experiência. As reputadas, científicas são as que subsistiram a testes cruciais, que tentaram falseá-las.

Contraopondo-se a Popper, Lakatos diz que passou a analisar “séries de teorias”, que compõem o que ele denomina de “programas de investigação científica”, de modo a determinar se tais programas são científicos ou pseudocientíficos. Assim, é a natureza desses programas, que determina o seu caráter científico. Somente os programas cuja transferência de problemas é progressiva é que são considerados como científicos, ou seja, se a nova teoria apresenta um

conteúdo empírico maior do que a que a antecedeu e esse conteúdo foi corroborado. Desse modo, não existem “experimentos cruciais”, que refutem uma teoria. Mas, conforme mostramos, já há em Popper a preocupação de analisar séries de teorias, que se sucedem umas às outras e ele propõe que elas sejam avaliadas considerando-se o seu caráter progressivo, ou seja, seu conteúdo empírico e a sua corroboração. Lakatos reconhece que a forma como procura demarcar a ciência é semelhante ao critério popperiano para distinguir a ciência da metafísica, mas considera que a forma como abordou a questão difere da análise de Popper, na medida que não se preocupa mais com tais distinções.

De fato, há diferenças entre os dois filósofos acerca do papel da metafísica. Na concepção de Lakatos (1979) a metafísica foi “diluída” no âmbito de seus programas de investigação, ele não pensa um papel específico para ela e nem utiliza mais tal termo. Entretanto, embora não reconheça, ela se faz presente no núcleo duro de seu programa, na medida que propõe que ele é constituído de teorias irrefutáveis, portanto, metafísicas. Em Popper, a metafísica permanece viva e tem um papel fundamental, no seu programa de investigação, na medida em que dá a ela o papel heurístico de orientar as investigações científicas. Desta forma, não mais separa ciência e metafísica e sim, vê uma continuidade entre elas.

Por outro lado, Lakatos não nega que Popper pensou a ciência, em sua totalidade, como um grandioso “programa de investigação”, orientado por uma regra heurística, que segundo ele, Popper reputa como sendo a suprema, a que determina que o cientista deve elaborar teorias conjecturais com um maior conteúdo empírico que suas predecessoras. De fato, Popper vê a investigação científica sendo realizada no âmbito de uma “estrutura organizada”, que pode ser identificada com um “programa de investigação”, conforme já ressaltamos, mas a regra suprema que norteia esses programas e, até mesmo a elaboração das demais regras, é a de que não se deve proteger as teorias científicas de modo a evitar o falseamento (POPPER, 2005). Assim, Lakatos, parece atribuir a uma regra suplementar o papel de regra suprema e, tampouco menciona, que na análise de séries de teorias, Popper procura preservar certas suposições teóricas, que constituem o “conhecimento de fundo” e que se mantêm irrefutáveis. Assim, nos programas de investigação de Popper há também, certos pressupostos irrefutáveis.

É importante destacar, que diferentemente de Popper, o interesse de Lakatos não é mais pela ciência vista como um todo, ou seja, como um programa de investigação global, mas sim, como programa de investigação particular, pois em sua análise leva em consideração a história de cada ciência e neste aspecto, se afasta de Popper e se aproxima de Kuhn. Portanto, cada ciência tem o seu programa de investigação particular. E tendo em vista tais pressupostos, Lakatos procura sublinhar que a refutação ou certas incongruências que surgem no âmbito de um programa de investigação científica não levam a sua eliminação e que tal processo é muito mais complexo do que pensava Popper e envolve uma série de regras metodológicas, que ele classifica em dois tipos: a heurística negativa, cujas regras indicam que rotas de investigação o cientista deve evitar, e a positiva, que indica quais rotas deve seguir. Na heurística negativa estão incluídos tanto elementos irrefutáveis (teorias que constituem o núcleo duro do programa), quanto refutáveis. As regras que norteiam tal heurística impedem que se aplique o *modus tollens* ao núcleo duro do programa. E no âmbito da heurística positiva temos uma série de estratégias que possibilitam as modificações e melhorias dos componentes refutáveis do programa, ou seja, se inventam hipóteses auxiliares para se proteger o núcleo do programa. As regras desse tipo visam evitar que os cientistas se percam face a grande quantidade de anomalias que enfrentam, daí estabelecerem uma série de tarefas a serem desempenhadas por eles, tendo em vista ampliações e o desenvolvimento do programa. A heurística positiva, portanto, cria mecanismos para a solução de problemas de modo a enfrentar as anomalias e até mesmo transformá-las em comprovações.

A posição de Lakatos permanece, inegavelmente, ligada ao racionalismo crítico popperiano, mas há aspectos da teoria da ciência de Kuhn que ele incorpora a sua concepção. Principalmente, quando passa a tratar da racionalidade científica de uma perspectiva histórica. A sua concepção de mudança de um programa de investigação para outro até certo ponto segue os passos de Kuhn (1975), que considera que os cientistas não abandonam um paradigma quando enfrenta anomalias graves que o refutam. Em tal situação, eles introduzem “hipóteses *ad hoc*” de modo a evitar o falseamento. E também, não abandonam um paradigma se não dispõem de outro para colocar no seu lugar. Lakatos, diferentemente de Popper, e em consonância com Kuhn, não julga que as mudanças de programas de investigação, ocorram em razões de refutações, pois as anomalias podem ser progressivamente dirimidas. E considera a crítica construtiva como a mais importante, por isso não há refutação, se não houver uma teoria melhor para substituir sua antecessora. Mas, procura ressaltar, contrariamente a Kuhn, que concebe as revoluções como mudanças súbitas e irracionais e a Popper e as experiências cruciais refutadoras das teorias, que o que geralmente ocorre é a substituição de programas de investigação degenerativos por progressivos, mas isto não ocorre de forma imediata. Os programas de pesquisa podem levar muitos anos para se tornarem maduros e empiricamente progressivos. E a história da ciência tem sido uma história de programas ou de “paradigmas” que competem entre si, mas não há períodos de “ciência normal”, conforme admite Kuhn. A questão que Lakatos pouco esclarece é como são eliminados esses programas, na medida em que não admite a refutação de teorias, proposta por Popper, nem a “crise” Kuhniana, que leva a substituição de um paradigma por outro. E, ademais, considera que as transferências degenerativas de problemas não se apresentam como uma forte razão para a eliminação de um programa de investigação. Propõe apenas uma “razão objetiva”, inspirada em Popper, a de que o programa rival deve explicar o êxito de seu competidor e o suplantar “por uma demonstração adicional de *força heurística*” (LAKATOS, 1979, p. 191), ou seja, de seu “poder explanatório” que se manifesta em sua capacidade de antecipar fatos novos. Desta forma, Lakatos acaba por adotar a regra heurística, que reputou como sendo suprema para o programa de investigação popperiano, que requer que um sistema teórico deve ter um maior conteúdo empírico que seu competidor.

Referências

- ABRANTES, P. *Método e ciência: uma abordagem filosófica*. 2ª edição. Belo Horizonte: Fino Traço, 2014.
- CAPONI, G. A. *Pautas para uma crítica da ciência realmente existente* (O legado epistemológico de Karl Popper), 412f. Tese (Doutorado em Filosofia), Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 1992.
- GAETA, R.; ELUCERO, S. *El falsacionismo sofisticado*. Buenos Aires: Eudeba, 2013.
- KLIMOVSKY, G. *Las desventuras del conocimiento científico: Una introducción a la Epistemología*. Buenos Aires: A-Z editora S/A, 1994.
- KUHN, T. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1975.
- LAKATOS, I. “A posição de Popper sobre a demarcação e a indução”. In: LAKATOS, I. *Falsificação e metodologia dos programas de investigação científica*. Lisboa: Edições 70, 1999. p.151-183.

LAKATOS, I. "Changes in the problem of inductive logic". In: LAKATOS, I. (Org.). *The Problem of inductive Logic*. Amsterdam: North-Holland publishing company, 1968. p. 315-417.

LAKATOS, I. *História da ciência e suas reconstruções racionais*. Lisboa: Edições 70, 1998.

LAKATOS, I. "O falseamento e a Metodologia dos Programas de Pesquisa científica". In: LAKATOS, I.; MUSGRAVE, A. *A crítica e o desenvolvimento do conhecimento*. São Paulo: Cultrix/Editora da Universidade de Brasília, 1979.

NEWTON-SMITH, W.H. *La racionalidad de la ciencia*. Barcelona; Buenos Aires; México: Ediciones Paidós, 1987.

POPPER, K. *Autobiografia intelectual*. 2ª edição. São Paulo: Ed. Cultrix, 1986.

POPPER, K. *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. London and New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2002.

POPPER, K. *Knowledge and The Body-mind problem: In defense of interaction*. Edited by MA Notturmo. London; New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 1994b.

POPPER, K. *Lógica das Ciências sociais*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1978.

POPPER, K. *O futuro está aberto*. Lisboa: Editorial Fragmentos, 1990.

POPPER, K. *Pós-escrito à Lógica da descoberta científica: A teoria dos quanta e o cisma na Física*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1989.

POPPER, K. *The Logic of Scientific Discovery*. London; New York: Routledge, Taylor & Francis e-library, 2005.

POPPER, K. *The myth of the framework: in defence of science and rationality*. Edited by MA Notturmo. London and New York: Routledge, 1994a.

Sobre a autora

Elizabeth Assis Dias

Graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Pará (1979), Mestrado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (1989) e Doutorado em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (2000). Atualmente é professora titular, em regime de dedicação exclusiva, da Universidade Federal do Pará, desenvolvendo atividades na graduação em Filosofia e no Programa de Pós-graduação em Filosofia. Foi diretora da Faculdade de Filosofia da UFPa, por dois mandatos (2010-2014) e coordenadora do Curso de Filosofia/PARFOR da UFPa (2010-2014). A sua principal área de docência e pesquisa é a Filosofia da ciência, investigando os seguintes temas: racionalidade e objetividade científica, progresso científico e verdade, epistemologias evolucionárias, ciência moderna e epistemologia das ciências humanas. Desenvolve também estudos sobre o iluminismo francês e questões relativas à Filosofia e seu ensino. É líder do grupo de pesquisa Filosofia da ciência, cadastrado no CNPQ e certificado pela UFPa. Filósofos mais estudados: Karl Popper, Thomas Kuhn e Voltaire.

Recebido em: 06.02.2023.
Aprovado em: 23.02.2023.

Received in: 02.06.2023.
Approved in: 02.23.2023.

Duas finitudes: a recepção de Heidegger e Karl Jaspers pela categoria weiliana do finito

Two finitudes: Heidegger and Karl Jaspers' reception by the Weilian category of the finite

Daniel Benevides Soares

<https://orcid.org/0000-0001-7275-9217> - E-mail: benevides.soares@gmail.com

RESUMO

Eric Weil, Karl Jaspers e Martin Heidegger são três filósofos alemães, um deles, judeu: Weil apresenta na categoria do finito uma possibilidade entre os discursos filosóficos que compreende Heidegger e Jaspers. O presente artigo propõe uma compreensão parcial de Jaspers e Heidegger por meio da categoria do finito weiliana e da retomada operada por essa possibilidade do discurso – a finitude – da categoria da obra, cuja fenomenologia é o nazismo. Para esse objetivo, dividiu-se o artigo em três seções, seguidas de uma introdução. Na Introdução apresentamos a relação entre os três pensadores dada por meio de dois textos de Weil. Também elencamos os motivos da escolha das obras de Heidegger e Jaspers que serão discutidas. A primeira seção do artigo contém uma apresentação dos conceitos weilianos que são a base para as seções seguintes. Na segunda seção, esses conceitos são cotejados com o pensamento heideggeriano. Na terceira seção, aplicamos o mesmo método ao pensar de Jaspers, mostrando as limitações que o pensamento de Heidegger encontra no plano político. Encerramos com um pequeno balanço da discussão.

Palavras-chave: Finito. Eric Weil. Jaspers. Heidegger. Nazismo.

ABSTRACT

Eric Weil, Karl Jaspers and Martin Heidegger are three German philosophers, one of whom is Jewish. Weil presents in the category of the finite a possibility among the philosophical discourses that comprise Heidegger and Jaspers. This paper proposes a partial understanding of Jaspers and Heidegger through the Weilian category of the finite and the resumption operated by this possibility of discourse – finitude – of the category of work, whose phenomenology is Nazism. For this purpose, the article was divided into three sections, followed by an introduction. The Introduction aims to present the relationship between the three thinkers given through two texts by Weil. We also list the reasons for choosing the works of Heidegger and Jaspers that will be discussed. The first section of the article contains a presentation of the Weilian concepts that are the basis for the following sections. In the second section, these concepts are compared with the Heideggerian thought. In the third section, we apply the same method to Jaspers' thinking, showing the limitations that Heidegger's thinking finds on the political plane. We conclude the paper with a small balance of the discussion.

Keywords: Finite. Eric Weil. Jaspers. Heidegger. Nazism.

Introdução

Na categoria do finito presente na *Lógica da filosofia*, Weil faz duas menções a Heidegger (2012, p. 533 e p. 553 nota 5) e uma a Jaspers (2012, p. 553, nota 5). Assim atesta Weil: "O que as análises deste capítulo devem aos trabalhos de Martin Heidegger e Jaspers é visível demais para que nos sintamos obrigados a insistir longamente nessa dívida" (2012, p. 553, nota 5). Weil adverte que nenhum sistema filosófico ou discurso humano pode ser esgotado por uma simples categoria isolada¹ (2012, p. 553, nota 5). Assim, a relação que pode ser estabelecida entre as análises contidas na categoria do finito e as filosofias de Heidegger e Jaspers, não propõe uma redução do pensamento desses autores à sua mais simples expressão, suas filosofias sendo demasiado complexas para caberem confortavelmente em uma única categoria². Diante dessa ressalva trazida pelo próprio Weil, nossa proposta é cotejar as obras, de Jaspers, *A questão da culpa* e, de Heidegger, *A origem da obra de arte* com as análises weilianas contidas na categoria do finito.

Kirscher também aproxima o pensamento de Heidegger da categoria do finito (1989, p. 319-320). Mas o que é uma categoria na acepção weiliana? As categorias são compreendidas em conjunto com as atitudes. Uma categoria trata-se do conceito organizador que confere sen-

¹ "A ilustração privilegiada dessa possibilidade filosófica é o pensamento de Heidegger, mas essa não é nada além de uma ilustração possível, e pode-se dizer desse pensamento o que pode ser dito de todos os outros. Eles são complexos e, portanto irredutíveis ao status de uma simples ilustração de uma categoria. É o inverso que é verdadeiro. Para lhes compreender, é preciso multiplicar os pontos de vista, as perspectivas, as questões, etc. Em uma palavra, é necessário mobilizar todas as categorias que representam a diversidade dos pontos de vista possíveis a respeito de todo pensamento concreto. Mas isso não impede que uma entre elas seja a dominante, porque ela corresponde ao regime de discursividade fundamental no interior do qual se movimenta tal pensamento. Para usar uma metáfora musical, pode-se dizer que a categoria sob a qual um pensamento é compreendido é sua nota fundamental, as outras categorias sendo as harmônicas" (CANIVEZ, 1999, p. 71-72).

² Weil salienta ainda que a categoria do finito "como qualquer outra categoria, está presente em qualquer filosofia: uma análise do papel da poesia (do mito) na obra de Platão, uma interpretação do mito de Er da *República* mostrariam sua presença agente" (2012, p. 553, nota 5). A presença da poesia como mito quando Sócrates, na prisão nos dias que antecedem sua morte, recebe em sonhos a missão de continuar compondo a música na qual deveria trabalhar. Sócrates, compreendendo que a filosofia é a mais elevada das músicas, compunha em mitos (TEIXEIRA, 2009, p. 213, nota 24).

tido a tudo aquilo que existe para os seres humanos da respectiva atitude, sendo o princípio fundamental a partir do qual essa atitude se exprime de forma coerente. Enquanto desenvolvimento da atitude, a categoria fala a linguagem correspondente ao bom senso de sua época (QUILLIEN, 1970, p. 414). Uma atitude é uma maneira fundamental e irreduzível de se viver, agir e compreender. Uma categoria filosófica é o discurso próprio implícito em cada atitude. Filosofar em cada atitude trata-se de visar à explicação daquilo que está implícito, de modo que se busca elevar-se da linguagem tida como natural da atitude ao discurso explícito da categoria (KIRSCHER, 1999, p. 147). O ser humano está no mundo, que, na atitude, é compreendido como aquilo no que ele vive. E esse estar no mundo significa viver nele de determinada maneira, ou seja, segundo determinada atitude. Costumeiramente, a atitude não é consciente, não é refletida sobre si mesma. Ela se realiza. Ela é o universal particular que realiza um essencial ainda não revelado, pois será o discurso que apreenderá a atitude, cuja luz revela esse essencial. Diante disso o essencial deixa de sê-lo, deixa de ser fim perseguido inconscientemente. Apreender uma atitude é libertar-se dela. A partir do momento que esse essencial é reconhecido com o que fora inconscientemente perseguido, surge outro essencial, uma vez mais o inapreensível, o essencial do essencial. Esse movimento de apreensão do essencial de um mundo como discurso é o que corresponde à categoria. Não obstante, essa tomada de consciência da atitude, a categoria não ocorre necessariamente. O indivíduo pode ater-se à sua atitude, julgando a partir desse ponto de vista tudo o que lhe chega (WEIL, 2012, p. 106-108).

No pensamento de Weil, existe uma diferença entre categorias metafísicas e categorias filosóficas. Sob as primeiras, entendem-se os conceitos fundamentais determinando as questões segundo as quais se deve considerar, analisar ou questionar aquilo que se quer saber no que é. Já as segundas são as ideias centrais dos discursos a partir das quais uma atitude se exprime de maneira coerente (KIRSCHER, 1999, p. 151). É das categorias filosóficas que Weil trata na sua obra principal, *Lógica da filosofia*. A passagem de uma atitude para uma categoria se dá por meio das retomadas. A retomada é um conceito weiliano essencial, pois é graças a ele que se opera a unidade entre lógica e história, a apreensão do novo em uma linguagem antiga, a única disponível para aquele que já ultrapassou aquilo que essa linguagem exprime; graças à retomada, uma nova atitude se compreende sob uma categoria anterior (QUILLIEN, 1970, p. 414). Esse conceito é fundamental aqui, pois é a retomada da obra pelo finito que dirige a escolha dos títulos dos autores trabalhados (Jaspers e Heidegger). A obra é a atitude da violência pura; é pela exposição da sua violência que, por exemplo, a atitude de um Hitler se torna compreensível para a filosofia (WEIL, 2012, p. 501, nota 2).

Tendo por base o conceito weiliano de retomada, utilizaremos o texto de Weil *Le cas Heidegger* para lançar luzes sobre os outros textos, do próprio Heidegger e de Jaspers, inter-relacionando-os no plano compartilhado do evento histórico cuja fenomenologia corresponde à atitude da obra: o nazismo. A escolha desses textos, além do recurso à retomada, passa também por um critério cronológico. No texto *Le cas Heidegger*³, na sua crítica à ausência de possibilidade para o pensamento heideggeriano de colocar questões políticas, Weil considera que esse julgamento contempla os textos do autor escritos até 1933. Mas e os textos posteriores? E as palestras proferidas após essa data, ainda se adéquam a esse juízo de Weil? Além disso, esses textos posteriores ganham interesse por apresentarem conceitos discutidos por Weil na exposição da categoria do finito: mundo Poesia, história, verdade, coisa. Finalmente, no texto *Le cas Heidegger*, Weil menciona Jaspers, ligando a redação de um trecho da obra *A questão da culpa*

³ O texto em português foi publicado pela *Revista Argumentos*, nº 23, ano 2020, p. 126-137.

diretamente a Heidegger (2003, p. 265). Feitos esses apontamentos preliminares, podemos passar à próxima seção da nossa discussão com a breve apresentação da categoria do finito.

A finitude: Weil

Depois do saber absoluto atestamos um fato: a história prossegue com a recusa, a revolta⁴ e a revolução⁵ (QUILLIEN, 1970, p. 403). O tripé obra, finito e ação marca o segundo movimento da *Lógica*, a primeira ruptura do discurso, a tentativa de reconhecer no discurso uma atitude que é a do indivíduo violento (PERINE, 1987, p. 150). Assim, da perspectiva do finito, que continua o movimento inaugurado com a obra, absoluto e obra esquecem sua finitude originária: o primeiro, no discurso da razão, a segunda, na realização da violência. Do ponto de vista do finito, a obra havia afirmado o finito sem o saber ao se revoltar contra o discurso absoluto; obra e absoluto mostram seu sentido ao finito (KIRSCHER, 1970, p. 386- 387). A atitude do finito, portanto, pode ser descrita como aquela do indivíduo desprendido do absoluto e que não crê na obra. A filosofia do finito é expressão da finitude e de seu fundo inexprimível: a verdade do ser. Para a atitude do finito, o mundo não é nunca compreensível como totalidade. Para ele, tudo são fatos que aparecem no projeto do indivíduo de ser para si o fato que ele é, o fato de que tem sentido apenas em si. Aquele que age no finito não procura a satisfação nem no discurso nem fora dele, mas somente nele mesmo, seu agir se realizando na sua liberdade. Para o finito, tudo o que interessa é ser para si mesmo, projeto que se sabe projeto sem esquecer a finitude (KIRSCHER, 1970, p. 386-387).

Na categoria do finito, sempre existe um discurso e um mundo para o ser humano, contudo, ambos igualmente incompletos. O discurso, assim como a ordem na qual o indivíduo vive e se orienta, nunca é definitivo. No mundo humano não se encontra o absoluto, mas o finito. Isso equivale a dizer que não há discurso absoluto, conseqüentemente, sua perspectiva. Existem apenas indivíduos que sustentam discursos. Assim sendo, não há história, mas uma historicidade, não há fatos, mas facticidade, tampouco há negação, somente negatividade. Discursos, portanto, são apenas *para-si* (WEIL, 2012, p. 94). Se a obra rejeita o discurso absoluto, a categoria do finito marca uma dupla rejeição. Aquele que vive a atitude do finito é aquele que não acredita nem na obra nem no discurso absoluto (WEIL, 2012, p. 523). O indivíduo que está na atitude do finito sabe que a violência é e que o discurso absoluto não o consolará (WEIL, 2012, p. 525). No finito, o indivíduo se descobre projeto, ele é finito e abertura. Por projeto sempre a realizar-se na finitude, ele se transcende, mas sua transcendência se realiza na temporalidade. Isso significa que ele se lança como projeto para ultrapassar a finitude, mas ele nunca o faz, pois é lembrado que é finito num mundo finito. O fracasso aqui representa o projeto do finito que não está lançado no presente por vir, mas no nada, não no sucedâneo do presente que lhe era oferecido pelo absoluto (WEIL, 2012, p. 531-536). “O homem age no mundo e sobre o mundo como ser no mundo: ele é ele próprio ao retomar sua ação nele mesmo, ao reduzi-la à possibi-

⁴ Existe uma diferença fundamental entre as revoltas da obra e do finito, embora ambas dêem preferência ao sentimento criador: a primeira recusa definitivamente a presença da razão – é violência pura –, a segunda busca essa presença por outros meios (KIRSCHER, 1992, p. 186). A revolta do finito é dupla rejeição da violência pura e da compreensão somente do discurso (QUILLIEN, 1970, p. 403). A revolta do sentimento recusa todo pensamento e toda lei, toda forma de universalidade concreta, situando-se do lado da violência (WEIL, 2011, p. 239).

⁵ A síntese que o finito realiza abre espaço para o surgimento de uma nova categoria que, por sua vez, realiza uma síntese entre obra, absoluto e finito: ação, como síntese prática do discurso absolutamente coerente, obra e finito, ou seja, discurso agente do ser finito e pensante que realiza a si mesmo ao realizar uma obra universal (KIRSCHER, 1970, p. 386).

lidade essencial do homem" (WEIL, 2012, p. 537). Aqui podemos situar a liberdade na finitude, liberdade para o mundo e no mundo.

É ao se projetar do mundo presente em seu passado e do mundo passado em seu presente que o homem é livre em sua finitude; ao aceitar a condição humana, ao renunciar a qualquer garantia, a qualquer satisfação (que só poderia ser encontrada no discurso coerente): o homem se decide no mundo, se decide naquilo que é na medida em que ele é por seu *projeto-passado*, se assume e se liberta (WEIL, 2012, p. 546-547).

A linguagem desempenha um papel fundamental na categoria do finito: tudo é linguagem. A nova atitude, do finito, se encontra diante do resultado catastrófico do projeto da obra. A obra quer criar um mundo, para isso, deve destruir o que encontra, reduzindo-o à condição⁶. O finito se encontra perante esse mundo destruído. Esse mundo alquebrado é constituído por fragmentos de discursos parciais e técnico-científicos. A atitude do finito, portanto, acaba por se expressar pela linguagem da obra e perante os seus resultados desastrosos (KIRSCHER, 1989, p. 313). A obra também pode ser considerada uma categoria da filosofia desde que considerada em si mesma, por um discurso que ela mesma recusa. Ou seja, é na sua ultrapassagem e compreensão pela linguagem do finito que a categoria joga o jogo da filosofia (KIRSCHER, 1989, p. 324, nota 5).

No finito, o pensamento se pensa a partir da fonte da criação pura, da obra-linguagem, movimento de revelação do fundo que escapa enquanto se revela: a poesia fundamental do fundo-discurso que se revela em sua fonte. A poesia revela o Ser na linguagem, tomando corpo, se fazendo mundo (KIRSCHER, 1989, p. 320-322). A filosofia do finito se inscreve na tradição das filosofias do enigma. Isso pode ser compreendido por meio do recurso aos temas do mundo, da abertura e do Ser. Os termos "abertura" e "aberto", relacionados por Weil com os termos "finitude" e "finito" assinalam que nessa categoria os limites entre ser humano e mundo passam a ficar embaralhados. O ser humano está aberto ao mundo que escapa na sua apreensão, naquilo que o mundo escapa em cada apreensão ao mesmo tempo em que o revela (KIRSCHER, 1989, p. 314-316).

O Ser não se desvela para o indivíduo a não ser na perspectiva do seu próprio nada. É nessa perspectiva que ele descobre sua contingência e liberdade: apenas formalmente ele pode falar do Ser (CANIVEZ, 1993, p. 70). Aparece aqui o indelével traço da historicidade concernente ao ser humano. A historicidade no finito está relacionada com a própria situação humana no mundo. Aquele que vive sua atitude não pensa o acabamento da história, como no caso da categoria do absoluto. A existência do mundo precede a do próprio indivíduo. O inacabamento da história está no fato daquele que vive a atitude do finito compreender que uma situação dada modifica aquele que a compreende ao mesmo tempo em que engendra uma nova situação a ser compreendida. A historicidade, portanto, não é um acidente, mas parte da natureza humana. É no ato temporal que a verdade se revela. Como é o indivíduo concreto que deve compreender sua situação, tal compreensão é sempre determinada pelo caráter da época em

⁶ Kirscher distingue dois tipos de condições. O primeiro contém as condições do mundo, das quais o ser humano se apropria com a ajuda do discurso técnico. O segundo é a condição do ser humano que é condição no interior do homem, que é o ser humano mesmo ao mesmo tempo inacessível para esse ser humano, mais inacessível e inacessível de outra maneira que as condições do mundo. Esse segundo tipo de condição é pensado na categoria da consciência, condição incondicional da condição condicionada. A consciência assim reduz a dualidade do condicionado e do incondicionado, do empírico e do transcendental, do finito e do infinito, por uma relação consciente da condição para ela mesma como aceitação de sua própria finitude. Ainda segundo Kirscher, essa aceitação passa pelo abandono de toda retomada do *cogito* (1989, p. 314). Kirscher utiliza como exemplo do aparecimento dessa condição do ser humano como abertura o afastamento crítico de Heidegger da fenomenologia transcendental de Husserl (1989, p. 314, nota 3).

que esse indivíduo se encontra (SAVADOGO, 2003, p. 178-179). O indivíduo só ascende à presença da realidade na sua totalidade se esquecido da sua finitude, inautenticamente, conforme acontecia na categoria do absoluto (CANIVEZ, 1999, p. 70-71), já que o ser humano na categoria do finito se entende como ser diante da morte (WEIL, 2012, p. 530). É o seu inacabamento, sua finitude, que o caracteriza enquanto ser humano, não sua pertença ao movimento do Pensamento Absoluto, como era na categoria anterior, superada pela descoberta da finitude.

Uma finitude: Heidegger

Esboçadas as linhas gerais da categoria do finito em Weil, passemos agora à relação que pode ser feita entre essa categoria e Heidegger. É importante lembrar, porém, que as ilustrações oferecem um quadro limitado na compreensão da atitude e da categoria. O caso do pensamento de Heidegger na sua totalidade exigiria toda uma interpretação weiliana do autor⁷. Se o caso não é esse, a ilustração fornece a possibilidade de colocar certas questões pelo uso de determinados conceitos (CANIVEZ, 1999, p. 72). Em conformidade com essa diretriz de Canivez, nossa intenção é operar apenas com um recorte que possibilite trazer à tona a discussão de conceitos presentes na categoria do finito, como mundo, poesia, verdade e decisão. Assim sendo, no primeiro momento, cotejaremos alguns conceitos trabalhados por Weil na categoria do finito com suas apresentações na palestra de Heidegger *A origem da obra de arte*. Em seguida, discutiremos a insuficiência do pensamento heideggeriano para analisar questões políticas conforme o entendimento weiliano à luz desses conceitos.

Na categoria do finito o homem é diferente da coisa, pois a coisa é o que é e o homem é projeto. Embora esteja entre as coisas no mundo, ele é incomparável ao ser das coisas por ser, além de finito, aberto (WEIL, 2012, p. 531-532). Para Heidegger, deve receber o nome de “coisa” aquilo que não se mostra a si mesmo como aquilo que não aparece. Uma coisa que não aparece é uma “coisa em si”, como o todo do mundo e o próprio Deus (2004, p. 14). “Todo o ente que de todo em todo é designa-se, na linguagem da filosofia, uma coisa” (HEIDEGGER, 2004, p. 14). “No todo, a palavra coisa designa o que quer que seja que, em absoluto, é não-nada” (HEIDEGGER, 2004, p. 14). Não são coisas: Deus, o ser humano, animais e plantas vivas (HEIDEGGER, 2004, p. 15). A coisidade da coisa está relacionada com a pertença das coisas à terra, não às três determinações consagradas pelo pensamento ocidental banal⁸ (HEIDEGGER, 2004, p. 56). “Para a determinação da coisidade da coisa não basta uma olhadela ao suporte de qualidades, nem à multiplicidade dos dados sensíveis na sua unidade, ou ainda à estrutura matéria-forma, estrutura que é extraída do carácter-de-apetrecho banal” (HEIDEGGER, 2004, p. 56).

O Ser, por sua vez, nunca se revela em sua totalidade, mas se revela parcialmente para a finitude humana. Qualquer outra ideia do Ser leva ao esquecimento (WEIL, 2012, p. 538). O discurso do finito se fundamenta no Ser, ainda que renuncie a conhecer o Ser na sua totalidade, pois o Ser nunca se revela na sua totalidade (SAVADOGO, 2003, p. 178). O Ser se revela na ver-

⁷ Para esse propósito, conferir (GANTY, 1997).

⁸ A coisidade da coisa se impõe com o padrão para o ente em geral. São três as interpretações da coisidade da coisa no pensamento ocidental. A primeira definição de coisa é a substância com seus acidentes, a coisa como suporte das suas características. Como essa definição vale para todo o ente, não apenas para a mera coisa, ela não distingue o ente coisal do ente não coisal, não alcançando assim a coisidade da coisa. A segunda definição de coisa é a coisa como unidade de uma multiplicidade de dados nos sentidos. Atribuir à sensação o caráter coisal da coisa é tentar trazer a coisa para uma imediatez, mas justamente é isso que impede a imediatez, pois o seu caráter coisal não está na sensação. A terceira definição de coisa é a coisa como conjugação entre forma e matéria: coisa é matéria enformada. Contudo, nesse conceito também tudo pode caber, de modo que também não é possível compreender, por essa definição o domínio particular das meras coisas em oposição aos demais entes (HEIDEGGER, 2004, p. 15-20).

dade e porque se revela, jamais é revelado (WEIL, 2012, p. 542). “Perguntar o que é o Ser é a questão do homem que sabe que não pode evitar respondê-la, que ele sempre a respondeu e que não há resposta⁹” (WEIL, 2012, p. 543). O Ser é um mistério que indica sem enunciar, que se revela ao mesmo tem em que jamais é revelado (WEIL, 2012, p. 543). Na atitude do finito, o ser humano é filósofo para reconhecer na poesia o fundo da sua existência; o discurso filosófico conduz e reconduz à poesia. A poesia é ato criador que, ao revelar, revela e constitui o mundo do ser humano. É criação livre para, na e pela revelação do Ser. A poesia é revelação que revela o mistério do Ser como mistério sem traí-lo por tentar resolvê-lo (WEIL, 2012, p. 548-549). “A poesia não se opõe à filosofia, ela é a filosofia tomada em sua origem” (WEIL, 2012, p. 550).

A verdade é aquilo onde todo fato se mostra. O ser humano é capaz de revelar o que é e o que é, é capaz de se revelar ao ser humano. A verdade invisível torna visível tudo aquilo que se mostra no mundo (WEIL, 2012, p. 538-541). Heidegger recorda que verdade é o que os gregos chamavam *aletheia*, quando o ente emerge no desvelamento do seu ser, não podendo ser lida a partir do que é habitual e banal (2004, p. 27; 57). Verdade é desocultação. Desocultação é clareira onde todo ente se salienta e a partir da qual todo ente se retrai. A desocultação é a clareira que, pensada a partir do ente, tem mais ser do que o ente. Essa clareira circunda o ente – como o nada – e ao passo que o faz assomar, o oculta. Um ente eclipse o outro – eis a ocultação. E essa ocultação é a condição do nosso engano na visão das coisas (HEIDEGGER, 2004, p. 40-43). “A desocultação (verdade) não é, nem uma qualidade das coisas no sentido do ente, nem qualidade das proposições” (HEIDEGGER, 2004, p. 43). “A essência da verdade é em si mesma o combate originário em que se conquista o meio aberto, no qual o ente advém e a partir do qual se retira” (HEIDEGGER, 2004, p. 44). A verdade tem relação com a Poesia. A Poesia não é uma invenção ou uma oscilação da representação e da imaginação no irreal. É projeto clarificante, desdobrar na desocultação que ela faz acontecer que traz o ente à luz. A Poesia é projeto clarificador da verdade. A Poesia é pensada na sua ligação essencial com a linguagem (2004, p. 58-59). “A linguagem não é apenas – e não é em primeiro lugar – uma expressão oral e escrita do que importa comunicar. Não transporta apenas em palavras e frases o patente e o latente visado como tal, mas a linguagem é o que primeiro traz ao aberto o ente enquanto ente” (HEIDEGGER, 2004, p. 59).

A linguagem aqui é dizer projectante, projetar do clarificado, pois assim a desocultação se ajusta ao ente, a recusa da confusão na qual o ente se vela e se recusa (HEIDEGGER, 2004, p. 59). “O dizer projectante é Poesia: a fábula do mundo e da terra, a fábula do espaço de jogo do seu combate e, assim, do lugar de toda a proximidade e afastamento dos deuses. A Poesia é a fábula da desocultação do ente” (HEIDEGGER, 2004, p. 59).

O dizer projectante é aquele que, na preparação do dizível, faz ao mesmo tempo advir, enquanto tal, o indizível ao mundo. Num tal dizer é que se cunham de antemão, para um povo histórico, os conceitos da sua essência, a saber, a sua pertença à história do mundo (HEIDEGGER, 2004, p. 59).

A essência da Poesia é a instauração da verdade. Heidegger entende *instalar* em sentido triplo¹⁰ (2004, p. 60). A verdade é essa reciprocidade adversa entre clareira e ocultação. Faz parte

⁹ Como exemplo, podemos citar, de uma palestra de Heidegger, a interrogação contínua, desde os gregos, do ser do ente (2009, p. 21-27).

¹⁰ O primeiro sentido de instauração é o de *oferta*: a verdade instaurada subverte o familiar enquanto tal, não sendo atestável ou deduzível pelo que havia; instauração aqui é um excesso, pois a verdade não pode ser compensada pelo que estava disponível – nesse sentido ela oferece mais. O segundo sentido de instauração é o de *fundação*: a instauração não aceita o habitual, mas não provém do nada, é a determinação retida do ser-aí histórico. O terceiro sentido de instauração é o de *princípio*: a instauração não

dessa reciprocidade, portanto, da verdade, o que Heidegger denomina de instituição. Essa instituição integra a essência do acontecimento da verdade, que é, de diversas maneiras, histórico (HEIDEGGER, 2004, p. 49). “Um modo essencial como a verdade se institui no ente que ela mesma abriu é o pôr-em-obra-da-verdade. Um outro modo como a verdade está presente é o acto de fundação de um Estado” (HEIDEGGER, 2004, p. 49). Qualquer Estado?

Antes de esboçarmos o conceito de mundo – importante para a compreensão da decisão -, cumpre passar pelo de terra. A obra arquetônica traz à tona o que os gregos chamam *physis*, abrindo a clareira daquilo sobre o qual e no qual o homem funda o seu habitar: a Terra (HEIDEGGER, 2004, p. 33).

Chamamos isso a Terra. Do que esta palavra aqui há que excluir não só a imagem de uma massa de matéria depositada, mas também a imagem puramente astronômica de um planeta. A terra é isso onde o erguer alberga (bergen) tudo o que se ergue e, claro está, enquanto tal. Naquilo que se ergue advém a terra como que dá a guarida (HEIDEGGER, 2004, p. 33).

Segundo Heidegger, é na e sobre a terra que o homem histórico funda o seu habitar no mundo. A terra não se mostra pela atividade do entendimento e na forma da objetivação técnico científica da natureza, só aparecendo onde é salvaguarda como o que é essencialmente insondável (HEIDEGGER, 2004, p. 36-37). “A terra é, por essência, o que se fecha em si (Sich-Verschliessende). Pro-duzir (her-stellen) a terra significa: trazê-lo ao aberto como o que em si se fecha” (HEIDEGGER, 2004, p. 37). A terra está em conflituosa relação com o mundo.

No finito, o indivíduo se encontra em um mundo que é elemento previamente dado para toda atividade criadora, um mundo que ele não pode abandonar sem dar forma a outro mundo; assim, é possível recusar um mundo particular, mas não *o mundo* (SAVADOGO, 2003, p. 179-180). O mundo na categoria do finito não é uma palavra que deve ser tomada em sentido espacial. O mundo é o lugar de onde o homem se projeta (WEIL, 2012, p. 533-534). O mundo é o lugar onde o ser humano está tão em casa que ele nem mesmo se sabe em casa (WEIL, 2012, p. 551). Para Heidegger, o mundo de um povo histórico é a amplitude dominante das relações abertas: nascimento e morte; infelicidade e prosperidade; vitória e derrota; resistência e ruína (2004, p. 32). “A amplitude dominante destas relações abertas é o mundo deste povo histórico. A partir dele e nele é que ele é devolvido a si próprio, para o cumprimento da vocação que o destina” (HEIDEGGER, 2004, p. 32). O mundo mundifica¹¹. “O mundo é o sempre inobjectal a que estamos submetidos enquanto os caminhos do nascimento e da morte, da bênção e da maldição nos mantiverem lançados no Ser” (HEIDEGGER, 2004, p. 35).

O mundo também é compreendido na sua relação com a terra e aí abre caminho para a decisão: “O mundo é a abertura que se abre dos vastos caminhos das decisões simples e decisivas no destino de um povo histórico” (HEIDEGGER, 2004, p. 38). O mundo é a clareira das veredas originais onde são dispostas as decisões. A decisão tem seu fundamento na terra, como o que é não dominado, oculto e desconcertante. É na beligerância de mundo e terra que são tomadas as decisões. É com esse combate que ambos participam da verdade como desocultação (HEIDEGGER, 2004, p. 44). A criação no finito é aceitar o mundo e a história como dados a vir pela criação (WEIL, 2012, p. 535). Isso conduz ao conceito de decisão. Decisão para Heidegger não é a mera ação decidida de um sujeito que aspira a si mesmo como fim, mas a abertura do

é princípio no sentido de primitivo, pois o primitivo é sem futuro. O princípio é a instauração de um salto, pois o princípio já contém em si, ainda que veladamente a ultrapassagem do que ainda há de vir (HEIDEGGER, 2004, p. 60-61).

¹¹ “No mundificar, é oferecida ou recusada a amplitude a partir da qual está congregada a benevolência dos deuses, que nos guarda. Também esta fatalidade da ausência do deus constitui um modo como o mundo mundifica” (HEIDEGGER, 2004, p. 35).

ser-aí, partindo do aprisionamento do ente, para a patenteação do ser (2004, p. 54). A decisão finita compromete o ser humano com uma moral no mundo (WEIL, 2012, p. 549).

No combate, conquista-se a unidade entre mundo e terra. Na medida em que se abre um mundo, põe-se em decisão para uma humanidade histórica a vitória e a derrota, a benção e a maldição, a dominação e a servidão. O mundo emergente traz a lume (Vorschein) precisamente o ainda não decidido e imenso e abre, assim, a necessidade oculta da medida e decisão (HEIDEGGER, 2004, p. 50).

No finito, a individualidade não deve ser negada, como no caso do absoluto, devendo não ser identificada com as formas da existência comunitária; aqui é abandonado o ideal da reconciliação com os outros, em nome da afirmação da liberdade em face da situação em que se encontra. A comunidade aparece para o finito como possibilidade do indivíduo esquecer sua liberdade, como possibilidade institucionalizada da renúncia em assumir sua liberdade, como domínio e triunfo do anonimato, quadro que nivela por baixo a responsabilidade individual perante as individualidades. Aquele que vive a atitude do finito reconhece os outros – mas não se identifica com eles. O finito não crê em um valor supremo, pois para a atitude-categoria todos os ideais se equivalem quanto ao fundo, o que importa é apenas um ato de *decisão* que ata o indivíduo a um mundo ao optar por tal ou qual princípio e permite com que a atitude possa se alinhar a qualquer programa: o que importa é apenas a aceitação da sua finitude (SAVADOGO, 2003, p. 180-181). Com isso chegamos à história. “História não quer aqui dizer o desenrolar de quaisquer factos no tempo, por mais importantes que sejam. História é o despertar de um povo para a sua tarefa, como inserção no que lhe está dado¹²” (HEIDEGGER, 2004, p. 62). Qualquer tarefa?

Para a atitude do finito, nenhuma doutrina ética ou política se saberia ligar a liberdade do indivíduo a um imperativo ou norma da ação. O indivíduo é moral ou imoral segundo os critérios no mundo no qual ele se encontra. É a partir daí que decorre a insuficiência dessa atitude no plano político, cujo exemplo retumbante é a adesão de Heidegger ao nazismo. Canivez considera que é impossível formular a questão política a partir desse pensamento, de modo que a ligação feita por Heidegger entre sua filosofia e o nazismo é ilegítima. Entretanto, Canivez considera que no plano político há apenas a ligação entre o ponto de vista adotado – o do indivíduo finito – e o caráter formal desse pensamento. O discurso que parte do indivíduo é formal no sentido de que se torna impossível deduzir um engajamento político ou decisão concreta de tal discurso, pois o discurso que funda uma prática efetiva é aquele sobre a comunidade. Esse discurso, voltado para a comunidade, pode apenas falar de sua forma, assim como não pode falar de história ou de tempo, mas apenas de temporalidade e historicidade. Assim, politicamente, a filosofia do finito não tem os meios para decidir qual comunidade é definitiva enquanto possibilidade sobre o plano histórico. A filosofia de Heidegger não conduz a nenhuma política concreta, pois quando ele identifica a verdade histórica concreta com a vontade do povo alemão, faz uma escolha que pode ser admissível assim como toda escolha entre demais possibilidades políticas (CANIVEZ, 1993, p. 68-72).

Assim, sob o prisma da questão política, o texto weiliano sobre o caso Heidegger trata da *atitude* em função da qual seu pensamento é conduzido (1999, p. 72-73; grifo do autor). Na interpretação de Weil, a filosofia heideggeriana não permite colocar a questão política devido ao

¹² É nesse sentido que aparece a historicidade em Heidegger, o que se distingue do cunho histórico usual: o caráter historial em Heidegger está relacionado com o que carrega um destino (2009, p. 20), o caráter anti-historial é o corte com a tradição que é dada como destino (2009, 62-63).

seu formalismo, este relacionado com o ponto de partida do seu pensamento: a perspectiva da individualidade. Adotar uma maneira de determinar os conteúdos que venham a preencher esse formalismo seria adotar outro ponto de vista: o da totalidade concreta – exatamente o que já foi ultrapassado pela categoria da obra (1999, p. 73). “Por exemplo, é possível definir a forma ‘comunidade’, mas nada permite determinar qual comunidade é decisiva para o indivíduo” (CANIVEZ, 1999, p. 73). Como a política diz respeito às decisões relacionadas com o devir da comunidade, esse formalismo interdita as questões políticas. Assim, sem saber qual comunidade é àquela a qual estão relacionadas todas as decisões importantes, abre-se espaço para uma escolha arbitrária: pode-se optar pela nação, como pelo Estado, pela comunidade internacional ou pelo mercado – e caso se opte pela nação, pode-se igualmente optar por um nacionalismo extremado (CANIVEZ, 1999, p. 73). “Um heideggeriano pode assim tanto ser nazista ou da resistência, liberal ou comunista” (CANIVEZ, 1999, p. 73).

Canivez considera que o texto de Weil sobre Heidegger integra a análise dessa atitude: “Weil analisou de maneira incisiva essa atitude em um artigo publicado em *Les Temps modernes* em 1947, intitulado ‘Le cas Heidegger’” (1993, p. 68-69). Weil não quer reduzir o pensamento de Heidegger a uma discussão sobre a possibilidade ou não de uma filosofia eterna pela ótica de um evento histórico. Sua intenção é afirmar que a ligação entre existencialismo e nazismo é ilegítima em Heidegger de acordo com os princípios mesmos de sua filosofia e que se cometeria um erro ao estabelecer entre esses dois elementos uma ligação de causa e efeito (2003, p. 261). Weil alude a um discurso para os estudantes proferido em 10 de novembro de 1933, onde Heidegger indicaria as bases filosóficas que ele punha à disposição do partido: o alvorecer de uma juventude purificada e que re-cria suas próprias raízes, o povo reconquista a *verdade* de sua vontade de existir; a verdade é o ser-aberto (ou visível) do que torna um povo seguro, claro e forte na sua ação e saber; essa vontade do saber delimita a exigência do saber, onde são mesurados os limites a partir dos quais as questões e pesquisa autêntica devem ser fundadas e legitimadas. A ciência tem aí sua origem, ligada à necessidade da existência nacional e do povo, responsável perante ele mesmo; o saber se torna poder sobre as coisas e decisão na ação; esse pensamento é afastado de um pensamento sem solo e poder. Esse pensamento é capaz de justificar absolutamente tudo. O pensamento de Heidegger não permite perceber que sua decisão e responsabilidade assumida pela decisão serão julgadas no plano político, no plano da ação. A verdade heideggeriana em política se reduz ao nacionalismo absoluto (WEIL, 2003, p. 257-260).

O existencialismo heideggeriano, de acordo com Weil, não dispõe dos critérios para decidir entre casos concretos, apenas para tratar abstratamente uma forma, como a da comunidade, de modo que a identificação entre a verdade histórica concreta e a vontade do povo alemão é uma escolha arbitrária, tão admissível em sua filosofia como a opção pelo anarquismo ou pelo liberalismo. A filosofia existencial de Heidegger mostra apenas parcialmente a realidade alemã: a parcela do indivíduo isolado que não tem mais e não tem ainda uma tradição e que se torna uma categoria formal, um existencial, que se encontra frente à violência e que caracteriza um “decisionismo” que já era um fato do espírito alemão antes de Heidegger, embora não decorra que esse “decisionismo”, esse “tragismo”, desemboque fatalmente no nazismo. Isso porque, para Weil a violência é apenas um momento da política, como o é da realidade, não sua totalidade, e os indivíduos podem desejar submetê-la, não submeter-se a ela (WEIL, 2003, p. 262-264).

Uma finitude: Jaspers

No texto weiliano *Le cas Heidegger*, o filósofo cita a obra de Jaspers *A questão da culpa* para resumir o homem Heidegger¹³ (2003, p. 265). Na concepção de Weil, o caso de Heidegger é representativo por ilustrar o que pode ser dito, se não de todos os alemães, mas de uma boa parte deles (2003, p. 258). A situação alemã e os regimes de culpa são o tema da obra de Jaspers com a qual articularemos o diálogo em relação à categoria weiliana do finito.

O primeiro nó estabelecido entre a categoria do finito e o texto de Jaspers se dá por meio da noção de retomada. O finito empresta a voz ao discurso da obra de recusa da filosofia (KIRSCHER, 1989, p. 316). Um exemplo da aplicação dessa retomada está em Jaspers analisando o nazismo. A linguagem da obra é reapropriada por Jaspers quando descreve a renitência orgulhosa de alguns indivíduos em admitir a própria culpa:

Precisamos ficar tão corajosos, tão grandes e tão gentis para podermos dizer: sim, até mesmo aquela coisa assustadora foi a nossa realidade e permanecerá sendo, mas, mesmo assim, temos a força de a *recriarmos* dentro de nós para convertê-la em uma *obra criativa* (JASPERS, 2018, p. 99, grifo nosso).

Essa linguagem também é retomada¹⁴ – no sentido weiliano – quando o autor menciona o itinerário para a purificação. A obra era movimento contínuo, que não pode acabar. Assim: “A purificação é, antes, um processo interior que nunca se resolve, uma permanente formação de si mesmo” (JASPERS, 2018, p. 107).

O filósofo no finito assim o é na medida em que sua finitude é sua obra, empreendimento ético de se assumir aberto na linguagem (KIRSCHER, 1989, p. 316). Observa-se esse empreendimento ético em Jaspers em vários de seus conceitos, tais como a culpa moral, a purificação e a abertura à crítica. Essa noção de empreendimento ético aparece na obra de Jaspers logo na sua abertura, quando o filósofo identifica que as palestras que deram origem à obra tratam da situação espiritual da Alemanha no inverno de 1945-1946 (2018, p. 7). Além disso, o tema da urgência pela orientação espiritual desponta logo na abertura do texto propriamente dito (JASPERS, 2018, p. 9). E essa discussão é a própria ossatura do texto. Jaspers evoca um esquema de diferenciações em quatro tipos de culpa: criminal, política, moral e metafísica¹⁵. Destacamos aqui a terceira, cuja instância é a própria consciência. Essa culpa suscita discernimento e, por meio dele, penitência e renovação (JASPERS, 2018, p. 23-28). A culpa moral é analisada e debatida por Jaspers em articulação com as demais formas (2018, p. 58-65). O empreendimento ético também se liga ao tema da possibilidade de retorno da obra¹⁶, pois o nazismo transformou a Alemanha em uma prisão em que carcereiros e prisioneiros estavam encerrados juntos. Esse horror poderia se espalhar por todo o mundo – e então não haveria libertação possível (JASPERS, 2018, p. 90-91). Aqui podemos detectar outro liame entre o finito e o texto jasperiano: enxergar

¹³ O trecho reproduzido por Weil como constando na página 46 e seguinte da edição francesa pode ser encontrado na página 63 e 64 da tradução brasileira. Reproduziremos esse trecho ao final dessa seção.

¹⁴ É curioso observar a respeito desse tema que em Jaspers “a naturalização do ser humano no plano dos racismos, em toda a extensão da sua cegueira fanática” e do qual o nazismo é expressão, resulta de uma oposição à apropriação da dialética hegeliana feita pelo marxismo (1968, p. 19-20). Ou seja, em termos weilianos, a linguagem racista da obra surge como resposta à apropriação da linguagem do absoluto pela ação. Isso é importante porque, segundo Ricoeur, as palestras de Jaspers que originaram a obra *A questão da culpa* põem o problema alemão tendo como pano de fundo a situação espiritual da humanidade moderna, no momento em que a história se torna universal (1995, p. 71-73).

¹⁵ No original: *die Verbrechen, die politische Schuld, die moralische Schuld, die metaphysische Schuld*. Conferir (JASPERS, 1946, p. 47-65).

¹⁶ “O destino da Alemanha poderia servir de experiência para todos. Se ao menos essa experiência pudesse ser compreendida! Não somos uma raça pior. Em todo lugar existem minorias violentas, criminosas, vitalmente ativas, que à primeira oportunidade tomam o poder e procedem de modo brutal” (JASPERS, 2018, p. 90-91).

a obra como uma possibilidade para si próprio. Aquele que vive a atitude do finito “vê a obra como uma possibilidade para ele próprio, não como o empreendimento de outro, que ele olha sem levar a sério” (WEIL, 2012, p. 523). Com Jaspers, há o alerta sobre a reatualização potencial de um regime como o nazista. O rastreamento da culpa pelo nazismo até sua origem mostra que essa é uma possibilidade para o ser humano enquanto tal. Essa possibilidade é um “mal oculto em todo lugar”, que irrompeu no espaço alemão. Isso, contudo, não é um atenuante para a culpa alemã, mas um aprofundamento pela realização dessa possibilidade (JASPERS, 2018, p. 91).

O próximo elo é a concepção da obra como movimento injustificável que causa a sua destruição. O finito explicita que o criador destrutivo da obra é incapaz de justificar sua ação. Isso porque a linguagem da obra põe em causa o princípio de unidade entre essa linguagem e a realidade, o que redundaria na impossibilidade de conhecer o sentido de sua proposta, permanecendo preso a uma empreitada que não pode justificar, em um puro movimento cuja resultante será sua própria destruição (SAVADOGO, 2003, p. 177). Para Jaspers, quando o poder não impõe limites para si mesmo, ocorre violência¹⁷ e o fim será a aniquilação da existência e da alma (2018, p. 26). Jaspers considera que os atos de Hitler desde o início se orientavam na contramão de qualquer possibilidade de reconciliação: era vitória ou queda. O nível tecnológico da humanidade na ocasião da guerra por si só já convertia em feito terrível a iniciativa de um conflito em escala mundial (2018, p. 48- 49). Esse temor conduz ao entrecruzamento seguinte: a vontade que a história *seja*, já que ela ainda *não é*. Esse desiderato é algo inerente à própria situação humana, pois para Jaspers, o ser humano se encontra em uma situação que não é uma condição generalizada da humanidade, mas sim situações condicionadas historicamente, surgidas de uma que a antecede e que caminha para uma nova (1968, p. 11).

Da perspectiva do finito, a obra se mostra como o que é: recusa da história coerente. Para a obra a história ainda não é, ela quer que a história seja (WEIL, 2012, p. 535). Nesse sentido, Jaspers evoca a concepção niilista de Hitler para quem a validade dos tratados só existe enquanto corresponder ao interesse próprio (2018, p. 52). Em oposição, há uma vontade que considera esse niilismo “como algo que não deveria ser e que, por isso, deve ser modificado por todas as forças” (JASPERS, 2018, p. 52). Jaspers conclui: “Pois nas coisas humanas, a realidade ainda não significa verdade. A essa realidade, antes, deve-se contrapor outra realidade. E, se ela existe, isso depende da vontade do homem” (2018, p. 52). É nesse enquadramento que Jaspers compreende os Julgamentos de Nuremberg, entendidos como uma situação nova, uma ordem mundial que desponta no horizonte, cujo fracasso anunciaria uma imagem onde a autodestruição da humanidade surge como uma ameaça¹⁸ (2018, p. 55). Segundo Jaspers, esse aspecto também aparece na recuperação da identidade alemã, pois se trata de uma “tarefa conjunta e motivadora de não ser alemão como de fato se é, mas de tornar-se alemão de um jeito que ainda não se é, mas se deveria ser, e segundo a evocação de nossos mais nobres antepassados, e não a partir da história de ídolos nacionais” (2018, p. 73).

Finalmente, o derradeiro liame entre a categoria do finito – recordamos que de acordo com Canivez o texto *Le cas Heidegger* integra a análise weiliana dessa atitude – e a obra de Jaspers, é a limitação apontada em relação ao pensamento de Heidegger para tratar da realidade política – agora da perspectiva de Jaspers. Jaspers apresenta critérios para a concepção de unidade que não são dados arbitrariamente: “Consenso através do diálogo e da compreensão

¹⁷ Segundo Jaspers, na ausência do entendimento entre os homens, impera a violência (2018, p. 28). A violência para Jaspers também aparece como uma maneira de mediar relações com aqueles desprovidos da capacidade de sentir culpa moral, como é o caso de Hitler (2018, p. 58).

¹⁸ No *Posfácio de 1962*, Jaspers considera que se enganou quanto à possibilidade de Nuremberg encetar um novo *ethos* baseado em um direito mundial em que razões de Estado não mais poderiam ser alegadas para a perpetração de crimes (2018, p. 112-116).

leva à comunidade que se sustenta" (2018, p. 16). Jaspers considera que o mal é responsabilidade política na criação de uma atmosfera pública que dissemina a falta de clareza (2018, p. 26). É partindo desse horizonte que Jaspers critica a forma de pensamento que julga as pessoas por meio de coletivos. Ele propõe, para desfazer julgamentos imprecisos, uma distinção entre concepções de gênero específico e concepções tipológicas. As concepções tipológicas correspondem às características gerais que são atribuídas a determinados grupos humanos: os judeus, os alemães, os homens, as mulheres, a juventude. As concepções tipológicas – por mais que em alguns momentos haja algum traço de um exemplar que coincida com a concepção tipológica – não devem ser confundidas com as concepções de gênero específico sob a qual um determinado indivíduo pode ser categorizado. As concepções tipológicas equacionam grupos humanos em suas concepções de gêneros específicos a um conjunto de características gerais. Pensar por concepções tipológicas os grupos humanos abre ao longo da história uma via de ódio. Essa via foi pavimentada na mente das pessoas durante o nazismo por meio de sua propaganda (JASPERS, 2018, p. 32).

Era como se não houvesse mais pessoas, apenas aqueles coletivos. Um povo como um todo não existe. Todas as delimitações que venhamos a fazer para defini-lo serão ultrapassadas pelos fatos. A língua, a nacionalidade, a cultura – nada disso coincide, mas se entrecruza. Povo e Estado não se unificam, tampouco a língua e os destinos comuns ou a cultura (JASPERS, 2018, p. 32-33).

Jaspers considera que a renitência orgulhosa em se admitir a culpa é uma forma de assumir o mal silenciosamente. Exemplo dessa renitência é considerar a história como uma força que criou o passado e que confia em um nivelamento existencial sem a decisão pelo reconhecimento da culpa. Toda comunidade, nesse sentido, não é verdadeira (2018, p. 98-99). Jaspers considera que não é toda decisão que é válida. A decisão que não é motivada pelo empreendimento ético é renitência na permanência do mal. "Não se deu a devida atenção para o fato de que em relação ao Mal só é possível uma comunidade ilusória" (JASPERS, 2018, p. 99).

Segundo Weil, a crítica a Heidegger manifestada por Jaspers encontra-se na subseção da culpa moral que descreve as posições de autoilusão. Jaspers aponta dois grupos que praticaram a autoilusão durante o regime nazista: militares e docentes. Os primeiros, a autoilusão de que após a guerra tomariam o poder do partido; os segundos, de que faziam oposição ao regime (2018, p. 62-63). Segundo Weil, Jaspers situaria Heidegger no segundo grupo, o seguinte trecho sendo inclusive dirigido ao próprio Heidegger (2003, p. 265):

Muitos intelectuais participaram em 1933 desejando para si postos de liderança. Publicamente, e em sua visão de mundo, tomaram partido pelo novo poder – e depois, colocados pessoalmente de lado, ficaram irritados, mas ainda permaneciam positivos; até que o curso da guerra a partir de 1942 tornou visível o resultado desfavorável que agora os transformava totalmente em opositores. Estes têm a sensação de terem sofrido sob os nazistas e, por isso, de serem os eleitos para o que viria. Eles próprios se julgavam antinazistas. Por todos esses anos, havia uma ideologia desses nazistas intelectuais: por meio de questões espirituais, eles expressariam a verdade livremente – eles preservavam a tradição do espírito alemão – eles evitavam destruições – eles causavam entusiasmo em cada indivíduo¹⁹ (JASPERS, 2018, p. 63).

Para Jaspers, portanto, o destino se relaciona com uma forma tangível de culpa que é análogo a responsabilidade política (2018, p. 72). Não é possível, portanto, falar de destino para

¹⁹ Na edição original publicada em 1946 em Heidelberg, esse trecho encontra-se nas páginas 61 e 62. Conferir (JASPERS, 1946).

Jaspers sem equacionar esse conceito com a responsabilidade política, nem falar de um povo por categorias coletivas, mas sim passando pela análise individual de sua própria culpa.

Considerações finais

De acordo com a leitura de Weil, o pensamento de Heidegger não pode ser associado à propaganda nazista simplesmente por não fornecer o ferramental conceitual adequado para tratar de questões políticas; essa associação é artificial. Para Jaspers, as categorias coletivas produzem apenas comunidades ilusórias; é necessário a explicitação dos tipos de culpabilidade: a responsabilidade política para os cidadãos, a culpa moral e metafísica para o indivíduo. Para Weil, a superação do absoluto e da obra da perspectiva do lógico da filosofia se dá pela recusa violenta da razão. A obra explica homens como Hitler. A superação do finito sobre a obra dá continuidade ao movimento da revolta no interior da lógica da filosofia. Para Kirscher, o sentido do absoluto e da revolta em sua sucessão se mostra, portanto, ao lógico da filosofia, para quem o que importa não é exclusivamente o que o discurso absoluto *diz* ou o que a revolta *faz*, mas o sentido para além daquele do *dizer* e do *fazer*. O sentido é a forma da *Lógica da Filosofia*, a categoria na qual e sobre a qual vê-se toda atitude-categoria bem como ela própria. A sabedoria é vida visando o sentido, toda vida vivida no sentido (1970, p. 377). O sentido não está em um discurso em particular, presente de diversas maneiras sem que nenhuma seja absoluta. Ele encontra-se no jogo do movimento de transcendência imanente no mundo, no ser humano e no discurso (KIRSCHER, 1970, p. 384).

Referências

- CANIVEZ, P. *Le politique et la logique dans l'oeuvre d'Eric Weil*. Paris: Editions Kimé, 1993.
- CANIVEZ, P. *Weil*. Paris: Société d'édition les Belles Lettres, 1999.
- GANTY, E. *Penser la modernité*. Essai sur Heidegger, Habermas e Eric Weil. Namur: Presses Universitaires de Namur, 1997.
- HEIDEGGER, M. *Origem da obra de arte*. Lisboa: Edições 70, 2004.
- HEIDEGGER, M. Que é isto – A filosofia? Em: *Que é isto – A filosofia: identidade e diferença*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- JASPERS, K. *A questão da culpa: a Alemanha e o nazismo*. Tradução de Cláudia Dornbusch. São Paulo: Todavia, 2018.
- JASPERS, K. *A situação espiritual do nosso tempo*. Tradução de João Modesto. Lisboa: Moraes Editora, 1968.
- JASPERS, K. *Die Schuldfrage*. Heidelberg: Lambert Schneider, 1946.
- KIRSCHER, G. *Absolu et sens*. Archives de Philosophie, n° 33, p. 373-400. Paris: Beauchesne, 1970.
- KIRSCHER, G. *Eric Weil ou la raison de la philosophie*. Paris: Presses Universitaires du Septentrion, 1999.
- KIRSCHER, G. *Figures de la violence et de la modernité: Essais sur la philosophie d'Eric Weil*. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1992.

- KIRSCHER, G. *La philosophie d'Eric Weil*. Paris: Presses Universitaires de France, 1989.
- PERINE, M. *Filosofia e violência: sentido e intenção da filosofia de Éric Weil*. São Paulo: Edições Loyola, 1987.
- QUILLIEN, J. *Discours et langage ou 'Logique de la philosophie'*. Archives de Philosophie, n° 33, p. 401-438. Paris: Beauchesne, 1970.
- RICOEUR, P. *Leituras 1: em torno ao político*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1995.
- SAVADOGO, Mahamadé. *Éric Weil et l'achèvement de la philosophie des l'Action*. Namur: Presses universitaires de Namur, 2003.
- TEIXEIRA, E. M. Introdução. Em: PLATÃO. *A República*. Tradução de Eleazar Magalhães Teixeira. Fortaleza: Edições UFC, 2009.
- WEIL, E. *Filosofia política*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- WEIL, E. Le cas Heidegger. Em: *Philosophie et réalité II*. Paris: Beauchesne, 2003.
- WEIL, E. *Lógica da filosofia*. São Paulo: É Realizações, 2012.
- WEIL, E. O caso Heidegger. *Argumentos Revista de filosofia UFC*. Fortaleza, ano 12, n. 23, p. 126-137, jan./jun. 2020.

Sobre o autor

Daniel Benevides Soares

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará. Pós-doutorando em Filosofia pelo Programa de Pesquisador Voluntário da Universidade Federal do Ceará. Membro do GT Eric Weil e a Compreensão do Nosso Tempo da ANPOF. Professor na Faculdade Católica de Fortaleza.

Recebido em: 01.02.2023.
Aprovado em: 03.02.2023.

Received in: 02.01.2023.
Approved in: 03.02.2023.

A verdade factual e o contador de estórias em Hannah Arendt: reflexões sobre a ação política do filósofo

Factual truth and the storyteller in Hannah Arendt: reflections on the Philosopher's Political Action

Judikael Castelo Branco

<https://orcid.org/0000-0002-4551-2531> - E-mail: judikael79@hotmail.com

RESUMO

Este artigo articula a figura do contador de estórias e o conceito de verdade factual para refletir sobre elementos da filosofia de Hannah Arendt importantes também à compreensão da nossa situação política. Nele, o pensamento de Arendt é visto como tributário da história e disposto a um modelo alternativo de pensar: o pensamento narracional. Duas ideias que giram em torno da figura do contador de estórias e do conceito de verdade factual. O objetivo desta pesquisa é, então, retomar a reflexão arendtiana sobre a verdade factual a fim de compreendermos nosso próprio contexto, marcado por negacionismo e mesmo por ideias como a de “pós-verdade”. A escolha da autora não é fortuita, mas se justifica pela abordagem na qual a verdade não é tomada como questão epistemológica, neutra. Para tanto, dividimos nosso texto em quatro partes. Na primeira, retomamos aspectos essenciais na relação entre o pensamento arendtiano e a história. Na segunda, a mesma questão é vista a partir da interrogação acerca do modo adequado de responder ao “imperativo do testemunho” sobre a experiência concentracionária. Na terceira, voltamos-nos à figura do contador de estórias e do “pensamento narracional” como alternativa ao ponto de vista arquimediano. Por fim, encontramos a noção de verdade factual que, na verdade, sustenta todos os momentos anteriores.

Palavras-chave: Hannah Arendt. História. Mundo concentracionário. Contador de estórias. Verdade factual.

ABSTRACT

This article articulates the figure of the storyteller and the concept of factual truth to reflect on elements of Hannah Arendt's philosophy that are also important for understanding our political situation. In it, Arendt's thought is seen as tributary to history and disposed to an alternative model of thinking: narrative thinking. Two ideas that revolve around the figure of the storyteller and the concept of factual truth. The goal of this research is, then, to take up again Arendt's reflection on factual truth in order to understand our own context, marked by negationism and even by ideas such as "post-truth". The choice of the author is not fortuitous, but is justified by the approach in which truth is not taken as an epistemological, neutral issue. To this end, we divide our text into four parts. In the first, we resume essential aspects of the relation between Arendtian thought and history. In the second, the same question is seen from the point of view of the questioning of the adequate way to respond to the "imperative of testimony" about the concentrationary experience. In the third, we turn to the figure of the storyteller and "narrative thinking" as an alternative to the Archimedean point of view. Finally, we find the notion of factual truth that, in fact, underpins all previous moments.

Keywords: Hannah Arendt. History. Concentrationary world. Storyteller. Factual truth.

Introdução

Neste artigo articulamos a figura do contador de estórias e o conceito de verdade factual para refletir sobre alguns elementos da filosofia de Hannah Arendt importantes também à compreensão da nossa atual situação política. Dito isso, neste texto, apesar dos seus protestos na famosa entrevista a Günter Gaus – quando não só se recusava a fazer parte do "círculo dos filósofos", mas anunciava como sua verdadeira profissão a teoria política (ARENDR, 2008, p. 31) –, Arendt é tomada como filósofa (FORTI, 1999, p. 1).

Porém, a recusa arendtiana para compor o referido "círculo" não pode ser simplesmente abandonada ou obliterada com subterfúgios pseudo-interpretativos. Arendt, no seu afastamento, critica a filosofia, e o faz movida pela percepção da incapacidade que a tradicional postura filosófica demonstrou diante das grandes tragédias do século passado.

Dito outro modo, ao colocar a teoria política como a sua profissão, Arendt ressalta duas condições características da própria reflexão. Primeiro, que a política deve ser considerada à luz da ruptura provocada por um evento histórico, o totalitarismo. Segundo, que uma vez apontadas as insuficiências da filosofia política tradicional, deve-se procurar outro modelo de pensamento que supere os limites constitutivos do ponto de vista arquimediano¹. São essas premissas que vemos girar ao redor da figura do contador de estórias – que juntamente com o pária e o espectador podem servir de metáfora do filosofar (AGUIAR, 2003, p. 215) – e do conceito de "verdade factual".

¹ Sobre o significado do "ponto de vista arquimediano", remetemos à última parte de *A condição humana*, sobretudo ao tópico "A descoberta do ponto arquimediano", no qual a autora realça o papel dessa perspectiva para a modernidade. Trata-se, fundamentalmente, daquela "condição de distanciamento" na qual "todo conjunto de coisas transforma-se em mera multiplicidade; e toda multiplicidade [...] recairá em certos padrões e configurações [...] tão válidos e não mais significativos que a curva matemática, que [...] sempre pode ser verificada entre pontos lançados ao acaso em uma folha de papel" (ARENDR, 2014, p. 333).

O objetivo desta pesquisa é justamente retomar a reflexão arendtiana sobre a verdade factual a fim de compreendermos nosso próprio contexto, atualmente marcado por negacionismo e mesmo pelo conceito de “pós-verdade”. A escolha de Arendt não é fortuita, mas se justifica pela sua abordagem política do problema da verdade, ou seja, pela perspectiva na qual a verdade não é tomada simplesmente como questão epistemológica ou neutra. É nesse sentido que o contador de estórias, enquanto sujeito interessado na verdade dos fatos, tomados em sua contingência, pode ser, de novo, uma bela metáfora para o filósofo político diante dos desafios que hoje o cercam.

Para tanto, dividimos nosso texto em quatro partes. Na primeira, retomamos simplesmente alguns aspectos essenciais na relação entre o pensamento arendtiano e a história, sobretudo a sua rejeição às formas correntes de filosofia da história. Na segunda, a mesma problemática é vista a partir da interrogação concreta sobre como descrever o indescritível, isto é, acerca do modo adequado de responder ao “imperativo do testemunho” sobre a experiência concentracionária. Na terceira, voltamo-nos à figura do contador de estórias e do “pensamento narracional” como alternativa ao ponto de vista arquimediano. Por fim, encontramos a noção de verdade factual que, na verdade, sustenta todos os momentos anteriores.

Um pensamento tributário da história

Aplicando a Arendt o adágio heideggeriano segundo o qual todo grande pensador pensa um único pensamento (cf. HEIDEGGER, 2002, p. 53), podemos dizer que a ela se interessa sobretudo pela compreensão do totalitarismo e das condições que o tornaram possível. Se, de um lado, essa preocupação a insere, sem mais, no elenco de pensadores que fizeram deste tema o cerne da própria filosofia; por outro, no caso de Arendt, a abordagem da questão passa, necessariamente, pela recuperação da dignidade da política e pela reflexão acerca do papel político do pensamento.

Porém, ela mesma reconhece que isso nem sempre foi verdade, como faz saber a Gershom Scholem: “Em minha juventude não me interessava pela política e pela história” e sim “pela tradição da filosofia alemã” (citada em SCHOLEM, 1994, p. 222). Curiosa confissão para quem, no prefácio de *Entre o passado e o futuro*, afirma que o pressuposto para os seus exercícios de pensamento político “é que o próprio pensamento emerge de incidentes da experiência viva e a eles deve permanecer ligado, já que são os únicos marcos por onde pode obter orientação” (ARENDR, 2011, p. 41). Há, portanto, um momento de “conversão” no pensamento arendtiano, isto é, uma reorientação profunda que muda inteiramente os interesses e a visão da ex-aluna de Jaspers e de Heidegger. Trata-se, naturalmente, do evento totalitário, como acenamos, problema capital para a autora, isto é, questão a partir da qual todas as demais questões devem ser interpretadas. Para o escopo proposto nesta pesquisa, decorrem dessa afirmação, ao mesmo tempo banal e fundamental, dois corolários imprescindíveis. Primeiro, o reconhecimento de que, por se concentrar em um determinado evento histórico, o pensamento de Hannah Arendt é tributário da história². Segundo, como fica patente quando diz que somente os marcos históricos podem oferecer alguma orientação ao pensamento, a autora salienta a insuficiência carac-

² As investigações em torno da relação entre pensamento e história em Arendt sugerem abordagens diferentes e igualmente ricas dependendo das questões invocadas em cada pesquisa. Para a aproximação de alguns aspectos essenciais da temática, enviamos os leitores aos textos de Helenice Rodrigues da Silva (2004), Geneviève Even-Granboulan (1992) e Fina Birulés (2009). Autoras que, justamente, apontam para caminhos bem distintos acerca da história na obra arendtiana, uma privilegiando o conceito de “acontecimento”, outra, a noção de “modernidade”, e a última, salientando o importantíssimo vínculo entre história e imortalidade em Hannah Arendt.

terística de uma dada postura da tradição filosófica demasiadamente aferrada ao “esforço tenso do conceito”, e, por isso, incapaz de compreender a ruptura provocada pelo evento totalitário no campo da teoria política. Em suma, o pensamento de Arendt não se move por uma mera curiosidade conceitual, mas pelo desejo de compreender o seu tempo.

Se a compreensão da obra de Arendt passa, então, pela relação que a autora estabelece entre pensamento e história, é essencial também sublinhar que a história é tomada por ela a partir de diferentes registros. Por um lado, esses registros variegados podem sugerir alguma dificuldade particular à interpretação do *corpus* arendtiano. Com efeito, considerada no seu conjunto, a filósofa se volta à história viva em *Eichmann em Jerusalém* na mesma medida que se interessa pela reflexão histórica em *Origens do totalitarismo*. Ao que devemos ainda acrescentar a contra-filosofia da história em *Sobre a revolução*, os retratos expostos em *Homens em tempos sombrios* e *Rahel Varnhagen*, e, por fim, os seus numerosos artigos reportando a “história imediata”³. Por outro lado, se o elenco de obras dedicadas à história – naturalmente entendida em sentido amplo – parece dispersivo, podemos seguir André Enegrén (1984, p. 162) quando observa que, fundamentalmente, a investigação de Arendt sobre a história orbita em torno de dois polos ou mesmo de dois extremos do político, a saber, a revolução como sua “abertura e momento de incandescência” e o totalitarismo como seu “eclipse”.

Por último, em Arendt, o papel desempenhado pelo evento totalitário não se entende apenas por sua experiência pessoal ou pelas proporções dos crimes perpetrados pelos regimes totalitários. Antes, ele representa o rompimento do fio da tradição, isto é, a perda das referências a partir das quais o pensamento ocidental compreendeu a política até meados do século passado. Arendt resume o problema com termos que não deixam espaço a dúvidas sobre a sua extensão e profundidade, pois, como fica evidente, “sem tradição [...] parece não haver nenhuma continuidade consciente no tempo e, portanto, humanamente falando, nem passado nem futuro, mas tão-somente a sempiterna mudança do mundo e o ciclo biológico das criaturas que nele vivem” (ARENDR, 2011, p. 31).

O reconhecimento do esfacelamento dos padrões tradicionais da filosofia política leva necessariamente à questão da abordagem correta do fenômeno sem qualquer “corrimão”. O problema se apresenta particularmente complexo porquanto Arendt rejeita qualquer tipo de análise causal que se preste a explicar a emergência do totalitarismo a partir de condições anteriores e suscetíveis de previsão. Para ela, ao contrário, “a lição de cada evento, feito ou ocorrência revela-se em e por si mesma” (ARENDR, 2011, p. 96). Por outro lado, Arendt se afasta também de toda concepção de história que a identifique simplesmente com a ideia de progresso. De fato, para um modelo de pensamento segundo o qual a história humana não é senão a história do progresso, tudo pode ser resumido ao problema da obediência a um tipo de destino – absoluto – que reduz a pluralidade constitutiva do mundo humano a uma única “verdade” ou a um único “espírito”. Na visão de Arendt, essa leitura não enxerga “as entidades singulares ou ocorrências individuais e suas causas distintas e específicas” (ARENDR, 2011, p. 93).

A proposta da autora é, antes, um tipo de compreensão da história que aponte para “o caráter inexaustivo do tempo que se diversifica, se fratura e se condensa em aberturas sem ser possível determinar, por uma lei, a regra de suas reviravoltas” (ENEGRÉN, 1984, p. 166-167). É nessa perspectiva que o evento totalitário deve ser examinado. Não se trata, então, de vê-lo como efeito previsível de causas dispostas no passado nem de procurar inseri-lo em um pro-

³ De forma muito coerente com a ideia de que o próprio pensamento nasce de acontecimentos da experiência vivida, parte importante da obra arendtiana compreendida particularmente entre 1942 e 1975, volta-se a acontecimentos do presente, tais como a reconstrução alemã, a formação do Estado de Israel, a guerra fria, o macarthismo, o racismo estadunidense. Escritos que atestam a importante correlação existente, para a autora, entre experiência pessoal e acontecimento histórico.

cesso onibarrangente dentro do qual ele possa encontrar um sentido qualquer – e sempre supe-rável. Para Arendt, é preciso compreendê-lo em sua contingência, isto é, no próprio fato de que, enquanto evento histórico, como todo e qualquer evento dessa mesma natureza, ele poderia não ter ocorrido e que, a sua ocorrência abrange, necessariamente, a liberdade daqueles que se envolveram nele. Vê-se de imediato não se tratar de uma tarefa fácil.

A questão versa, portanto, sobre o modo justo de pensar o totalitarismo. Afinal, como é possível descrever o indescritível? Para Arendt, o ponto de partida deve ser simplesmente a compreensão da natureza dos fatos. Mas quais são os fatos? Ela resume:

Os fatos são: 6 milhões de judeus, 6 milhões de seres humanos desamparados foram arrastados para a morte, na maioria dos casos sem suspeita do que estava ocorrendo. O método empregado foi o terror cumulativo. Primeiro, o descuido proposital, a privação e a vergonha, quando as pessoas de compleição mais fraca morreram junto com as pessoas com força e rebeldia suficiente para se matar. Depois, a pura fome, ao lado do trabalho forçado, quando morreram aos milhares, mas em momentos diferentes, conforme a resistência física. Por último, as fábricas de morte – e todos morreram juntos, novos e velhos, fracos e fortes, doentes e sadios; não como pessoas, não como homens e mulheres, crianças e adultos, meninos e meninas, bons e maus, bonitos e feios – mas reduzidos ao mínimo denominador comum da simples vida biológica, mergulhados no mais negro e fundo abismo da igualdade primal, como gado, como matéria, como coisas em corpo nem alma, nem mesmo uma fisionomia em que a morte pudesse imprimir seu selo (ARENDR, 2008, p. 226-227).

Essa passagem é seguida pela expressão que dá contornos definitivos aos eventos. Trata-se, de fato, de “um espelho do inferno”, uma imagem baseada, em última instância, “na convicção de que tudo é possível, e não apenas permitido” (ARENDR, 2011, p. 123).

A imagem do inferno ou sobre como descrever o indescritível

Social-nacionalismo e estalinismo reduziram o homem ao estado de matéria-prima mol-dável e suas respectivas ideologias aplicaram de modo radical a lógica do fazer ao material humano e social. Pela destruição sucessiva de sua identidade jurídica, moral e psíquica, o homem foi reduzido à condição de uma criatura que se pode condicionar inteiramente. O ideal totalitário enseja, assim, a negação da pluralidade e da liberdade humanas, elementos absolutamente centrais na filosofia de Arendt (cf. CHAUMONT, 1992).

É exatamente nesse sentido que se deve entender a asserção arendtiana de que os campos de concentração representam o próprio fundamento dos regimes totalitários.

Tanto a história nazista como a história soviética permitem demonstrar que nenhum governo totalitário pode existir sem terror e que nenhuma forma de terror pode ser eficaz sem campo de concentração. Nessa perspectiva, todas as outras diferenças que distinguem as instituições dos países democráticos daquelas de países totalitários não passam de aspectos secundários e acessórios. Não se trata de uma oposição entre socialismo e capitalismo, nem entre capitalismo de Estado e livre iniciativa ou sociedades de classes e sociedades sem classes. Esse conflito opõe um tipo de governo fundado sobre liberdade cívicas e um tipo de governo fundados sobre campos de concentração (ARENDR, 1990, p. 172).

Tendo presente o fato de que a concepção da política em Arendt remete à noção fundamental da prática político-pública da liberdade⁴, um regime de governo assentado sobre uma lógica

⁴ Cujas reconhecidas raízes gregas levaram Noel O’Sullivan (1982, p. 225), por exemplo, a falar de uma “nostalgia helênica” em Arendt, expressão interessante, mas que não traduz de fato o pensamento arendtiano.

concentraci3n3ria n3o pode ser confundido com um projeto pol3tico, mas denunciado em seu car3ter essencialmente contr3rio 3 pol3tica, um projeto de destrui33o das condi33es da vida pol3tica.

Talvez a abordagem de Arendt sobre os campos de concentra33o tenha sido de fato a primeira coisa s3ria escrita a respeito do tema, ao menos 3 essa a impress3o de Karl Jaspers (ARENDR; JASPERS, 1992, p. 105). Todavia, 3 ainda mais importante aquilo que J3rgen Habermas (1990, p. 234) acertadamente observa quando afirma que "Hannah Arendt viu nos campos a caracter3stica mais profunda que simboliza o nosso s3culo". Ela compreendeu de imediato que os campos constituem a mais bem-acabada tradu33o da alma dos regimes totalit3rios, pois, como "laborat3rios experimentais da domina33o total" (ARENDR, 2008, p. 268), antecipam, de forma prol3ptica, a realiza33o da lei do movimento que anima o totalitarismo.

Para nosso objetivo, n3o 3 preciso retomar todos os elementos da an3lise arendtiana sobre o fen3meno, mas nos concentrarmos nas suas observa33es concernentes 3s dificuldades que a l3gica concentraci3n3ria imp3e a quem deseja compreender o seu significado. Para tanto, podemos acompanhar alguns dos argumentos dispostos em "As t3cnicas sociol3gicas e o estudo dos campos de concentra33o". Nesse escrito, lidando de modo direto com as ci3ncias sociais e com as t3cnicas sociol3gicas, Arendt destaca j3 nas primeiras linhas que os campos e a sua fun33o no aparato de terror nos regimes totalit3rios representam um "obst3culo no caminho da adequada compreens3o da pol3tica e da sociedade contempor3neas" (ARENDR, 2008, p. 260), o que requer a reconsidera33o dos pressupostos fundamentais a partir dos quais o cientista social tenta pensar os rumos do mundo e a conduta humana.

Arendt estrutura o texto em um esquema bin3rio, ladeando as dificuldades das t3cnicas sociol3gicas com as perplexidades do nosso senso comum de car3ter utilit3rio. Os obst3culos erguidos 3 compreens3o dos campos t3m naturezas distintas que passam pelas assustadoras cifras dos crimes praticados e pelos limites encontrados pelos pr3prios sobreviventes para comunicar o que aconteceu. Com efeito, 3s vezes, as testemunhas tiveram primeiro que se convencer de que aquilo era verdade. S3 superado o assombro inicial com a escala da trag3dia e com a realidade do pesadelo ser3 poss3vel refletir sobre os campos a partir de seus elementos constitutivos, como o perfil de sua administra33o, os assassinatos em massa, o isolamento, o seu papel no terror totalit3rio, etc.

Para come3ar com o quadro do nosso senso comum utilit3rio, Arendt sustenta que, nesse 3mbito, nem o campo de concentra33o em si, nem o seu papel pol3tico fazem qualquer sentido. A principal dificuldade residiria justamente na falta de bases para pensar o campo dentro da l3gica de meios e fins que caracteriza o perfil utilit3rio do nosso senso comum. Para a fil3sofa, esse aspecto fica particularmente claro quando o governo alem3o negligencia as emerg3ncias das atividades militares para continuar as pr3ticas dos campos, como se "os nazistas achassem mais importante manter as f3bricas de exterm3nio do que ganhar a guerra" (ARENDR, 2008, p. 261). Desse modo, os campos de concentra33o se revestem de certa irrealidade; pois como seria poss3vel encaix3-los de fato no registro da hist3ria humana compreendida a partir de princ3pios utilit3rios?

Em 3ltima inst3ncia, o campo escapa dos par3metros orientadores do nosso senso comum utilit3rio, apelando para a ins3nia da linguagem nazista dentro da qual ele ter3 algum sentido. Logo, para quem se limita 3 raz3o do senso comum, n3o resta sen3o a perplexidade "diante de a33es que n3o s3o nem utilit3rias nem inspiradas pelas paix3es" na mesma propor33o em que "nossa 3tica 3 incapaz de lidar com crimes que n3o foram previstos pelos Dez mandamentos" (ARENDR, 2008, p. 270-271).

Quanto 3 leitura cient3fica dos campos, os problemas n3o s3o menores. Arendt (2008, p. 269) sugere uma chave original e incontorn3vel nas palavras de um dos sobreviventes de Buchenwald: "Os homens normais n3o sabem que tudo 3 poss3vel", de onde a autora conclui:

Os cientistas sociais, sendo pessoas normais, terão grande dificuldade em compreender que é possível ultrapassar as limitações que costumam ser consideradas intrínsecas à condição humana, que é possível abolir ou pôr em plano muito secundário as motivações e padrões de comportamento usualmente identificados, não com a psicologia de alguma classe ou nação específica em algum momento específico de sua história, mas com a psicologia humana em geral, que é possível passar por cima de necessidades objetivas tidas como integrantes da própria realidade em si, em que a adaptação a ela parece uma simples questão da mais elementar saúde mental (ARENDR, 2008, p. 269).

Logo, o único modo para trabalhar adequadamente a questão é ultrapassar os limites constitutivos dos métodos próprios das ciências sociais aplicadas à história e ao comportamento humano. O campo representa, nesse sentido, o espaço no qual esses limites foram apagados precisamente pela capacidade concentracionária de treinar as pessoas “como feixe de reações” (ARENDR, 2008, p. 270) eliminando todo traço de espontaneidade da psicologia humana. Para Arendt, compete às ciências conjecturar até que ponto isso é possível e se perguntar “o que acontece ao comportamento humano, social e individual, quando esse processo atinge o limite do possível” (ARENDR, 2008, p. 270).

A conclusão do texto aponta, porém, para um limite específico das ciências históricas. Mais uma vez a autora sublinha o caráter “sem precedentes” do terror totalitário. Na verdade, ela vê na tendência, comum aos historiadores, de traçar analogias, o maior perigo à justa compreensão dos fatos. Segundo seu raciocínio não é certo, por exemplo, comparar Hitler a qualquer outro criminoso do passado, mas encarar o fato de se tratar de um criminoso diferente. Uma diferença inédita não pelo número de suas vítimas ou de seus seguidores, mas pela ideia que ele personificou, a mecanização da execução e, finalmente, pela “criação cuidadosa e calculada de um mundo de moribundos onde nada mais fazia sentido” (ARENDR, 2008, p. 271).

As dificuldades encontradas tanto pela lógica utilitária do senso comum quanto pelas técnicas das ciências sociais diante dos campos de concentração confirmam, em um recorte particular, as insuficiências dos padrões tradicionais de pensamento para dar conta de significado dos regimes totalitários. “A história humana nunca conheceu um episódio mais difícil de ser narrado” (ARENDR 2008, p. 227) e isso não pode ser minimizado. Mas para Arendt, ao contrário do que acreditava Élie Wiesel, por exemplo, o silêncio sobre essa história é uma injustiça contra as suas vítimas. Arendt impõe-se, assim, uma forma de “imperativo do testemunho” (COURTINE-DENAMY, 2004, p. 24):

A história real do inferno construído pelo nazismo é de absoluta necessidade para o futuro. Não só porque esses fatos alteraram e envenenaram o ar que respiramos, não só porque agora povoam nossos sonhos à noite e ocupam nossos pensamentos durante o dia – mas também porque se tornaram a experiência fundamental e a fundamental desgraça de nossos tempos. Apenas a partir desse alicerce, sobre o qual se fundará um novo conhecimento do homem, poderão surgir nossas novas constatações, nossas novas memórias, nossas novas realizações (ARENDR, 2008, p. 229).

O esforço para contar essa história assume um duplo significado. Por um lado, não concede a Hitler uma vitória póstuma, e, por outro, representa a possibilidade de reconciliação com um mundo cujo sentido nos escapa (COURTINE-DENAMY, 2004, p. 24). É sobretudo com este segundo significado que a frase de Karen von Blixen aparece como epígrafe para o capítulo sobre a ação em *A condição humana*: “Todas as mágoas são suportáveis se as colocamos em uma história ou contamos uma história sobre elas” (citada em ARENDR, 2014, p. 219).

O pensar como contar histórias

Para precisar o problema, podemos resumi-lo na pergunta sobre as condições para compreender o totalitarismo, uma vez que, para Arendt, não é possível vê-lo simplesmente como culminação de um processo histórico nem como o resultado de uma única causa controlável do passado. Os campos de concentração nos serviram de ilustração incontornável dessas dificuldades e como elas desafiam o nosso senso comum utilitário e as técnicas sociológicas.

A solução de Arendt passa, então, pela inversão da perspectiva comum do nosso interesse pela história. Já não se trata de perscrutar o passado em vista da compreensão do presente, mas de assumir como método de trabalho o fato de que o acontecimento presente pode iluminar o passado. Um tipo de exercício de pensamento que se materializa em *Origens do totalitarismo*.

Como a autora explicita em sua réplica a Eric Voegelin⁵, contar simplesmente uma história do totalitarismo, perseguir suas causas no passado, seria uma forma de justificá-lo, de apresentá-lo como resultado de um processo pelo qual ninguém no presente pode ser responsabilizado. Logo, o seu trabalho mais do que uma “história” é “uma análise em termos históricos [...] Assim, o livro não trata de fato das ‘origens’ do totalitarismo [...], mas apresenta uma exposição histórica dos elementos que se cristalizaram no totalitarismo” (ARENDR, 2008, p. 419). Arendt se volta à história, mas a partir de um ponto de vista que se distingue da perspectiva do historiador de forma radical e consciente. Uma postura possível apenas quando se abandona a reconhecida tradição do *sine ira et studio*, o que, enquanto corolário de tudo o que foi dito, se dá como exigência metodológica irrenunciável. Sendo assim, sua descrição dos fatos aparece plenamente coerente, pois não há nenhuma imagem mais adequada para o campo de concentração que a do inferno (ARENDR, 2008, p. 420)⁶.

Aqui, Arendt se põe mais uma vez inteiramente contrária aos reducionismos simplistas⁷, porque na mesma medida em que rejeita a “objetividade” da descrição dos fatos, se recusa também à formulação de uma peça de acusação da parte do povo judeu – naturalmente reconhecendo o direito deste povo a montar tal peça, “desde que não esqueça que, nesse caso, ele está falando em nome de todos os povos do mundo” (ARENDR, 2008, p. 228). A sua originalidade está, então, naquilo que Odílio Aguiar (2003, p. 224) chama de “imparcialidade situada”. É também nos termos de Aguiar que consideramos a figura do contador de história (*storyteller*) como metáfora para o filósofo em Hannah Arendt (cf. AGUIAR, 2021).

⁵ Para uma visão geral das “celeumas” em torno de *Origens do totalitarismo*, ver o artigo de Maria Christina Müller (2021). No que concerne ao debate entre Arendt e Voegelin, veja-se o texto de Daiane Eccel (2017).

⁶ Olivia Guaraldo (1999, p. 45) sublinha, numa belíssima síntese da perspectiva arendtiana, o caráter original da nossa autora. A intérprete indica com muita precisão o papel fundamental que o problema epistemológico ocupa na teoria de Arendt: “Nó central na reconstrução arendtiana das origens do totalitarismo é, como sabemos, a compreensibilidade do acontecimento histórico. Não se trata de um problema neutro, exclusivamente epistemológico. Ou melhor, a novidade do relato arendtiano está justamente no fato de que o problema epistemológico não é mais neutro, mas se torna imediatamente problema político. As categorias políticas e as modalidades historiográficas de investigação do passado não são mais úteis à compreensão do ‘sem precedente’. A inutilidade da tradição se torna manifesta em virtude do fato de que o acontecimento histórico não deve ser compreendido *sine ira et studio*. Ao contrário, ele deve ser ‘enfrentado inescrupulosamente”.

⁷ Geneviève Even-Granboulan (1992, p. 73) traz um registro interessante acerca da complexa situação de Arendt no meio intelectual e de como ela compreende os próprios posicionamentos. Trazemos aqui o trecho completo também porque em muitos pontos vemos reforçadas nossas próprias interpretações: “embora sempre preocupada em ligar suas reflexões aos eventos que vivera, [Arendt] não queria estar próxima demais deles; às vezes isso deu às suas tomadas de posição uma ambiguidade que nem sempre foi bem entendida ou bem interpretada, por exemplo, sobre a questão dos negros nos Estados Unidos, em seu artigo sobre os acontecimentos de Little Rock, ou ainda suas posições tão controversas sobre Eichmann, na ocasião do processo deste em Jerusalém. Isso fez com que à questão posta por H[ans]. Morgenthau, em Toronto, em 1972: ‘A senhora faz parte dos conservadores ou dos progressistas?’, ela tenha respondido: ‘eu não pertencço a nenhum grupo’ e tenha se definido como ‘outsider’. Recusando aderir a ideias recebidas, ela se esforçava para tirar dos acontecimentos sua significação essencial. Isso se revela ainda mais difícil quando, levando em conta o desaparecimento de todos os absolutos e do recuo da tradição e da autoridade, ela pensava a ação humana como radicalmente contingente sobre um fundo de niilismo”.

O contador de histórias sintetiza, idealmente, elementos essenciais do pensamento arendtiano acerca das questões expostas. Em primeiro lugar, ao se colocar em uma atitude de imparcialidade situada, o narrador se distancia de qualquer pretensão de tomar a história a partir de um ponto de vista arquimediano, indiferente, que sustenta um “modo fundacional de pensar”, a perspectiva conceitual característica de grande parte da tradição filosófica ocidental. A referência a Arquimedes remete precisamente à busca de um ponto fixo da teoria a partir do qual tudo pode ser compreendido. Não é raro, porém, que tal perspectiva manifeste a ambição de tudo controlar, mediante “padrões capazes de legitimar comportamentos” (AGUIAR, 2003, p. 219), o que justifica o forte interesse normativista por esse tipo de filosofia.

O contador de histórias, ao contrário, encontra seu modelo ideal em Tucídides, dedicando-se a apresentar os dilemas, as contradições e os paradoxos presentes nos fatos e diante dos quais é preciso se posicionar. Não há, portanto, nenhuma tentativa de redução do acontecimento ao conceito, mas o exercício da imaginação engajada na reconstituição dos fatos para encontrar seu sentido. Logo, pode-se falar da alternativa ao “pensamento fundacional” na proposta de um “pensamento narracional”, baseado na experiência e voltado à reconciliação entre o significado e aparência, generalidade e particularidade, filosofia e política, pensamento e contingência (cf. AGUIAR, 2003, p. 221).

O pensamento narracional manifesta o “poder redentor da narração”, para retomar os termos de Seyla Benhabib (1990). Com efeito, o contador de histórias não está preocupado em fixar os acontecimentos no esquema de causa e efeito ou em uma lógica processual características dos modelos mais conhecidos de filosofia da história, mas em encontrar sentido nas contingências das ações humanas. Como “pensador narracional”, ele “encontra sentido na descontinuidade, nos fragmentos, na aparência [...] e se contrapõe à solução teórico-causal-teleológica que só vê sentido na continuidade e no universal” (AGUIAR, 2003, p. 221). A narrativa é, portanto, a solução de Arendt para lidar com os eventos quando os “corrimões” da ciência histórica e do pensamento político já não amparam a nossa compreensão do presente⁸.

Porém, o quadro completo do papel da narração em Arendt, só pode ser devidamente confrontado se nos ativermos à questão “epistemológica” subjacente à proposta do pensamento narracional e à figura do contador de histórias; afinal, uma vez refutado o ponto de vista arquimediano e a possibilidade de um discurso “filosófico” absolutamente coerente, sensato e abrangente, à disposição do discurso “ético-político” normativo, precisamos nos concentrar sobre a “verdade” que ilumina a narração.

Somos levados, assim, à questão da verdade na teoria política de Arendt. Questão que, sem constituir um tema de primeira ordem na sua filosofia, tem um espaço não indiferente em sua obra, haja vista as suas muitas referências à questão tanto em seus grandes textos quanto em ensaios esparsos (cf. PEREIRA, 2022, p. 437)⁹. Retomaremos aqui, em particular, a presença

⁸ Celso Lafer (2007) faz um inventário dos primeiros trabalhos sobre a narrativa em Hannah Arendt. Além deste, nós enviamos os leitores também aos artigos de Fraçoise Collin (1986), Paola Ricci Sindoni (1995), Ned Curthoys (2002), Olivia Guaraldo (2003), Carlos Eduardo Nascimento (2018) e ao muito sugestivo livro de Julia Kristeva (2001).

⁹ Sobre a verdade em Arendt, veja-se o trabalho de Geraldo Pereira (2019). Quanto às dificuldades para pensarmos os laços entre política e verdade, Corinne Enaudeau (2007, p. 1030) oferece uma excelente análise. Para ela, “a relação entre política e verdade é paradoxal porque a esfera da ação humana é simultaneamente a mais aliada ao verdadeiro conhecimento e mais propensa ao desejo de verdade, na medida em que a verdade qualifica um tipo particular de discurso: o tipo cognitivo, que consiste em determinar seu objeto (seja empírico ou ideal) e submeter suas teses a procedimentos de validação formal (lógica) ou material (experimental)”. Ao que segue: “Como visa construir o futuro da ‘convivência humana’ [...], a política diz respeito aos próximos eventos, ‘futuros contingentes’ que, em princípio, são indetermináveis porque podem não acontecer ou podem acontecer de forma muito diferente do que foi antecipado. A ‘calamidade da ação’ [...] reside no fato de que desencadeia uma cadeia de reações que, em princípio, é infinita e incontrolável [...]. Consequentemente, a regra da verdade, da qual, de duas proposições contraditórias, uma é verdadeira e a outra falsa, não se aplica às declarações sobre o futuro”.

do narrador em “Verdade e política”. Orientar a nossa investigação nesta direção oportuniza o desenvolvimento de um aspecto particularmente interessante à compreensão do pensamento arendtiano, ao mesmo tempo que abre espaço para a reflexão acerca de um dos problemas mais candentes para a esfera política, a mentira, potencializado ou mesmo ressignificado em tempos de “pós-verdade” e de *fake news*.

A verdade factual e a função política do contador de histórias

Se por um lado, a verdade não é um tema recorrente no pensamento político, por outro, em Arendt, ela não representa alguma forma de enxerto, mas um argumento plenamente coerente com o seu arcabouço teórico. Mais uma vez, o método arendtiano parte dos fenômenos do presente para iluminar o sentido passado e herdado, logo, só compreendendo o papel da mentira no totalitarismo nos é possível conceber de fato a complexa relação entre verdade e política, o que, nos seus exercícios de pensamento, é feito retomando as figuras de Platão e Hobbes, reprovando no primeiro, a ênfase em um modelo autêntico para a conduta humana”, e no segundo, a ideia de uma “verdade indiferente” (ARENDR, 2011, p. 286).

Grosso modo, Arendt destaca em um novo viés a insuficiência de uma perspectiva arqui-mediana. Mas não só isso. Com efeito, a proposta de um “pensamento narracional” e a figura do contador de histórias como metáfora do filosofar se inserem, finalmente, na crítica de Arendt à condição moderna, porquanto evidenciam o caráter estreitíssimo da moderna compreensão da verdade e os nefastos efeitos disso para o terreno político.

Desse modo, não se trata de um problema secundário, mas toca ao menos duas questões absolutamente fundamentais para a autora. Em primeiro lugar, a passagem de uma compreensão da verdade dada ou revelada àquela na qual ela seria um produto da mente humana, permite a justa colocação do problema da relação entre verdade e política a partir do conceito de “verdade factual”.¹⁰ Em segundo lugar, essa concepção moderna de verdade se revelou imprescindível ao surgimento da mentira organizada, para Arendt, um dos alicerces do totalitarismo.¹¹

No que concerne à verdade factual, podemos dizer, resumidamente, que corresponde aos fatos e eventos e que se contrapõe, num certo sentido, à “verdade racional” própria da linguagem matemática, das evidências científicas e dos sistemas filosóficos. Assim, a verdade factual é também uma “verdade modesta” (ARENDR, 2011, p. 287), exatamente porque “fatos e eventos são entidades infinitamente mais frágeis que axiomas, descobertas e teorias [...] produzidos pelo cérebro humano; ocorrem no campo das ocupações dos homens, em sempiterna mudança, em cujo fluxo não há nada mais permanente do que a permanência, reconhecida-relativa da estrutura da mente humana” (ARENDR, 2011, p. 287-288). Trata-se, por conse-

¹⁰ Como fica suficientemente posto também nas palavras de Elena Tavani (2011, p. 126), “a reflexão de Hannah Arendt sobre verdade e política parte, portanto, de um princípio que na sua forma mais simplificada e explícita afirma que a verdade, entendida no sentido tradicional, isto é, como um absoluto, tem uma ‘natureza não política e potencialmente antipolítica’, *fiat veritas, et pereat mundus*. A verdade em sentido próprio – e aqui se recorda que na sua origem está a verdade do verdadeiro-bom-belo do pensamento grego antigo – é peremptória e não negociável, prevê uma validade irredutível à casuística e que não se reduz à contingência, com a qual se mede apenas para encontrar confirmações. Quanto a outras formas de verdades, não absolutas e, todavia, diferentes da verdade política, essas decorrem de posições de imparcialidade *inerentes* aos ‘modos existenciais de dizer a verdade’ como aquele do juiz, do cientista ou do cronista e não, ao invés, de uma imparcialidade *adquirida* em âmbito político, na discussão pública em vista da deliberação comum”.

¹¹ Há uma extensa bibliografia a respeito, aqui, remetemos o leitor aos textos de Claudia Koonz (2003) e Johann Chapoutot (2020). Enquanto Koonz explora mais detidamente o uso da propaganda pelo nazismo, Chapoutot se dedica ao revisionismo que o social nacionalismo opera sobre a história, a religião e a ciência.

guinte, de uma “verdade frágil”, sem qualquer pretensão de expor algo a partir de onde derivar princípios que estabilizem ou normatizem os assuntos humanos.

Em outros termos, enquanto interessado por verdades factuais, o contador de histórias se move em meio às “flexíveis opiniões do cidadão acerca dos assuntos humanos” (ARENDR, 2011, p. 289). No espaço dessas opiniões, Hannah Arendt aponta para dois elementos importantes. Primeiro, para uma forma de autocompreensão da filosofia que fez justamente da opinião um objeto permanente da crítica dos filósofos. Segundo, o reconhecimento da pungência política do papel da opinião, pois retomando as palavras de James Madison, “todo governo assenta-se sobre a opinião, ao que nossa autora acrescenta, “e nem mesmo o mais autocrático tirano ou governante pode alçar-se algum dia ao poder, e muito menos conservá-lo, sem o apoio daqueles que têm modo de pensar análogo” (ARENDR, 2011, p. 289).

Arendt dispõe, assim, de um aparato teórico invulgar não apenas por sua capacidade de abordar um tema comumente trascurado pela filosofia política, mas de expô-lo em sua real importância e, ao mesmo tempo, nos termos a partir dos quais podemos avançar na reflexão de um problema absolutamente incontornável para a compreensão da política, a saber, o papel da opinião. Por um lado, parte do problema é visto não só na oposição entre opinião e verdade factual, mas na formação de um cenário dentro do qual a devida tolerância para com tantas e tão diferentes opiniões é utilizada como justificativa para a hostilidade reservada à verdade factual. O resultado mais comum e também o mais perigoso é precisamente a transformação da verdade factual em mera opinião¹².

Para Arendt, esse quadro se mostrou como o terreno mais propício à “mentira moderna”. Com efeito, “a marca distintiva da verdade factual, consiste em que seu contrário não é o erro, nem a ilusão, nem a opinião, nenhum dos quais se reflete sobre a veracidade pessoal, e sim a falsidade deliberada, a mentira” (ARENDR, 2011, p. 308). O apagamento da linha que separa a verdade factual da opinião é só uma das muitas formas que a mentira pode assumir na modernidade. Em todas as suas figuras, porém, a mentira política moderna é sempre uma destruição e nunca mera dissimulação, porque, ao fim e ao cabo, ela é sempre ação em vista da reescrita da história, uma ação na qual todo fato, por mais conhecido e estabelecido que seja, pode ser negado ou negligenciado.

O totalitarismo se mostra, então, como a versão mais bem-acabada dessa forma de mentir, enquanto rearranjo completo de toda a trama factual, a criação de outra realidade, substituindo histórias e fatos por novas narrativas e pseudofatos. Ao realçar o papel da mentira para um governo ideológico, característico dos regimes totalitários, Arendt lança luzes definitivas sobre a função política do contador de histórias, isto é, daquele que se esforça para manter vivos os fatos em sua inflexibilidade, fragilidade, plasticidade e irreversibilidade, não por acaso as marcas distintivas de toda ação humana.

A função política do contador de histórias [...] é ensinar a aceitação das coisas tais como são. Dessa aceitação, que também poderia ser chamada veracidade, surge a faculdade do julgamento que, novamente com palavras de Isak Denisen, ‘no fim dos tempos teremos o privilégio de apreciar e reapreciar’ (ARENDR, 2011, p. 232).

¹² Enaudeau (2007, p. 1029) mostra o problema em sua radicalidade: “Rejeitar a verdade em favor da opinião também não é tarefa fácil. Não é tanto que a ciência como um todo deva ser invalidada como resultado, pois a ciência visa uma decisão sobre o que é, e não sobre o que deve ser. Mas para decidir sobre o que deve ser feito, a política deve ‘saber’ como decidir. O mero impulso para justificar tais decisões inscreve a práxis na esfera da verdade. Para que a política seja justa, a justiça deve primeiro ser fundada em sua tentativa de se legitimar, de buscar algum princípio ‘verdadeiro’ que regule suas práticas. A política da *doxa* não é exceção, pois precisa de uma pedra de toque que lhe permita fazer escolhas entre opiniões”.

É dessa forma que o contador de estórias, sem ser homem de ação, entra na esfera política. O seu agir, o simples contar a verdade dos fatos, é já “um primeiro passo para a transformação do mundo” (ARENDR, 2011, p. 311). Nisso, é muito provável que ele enfrente o mentiroso deliberado, aquele que decidiu fazer o mundo segundo a sua visão perversa. A violência à qual este último está disposto pode ser sintetizada na fala de uma personagem da peça *Schlageter*, de Hanns Johst – encenada em 20 de abril de 1933, em comemoração pelos 44 anos de Hitler –, quando diz: “*wenn ich Kultur höre... entsichere ich meinen Browning!*”¹³.

Todavia, nada nos argumentos de Arendt acerca do confronto entre o contador de estórias e o mentiroso parece autorizar a conclusão de O’Sullivan (1982, p. 230) de que se manifestaria na filósofa uma espécie de “ingenuidade maniqueísta” ao dividir o mundo político entre mentirosos e homens verazes. O próprio pressuposto apontado por O’Sullivan sugere a contradição com aquilo que vimos acerca do conceito de verdade factual. De fato, para esse intérprete, “uma divisão como esta pressupõe, naturalmente, que existe uma resposta a todas as questões morais e políticas mais importantes” (O’SULLIVAN, 1982, p. 230). Admitindo esta hipótese, nós nos colocaríamos claramente no antípoda da proposta arendtiana da verdade factual. Nas palavras da autora, “a verdade factual relaciona-se com outras pessoas: ela diz respeito a eventos e circunstâncias nas quais muitos são envolvidos; é estabelecida por testemunhas e depende de comprovação; existe apenas na medida em que se fala sobre ela” (ARENDR, 2011, p. 295).

Essa última observação requer um excursão que, no entanto, nos parece relevante. Trata-se justamente da relação que se estabelece entre a verdade factual e o papel da testemunha. Nesse âmbito, o pensamento de Arendt se aproxima da filosofia de Paul Ricoeur, para quem, a linguagem da testemunha se refere precisamente a experiências cuja densidade não encontra tradução no exemplo ou no símbolo (cf. RICCEUR, 1992, p. 105)¹⁴. Ou seja, é, na sua essência, uma forma de linguagem que põe os homens imediatamente uns diante dos outros sem qualquer recurso além da palavra ou da estória contada. Em Arendt, portanto, a narrativa testemunhal não tem uma função terapêutica, como em Primo Levi, por exemplo¹⁵, antes, está ligada à própria construção do mundo humano, isto é, com o espelhamento dos fatos na palavra entre os homens.

Podemos dizer, então, que a narrativa em Hannah Arendt tem a ver com a nossa capacidade de humanizar o mundo. As estórias são expostas à apropriação crítica, sem corrimões, como apelo à liberdade, pois, “ao mostrarem como uma dada situação veio à luz, através de uma pluralidade de (in)ações humanas, revelam igualmente potenciais previamente desconhecidos ou ocultos da liberdade humana no presente” (MROVLJE, 2020, p. 107).

Considerações finais

O negacionismo contemporâneo, em particular na forma de revisionismo da história, põe novamente o problema da verdade no centro das discussões. No entanto, nessas discus-

¹³ A impressão causada pelos termos de Johst foi registrada por Eric Weil, contemporâneo de Arendt e esposo de Anne Mendelsohn. Com efeito, Weil recorre à imagem da violenta recusa da cultura ou da civilização em pelo menos dois textos: primeiro, na “Introdução” da *Lógica da Filosofia* (2012, p. 92), depois, em um escrito publicado postumamente com o título “A cultura” (2021, p. 179).

¹⁴ O tema é bem presente em Ricoeur, aqui, nós nos limitamos a recordar “L’herméneutique du témoignage” (1992, p. 105-137) e “Emmanuel Léviass, penseur du témoignage” (1992, p. 81-103).

¹⁵ Como fica particularmente claro no Prefácio de *Se questo è un uomo*: “A necessidade de contar aos ‘outros’, de fazer dos ‘outros’ partícipes, tinha assumido entre nós, antes e depois da libertação, o caráter de um impulso imediato e violento, a ponto de rivalizar com outras necessidades básicas: o livro foi escrito para satisfazer essa necessidade; portanto, ele tem, antes de tudo, o escopo de uma libertação interior” (LEVI, 1989, p. 9).

sões ele é muitas vezes tomado como tema puramente epistemológico, quer dizer, neutro na esfera política. Normalmente, os sujeitos envolvidos nesses debates ou sustentam alguma corrente de filosofia da história ou se prendem ao tema do conhecimento objetivo do dado historiográfico. Subjaz a essas atitudes o que Arendt chama de ponto de vista arquimediano, que, nesses casos, pressupõe ainda a fórmula clássica *sine ira et studio*.

Por seu turno, Arendt concentra sua reflexão em um evento histórico, o surgimento dos regimes totalitários, e ao fazê-lo, torna seu pensamento tributário da história. Contudo, não só recusa as formas dominantes de filosofia da história, mas propõe um modelo alternativo de pensamento, o que Aguiar denominou “pensamento narracional”, no qual o sujeito não se distingue por sua neutralidade, mas por uma forma de “indiferença situada”. Eis a posição de Arendt ao descrever a “imagem do inferno”.

O problema da verdade é considerado, então, em uma nova perspectiva, isto é, uma visada na qual os termos são postos no seu significado político. Aqui, interessar-se pela verdade não significa querer fixar um evento em cadeias causais, mas vê-lo em sua contingência, à luz da liberdade que sempre envolve as ações humanas.

Em tempos como os nossos, retomar o tema da verdade factual e a figura do contador de histórias não constitui um mero exercício interpretativo. De fato, interessar-se pela verdade é, em si, um gesto político de enorme importância. Não se trata, nunca, da procura por um conhecimento privilegiado. Antes, tem a ver com uma preocupação autêntica com aquilo que os fatos e os acontecimentos podem dizer acerca da nossa liberdade e, conseqüentemente, da nossa responsabilidade pelo mundo comum. Em tempos de ataques frontais à verdade e às instituições que deveriam ser seu “refúgio” (ARENDR, 2011, p. 322), essa preocupação se torna não apenas uma tarefa séria e difícil, mas particularmente urgente.

Referências

- AGUIAR, O. Hannah Arendt e o filósofo como *storyteller*. *Perspectivas*, v. 6, n. 2, p. 3-14, 2021.
- AGUIAR, O. Pensamento e narração em Hannah Arendt. In: MORAES, E.; BIGNOTTO, N. (Orgs.). *Hannah Arendt*. Diálogo, reflexões, memórias. Belo Horizonte: UFMG, 2003. p. 215-226.
- ARENDR, H. *A condição humana*. Trad. R. Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- ARENDR, H. *Compreender*. Formação, exílio e totalitarismo. Trad. D. Bottmann. São Paulo; Belo Horizonte: Companhia das Letras; EdUFMG, 2008.
- ARENDR, H. *Entre o passado e o futuro*. Trad. M. Barbosa. Rio de Janeiro: Perspectiva, 2011.
- ARENDR, H. *La nature du totalitarisme*. Trad. M.-I. Brudny. Paris: Payot, 1990.
- ARENDR, H. *Origens do totalitarismo*. Trad. R. Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ARENDR, H.; JASPERS, K. *Correspondence (1926-1969)*. Lotte Kohler and Hans Saner (Ed). Translated by Robert Kimber and Rita Kimber. San Diego; New York; London: Harvest, 1992.
- BENHABIB, S. Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative. *Social Research*, v. 57, n. 1, p. 167-196, 1990.
- BIRULÉS, J. Imortalidade e história em Hannah Arendt. In: VAZ, C.; WINCKLER, S. (orgs.). *Uma obra no mundo*. Diálogos com Hannah Arendt. Chapecó: Argos, 2009. p. 107-122.

- CHAPOUTOT, J. *La loi du sang*. Penser et agir en nazi. Paris: Gallimard, 2020.
- COLLIN, F. Pensare/raccontare. Hannah Arendt. DWF *Donnawomanfenne*, n. 3, p. 36-44, 1986.
- COURTINE-DENAMY, S. *O cuidado com o mundo*. Diálogo entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos. Trad. M. Teixeira. Belo Horizonte: UFMG, 2004.
- CURTHOYS, N. Hannah Arendt and the politics of narrative. *Journal of Narrative Theory*, n. 32, v. 3, p. 348-370, 2002.
- ECCEL, D. Debate sobre o totalitarismo: a troca de correspondência entre Hannah Arendt e Eric Voegelin. *Lua Nova*, 101, p. 141-174, 2017.
- ENAUDEAU, C. Hannah Arendt: Politic, Opinion, Truth. *Social Research*, v. 74, n. 4, p. 1029-1044, 2007.
- ENGRÉN, A. *La pensée politique de Hannah Arendt*. Paris: PUF, 1984.
- EVEN-GRANBOLAN, G. "Hannah Arendt face à l'histoire". In: ROVIELLO, A.-M.; WEYEMBERG, M. *Hannah Arendt et la modernité*. Paris: Vrin, 1992. p. 73-86.
- FORTI, S. Introduzione. In: FORTI, S. *Hannah Arendt*. Milano: Mondadori, 1999. p. I-XXXIII.
- GUARALDO, O. Cristalli di storia: il totalitarismo tra abisso e redenzione. In: FORTI, S. *Hannah Arendt*. Milano: Mondadori, 1999. p. 44-65.
- GUARALDO, O. *Politica e racconto*. Trame arendtiane della modernità. Meltemi: Roma, 2003.
- HABERMAS, J. *Écrits politiques*. Trad. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz. Paris: Les Éditions du Cerf, 1990.
- HEIDEGGER, M. *Was Heisst Denken?* In: *Gesamtausgabe*. Band 8. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 2002.
- KOONZ, C. *The Nazi Conscience*. Cambridge: Harvard University Press, 2003.
- KRISTEVA, J. *Hannah Arendt*. Life is a narrative. Trad. F. Collins. Toronto: University of Toronto Press, 2001.
- LAFER, C. Experiência, ação e narrativa: reflexões sobre um curso de Hannah Arendt. *Estudos Avançados*, v. 21, n. 60, p. 289-304, 2007.
- LEVI, P. *Se questo è un uomo*. Milano: Einaudi, 1989.
- MROVLJE, M. Narrativa e compreensão. In: HAYDEN, P. (Ed.). *Hannah Arendt. Conceitos fundamentais*. Trad. M. de Sousa Neto. Petrópolis: Vozes, 2020. p. 92-116.
- MÜLLER, M. As dificuldades de compreender o sistema totalitário. A celeuma provocada por "Origens do Totalitarismo" de Hannah Arendt. *Perspectivas*, v. 6, n. 2, p. 41-52, 2021.
- NASCIMENTO, C. Hannah Arendt: uma narradora entre o passado e o futuro. *Princípios*, v. 25, n. 48, p. 281-306, 2018.
- O'SULLIVAN, N. Hannah Arendt: A nostalgia helênica e a sociedade industrial. In: CRESPIGNY, A.; MINOGUE, K. (Orgs.). *Filosofia política contemporânea*. Trad. Y. Jean. Brasília: EdUNB, 1982. p. 223-244.
- PEREIRA, G. Verdade. In: CORREIA, A. et ali. (Orgs.). *Dicionário Hannah Arendt*. São Paulo: Almedina, 2022.

- PEREIRA, G. *Verdade e política na obra de Hannah Arendt*. Curitiba: Appris, 2019.
- RICCI SINDONI, P. *Hannah Arendt*. Come raccontare il mondo. Studium: Roma, 1995.
- RICCEUR, P. *Lectures 3*. Aux frontières de la philosophie. Paris: Éditions Du Seuil, 1992,
- SCHOLEM, G. *Fidélité et utopie*. Essai sur le judaïsme contemporaine. Trad. M. Delmontte; B. Dupuy. Paris: Calmann-Lévy, 1994.
- SILVA, H. Pensar o acontecimento: Hannah Arendt. In: DUARTE, A.; LOPERATO, C.; MAGALHÃES, M. (Orgs.). *A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume-Duramá, 2004. p. 109-123.
- TAVANI, E. "Verità, menzogna e verità di fatto in Hannah Arendt". *Estetica del Desiderio*, n. 12. A cura di Erasmo Silvio Storace. Milano: Mimesis, 2011. p. 125-143.
- WEIL, E. *Lógica da filosofia*. Trad. M. C. Malimpensa. São Paulo: É Realizações, 2012.
- WEIL, E. *Escritos sobre educação e democracia*. Organização e tradução de Judikael Castelo Branco. Palmas: EDUFT, 2021.

Sobre o autor

Judikael Castelo Branco

Professor Efetivo da Universidade Federal do Tocantins (UFT) do curso de Licenciatura em Filosofia e do Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO/UFT) e Professor Permanente do Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Estadual do Vale do Acaraú (MAF/UVA). É Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC) e pela Université de Lille (França). Atualmente desenvolve pesquisas nas áreas de Filosofia da Religião, Ética e Filosofia política, com especial interesse pelo pensamento de Eric Weil e Hannah Arendt. Colaborador do Institut Eric Weil (Lille) e membro do GT "Eric Weil e a compreensão do nosso tempo" da ANPOF. É editor responsável da *Perspectivas* - Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFT.

Recebido em: 09.08.2022.
Aprovado em: 04.01.2023.

Received in: 08.09.2022
Approved in: 01.04.2023.

A dialetização da vida psíquica: Sartre e sua concepção dialética do vivido (vécu)

The dialectization of psychic life: Sartre and his dialectical conception of the lived (vécu)

Gustavo Fujiwara

<https://orcid.org/0000-0002-3971-9632> - E-mail: fujiwaragustavo@gmail.com

RESUMO

O presente artigo perscruta o modo dialético pelo qual Sartre, desde os anos 1960, aclimata a vida psíquica e o vivido. Para esta lida, realizaremos uma incursão investigativa sustentada por um conjunto de escritos sartreanos deste período, dando especial enfoque sobretudo ao ensaio *Questões de método* (1957) e à conferência que nosso autor profere em 1961, e cujo título, *Marxismo e subjetividade*, é revelador da sua tentativa de conciliar o existencialismo e o materialismo histórico à luz de uma dialética existencial. Na sequência, mostramos como a dialetização da vida psíquica, que pressupõe uma antinomia dialética (presença a si e ausência de si), enseja, por parte do filósofo, uma crítica pontual à psicanálise freudiana.

Palavras-chave: Dialética. Vivido. Existencialismo. Materialismo histórico. Subjetividade.

ABSTRACT

The present article traces the dialectical way in which Sartre, since the 1960s, acclimates the psychic life and the lived. For this purpose, we will conduct an investigative incursion supported by a set of Sartrean writings from this period, with special focus on the essay *Questions of method* (1957) and the conference that our author gave in 1961, which the title, *Marxism and subjectivity*, reveals his attempt to reconcile existentialism and historical materialism in the light of an existential dialectic. Subsequently, we show how the dialectic of psychic life, which

presupposes a dialectical antinomy (presence to the self and absence of the self), gives rise, on the part of the philosopher, to a specific criticism of Freudian psychoanalysis.

Keywords: Dialectics. Lived. Existentialism. Historical materialism. Subjectivity.

Sartre marxista: algumas considerações iniciais

Desde o díptico *Questões de método* (1957) e *Crítica da Razão dialética* (1960)¹, Sartre busca amalgamar a sua filosofia do sujeito ao materialismo histórico de Marx, na medida em que, para ele, o marxismo é tido como a insuperável filosofia de nossa (sua) época: “ele continua sendo, portanto, a filosofia de nosso tempo: é insuperável porque as circunstâncias que o engendraram ainda não estão ultrapassadas” (SARTRE, 1972, p. 29). Ora, se o marxismo é ainda a filosofia de nosso tempo, qual seria então o lugar do que se convencionou chamar de existencialismo, esta filosofia do sujeito *et pour cause* da subjetividade? A resposta, todavia, já está contida na questão: o existencialismo, “[...] sistema parasitário que vive à margem do Saber ao qual, de início, se opôs e ao qual, hoje, tenta integrar-se” (SARTRE, 1972, p. 18), terá como laboriosa tarefa a “regeneração” de um marxismo que, cooptado pelos burocratas da Diamat², se estagnou ao sujeitar os homens e às coisas a uma visão *a priori* e teleológica do processo de totalização da História, logo, ao fazer dos indivíduos simples efeito de um processo anônimo e apriorístico cujo resultado não pode ser senão a perda completa do que seja um homem: “[...] censuramos o marxismo contemporâneo de lançar ao lado do acaso todas as determinações concretas da vida humana e não conservar nada da totalização histórica a não ser sua ossatura abstrata de universalidade” (SARTRE, 1972, p. 58). Em resumo, Sartre rechaça um certo tipo de marxismo que institui leis *a priori* e supra-humanas ao processo de totalização da História, pois para ele, *filósofo do sujeito*, apenas os homens, enquanto *práxis*, ou seja, enquanto ultrapassagem do dado rumo ao não-dado, são capazes de fazer/totalizar a História à medida que esta, em contrapartida, os faz e os totaliza.

Desse modo, se se aceita a observação engelsiana de que “são os próprios homens que fazem a sua história, mas em determinado meio que os condiciona” (SARTRE, 1972, p. 61), não podemos, como os marxistas idealistas, interpretá-la como se o homem fosse ali um mero produto passivo ou uma soma de reflexos condicionados, pois isso seria ignorar a irreducibilidade da *práxis* humana. Os homens estão condicionados pelo meio, mas somente na medida em que tal meio é resultado de uma atividade prática humana: “o homem [...] é, a uma só vez, o produto de seu próprio produto e um agente histórico que não pode, de modo algum, passar por um produto” (SARTRE, 1972, p. 61). O diagnóstico sartreano para que o marxismo tenha se “estagnado” (e o que, nesta lida, fez com que o existencialismo permanecesse a única abordagem concreta da realidade) reside na prevalência de uma abordagem do processo histórico através de esquemas universalizantes e idealistas que solapam a apreciação do processo histórico como *totalidade singular*, isto é, como constitutivos das *práxis* dos indivíduos. Engessada e paralisada por tais esquemas, a análise marxista, de pesquisa totalizadora, transforma-se em uma “escolástica da totalidade” para a qual

¹ Doravante abreviados respectivamente como *QM* e *CRD*. Embora *QM* tenha sido reeditado como uma espécie de prefácio a *CRD*, vale notar que Sartre já o havia publicado nos anos 1957 à convite da revista polonesa *TWÓRCZO'SC* sob o título *Existentialisme et Marxisme*.

² Abreviação para materialismo dialético (*Dialektischer Materialismus*).

[...] a análise consiste unicamente em se desembaraçar do detalhe, em forçar a significação de alguns eventos, em desnaturar os fatos ou mesmo inventá-los para reencontrar, por debaixo deles, como sua substância, 'noções sintéticas' imutáveis e fetichizadas. Os conceitos abertos do marxismo fecharam-se; já não são mais *chaves*, esquemas interpretativos: colocam-se para si mesmos como saber já totalizado. Desses tipos singularizados e fetichizados, o marxismo faz, para falar como Kant, conceitos constitutivos da experiência. O conteúdo real desses conceitos típicos é sempre *Saber passado*; mas o marxista atual transforma-o em um saber eterno. Sua única preocupação, no momento da análise, será a de "encontrar lugar" para essas entidades. Quanto mais convencido estiver de que elas representam *a priori* a verdade, menos exigente será em relação à prova (SARTRE, 1972, p. 28).

Contra tal escolástica da totalidade que opera segundo um Saber absoluto e *a priori*, o existencialismo busca a reinserção do homem como agente de totalização do processo histórico, o que significa não fazer dele um simples objeto regido por leis causais/deterministas que lhe seriam impostas do exterior, mas, bem ao contrário, um *agente prático que faz e é feito pelo processo de totalização-em-curso da História*. Regidos exclusivamente pela realidade econômica, os marxistas limitam o movimento dialético, ou seja, ignoram o singular/particular em detrimento do universal: ainda que busquem mediações que permitem engendrar o "concreto singular" (a vida, a luta real e datada, a pessoa), este permanece "refém" das condições gerais das forças produtivas e das relações de produção.

Diremos, na perspectiva do parágrafo acima, que o marxismo, para Sartre, é de fato um sistema capaz de analisar o processo histórico em sua totalidade, mas não é capaz, no entanto, de chegar à subjetividade humana que em *QM/CRD* é definida como *práxis constituinte*, como atividade que faz a História através de um movimento de ultrapassagem do dado concreto. Para tanto, deveremos "promover uma racionalidade da história no nível do singular e do particular e não somente no nível do geral, ou seja, no nível das ações dos indivíduos" (HUGLO, 2005, p. 27). Este ponto é realmente fundamental aqui: opondo o singular ao geral, Sartre recusa imediatamente o dogma econômico, que a toque de caixa reduz tudo às superestruturas e a leis supra-humanas. Trata-se, em suma, de mostrar como as abstrações gerais (no nível da superestrutura) são transformadas em abstrações singulares a partir do processo de interiorização e (re)exteriorização realizado pelo agente histórico. O duplo processo de interiorização e de (re)exteriorização diz respeito ao modo como um agente prático interioriza e (re)exterioriza uma situação objetiva e faz dela a sua situação singular a partir de seus projetos, pois "[...] o homem caracteriza-se, antes de tudo, pela ultrapassagem de uma situação, por aquilo que consegue fazer do que foi feito dele [...]" (SARTRE, 1972, p. 63).

Pois bem, se marxismo contemporâneo permanece prisioneiro de uma análise que privilegiava apenas uma universalidade apreendida através de esquemas apriorísticos, o existencialismo, operando através de sua concepção de *práxis*, não se contentará com nenhuma "ossatura abstrata" e buscará, de maneira oposta, realizar um esforço de totalização do singular e do universal a partir de uma *antropologia concreta* que irá se confundir com a totalização histórica. Trata-se, nesse esteio, de "reintegrar o *Cogito* no movimento dialético", quer dizer, de mostrar como a subjetividade é, mesmo em estado de alienação, ativa e constituinte ao processo de vir a ser da História; daí, por exemplo, a seguinte observação sartreana quando da "Conferência de Araraquara":

É preciso que compreendamos – e é aí que o *cogito* explode em dialética – que se a história [...] é verdadeiramente uma significação que se totaliza ou a totalização em marcha de significações, se a história é verdadeiramente isso, então qualquer um é sempre a totalidade da história, tomada de um ponto de vista singular, é a singularização de uma totalidade (SARTRE, 2005, p. 102).

A assertiva segundo a qual “qualquer um é sempre a totalidade da história, tomada de um ponto de vista singular” rechaça, se nos colocamos na perspectiva da dialética sartreana, a coisificação ou até mesmo a supressão do homem no processo histórico: ao contrário dos marxistas que dizem que Napoleão, por exemplo, não era senão figura acidental no curso da História, e que o importante era a ditadura militar como regime de liquidação da Revolução Francesa, o marxismo humanista de Sartre mostra que esse Napoleão era necessário, pois o desenvolvimento da Revolução forjou, ao mesmo tempo, a necessidade da ditadura e a personalidade inteira daquele que deveria exercê-la; “é também que o processo histórico entregou ao general Bonaparte, em pessoa, poderes prévios e ocasiões que lhe permitiram - e somente a ele — apressar tal liquidação” (SARTRE, 1972, p. 58). Daí a necessidade, sempre em nome das *práxis* como processo de totalização da História, de “considerar em cada caso o papel do indivíduo no evento histórico” (SARTRE, 1972, p. 84, grifo nosso).

No complexo jogo dialético do universal-singular, o indivíduo forja³, através de múltiplas mediações e níveis, a época, na exata medida em que por ela é forjada. Ao reintroduzir o *cogito* no processo dialético de totalização histórica, Sartre retoma as determinações concretas da vida humana, desnudando a complexidade nem um pouco apriorística da realidade, em suma, reconquista “o homem no interior do marxismo” (SARTRE, 1972, p. 59). A relação subjetividade-objetividade, interioridade-exterioridade, individual-social, singular-universal, ganha, pela aproximação do existencialismo com o materialismo histórico, uma dimensão na qual o subjetivo retém em si o objetivo que ele nega e supera em direção a uma nova objetividade, “e essa nova objetividade, enquanto *objetivação*, exterioriza a interioridade do projeto como subjetividade objetivada”, relação que significa, continua Sartre, que “a verdade objetiva do subjetivo objetivado deve ser considerada como a única verdade do subjetivo” (SARTRE, 1972, p. 67). “Subjetividade objetivada”, “verdade objetiva do subjetivo objetivado”, indicam a existência de um meio (social, econômico, político, cultural, familiar etc.) que condiciona os homens, mas que não é, de modo algum, uma força anônima que os manipularia como se fossem autômatos, pois a subjetividade como *práxis* é sobrepujamento da objetividade através do processo de sua interiorização e (re)exteriorização. Dito de outro modo, o indivíduo interioriza a objetividade sócio-histórica e a (re)exterioriza à luz de seus próprios possíveis. Nesta lida, a ilusão do determinismo é deveras rechaçada e as possibilidades de uma antropologia estrutural e histórica são vislumbradas uma vez que a realidade-humana é, frisemos, *práxis* que se define por seus fins e não somente pelas condições materiais anteriores; em suma, o homem é sempre movimento de transcendência-ultrapassagem ou, se quisermos, ele é sempre capaz de fazer algo como aquilo que fizeram dele. Mas qual seria então o estatuto dessa subjetividade objetivada inaugurada pela equalização do existencialismo ao marxismo? Melhor: se a subjetividade objetivada é interiorização e (re)exteriorização do exterior interiorizado, ou seja, duplo movimento de conservação (interiorização) e de ultrapassagem (exteriorização) da objetividade, não estaríamos lidando, precisamente, como uma supressão dialética (*Aufhebung*)? Sim e é precisamente este o tema a ser tratado na próxima seção do presente artigo; senão vejamos.

³ Este processo no qual o indivíduo faz a História e é feito por ela, princípio nuclear da definição de Sartre do agente prático como um universal-singular, é ritmado por uma totalização em curso (a História sendo totalizada pela multiplicidade das *práxis* e estas sendo totalizada pela História) através da qual o agente prático não pode temporalizar uma evidência inteligível a não ser na medida em que, situado no interior desta totalização, ele é totalizante e totalizado. Pelo fato de estar “situado no interior” da totalização, o indivíduo é ao mesmo tempo um agente e um “paciente” dessa totalização.

A dialetização da vida psíquica

Um ano depois da publicação de *QM/CRD*, Sartre proferirá uma palestra à convite do Instituto Gramsci ligado ao Partido Comunista Italiano. Sob o título *Marxismo e Subjetividade*, publicada em *O que é a subjetividade?*, o filósofo deverá auscultar o problema da subjetividade nos quadros da filosofia marxista, “no sentido em que se trata precisamente de ver se, a partir dos princípios e das verdades que constituem o marxismo, a subjetividade existe, apresenta um interesse [...]” (SARTRE, 2013, p. 29). Nessa palestra, a subjetividade será definida sob a rubrica do não-saber e do ter de ser, duas características que fazem dela uma consciência não tética de si (consciência-em-situação⁴) e uma totalização que se destotaliza e se retotaliza incessantemente no seio do processo ininterrupto da totalização da História. O não-saber de si está pressuposto pela translucidez posta da *práxis-em-situação*, o que indica que o agente prático é *existência (de) si que tem de ser seu ser*, ou seja, ele é um constante processo dialético de totalização, destotalização e retotalização *deste e neste* espaço-tempo preciso.

Estamos lidando aqui com um ser cuja definição da interioridade é a ter de ser o seu ser sob forma de uma presença a si imediata, mas ao mesmo tempo com uma leve, a mais ligeira possível, *distância* sob a forma de uma totalidade regida e autorregulada, ao mesmo tempo presente em toda parte e presença de toda parte nela; é que o todo é, na realidade, uma lei de interiorização e de perpétua reorganização, ou, se preferirem, o organismo é primeiro uma totalização e não um todo. O todo sendo uma espécie de autorregulação diretriz, mas que traz perpetuamente essa interiorização como totalização. Totalização que se dá pela integração do exterior, que perturba, que muda (SARTRE, 2013, p. 53, grifo nosso).

O que o fragmento em tela desnuda é bem o movimento dialético da vida psíquica enquanto interiorização e (re)exteriorização pelo qual a consciência é consciência da situação sem estar posicionalmente consciente de si: daí que a presença a si imediata, presença *posta* (pois se trata do meu ser enquanto tenho de sê-lo), *pressupõe* uma distância, “a mais ligeira possível”, de mim em relação a mim, quer dizer, de mim como consciência refletida/posicional, como conhecimento de mim mesmo quando realizo um gesto ou uma ação qualquer (ou, no vocabulário da presente conferência, no momento em que eu interiorizo o exterior e o (re)exteriorizo como exterior singularizado). Insistamos, a subjetividade pura – ou o vivido em profundidade –, no momento do gesto ou da ação, está tencionada para fora de si mesma como consciência do gesto/ação e não como consciência consciente de si mesma (ela está consciente de si mesma, mas irrefletidamente, não teticamente), como totalização-em-curso e não como totalidade acaba. Se quisermos, a atividade intencional da consciência, no momento da ação, está voltada para o objeto e não para si mesma.

Tomemos o cuidado de acentuar que nesta conferência, tal como em *CRD*, o homem é compreendido como um organismo biológico prático ou “unidade psicossomática” que deve responder à exigência marxista do homem total, homem definido por uma dialética de três termos – necessidade, trabalho e prazer:

Ora, se nós considerarmos esses três elementos, constatamos que todos eles definem uma rigorosa ligação do homem real com uma sociedade real e com o ser material circundante,

⁴ Adiantemos o seguinte: uma consciência não tética significa que a consciência está consciente de si irrefletidamente, pois sua atividade está voltada para o objeto transcendente.

com a realidade que não é ele. Trata-se, portanto, de uma ligação sintética do homem com o mundo material e, nessa e por essa ligação, de uma relação mediada dos homens entre si. [...] A primeira ligação que Marx coloca em evidência por esses três termos é uma ligação com o ser de fora, isto é, uma ligação que nós chamamos de *transcendência*. Estas três características produzem, pois, uma espécie de 'explosão de si mesmo para...', ao mesmo tempo que um retorno a si, uma retomada a si (SARTRE, 2013, p. 34).

Como *marxista humanista* (leia-se como marxista que repõe a atividade do sujeito como constituinte ao processo de totalização histórica), Sartre concebe o sujeito como um organismo prático que falta de... para..., quer dizer, como um organismo que tem necessidade da matéria inorgânica que o circunda (pensemos, por exemplo, na necessidade humana de se alimentar regularmente). No entanto, além do reconhecimento de nosso estatuto orgânico, faz-se necessário convir que também somos definidos por um estatuto inorgânico, pois, como lembra o filósofo, um organismo humano "contém de 80% a 90% de água, nesse momento consideramos-nos no plano inorgânico, ou então, na medida em que somos objeto de forças mecânicas, nós mesmos somos inorgânicos e estamos situados no mundo inorgânico" (SARTRE, 2013, p. 37). Essa observação é sumamente importante para que possamos vislumbrar a materialidade (por estarmos em um terreno arado pelo materialismo histórico) por detrás da ideia de interiorização e de (re)exteriorização: ora, na medida em que o orgânico é ou se faz inorgânico, isso significa que ele é um estatuto particular de certos conjuntos inorgânicos a partir da interiorização do exterior e de sua (re)exteriorização singularizada. Expliquemo-nos. Enquanto interiorização do exterior (seja a interiorização do inorgânico – o alimento, por exemplo – ou a interiorização de costumes, normas, padrões sociais etc.), lidamos com um organismo prático que vive sob a forma de uma relação de interioridade com aquilo que é-lhe exterior. Entretanto, como somos um movimento de transcendência rumo à exterioridade, podemos falar aqui em *dois tipos de exterioridade*: a da consciência como transcendência e a exterioridade "que corresponde ao que esse organismo, para manter sua característica de organismo, encontra em face de si como objeto de trabalho, como meio da necessidade e da satisfação" (SARTRE, 2013, p. 38). Em suma, estamos diante de uma subjetividade que, sendo falta de... para..., é movimento de transcendência para fora de si rumo à exterioridade circundante (o mundo material) que, depois de interiorizá-la à luz de seus próprios projetos ou faltas, a (re)exterioriza de maneira singular, de tal modo que, mais uma vez, encontramos aqui a assertiva de *QM/CRD* segundo a qual "a verdade objetiva do subjetivo objetivado deve ser considerada como a única verdade do subjetivo". Como podemos notar, trata-se de uma dialética pautada em três movimentos: I) transcendência da subjetividade rumo à objetividade; II) interiorização-conservação da objetividade; III) (re)exteriorização-ultrapassagem da objetividade a partir de meus próprios fins/faltas. O filósofo novamente:

Temos, portanto, e convém não perder de vista, uma dialética com três termos: o que obriga a descrever a interiorização do exterior pelo organismo a fim de compreender sua capacidade de (re)exteriorizar o ser transcendente, ocasião de um ato de trabalho ou de uma determinação da necessidade. Há, por isso, um só momento que se chama *interioridade*, o qual é uma espécie de mediação, mediação entre dois momentos do ser transcendente. Mas não convém pensar que esses dois momentos são necessariamente distintos em si, isto é, distintos não por razões de temporalidade ou de distribuição de setor. No fundo, é o mesmo ser, o mesmo ser em exterioridade, que procede a uma mediação com ele mesmo, que é a interioridade. Como essa mediação define o lugar em que há a unidade de dois tipos de exterioridade, ela é necessariamente imediata para si, no sentido em que não contém seu próprio saber (SARTRE, 2013, p. 38).

Chegamos ao ponto que nos interessa, a saber, a subjetividade como *mediação que não é mediada*, ou seja, como uma mediação-em-curso (ou totalização-em-curso) entre a interiorização e a (re)exteriorização da exterioridade. A tradução desta ideia em linguagem fenomenológica seria a seguinte: a consciência, no ato de apreensão do X qualquer, é consciência desse X enquanto consciência não-tética de si, ela está voltada para o objeto sem, necessariamente, estar posicionalmente consciente de si, ela é imediata para si (presente a si), mas está ausente de si, pois está, frisemos, intencionada ao objeto. Ademais, caso a subjetividade tome a si mesma como objeto, haverá passagem da subjetividade pura (mediação não mediada sob a forma de uma presença imediata a si) à subjetividade-objeto: quando quero apreendê-la como interiorização do exterior e “transformação de um sistema de exteriorização em um sistema de interiorização, ela é deformada, torna-se para mim um objeto exterior, eu a mantenho a distância” (SARTRE, 2013, p. 46). Esta última assertiva é fundamental para que compreendemos a estrutura peculiar da subjetividade-em-situação: pelo fato de que eu tenho que ser meu ser sob a forma de uma presença imediata a si, quer dizer, como mediação não mediada entre dois momentos do ser transcendente (a interiorização e a (re)exteriorização), eu existo meu ser como *presença a si* (pois tenho de ser o meu ser como *práxis*/atividade que se transcende rumo ao dado, interioriza e (re)exterioriza-o a partir de seus fins) e não como *conhecimento de si*. N’outras palavras, em situação, a subjetividade está toda ela voltada para a ação/objeto e não para si mesma, embora seja consciência não-posicional ou não-tética de si.

A presença a si *posta* (afinal, a consciência sempre é consciência de si, mesmo que irrefletidamente) pressupõe indelevelmente um não-saber de si, destarte, uma ausência de si ou a total adesão a si (sob a forma de ter de ser meu ser) pressupõe uma distância, “a mais ligeira possível”, de mim em relação a mim como consciência tética de existir ou de ter de ser meu ser. Aliás, se eu somente existisse o meu ser sob a forma reflexiva de ter de sê-lo, como presença reflexiva de mim mesmo a mim mesmo, isso não poderia senão perturbar a ação e fazer da subjetividade um objeto (auto)visado que coagularia a mediação dos dois momentos do ser. Por exemplo, se ao descer uma escada “você tem consciência do que está fazendo e se a consciência aparece em certo momento para determinar o que você faz, para agir de certo modo sobre essa ação, então você tropeça, porque a ação não tem a característica que deveria ter” (SARTRE, 2013, p. 36). Dito de outro modo, a ação, estando voltada para o mundo e seus objetos, é deturpada ou desviada quando o agente se volta reflexivamente para si e, conseqüentemente, toma a si mesmo como objeto imanente que vem ocupar o lugar do objeto transcendente (a escada e a ação de descê-la, por exemplo)⁵. No momento da ação, estou presente e

⁵ A concepção sartreana segundo a qual consciência, enquanto ação no mundo, é não-saber de si ou esquecimento de si já estava presente em *Esquisse d'une théorie des émotions* (1939) quando o filósofo mobilizava ali o exemplo do ato de escrever para demonstrar que uma consciência, mesmo em ação, não deixa de estar ou ser consciência não-posicional de si. No momento da escrita, não temos consciência posicional de escrever (eu não escrevo estando refletidamente consciente de que escrevo) e a explicação pelo hábito também não seria válida porque posso estar habituado com a escrita, mas não haveria hábito ao escrever tais palavras em tal ordem precisa. Antes de ser inconsciente, o ato de escrever é irrefletido, uma estrutura atual de minha consciência não posicional. O referido exemplo ater-se-á na demonstração da ação como constituidora da camada de objetos em um mundo provável no qual *o sujeito não tem necessidade alguma de estar consciente de si como agente para agir*. Recuperemos a explicação sartreana em sua inteireza, pois ela é deveras elucidativa em relação ao problema em tela: “Escrever é ter consciência ativa *das palavras* enquanto elas surgem de minha pena. Não das palavras enquanto são escritas *por mim*: apreendo intuitivamente as palavras enquanto possuem essa qualidade de estrutura de surgirem *ex nihilo* e, não obstante, de não serem criadoras por si mesmas, de serem passivamente criadas. No momento mesmo no qual eu traço uma das palavras, não presto atenção isoladamente em cada uma das pernas das letras que minha mão forma: eu estou em um estado especial de espera, a espera criadora, eu espero que a palavra – que sei de antemão – sirva-se da mão que escreve e das pernas das letras que ela traça para realizar-se. E, com certeza, não estou consciente das palavras da mesma forma que quando leio o que uma pessoa escreve, olhando por cima de seu ombro. Mas isso não quer dizer que eu esteja consciente de mim como escrevente. As diferenças essenciais são essas: primeiramente, minha apreensão intuitiva do que meu vizinho escreve é do tipo “evidência provável”. Mas quando, lendo “indep...” percebo intuitivamente “independente”, a palavra “independente” se dá como uma realidade provável (à maneira da mesa ou da

ausente de mim, ou seja, estou *presente* a mim (pois não posso não ser consciência de mim sob a forma da consciência (de) si⁶) mas *ausente* de mim (como consciência refletida), pois estou voltado para o objeto/exterioridade.

Assim, a presença-ausência que atravessa a vida psíquica institui bem uma *antinomia dialética*⁷ que expressa, por sua vez, a “dialetização” da consciência enquanto *práxis*: a “translucidez da livre *práxis* individual” (SARTRE, 1972, p. 157) – translucidez *posta* –, indica a total aderência a si do agente prático que *pressupõe* um fundo de opacidade que se institui em razão mesmo desta aderência total. Em outras palavras, a presença de si do vivido pressupõe uma ausência a si (uma opacidade ou uma obscuridade) por se tratar precisamente de nossa própria existência em ato/ação. Totalmente submersos em nós mesmos (porque voltados para o mundo), somos, para nós mesmos, um “claro enigma”, um

[...] mistério em plena luz, a face obscura da lucidez. Há, com efeito, um inconsciente no centro da consciência: não se trata de nenhuma potência tenebrosa e nós sabemos que a consciência é consciência de ponta a ponta; trata-se da finitude interiorizada [...] (SARTRE, 2016, p. 89).

Este excerto, pinçado da biografia de Sartre sobre Mallarmé, estiliza com clareza, caso seja-nos permitido o trocadilho canhestro, a obscuridade (ausência) *pressuposta* da translucidez (presença) *posta* do vivido. Se a vida psíquica é atividade voltada para o exterior, uma presença-ausência de si, é necessário admitir que o indivíduo, atividade prática voltada para o mundo, é um “desconhecimento de si”, ou seja, ele é mais uma existência em situação e menos um o objeto de autoconhecimento. Tratar-se-ia de imputar ao sujeito um inconsciente tal qual aquele dos psicanalistas? Nem de longe, uma vez que este sujeito, mesmo ausente de si (atividade no mundo), é presença (de) si, ou seja, consciência irrefletida de si. A dialetização da vida psíquica – dialetização que (re)conceitualiza o vivido⁸ – está no cerne da rejeição sartreana da psicanálise de Freud, que para o filósofo é uma teoria do fato psíquico teleológico e mecânico⁹, um pensamento sincrético e não dialético, logo, um pensamento *desprovido de antinomia/contradição, de supressão e de interversão*; algo que fica claro quando o filósofo afirma o seguinte

cadeira). Ao contrário, minha percepção intuitiva das palavras que escrevo me apresenta essas palavras como certas. Trata-se de uma certeza um pouco particular: não é certo que a palavra “certeza”, que estou em vias de escrever, vá aparecer (posso ser interrompido, mudar de ideia etc.), mas é certo que, se aparecer, aparecerá desta maneira. [...] A exigência das palavras que traço é diretamente presente, sentida e pesada. [...] O que importa aqui é apenas mostrar que a ação como consciência espontânea irrefletida constitui uma certa camada existencial no mundo, e que não há necessidade de estar consciente de si como agente para agir – muito pelo contrário” (SARTRE, 1995, p. 73-76). “Muito pelo contrário”, pois, se tomo consciência de estar consciente de realizar tal ação, volto-me para mim mesmo (no sentido de que eu me tomo como objeto) e “prejudico” a “pureza” irrefletida da ação. ⁶ O (de), aqui, corresponde a um signo tipográfico com vistas a marcar uma diferença – fundamental – em relação ao conhecimento, pois “[...] o ‘de si’ desperta ainda a ideia de conhecimento” (SARTRE, 2010, p. 20). Doravante, o (de) marca que a consciência está irrefletidamente consciente de si mesma.

⁷ “[...] – o ponto de partida da dialética é sempre uma antinomia – [...]” (FAUSTO, 2015, p. 14).

⁸ “Esta concepção do vivido é o que marca a minha evolução desde *L'être et le néant*” (SARTRE, 1987, p. 112).

⁹ Grosso modo, para Sartre, Freud almeja estabelecer, à luz dos métodos das ciências naturais, o funcionamento da psique humana através de observações empíricas. Ora, dessa ambição cientificista de tentar fazer da psicanálise uma “ciência de rigor”, o psicanalista vienense “crê ter descoberto [...] uma força psicobiológica oculta que, como a gravidade ou a eletricidade, explicaria os fenômenos da vida psíquica”. A libido é concebida como uma energia, ou pulsão sexual generalizada, isto é, “como principal força interna do organismo – através do qual – Freud explica, ao mesmo tempo, o desenvolvimento e a patologia em termos de permutações e deslocamentos energéticos” (CANNON, 1993, p. 26-35). Inspirado pela teoria das forças físicas do século XIX, o psicanalista pensa a libido como uma *força condutora* que regeria internamente o aparelho psíquico. Esta referida “sanha” cientificista não deixou jamais de incomodar Sartre: “ainda hoje, eu fico chocado por uma coisa que era inevitável em Freud: seu recurso à linguagem fisiológica e biológica para expressar ideias que não eram transmissíveis sem esta mediação”, e cujo resultado faz com que sua descrição do objeto analítico “sofra de um tipo de câibra (*crampe*) mecanicista. [...] a linguagem que ele utiliza engendra uma *mitologia* do inconsciente que eu não posso aceitar. Estou inteiramente de acordo acerca dos *atos* do disfarce e da repressão enquanto fatos. Mas as *palavras* ‘repressão’, ‘censura’, ‘pulsão’ – que em um momento exprimem um tipo de finalismo e, no momento seguinte, um tipo de mecanicismo –, eu as rejeito” (SARTRE, 1987, p. 105).

em "L'Anthropologie": "eu censuraria a psicanálise por permanecer em um plano não dialético" (SARTRE, 1987, p. 95).

Para aclarar esta censura, o filósofo, agora em "Sartre par Sartre", se reporta à ideia psicanalítica de condensação e de complexo: a primeira seria um conceito ambivalente, designando tanto "um fenômeno de associação, como aqueles que descreviam os filósofos e psicólogos ingleses dos séculos XVIII e XIX" (SARTRE, 1987, p. 105), isto é, duas imagens agrupadas através de uma intervenção exterior para formar uma terceira imagem, quanto uma finalidade, na medida em que a fusão das duas imagens responderia (mecanicamente) a um desejo. Desta ambivalência associativa e finalista, resulta "uma estranha representação do inconsciente ao mesmo tempo como conjunto de determinações mecanicistas rigorosas, isto é, como sistema de causalidades e como misteriosa finalidade" (SARTRE, 1987, p. 106). Já a ideia de complexo, lastreada ao causalismo e ao finalismo mecanicista, é compreendida pelo filósofo como uma *interpenetração sem contradição*: o complexo de Édipo, por exemplo, é utilizado pelos psicanalistas de forma "maleável"¹⁰, os fatos psíquicos são ali organizados "para encontrar não importa o que, tanto a fixação à mãe, o amor pela mãe, quanto o ódio pela mãe [...]. Dito de outra maneira, podemos tirar tudo do complexo de Édipo, pois ele não é *estruturado*" (SARTRE, 1987, p. 106). Nesta lida, o psicanalista pode formular uma miríade de hipóteses que se contradizem entre si, pois o movimento dos vividos é de interpenetração: "um fenômeno pode ter tal significação, mas seu contrário pode também significar a mesma coisa" (SARTRE, 1987, p. 107), ou seja, o complexo de Édipo pode significar, ao mesmo tempo (mas um ao mesmo tempo não dialético, quer dizer, sem uma antinomia dialética), tanto o amor quanto o ódio ou a fixação pela mãe. Em uma lógica dialética, ao contrário do sincretismo psicanalítico,

[...] os fenômenos decorrem uns dos outros dialeticamente: há diferentes configurações da realidade dialética, e cada uma dessas configurações está rigorosamente condicionada pela precedente que ela integra e ultrapassa ao mesmo tempo. É precisamente essa ultrapassagem que é irredutível: jamais podemos reduzir uma configuração àquela que a precede (SARTRE, 1987, p. 107-108).

Numa lógica dialética da vida psíquica, cada fenômeno deve ser concebido na perspectiva de uma cadeia dialética de supressão (ultrapassagem/negação e conservação) como totalização (destotalizada) em curso, o que indica, portanto, que as partes – cada fenômeno ou configuração – integram *irredutivelmente* um todo estruturado. Logo, não se trata de refutar os complexos, mas, sim, de estruturá-los dialeticamente como fenômenos que se conservam (em sua irredutibilidade) e são ultrapassados ao mesmo tempo, *mas um ao mesmo tempo da ordem dialética da interversão, do posto/pressuposto e da supressão*.

Exemplificação da dinâmica dialética da vida psíquica

Para complementar as considerações da seção anterior, gostaríamos de exemplificar a ausência a si (ou não-saber) pressuposta na presença a si posta por meio do último exemplo – dos três – que Sartre mobiliza em sua conferência no Instituto Gramsci, qual seja, o do amigo do filósofo (que ele chamará de Paul) que, durante uma reunião em que buscava-se um nome para a revista que eles estavam em vias de fundar – *Les Temps Modernes* –, sugere como título *Le Grabuge*. Segundo Sartre, *grabuge* é uma palavra que podemos encontrar em alguns textos do

¹⁰ "A teoria psicanalítica é [...] um pensamento 'maleável' (*molle*). Ela não se apoia em uma lógica dialética" (SARTRE, 1987, p. 107).

século XVIII, e que significa “violência anárquica”: “essa palavra evoca ao mesmo tempo a violência, o sangue e o escândalo; algo que sobrevém bruscamente e que desfaz a ordem” (SARTRE, 2013, p. 56). Ora, para que possamos compreender como Paul, ao sugerir um tal título, está totalmente presente a si e ausente de si (enquanto presença posta/ausência pressuposta), conservado e ultrapassado em seu vivido, comecemos notando que *grabuge* recobre o sentido da violência ou do escândalo dos surrealistas: adolescente, Paul fora um surrealista e, adulto, diz não sê-lo mais. No entanto, como a vida psíquica ou o vivido é ultrapassagem-conservação, veremos que Paul-adulto repete, como presença-ausência de si, o antigo Paul-adolescente-surrealista quando vai aos bares e, propositadamente, busca por “grabuge” ao insultar homens mais fortes que terminem por deixá-lo no chão: “aqui se manifesta um comportamento repetitivo, ignorado sob esse aspecto pelo sujeito, e que corresponde a um condicionamento anterior, (re)interiorizado” (SARTRE, 2013, p. 58). Um comportamento repetitivo, pois correlato da história social de Paul como indivíduo – originário de uma família rica – que odeia a burguesia (embora ele não consiga renunciar ao conforto burguês) e o pequeno burguês que ele próprio é: ao escolher, quando jovem, a postura surrealista do *grabuge*, Paul almejava escandalizar a sociedade burguesa e, tornado adulto, busca a mesma coisa quando sugere *Le Grabuge* como título à revista. Assim, vemos uma repetição que, embora passe “sempre pelos mesmos pontos, mas em níveis diferentes de integração e de complexidade” (SARTRE, 1972, p. 71), é da ordem de uma translucidez posta (Paul tem de ser seu ser como presença a si) que pressupõe uma obscuridade (ausência de si ou não-saber) ou que é da ordem da ultrapassagem-conservação (Paul-adolescente-surrealista conservado e ultrapassado por Paul-adulto-que-se-diz-não-ser-mais-surrealista). Ao sugerir *Le Grabuge*, Paul crê, mergulhado na translucidez-obscura ou na total aderência de si, que apenas sugere um título adaptado à uma revista política de esquerda quando, na verdade, sua sugestão está arrimada a um vivido, presente e a ausente de si, que se repete sempre em níveis diferentes de integração e de complexidade, um vivido ultrapassado-conservado: as ações violentas e escandalosas de Paul-adolescente estão conservadas e são ultrapassadas quando Paul-adulto sugere o título *Le Grabuge* ou quando entra em um bar à procura de uma boa surra. Enfim, frisemos, Paul-adulto não se dá conta de que repete Paul-adolescente, pois a total aderência a si (ou não distância a si) pressupõe uma distância, “a mais ligeira possível”, a si:

Se, depois, lhe tivéssemos dito: “mas veja bem o que *grabuge* significa”, ele teria aceitado os argumentos que mostravam quão inconveniente era a sua proposta; mas, quando ele a fez, apresentou argumentos objetivos como: “isso vai atrair os leitores, mostrará o lado negativo...” e não disse de modo algum: “isso me agrada, é isso o que eu quero”. Ele não disse isso porque não sabia. *Como vocês veem, a não-objetividade, o não-saber, a não-distância a si são uma e mesma coisa* (SARTRE, 2013, p. 62, grifo nosso).

Como o sujeito tem de ser o seu ser sob a forma de uma presença (não-distância/total aderência) que pressupõe uma ausência (uma distância, “a mais ligeira possível”) a si, esta necessidade ontológica da subjetividade não significaria uma simples repetição do mesmo sob a forma do mesmo? A resposta é negativa, à medida que Paul querendo escandalizar os clientes do restaurante burguês *Closerie de Lilas* em 1920 ao gritar “Viva a Alemanha!”, Paul provocando propositadamente homens mais altos e fortes que ele e Paul sugerindo *Le Grabuge* como título para a revista, são a mesma pessoa que se totaliza, destotaliza e se retotaliza constantemente a partir de seu ódio pela burguesia *sob a forma da repetição como invenção* ou, se se quer, *sob a forma de um vivido que é conservado, mas negado-ultrapassado à luz de situações diferentes*:

Paul se repete quando ocorrem circunstâncias constantemente novas, e assim ele projeta por invenção sempre o mesmo ser, mas em circunstâncias totalmente diferentes. Porque é uma invenção levar a pior em 1920, ao gritar "Viva a Alemanha!". E é uma invenção propor para a revista o título *Le Grabuge*. É uma resposta adaptada — adaptação nem sempre muito brilhante, como ocorre com todos nós —, mas adaptada a circunstâncias novas por uma invenção que é nova. A matéria — se é possível dizer — da invenção é a subjetividade. Nunca se encontrará, nunca se compreenderá o que é a invenção do homem se tomarmos a pura *práxis* fundada sobre uma consciência clara; é preciso que haja por trás disso elementos de ignorância para oferecer uma possibilidade de invenção. Assim, cabe dizer que há duas características essenciais e contraditórias da subjetividade: por elas, o homem se repete indefinidamente, e o homem não cessa de inovar pelo fato mesmo de inventar a si próprio, já que há uma reação do que ele inventou sobre ele mesmo. *Grabuge* é, ao mesmo tempo, uma repetição e uma invenção (SARTRE, 2013, p. 63-64, grifo nosso).

Essa repetição da subjetividade como sendo da ordem do mesmo como invenção (ou diferença), se quisermos, poderia ser comparada à sequência de quadros nos quais Monet pintara a mesma paisagem, mas em momentos distintos do dia: todos os quadros retratam sempre o mesmo jardim do pintor, mas cada jardim pintado é diferente em razão da incidência da luz ao longo do passar do dia. E assim também é o gesto escandaloso de Paul em 1920 no *Closerie de Lilas*, no bar à procura de uma surra ou no momento em que sugere *Le Grabuge*: trata-se sempre do mesmo gesto alimentado por seu ódio os burgueses e contra si mesmo como pequeno burguês, mas é também outro gesto como (re)invenção desse ódio a partir de circunstâncias (situações) novas. Lidamos sempre com o mesmo vivido, mas um vivido que é ultrapassado e conservado na perspectiva de um todo que é constante totalização, destotalização e (re) totalização na esteira da totalização-em-curso da História. Nessa perspectiva, a explicação que Sartre tece em "L'Écrivain et sa langue" acerca do *modus operandi* do pensamento dialético cai como uma luva para a elucidação da *dialetização da vida psíquica*:

Um pensamento dialético é inicialmente, em um mesmo movimento, o exame de uma realidade enquanto ela faz parte de um todo, enquanto nega este todo, enquanto este todo a compreende, a condiciona e a nega; enquanto que, conseqüentemente, ela é ao mesmo tempo positiva e negativa em relação ao todo, enquanto seu movimento deve ser um movimento destrutivo e conservador em relação ao todo; enquanto ela possui relações com cada uma das partes do conjunto do todo e na qual cada uma dessas partes é ao mesmo tempo uma negação do todo e compreende o todo nela; enquanto que o conjunto dessas partes, ou a soma delas, em um momento dado, nega — na medida em que cada uma contém o todo — a parte que nós consideramos, enquanto esta parte se nega, enquanto a soma das partes, tornando-se novamente o conjunto, tornam-se o conjunto das partes ligadas, isto é, o todo menos aquela, combatendo aquela, enquanto, enfim, o conjunto de tudo isso resulta, considerado cada vez como positivo e como negativo, em um movimento que vai em direção a uma reestruturação do todo (SARTRE, 1987, p. 76).

A vida psíquica, enquanto realidade dialética, é precisamente um todo que se conserva e se nega, um todo onde cada uma de suas partes é ultrapassagem e conservação, isto é, onde cada uma das partes é e não é o todo, é o todo conservado e ao mesmo tempo negado, onde as partes, à medida que contém o todo, são o todo intervertido, mas também suprimido (no sentido da conservação-ultrapassagem ou *Aufhebung*), onde as partes pressupõem o todo enquanto o todo pressupõe as partes, onde as partes são, ao mesmo tempo, postas e pressupostas pelo todo tanto quanto o todo é posto e pressuposto pelas partes. Paul (e todo sujeito humano) conserva e ultrapassa seu passado enquanto totalização que se retotaliza e se destotaliza ao longo de sua existência, afinal, o indivíduo apenas existe diante de si como possibilidade e jamais como realidade acabada. *Le Grabuge* é ao mesmo tempo uma repetição e uma

invenção, uma repetição que se inventa enquanto presença (ausente) a si, uma repetição que gera diferença a partir do não-saber de si pressuposto na não-distância a si:

[...] o essencial da subjetividade é o de só se conhecer por fora, em sua própria invenção, e nunca por dentro. Se ela se conhecer por dentro, está morta; se ela for decifrada por fora, então está plena, torna-se com efeito objeto, mas ela é objeto em seus resultados, o que nos remete a uma subjetividade que, por sua vez, não é realmente objetivável (SARTRE, 2013, p. 64)¹¹.

Esmiuçemos a afirmação segundo a qual a subjetividade, caso se conhecesse por dentro, estaria “morta”: como vimos, a subjetividade é um duplo processo de interiorização e de (re) exteriorização do exterior interiorizado, uma *práxis* voltada e tencionada para a transcendência, nesse sentido, conhecer-se a si mesma por dentro enquanto atividade prática que totaliza, des-totaliza e retotaliza o campo prático e a si mesma a partir de suas ações necessariamente a paralisaria (lembramos do exemplo da pessoa que, ao subir uma escada, toma consciência de si mesma como realizando tal ato e finda por tropeçar). Para além disso, se a subjetividade somente se conhecesse naquilo que ela é, quer dizer, como mediação ela mesma não mediada entre dois momentos do ser transcendente, tal conhecimento constante de si (algo como uma presença reflexivamente presente a si) deformaria a mediação não mediada enquanto mediação dos dois momentos do ser transcendente e tornar-se-ia apenas mediação mediada de si mesma sob a forma de uma presença reflexiva a si: no limite, se a subjetividade fosse acometida por essa espécie de “neurose reflexiva”, ela seria uma mônada encerrada sobre si mesma, algo que forçosamente deterioraria a estrutura da correlação fenomenológica segundo a qual “toda consciência é consciência (de) si na exata medida em que é consciência do objeto”...

Considerações finais

Caso a subjetividade fosse mediação mediada de si mesma, estaríamos diante de uma espécie de “narcisismo ontológico” no qual ela, a subjetividade, apenas contemplaria a si mesma, uma autocontemplação que não tardaria em petrificá-la por fazer com que deixasse de ser ação no mundo ou, se quisermos, movimento de transcendência para o mundo, ipseidade faltante de... para... Dessa maneira, a *ausência pressuposta* da *presença posta* cumpre uma função ontofenomenológica fundamental para que a atividade da subjetividade esteja toda ela voltada para o mundo e não para si mesma enquanto (auto)objeto de si. Insistamos nesse ponto: a *obscuridade pressuposta* da *translucidez posta* é o *leitmotiv* ontofenomenológico da ação do agente prático no mundo enquanto *projeção*: “[...] a invenção-repetição em dada relação, imediata, sempre transcendente ao ser de exterioridade, chama-se *projeção*” (SARTRE, 2013, p. 64). Essa *projeção*, como ação da consciência (ação como invenção-repetição ou o mesmo sob a forma do novo) no mundo, apenas pode ser dada se a consciência não estiver voltada para si mesma como presença reflexiva a si, quer dizer, se ela não for objeto para si mesma. E é precisamente através da ação de uma *práxis* no mundo que eu posso conhecer a

¹¹ Posição essa, ademais, sustentada desde *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*: “[...] se, por impossível, vocês entrassem ‘dentro’ de uma consciência, seriam tomados por um turbilhão e lançados novamente para fora, próximo da árvore, em plena poeira, pois a consciência não tem ‘dentro’; ela não é senão o fora dela mesma e é esta fuga absoluta, esta recusa de ser substância que a constitui como uma consciência” (SARTRE, 2003, p. 88). E novamente apresentada em *L'être et le néant*: “Em suma, a partir do momento em que quero estar a par de meu ser imediato, enquanto simplesmente é o que não é e não é o que é, sou lançado para fora dele, rumo a um sentido que se acha fora de alcance e que não poderia, de maneira alguma, ser confundido com uma representação subjetiva imanente” (SARTRE, 2010, p. 137).

subjetividade sem deformá-la: “[...] onde eu melhor reconheço a subjetividade é nos resultados do trabalho e da *práxis*, em resposta a uma situação”, descubro a subjetividade, prossegue Sartre, “por uma diferença existente entre o que a situação costuma exigir e a resposta que lhe dou” (SARTRE, 2013, p. 46).

Ao fim e ao cabo, como *marxista-existencialista*, Sartre não afirma outra coisa senão que o sujeito, *práxis* & interiorização/(re)exteriorização, apenas pode conhecer a si mesmo quando encara retrospectivamente os resultados de suas ações práticas no mundo. Nesta acepção existencial-marxista, o homem sartreano faz a História através de sua *práxis* e, simultaneamente, é feito/condicionado (aqui no sentido da interiorização do exterior e da (re)exteriorização do exterior interiorizado) por ela sem, no entanto, estar posicionalmente consciente de si. Em resumo, o vivido está sempre *presente a si* porque é o próprio sujeito enquanto maneira universal-singular de existir sendo seu movimento de transcendência, mas está igualmente *ausente de si* pelo fato de que este sujeito existe sendo uma totalização-em-curso e não uma totalidade acabada, de tal modo que a total adesão a si como consciência (de) si se interverte em ausência a si como consciência do objeto transcendente e do mundo. Eis, mais uma vez, a *antinomia dialética da vida psíquica*: por estarmos totalmente aderidos a nós mesmos como mediação entre dois momentos do ser transcendente, estamos totalmente ausente de nós mesmos como consciência posicional de si.

Ao tramar o vivido dialeticamente como presença a si (translucidez posta) e ausência de si (obscuridade pressuposta), o filósofo, nesse mesmo movimento, pretende escapar à mitologia do inconsciente freudiano e dar a ideia “de um conjunto cuja superfície é de fato consciente e no qual o resto é opaco a esta consciência e, sem ser inconsciente, está oculto do sujeito” (SARTRE, 1976, p. 111). Finalmente, diremos que “o que sei de mim é o que posso, sendo”, isto é, como existência em constante processo de totalização, destotalização e (re)totalização que se ultrapassa-conversa em uma total aderência (de) si posta que se interverte em uma ausência a si pressuposta. A subjetividade está em questão em seu ser enquanto tem de ser seu ser, o vivido é tributário de uma profundidade que não se deixa apreender pelo saber, pois é “o terreno no qual o indivíduo está constantemente submerso por ele próprio, por suas próprias riquezas [...]” (SARTRE, 1987, p. 108).

Referências

CANNON, B. *Sartre et la psychanalyse*. Paris: PUF, 1993.

FAUSTO, R. *Sentido da dialética*. Marx: lógica e política. Tomo I. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2015.

HUGLO, P.-A. *Sartre: Questions de méthode*. Paris: L'Harmattan, 2005.

SARTRE, J.-P. *Critique de la Raison dialectique (précédé de Questions de méthode)*. Tome I: Théorie des ensembles pratiques. Paris: Gallimard, 1972.

SARTRE, J.-P. *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris: Éditions Gallimard, 1995.

SARTRE, J.-P. *Mallarmé*. La lucidité et sa face d'ombre. Paris: Éditions Gallimard, 2016.

SARTRE, J.-P. *La transcendance de l'ego et autres textes phénoménologiques*. Texte introduits et annotés par V. de Coorebyter, Paris: J. Vrin, 2003.

SARTRE, J.-P. *L'être et le néant; Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Éditions Gallimard, 2010.

SARTRE, J.-P. *Qu'est-ce que la subjectivité?* Paris: Les Prairies ordinaires, 2013.

SARTRE, J.-P. *Sartre no Brasil*. A conferência de Araraquara. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

SARTRE, J.-P. *Situations, IX*. Mélanges. Paris: Éditions Gallimard, 1987.

Sobre o autor

Gustavo Fujiwara

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo com estágio de pesquisa na Universidade Paris VIII. Realizou estágio de pós-doutorado na Universidade Federal de São Carlos com período sanduíche na Universidade Bordeaux-Montaigne.

Recebido em: 18.01.2023.

Aprovado em: 23.02.2023.

Received in: 2023.01.18.

Approved in: 2023.02.23.

O misticismo quântico e os desafios impostos à epistemologia e ao conhecimento científico

Quantum mysticism and the challenges imposed on epistemology and scientific knowledge

Eduardo Simões

<http://orcid.org/0000-0001-7375-8574> - E-mail: eduardosimoes@uft.edu.br

RESUMO

O objetivo do presente artigo é o de apresentar o tema do misticismo quântico, até então negligenciado pela maioria dos epistemólogos, como um assunto, ao mesmo tempo instigante, também desafiador. Quando as posições místicas nascem de interpretações científicas legítimas, portanto, conciliadoras com a ciência, a exemplo de muitos aspectos do antirrealismo de muitas interpretações ortodoxas da mecânica quântica, tratam-se tão somente de problemas epistêmicos para os quais reflexões e elucidações são exigidas, mas que não comprometem o poder preditivo e de aplicação da teoria. Por outro lado, quando tais posições passam a ser desafiadoras da ciência, aí temos um desafio que nos é imposto para o qual soluções são exigidas. É justamente esse momento que estamos vivenciando no interior da ciência física: um emaranhado de teorias místicas que sequer tangenciam as finalidades e identidade da teoria quântica se colocam como se fossem verdades. Cabe à própria teoria quântica, contudo, refletir sobre o seu percentual de comprometimento com esse estado de coisas, visto de sua conformidade histórica com atitudes de indeterminação, incerteza, descontinuidade e falta de nexos causal.

Palavras-chave: Teoria quântica. Misticismo quântico. Epistemologia. Conhecimento científico.

ABSTRACT

The aim of this article is to present the theme of quantum mysticism, which until now has been neglected by most epistemologists, as a subject that is both exciting and challenging. When mystical positions are born out of legitimate scientific interpretations, therefore, reconciling with science, like many aspects of the anti-realism of many orthodox interpretations of quantum mechanics, these are only epistemic problems for which reflections and elucidations are required, but that do not compromise the theory's predictive and application power. On the other hand, when such positions become confrontational with science, there is a challenge imposed on us for which solutions are required. It is precisely this moment that we are experiencing within physical science: a tangle of mystical theories that do not even touch the aims and identity of quantum theory are presented as if they were truths of faith. It is up to the quantum theory itself, however, to reflect on its percentage of commitment to this state of affairs, given its historical conformity with attitudes of indeterminacy, uncertainty, discontinuity and lack of causal link.

Keywords: Quantum theory. Quantum mysticism. Epistemology. Scientific knowledge.

Introdução

Quando se fala em *física quântica*, estamos falando de um campo específico da física, que se desenvolveu a partir de 1900 quando Max Planck (1858-1947) publicou o seu famoso trabalho sobre o estudo da radiação do corpo negro, onde conseguiu eliminar a dificuldade de explicar o fato de que, na radiação de um corpo negro (carvão ou ferro, por exemplo), o brilho de tais materiais que deveria apresentar cor azul, na prática, apresenta a cor vermelha quando, por exemplo, o carvão encontra-se em brasa. Tal dificuldade foi eliminada ao tratar o eletromagnetismo da mesma forma que se tratava a termodinâmica. No lugar de átomos, Planck imaginou campos eletromagnéticos gerados por pequenos osciladores, onde cada um poderia assumir certa quantia da energia eletromagnética que era compartilhada entre muitas dessas outras entidades elementares. As trocas entre a energia da onda eletromagnética e a matéria efetuavam-se por porções descontínuas e invisíveis, múltiplos de uma quantidade fundamental que era o *quantum*: constante de ação que controlava a quantidade de todas as trocas de energia dos sistemas atômicos. Com isso, Planck acabara por descobrir a estrutura quântica da radiação eletromagnética.

Na primeira metade do século XX, vimos o desenvolvimento de um campo fértil de pesquisas em física se desenrolar com o nascimento e consolidação da *mecânica quântica*. Trata-se de um campo que prima, dentre outras coisas, em analisar e descrever o comportamento dos sistemas físicos de dimensões reduzidas, próximos dos tamanhos de moléculas, átomos e partículas subatômicas. Com o surgimento da mecânica quântica a física tornou-se capaz de compreender mecanismos como os decaimentos radioativos, a emissão e absorção de luz pelos átomos, a produção de raios x, o efeito fotoelétrico, as propriedades elétricas dos semicondutores etc. Em suma, a mecânica quântica trata-se de um dos mais bem-sucedidos campos da física, cujos desenvolvimentos nos levam ao conhecimento das mais estranhas explicações do comportamento da realidade na escala do átomo, quando do indeterminismo e da irracionalidade no interior dos postulados de algumas de suas interpretações. É por isso que ela se cons-

titui em um objeto de suma importância para o trabalho de pesquisa do epistemólogo. É na rivalidade entre as antinomias existentes entre a física clássica e a física quântica, duas posições igualmente experienciáveis, lógicas ou coerentes, mas que chegam a conclusões diametralmente opostas, que encontramos um vasto material respaldado nos pares de oposições que representam essas duas formas de fazer física: continuidade vs. descontinuidade, causalidade vs. indeterminação, localidade vs. não-localidade, ação por contato vs. ação à distância. É justamente tentando conciliar essas posições antitéticas que o trabalho do epistemólogo se fundamenta e se justifica.

E uma das antinomias mais interessantes e, ao mesmo tempo desafiadoras, que compete à epistemologia e ao conhecimento científico resolver é: como conciliar as bem-sucedidas aplicações da mecânica quântica aos desafios místicos que lhe fazem frente? Sabemos que o poder explicativo e a gama de aplicações sedimentaram a legitimidade desse novo campo da ciência, mas também propiciaram que ela se tornasse vítima de várias interpretações que extravasaram o seu campo de aplicação. Em virtude do sucesso da *teoria quântica*, ela tem sido usada para os mais diversos fins, tendo em vista a necessidade de dar credibilidade aos argumentos de quem a usa ou assegurar a confiança no que está sendo exposto como uma verdade. Por exemplo, hoje pessoas vendem colchão quântico, travesseiro quântico, panela quântica, calculadora quântica, analgésico quântico, hidratante quântico, terapia quântica vibracional, enfim, uma infinidade de “produtos quânticos”. E, na esteira da hipocrisia administrativo-organizacional, vem a “gestão quântica” e até o “coach quântico”. Difícil é entender por que ele elegeu esse nome! Será porque é feito de partículas? Digo isso porque a teoria quântica se aplica a descrever átomos, moléculas, suas interações mútuas e suas interações com diferentes formas de radiação. Qualquer sentido para além do seu restrito campo de aplicação é má-fé e mau uso do termo. O que aqui queremos chamar a atenção é justamente para esse mau uso que as pessoas têm feito do termo “quântico”. E isso não é diferente quando se trata do misticismo quântico.

1 O misticismo quântico

Para fins de adiantamento, a fim de não fomentar no leitor posições preconceituosas sobre o autor, gostaria de apressar minha posição acerca de temas relacionados ao místico em geral. Sou de tradição mineira, portanto, cresci numa comunidade onde um templo é muito mais que um edifício. Diante de uma obra arquitetônica como aquela, as pessoas de lá se benzem, pensam em Deus, sem se envergonharem de ter fé. Fui introduzido na religião católica e coagido a passar por todo processo de formação espiritual daquela instituição (batismo, primeira eucaristia e crisma). Tenho, portanto, influências psicológicas marcantes do meu processo de formação religiosa. Entretanto, foi justamente minha formação em filosofia que me fez ter uma visão diferente de mundo. Não mantenho uma posição desafiadora, mas conciliadora com a ciência. Não acredito de forma literal nas diversas histórias da Bíblia e as concebo muito mais por seu sentido figurado. Não acredito, por exemplo, no modelo criacionista, tal como expresso na narrativa de Adão e Eva, bem como na literalidade de outras tantas histórias bíblicas. E por que tudo isso de partida? Para adiantar ao leitor o caráter reticente que assumo diante do que aqui será posto como misticismo quântico, principalmente quando este se apresentar como desafiador da ciência.

O misticismo quântico teve o pontapé inicial no movimento *hippie*, que surgiu na década de 1960 nos Estados Unidos e que se colocava contra os padrões familiares conservadores daquela época. Tratava-se de um movimento de contracultura que, diante de uma sociedade que

parecia não dar certo – com suas guerras, ditaduras, polarizações no campo das ideias, consumismo exacerbado –, propôs um modo alternativo de comportamento social. Os *hippies* repudiavam o capital, o Estado e o individualismo de sua época. Em lugar disso, optavam por uma vida em comunidade e em pleno contato com a natureza. Vestiam roupas coloridas, os homens usavam barbas e cabelos compridos, as mulheres andavam sempre com flores no cabelo, gostavam de músicas acompanhadas por violão e de viverem em acampamentos. Revolucionaram o movimento feminista ao dizer não ao machismo e à imagem de mulher-objeto. Foi também a época da revolução sexual, quando a pílula anticoncepcional se tornou arma feminista na luta pelo direito ao prazer. Em suma, os *hippies* recusavam a sociedade de consumo e a família tradicional. Eram admiradores da cultura do Oriente e apreciavam a alimentação natural e o uso de alucinógenos. Esse modo alternativo de vida nada mais era do que um recado à sociedade de consumo e aos padrões familiares tradicionais (ROSZAK, 1972).

O campo das ciências acabou sendo marcado pela rebeldia daquela época: pela geração *paz e amor*, pela luta pelos direitos civis, pela posição contrária à guerra do Vietnã, pelo maio de 1968 na França, pelas filosofias orientais, pelas drogas psicodélicas, pela telepatia etc. Dedicar-se à física, naquele contexto de rebeldia, significava dedicar-se aos fundamentos teóricos da heterodoxa – não ortodoxa¹ – mecânica quântica e, para alguns, à possível conexão entre a física e os poderes da mente. Dessa forma, tratar das teorias de EPR, Bell, Bohm, por exemplo, era tratar de temas filosóficos e não físicos. Foi assim que, na década de 1970, surgiu na Califórnia esse novo tipo de físico que mesclava física com misticismo. Tratava-se de jovens formados nas melhores universidades dos Estados Unidos, com os melhores dotes de competência acadêmica, mas com suas vidas ligadas ao psicodelismo e ao misticismo.

O austríaco Fritjof Capra foi um dos precursores da relação entre o misticismo oriental e física quando da publicação, em 1975, do seu livro *O Tao da física*. Ele viveu nos Estados Unidos na década de 1960, onde se envolveu visceralmente com o movimento da contracultura, com o gosto pelo rock, com o uso de drogas e com pesquisas com raios cósmicos. O próprio prefácio à primeira edição da obra conta como foi o *start* da concepção do livro: sua experiência em estar sentado na praia e “ver” cascatas de energia cósmica serem criadas e destruídas e os átomos dos elementos participarem da dança cósmica, o fez “ouvir” o ritmo e o som dessa energia. Ele confessa, entretanto, que para sentir esse tipo de efeito transcendental, fora “ajudado pelas ‘plantas de poder’ – *plantas alucinógenas* – que me indicaram a forma pela qual a mente pode fluir livremente, a forma pela qual as percepções espirituais surgem à tona, sem qualquer esforço, emergindo das profundezas da consciência” (CAPRA, 2006, p. 13, *acréscimos e grifos nossos*). Um rastro de obras semelhantes à de Capra veio a seguir, formando o que hoje é chamado de misticismo quântico, que constitui uma indústria que movimenta milhões em filmes, vídeos, workshops e conferências.

Com a crise do petróleo da década de 1970, a rebeldia psicodélica junta-se à recessão econômica. Muitos jovens doutores em física ficaram desempregados e voltaram-se aos estudos dos fundamentos da física quântica, bem como dos poderes da mente. Os físicos Elizabeth Rauscher e George Weissmann formaram um grupo de discussão conhecido como *Fundamental Fysiks Group* (FFG). Esse grupo, da Universidade de Berkeley, reunia-se informalmente para dis-

¹ As interpretações ortodoxas da mecânica quântica são aquelas que estão mais alinhadas com a interpretação de complementaridade ou de Copenhague, liderada por N. Bohr (a ondulatória positivista, a subjetivista, a macrorrealista da complementaridade, a eclética, as leituras realistas da complementaridade, o instrumentalismo radical, a interpretação estroboscópica, a da matriz-S e a da soma sobre histórias). As interpretações heterodoxas, por outro lado, são aquelas que não compactuam com o antirrealismo defendido pelas interpretações ortodoxas, por exemplo, o paradoxo Einstein, Podolsky e Rosen (EPR), realismo e não-localidade de David Bohm, da desigualdade de John Bell e a interpretação dos estados relativos de Hugh Everett III.

cutir os fundamentos filosóficos da física quântica. Dentre os seus membros, estavam Jack Sarfatti, Fritjof Capra, John Clauser, Philippe Eberhard, Nick Herbert, Saul-Paul Sirag, Henry Stapp e Fred Alan Wolf. Segundo o historiador da ciência David Kaiser, em seu livro *How the Hippies Saved Physics (Como os hippies salvaram a física)* (2011), teriam sido as ideias desse grupo aquelas que vieram a formar as bases da ciência da informação quântica contemporânea.

De fato, havia no grupo um real interesse nos estudos das variáveis ocultas e do emaranhamento quântico². Desde 1969, Clauser juntamente com os colegas Abner Shimony, Richard Holt e Michael Horne estudavam tais fenômenos e haviam, inclusive, publicado um artigo intitulado *Proposta de Experimento para Testar Teorias de Variáveis Ocultas*. A proposta era a de testar as desigualdades de Bell³ com fótons, já que esses são mais fáceis de serem gerados. Mas foi somente em 1972 que Clauser, juntamente com Freedman, conseguiu violar as desigualdades de Bell. Utilizando-se de um aparato capaz de polarizar pares de fótons entrelaçados, ele conseguiu medir essas polarizações. Clauser foi, então, convidado a participar da fundação do FFG e ali tentava buscar uma explicação para o significado do seu experimento com um debate que envolvia, segundo Kaiser, discussões sobre a possibilidade de comunicação em velocidades maiores que a da luz, sobre a existência de dimensões além das quatro conhecidas, a respeito da influência da mente sobre a matéria e sobre a relação entre física quântica e paranormalidade. Segundo Elizabeth Rauscher, até um especialista em óvnis foi levado para uma das reuniões do grupo. Mas era a discussão sobre o teorema de Bell e suas consequências a principal pauta de discussão desse grupo e um dos temas principais era sobre a possibilidade de transmissão instantânea de informação através dos pares entrelaçados de objetos quânticos. Nick Herbert, por exemplo, propôs um mecanismo de transmissão capaz de transmissão instantânea de informação a partir da possibilidade de amplificar, sem ruídos, um estado quântico; tese que fora demonstrada impossível por Roy Glauber, já que a amplificação sempre introduz ruídos. Henry Stapp empenhou-se na generalização do teorema de Bell para casos que envolviam “mentes emaranhadas”. Jack Sarfatti, por outro lado, defendia a ligação da física quântica com a paranormalidade.

Muitos desses físicos acabaram por formar grupos de vieses místicos para vivenciarem as experiências nas quais acreditavam: Herbert fundou o *CORE Physics Technogium*, onde desenvolvia o *Tantra Quântico* (fusão do ioga tântrico com o misticismo quântico através da experiência sexual); Sarfatti, juntamente com o místico Michael Murphy, fundou o *Grupo de Pesquisa em Consciência Física*, cujos encontros aconteciam no *Instituto Esalen* – localizado nos penhascos de Big Sur – entre os anos de 1976 e 1985. Para workshops de Esalen achegaram-se personalidades importantes da física convencional, como o Prêmio Nobel Richard Feynman. Também se tornou atento aos debates de Esalen físicos famosos como John Wheeler que, mesmo mostrando-se interessado nos assuntos discutidos, dizia que aqueles físicos eram malucos. Grupos como esses passaram a ser financiados por pessoas como o milionário Werner Erhard, fundador do *Erhard Seminar Training (EST)*, que envolvia pessoas em tratamento de choque; ou pelo *Noetic Studies*, fundado pelo astronauta Edwin Mitchell, que teria tido uma experiência mística na órbita da lua; ou, então, pelo maior financiador atual em questões que envolvam ciência, religiosidade e parapsicologia, que é a *Templeton Foundation*.

² Uma teoria de variáveis ocultas é aquela que mantém o determinismo e uma interpretação realista na qual é possível a “visualização” dos átomos e elétrons na descrição da realidade por trás das observações, isto é, variáveis ocultas do objeto quântico, ou então, variáveis ocultas do próprio aparelho de medição. Quanto ao emaranhamento quântico entre partículas, esse faz com que haja entre elas uma comunicação de modo instantâneo, não-local, à distância. Isso sugere que a comunicação se dá em velocidade superior à da luz.

³ Inequação que descreve a proporção que se espera na correlação dos fótons sob condições bem definidas.

Mas havia outro grupo bastante interessado na relação entre a física quântica e os “fenômenos paranormais”, formado por Russell Targ e Hall Puthoff, estudiosos em parapsicologia, que investigavam aqueles que diziam ter o dom paranormal da “visão remota”, isto é, que podiam ver remotamente cenas e situações ausentes. É justamente aqui que aparece o ilusionista israelense Uri Geller. Geller tratava-se de um habilidoso fazedor de dinheiro que fez fortunas “entortando colheres” e “fazendo relógios pararem” usando apenas do poder da mente. Tais habilidades mentais foram desmascaradas pelo também mágico cético-científico James Randi⁴; o mesmo Randi “que afirmou, por sinal, que os físicos são as piores pessoas para investigar os fenômenos paranormais, pois seriam muito crédulos para perceber os detalhes dos truques e muito arrogantes para admitir seus próprios erros” (PESSOA JR., 2007-11, p. 84). No caso dos estudos de Targ e Puthoff sobre os poderes de Geller, os resultados foram publicados na revista *Nature* e receberam uma chuva de críticas. Entretanto, ainda assim, tais estudos atraíram um consórcio de agências de inteligências americanas, dentre elas a CIA e o Exército, que passaram a financiar pesquisas sobre poderes parapsicológicos no sentido de desvendarem os segredos da União Soviética através do artifício da visão remota, tudo isso dentro de um projeto que ficou conhecido como Projeto Stargate. O resultado de tais experimentos chegou a Sarfatti, que entrou em contato com os idealizadores e foi convidado para conhecer o laboratório. Foi ali que ele recebeu o convite para realizar testes na Europa, para onde Geller estava se dirigindo em viagem de negócios. Em 1974, Sarfatti estava num laboratório inglês, ao lado do físico David Bohm, para realizar experimentos de laboratório sobre os poderes Geller. Elizabeth Rauscher também foi contratada por Targ e Puthoff como consultora encarregada de explicar conceitualmente os resultados dos experimentos com paranormalidade, o que acabou por resultar na formação do FFG.

De certa forma, a formação do FFG foi influenciada pelos testes feitos com Geller e tudo aquilo era parte de espionagem financiada pelos órgãos de inteligência norte-americanos. Por mais que tais pesquisas se encaminhassem com uma certa normalidade e com um certo grau de histeria que envolvia todo o contexto, a maior parte dos físicos convencionais era hostil ao movimento que se desenrolava naquela época. O FFG durou apenas quatro anos, mas o contingente de obras e a influência mística por ele inspirada continuaram até os dias atuais. Vasta é a literatura sobre a temática que envolve a física quântica e o misticismo e que abarca, principalmente, a relação entre matéria e mente. Algumas das obras mais importantes são: *O Tao da física* e *O ponto de mutação*, de F. Capra; *The Dancing Wu Li Masters*, de Gary Zukav; *Mind-reach*, de Harold Puthoff e Russell Targ; *Espaço-tempo e além*, de Fred Wolf; *O ser quântico*, de Danah Zohar; *Mind, matter and quantum mechanics* e *Mindful universe*, de Henry Stapp. Além desses, há uma infinidade de obras que vislumbam relacionar a física quântica aos mais variados campos do conhecimento que não envolvem diretamente a física teórica, nem a produção de tecnologia: psicologia, administração, economia, literatura fantástica, religião, terapias ocupacionais etc. Certo é que o uso inapropriado do termo quântico acaba por conferir legitimidade, destaque e projeção por se fazer acreditar que aquilo sobre o qual está sendo anunciado trata-se de uma verdade “cientificamente comprovada”.

E, quanto ao uso do termo advindo dos próprios místicos quânticos, como entendê-lo? Apesar do amplo panorama do que pode ser chamado de misticismo quântico, iremos aqui tratar dos argumentos que versam sobre a existência de uma conexão essencial entre física quântica e consciência. Dessa forma, apresentaremos as teses do *observador participante*, da

⁴ Quem não se lembra do Randi, no programa “Fantástico”, dando um milhão de dólares para quem provasse ter poderes paranormais, afugentar Thomaz Green Morton, o “homem do Rá” e guru das estrelas, que dizia ter poderes paranormais?!

mente quântica e da comunicação quântica, por sinal, muito bem trabalhadas por Pessoa Jr. (2007-11; 2011; 2013), que aqui será nossa base de fundamentação.

Quanto à tese do *observador participante* e seus desdobramentos, apesar de dita científica, constitui exatamente aquilo que incomoda o filósofo estudioso da teoria quântica. No geral, o que se espera da ciência ao versar sobre a realidade é que a realidade venha à tona, que os fatos sejam demonstrados de maneira realística, que nenhuma tese científica se envolva com elementos metafísicos intransponíveis e que a ciência possa demonstrar a materialidade – ou os efeitos materialmente dados – do objeto sobre o qual ela trata. Essa é uma espécie de provocação, muitas vezes injustificada, visto que nem sempre o caráter realístico dos termos teóricos pode ser assegurado. Por outro lado, qualquer teoria que tente abarcar os fundamentos últimos da realidade, portanto, sua ontologia, é carregada de conotação metafísica. Tais termos teóricos são importantes porque, ao se desconsiderar a existência de determinada entidade expressa por eles, pode-se colocar em colapso o sistema como um todo. Contudo, nem por isso tais teorias deixam de possuir uma conotação mística pelos elementos nela envolvidos e pela forma como foram pensadas. Muitas vezes soluções teóricas *ad hoc* são introduzidas a fórceps, o que assegura o caráter confuso da própria teoria.

A tese do *observador participante*, portanto, desdobra-se em quatro vertentes: a) o objeto observado é inseparável do sujeito; b) o observador humano é o responsável pelo colapso da onda quântica; c) o observador escolhe se o fenômeno é onda ou partícula; d) o observador cria a realidade (PESSOA JR., 2011).

Por mais que a tese de que “o objeto observado é inseparável do sujeito” possa ser tratada por Pessoa Jr. (2011) como uma tese que não é necessariamente mística e nem idealística, ainda assim, salta-nos aos olhos a estranheza do argumento que lhe sustenta. Segundo o autor, Bohr teria introduzido essa tese na teoria quântica quando disse que “uma realidade independente no sentido físico ordinário não pode ser atribuída nem aos fenômenos, nem aos agentes da observação” (BOHR, 1928 *apud* PESSOA JR., 2011, p. 287). Isto é, se o objeto é um fenômeno observável, então ele é inseparável do sujeito – não existe a “coisa em si”, todo fenômeno só é fenômeno porque é observável. Se assim o é, não existe uma independência da existência da natureza com relação à existência do sujeito? Se para você a natureza existe independentemente do sujeito ou da mente que a observa, então, você adota uma postura realista perante a natureza. Se, ao contrário, a realidade existe somente porque há um sujeito pensante, observador e atribuidor de sentido, então, essa posição é antirrealista, pois condiciona a existência da realidade à existência do observador dotado de racionalidade. Essa foi uma tese antirrealista de Bohr que, como qualquer antirrealismo (ou idealismo), está carregada de metafísica em seu caráter místico, naturalístico e animístico.

A segunda tese é a de que “o observador humano é responsável pelo colapso da onda quântica”. Fiquei muito impressionado quando vi a saída de von Neumann para a questão do colapso da função de onda. Duas eram as curiosidades de von Neumann no que diz respeito à teoria quântica: a primeira era encontrar o lugar natural onde a cadeia pudesse interromper, propiciando o colapso da onda quântica; e a segunda era sobre o que era responsável por tal colapso. Para o primeiro problema, conforme vimos, von Neumann descobriu que é possível seccionar a cadeia e incluir o colapso em qualquer ponto que se desejasse, isso porque os resultados não nos fornecem quaisquer indícios sobre onde se localiza a divisão entre o sistema e o instrumento de medição. E para o segundo problema, ele chegou à conclusão de que a consciência humana é o local do colapso da função ondulatória⁵. O problemático aqui é justamente

⁵ Segundo Pessoa Jr. (2011, p. 287), “esta tese é atribuída a von Neumann, mas quem a apresentou em uma publicação foram Fritz London e Edmond Bauer (1939)”.

admitir a concepção de que é a consciência do observador que responde pelo colapso da onda quântica. Trata-se de um dado curioso o fato de que, ao se propagar, o objeto quântico seja uma onda e, quando medido, apresente-se como partícula. No entanto, a explicação para tal fato não pode se reduzir a um artifício *ad hoc* como esse.

Se tomarmos a explicação de von Neumann apenas como representação matemática, para fins de cálculo, a justificativa é plausível. Mas

[...] é apenas quando a onda quântica é interpretada de maneira realista e quando a noção de “observação” necessariamente implica a presença de um observador consciente (ou seja, o colapso não poderia ocorrer apenas com a interação do sistema quântico, com um instrumento de medição), que essa interpretação torna-se mais “mística” (PESSOA JR., 2011, p. 287).

Quanto ao fato de que “o observador escolhe se o fenômeno é onda ou partícula”, no processo de medição quântica – inclusive de forma demorada, isto é, após o objeto quântico entrar no aparelho (PESSOA JR., 2007-11, p. 23-26) –, isso é fato passível de se verificar, a saber: se o experimento é encaminhado para exibir franjas de interferência, o processo é ondulatório; se se consegue inferir a trajetória do objeto quântico detectado ou se ele aparece como um ponto, esse fenômeno é corpuscular. O físico quântico, segundo a complementaridade de Bohr, pode escolher medir um ou o outro fenômeno (onda ou partícula). Assim, tal escolha torna-se dependente do caráter subjetivo envolvido na relação sujeito-objeto. Entretanto, “se os fenômenos corpuscular e ondulatório forem interpretados como diferentes estados da realidade, então *esta escolha passaria a ser interpretada como um poder de transformar a realidade*” (PESSOA JR., 2011, p. 288, grifos nossos). E aqui está o questionamento sobre o tom místico da questão: se é dado ao observador o “poder de transformar a realidade”, poderia a vontade humana controlar o processo de medição? Segundo o *experimento de escolha demorada* proposto por Carl von Weizsäcker, em 1931, envolvendo duas partículas emaranhadas,

[...] a escolha de como montar a aparelhagem afetaria o tipo do fenômeno (onda ou partícula) da partícula localizada a distância, mas a vontade humana não poderia controlar os resultados obtidos nas medições (senão ter-se-ia transmissão instantânea de informação, o que é proibido pela Teoria da Relatividade)” (PESSOA JR., 2011, p. 288).

De qualquer forma, esse tipo enunciado dará sempre a abertura para introdução de interpretações místicas que surgem da divagação proporcionada a partir desse tipo de entendimento do funcionamento da realidade.

Por fim, ainda dentro da tese do *observador participante*, temos a concepção de que “o observador cria a realidade”. Essa tese coaduna com a expectativa de que, em ciência, especialmente em física, há um procedimento que é histórico, que é o de “fabricação da realidade”. Essa noção não é nova e aparece em obras que pretendem discutir, ou mesmo combater, a postura idealista de muitas teorias científicas. A física quântica, por seu caráter de indeterminação, descontinuidade e não-localidade é vítima desse tipo de acusação, a exemplo do que fez Pascual Jordan, em 1929, quando a acusou de idealista e subjetivista. Fato notório da acusação de que no misticismo quântico o observador cria a realidade está resumido nas três teses anteriores, quando são colocadas num contexto fenomenalista: todas as teses supramencionadas não podem ser aplicadas aos fenômenos da natureza!

O misticismo quântico se torna mais interessante, entretanto, quando estendido para a tese da *mente quântica*. Essa tese desdobra-se também em quatro direções: a) a consciência é um fenômeno quântico; b) o livre arbítrio é garantido pelo princípio da incerteza; c) no dua-

lismo corpo-alma a interação entre os dois se dá por processos quânticos; d) o holismo quântico se manifesta no cérebro (PESSOA JR., 2011).

Quanto à tese de que “a consciência é um fenômeno quântico”, a pergunta que se faz é sobre qual é o papel da teoria quântica nas teorias materialistas da consciência. Na verdade, há uma série de teorias favoráveis à tese de que a física quântica é essencial para a consciência, por exemplo: a de que o cérebro é um computador quântico (o que seria impossível, dado o fato de que o cérebro é muito quente para a ocorrência de uma computação quântica); a de que o cérebro computaria funções não-recursivas através da dita intuição matemática, coisa que o computador não faz – daí deve haver alguma propriedade quântica que seria a responsável por essa nossa grande capacidade intelectual; a de que o cérebro seria regido por leis análogas às da mecânica quântica, dessa forma, as funções cerebrais podem ser descritas por um “campo dendrítico” que obedece às equações da teoria quântica de campos; a de que a liberação de neurotransmissores é um processo probabilístico que só pode ser descrito pela física quântica; a de que é no nível subneuronal, portanto, num nível que só pode ser adequadamente descrito pela física quântica, que ocorre o processamento da informação; por fim, a de que a mecânica quântica explicaria fenômenos de percepção extrassensorial (PESSOA JR., 2007; 11, p. 29-30). No entanto, todas essas teses têm como questionamento de fundo, inclusive na neurociência, a necessidade da física quântica para as explicar. O que tem de misticismo nessas ideias é a defesa implícita de uma postura naturalista animista, que embasa o princípio da identidade entre as leis da natureza e as leis do indivíduo, que querem justificar teses para sustentar a chamada comunicação quântica. Algo mágico e incrivelmente extraordinário!

Sobre a tese mística de que “o livre-arbítrio é garantido pelo princípio da incerteza”, temos em sua defesa Arthur Eddington que, em 1932, deu-lhe respaldo com o princípio de Heisenberg. A ideia geral é: “se o átomo tem uma indeterminação, certamente a mente humana terá uma indeterminação igual; pois dificilmente poderíamos aceitar uma teoria que faz a mente ser mais mecanicista do que o átomo” (JAMMER, 1966, p. 337 *apud* PESSOA JR., 2011, p. 289). Segundo Pessoa Jr. (2011), a questão do livre-arbítrio não implica em misticismo. Entretanto, o que se pergunta é: o que tem a ver um princípio que defende a incerteza na medição simultânea da posição e da quantidade de movimento de um objeto quântico com a tese do livre-arbítrio? A sentença “se o átomo tem uma indeterminação, certamente a mente humana terá uma indeterminação igual” não pode ser justificativa para a questão do livre-arbítrio, mesmo sob a hipótese de que *a mente não possa ser mais mecanicista que o átomo*. Ainda assim, essas noções místicas são inseridas à força na teoria quântica sem qualquer justificativa de sua plausibilidade.

Sobre a “interação alma-corpo ocorrendo por processos quânticos”, Pessoa Jr. (2011, p. 290) afirma que “o misticismo quântico é muito próximo de posições dualistas, para as quais a alma não emerge da matéria, mas tem existência autônoma”. Essa noção, contudo, não é nova da história da filosofia e tem Descartes como o seu maior defensor: *res cogitans* (consciência racional, pensamento) e *res extensa* (mundo material, extensão) representam instâncias autônomas que se interagem na glândula pineal. No caso do misticismo quântico, “John Eccles é conhecido por defender uma visão dualista e por sugerir que a alma (ou mente) atuaria durante a liberação de neurotransmissores, processo probabilístico regido pela física quântica, alterando levemente essas probabilidades” (PESSOA JR., 2011, p. 290). Em sua perspectiva dualista, essa baixa alteração da probabilidade de exocitose (liberação de neurotransmissores) constituiria um mecanismo de ação da mente sobre o cérebro que só poderia ser explicada pela teoria quântica. Restaria, entretanto, que Eccles mostrasse que a mecânica quântica, de fato, é necessária para explicar esse fenômeno e como ele estaria ligado com a emergência da consciência.

Por fim, dentro da tese da *mente quântica*, ainda temos a questão do “holismo quântico se manifesta no cérebro”. Essa tese da integração do cérebro (o cérebro é altamente interligado) é uma das consequências da aplicação da noção de emaranhamento quântico proveniente das desigualdades de Bell, dentro do campo do misticismo. “No entanto, o cérebro é um sistema muito grande e quente para que o emaranhamento desempenhe um papel de integração cerebral” (PESSOA JR., 2011, p. 290). Por outro lado, essa pretensa integração do cérebro pode ser compreendida dentro do mundo clássico – dispensando, portanto, a explicação quântica –, onde há um limite para a velocidade da propagação da informação. O emaranhamento quântico, por exemplo, é um fenômeno de não-localidade, portanto, sugere transmissão de informação instantânea, isto é, acima da velocidade da luz.

Por mais que Herbert Fröhlich, em 1968, tenha descrito o “condensado biológico” semelhante aos condensados Bose-Einstein, aquele funciona à temperatura ambiente, este somente a baixíssimas temperaturas.

Se tal condensado de fato existisse nas membranas neuronais, ter-se-ia um comportamento ordenado de longo alcance (mas não uma não-localidade, no sentido das desigualdades de Bell, já que tais sistemas de condensados têm no máximo apenas pares próximos de partículas emaranhadas), o que excita a imaginação de muitos místicos quânticos (PESSOA JR., 2011, p. 290).

Resta saber, por fim, que a teoria quântica lida com átomos mais ou menos isolados e os processos por ela explicados são quantitativos, isso, por si, exclui também o caráter qualitativo desempenhado pelo cérebro e manifestado nos sentimentos, emoções, percepção, memória, etc. Dessa forma, a chave para o entendimento da integração do cérebro não deve estar na noção de emaranhamento quântico, já que esse é um processo altamente quantitativo e não envolve qualidades mentais.

A terceira vertente de teses místicas diz respeito à *comunicação quântica*. Para mim, essa constitui o aprofundamento e a radicalização do misticismo quântico a ponto de perder completamente os possíveis vínculos com a teoria quântica. Os desdobramentos da tese da comunicação quântica, segundo Pessoa Jr. (2011), são: a) mentes quânticas interagem à distância; b) não-localidade entre mentes permite transmissão instantânea de pensamentos; c) o observador conseguiria influenciar a estatística de resultados quânticos; d) a mente pode se acoplar ao universo, transformando-o com pensamento positivo; e) há uma física quântica da alma e de Deus.

Mais uma vez, as desigualdades de Bell e a questão da não-localidade foram utilizadas para fundamentar a tese mística de que “mentes quânticas interagem à distância”. Dessa vez, mescla-se às desigualdades de Bell a psicologia analítica de Carl Jung que, em um artigo intitulado *Sincronicidade: um princípio de conexão acausal*, cunhou o termo “sincronicidade” para justificar as relações acausais que estariam por trás das coincidências significativas da vida. O tom da teoria, entretanto, já levanta de imediato suspeitas na mente do materialista, pois, para ele, *coincidências são coincidências e nada mais do que isso!* Contudo, tal concepção tem sido utilizada para identificar as correlações de sistemas quânticos emaranhados que, segundo dizem, propiciam a comunicação quântica entre mentes emaranhadas que se comunicam à distância de forma imediata (não-localidade). “Dessa maneira, vários fenômenos parapsicológicos, como a alegada capacidade de sentir eventos distantes (tipicamente tragédias com familiares), passaram a ser explicados pelos místicos como sendo uma manifestação da física quântica” (PESSOA JR., 2011, p. 291). Vê-se que essa é mais uma apropriação indevida da teoria quântica que, utilizada dessa maneira, acaba por justificar uma série de “fenômenos” inexistentes, dando-

-lhes um caráter de “cientificamente comprovado”. Quem nos dera antecipar imediatamente ocorrências de eventos! Se isso fosse possível, o caminho reverso também seria, daí poderíamos comunicar à distância aos nossos familiares sobre o perigo iminente de morte.

A tese de que “não-localidade entre mentes permite transmissão instantânea de pensamentos”, por outro lado, é um desdobramento, ou um caso típico, da tese de que mentes quânticas interagem à distância. Essa tese foi divulgada por Amit Goswami em seu livro *A Física da Alma* (2005), onde ele defende a veracidade de um experimento do mexicano Jacobo Grinberg-Zylberbaum e seus colaboradores que teriam conseguido transmitir instantaneamente pensamentos à distância e que isso teria sido repetido por outros pesquisadores. Como vimos, trata-se de um exemplo de não-localidade quântica que, se fosse verdadeiro, violaria a Teoria da Relatividade Restrita por infringir a lei de que uma transmissão de informação não pode ser feita com uma velocidade acima da velocidade da luz, que é tida como a velocidade limite do universo. É justamente por perverter os resultados da ciência ortodoxa que “experimentos” como esses não são levados a sério pela física convencional.

Quanto ao fato de o “observador conseguir influenciar a estatística de resultados quânticos”, dois engenheiros da Universidade de Princeton, Robert Jahn e Brenda Dunne, relatam em seu livro *Margins of Reality* que em seus experimentos conseguiram um efeito micropsicocinético, onde um observador consciente alterou as probabilidades em diferentes processos estocásticos (aqueles cujos estados são indeterminados, com origem em eventos aleatórios). Esses experimentos não foram reproduzidos por cientistas respeitáveis, visto que a ciência ortodoxa nega a possibilidade de a mente afetar um material externo ao corpo. Caso fossem eles aceitos, segundo pretendem os místicos quânticos, teríamos a evidência de que a física quântica explica eventos paranormais. Entretanto, “é desnecessário dizer que tais resultados não são aceitos pela comunidade científica, para quem se trata de um caso de autoengano ou de fraude proposital” (PESSOA JR., 2011, p. 291).

Sobre a tese de que “a mente pode se acoplar ao universo, transformando-o com pensamento positivo”, gostaria de indicar ao leitor, mais uma vez, a leitura de Pessoa Jr., o qual vejo ter maior tato e preocupação com esse tipo de tema entre os autores de língua portuguesa. Ele escreveu um excelente texto, intitulado *Análise de um Típico Argumento Místico-Quântico* (2013), no qual trata da tese mística da “lei da atração”, que não é mais do que aquela que afirma que o pensamento positivo poderia transformar a realidade diretamente e à distância. Não me deterei aqui na análise do texto, minha intenção é somente a de indicá-lo para o leitor. Em resumo, essa tese é apresentada no filme *O Segredo* e assim pode ser descrita:

Ao entrar em contato com outras pessoas ou ambientes, nossa mente pode entrar em um “emaranhamento quântico” com essas outras mentes ou até com objetos. Mesmo após a separação, o estado emaranhado permanece. Podemos então efetuar uma medição quântica e com isso provocar um colapso não-local da onda quântica emaranhada. O resultado disso é a transformação do estado da outra pessoa ou do ambiente. Dado que na física quântica o observador pode escolher se o fenômeno observado será onda ou partícula, podemos também escolher se o colapso quântico será associado a uma energia-chi⁶ positiva ou negativa. Para isso, é preciso treinar as técnicas de pensamento positivo, divulgadas em diversos livros de autoajuda quântica. Uma vez que esse segredo é aprendido, pode-se utilizar o pensamento para alterar diretamente a realidade, mesmo à distância, e assim transformar o mundo de uma maneira positiva para nós (PESSOA JR., 2013, p. 173).

⁶ “Designarei por ‘energia-chi’ a noção mais mística de energia associada às antigas filosofias orientais, especialmente o taoísmo, distinguindo-a do conceito de ‘energia’ usado na física moderna” (PESSOA JR. 2013, p. 173).

Pela própria forma do argumento e pelos termos centrais que a sustentam (“emaranhamento com outras mentes”, “transformação de estado da outra pessoa”, “energia-chi”, “pensamento positivo”, “autoajuda quântica”, “segredo”, “alteração da realidade”, “transformação do mundo”, por exemplo), vê-se que tal concepção não é digna de confiança científica. Entretanto, para os místicos quânticos, “esse é o segredo, conhecido pelos ricos e famosos de nossa história, e só agora revelado para o grande público!” (PESSOA JR., 2011, p. 291).

Por fim, dentro da tese da comunicação quântica, temos a defesa de que “há uma física quântica da alma e de Deus”. Teses como essas foram desenvolvidas, mais uma vez, por Amit Goswami, professor aposentado de física da Universidade de Oregon, escritor de livros de autoajuda (*A Física da Alma, Criatividade para o Século 21, O Ativista Quântico*) e estudioso de parapsicologia, segundo ele, um campo que propiciava a interseção entre *ciência e consciência*. No geral, as teses de Goswami – algumas supramencionadas – tendem a conjugar o misticismo quântico com as visões religiosas. Sobre isso, na visão de muitos físicos contemporâneos, nem precisa reforçar que se trata de pseudociência, não merecendo a atenção daqueles que desenvolvem ciência com seriedade. Isso é uma consequência de como a física convencional trata de visões que pretendem ser científicas, mas cujas ambições estão aquém ou além daquilo que é cientificamente admitido. Não se trata de presunção da ciência em alijar do seu campo aquilo que pretensamente não se diz científico. Trata-se de estabelecer um delineamento a respeito daquilo que é passível e não passível de se enquadrar em seu campo metodológico.

É certo que a física quântica sempre esteve envolvida com estranhezas que a colocaram sob julgamento. Contudo, o que pode ser entendido ali como uma esquisitice insere-se num contexto específico que é orientado não somente pela teoria, mas também por um processo experimental. Ao estudar esse campo, vê-se o comprometimento com a elucidação da estrutura última da realidade a partir de suas bases físicas elementares, sempre com o envolvimento do suporte experimental, onde se identificam as ditas “esquisitices” que são refletidas na teoria. Quando analisamos o misticismo quântico, principalmente aquele que é desafiador da ciência, por outro lado, o que vemos é o conjunto dos que estão com ele envolvidos agindo numa tentativa desenfreada de tornar a realidade em algo mágico; de atribuir poderes aos seres humanos os quais só seriam possíveis no âmbito dos sonhos, da realidade fantástica; de tornar a realidade controlada por poderes, até então, restritos ao divino. É em virtude disso, que alertei desde o início desse artigo, minha postura reticente a esse tipo de misticismo. Tenho a convicção de que a física quântica ainda há de nos presentear com o que existe de mais evoluído em termos de tecnologia – e ela tem tido grandes avanços nesse sentido. Contudo, não é a conjugando com elementos estranhos à sua identidade que seremos mais realizados.

Considerações finais

Mesmo de que forma bastante estrita, concluímos esse item. Apresentamos aqui, panoramicamente e sem muitos aprofundamentos, algumas versões do misticismo quântico que utiliza a física quântica para defender teses aquém ao próprio escopo da física. As teses aqui apresentadas são as centrais, mas, dado o deslumbre causado pelo mundo quântico, em virtude da sua indeterminação e incerteza e da contraparte tecnológica por ele propiciada, isso tem oportunizado que pessoas utilizem os termos, que são próprios à física quântica, para aplicação em outras áreas, conforme dissemos, com o fito de tornar os seus argumentos cientificamente comprovados e “universalmente” aceitos. Além das teses místicas aqui expostas, ainda poderíamos levantar outras tantas, tais como: a de que “a alma pode viver em universos para-

lelos e estas contrapartidas podem se encontrar” (que é fundada na interpretação dos muitos mundos de DeWitt); a de que os “atos no presente podem alterar o passado e a observação atualiza o passado” (fundada na noção de John Wheeler de que o passado, associado a um experimento quântico, só se torna concreto após a escolha feita pelo físico experimental no presente); a do “paradigma holográfico onde cada parte contém o todo” (fundada na descoberta da holografia, em 1950, em que cada parte do holograma contém a informação de todas as outras partes) (PESSOA JR., 2011, p. 292-293). Resta reiterar, portanto, que os místicos esqueceram somente de combinar com a física quântica sobre a aplicação e veracidade dessas muitas teorias esotéricas.

Se há um mérito no trabalho dos místicos quânticos, esse se funda no fato de que foram justamente eles quem expuseram as entranhas do caráter esotérico da própria teoria quântica. E se é possível que uma teoria que foi criada para fins outros que não o do místico, e esta, ainda assim, é usurpada por um campo não afim, completamente “fora da caixinha”, isso é um bom sinal de que tal teoria carece de um filtro que inviabilize que a sua aplicação seja feita para além das suas estritas fronteiras. Contudo, não é isso que acontece com a teoria quântica. Sem desprezar os diversos triunfos conseguidos por ela no campo da tecnologia, ainda assim, vê-se que ela precisa de ajustes, que não sejam *ad hoc*, a fim de criar um bloqueio ao caráter oculto, imaterial, indeterminado e até místico para o significado de muitos dos seus termos que deveriam se restringir ao campo dessa nova área do conhecimento. Faz-se necessário, portanto, um compromisso científico com critérios como os de clareza, coerência lógica, correção e simplicidade. No mais, não se nega que se trata de um campo de grandes promessas para o desenvolvimento tecnológico que, certamente, melhorará a qualidade de vida dos seres humanos.

Referências

- BOHR, N. O Postulado Quântico e o Recente Desenvolvimento da Teoria Atômica. In: PESSOA JR., O. (Org.). *Fundamentos de Física I – Simpósio David Bohm*. Tradução de Osvaldo Pessoa Jr. São Paulo: Livraria da Física, 2000. p. 135-159.
- CAPRA, F. *O Tao da física*. Tradução de José Fernandes Dias. São Paulo: Cultrix, 2006.
- JAMMER, M. *The Conceptual Development of Quantum Mechanics*. New York: McGraw-Hill, 1966.
- KAISER, D. *How the Hippies Saved Physics: Science, Counterculture and Quantum Revival*. New York: W. W. Norton & Company, 2011.
- PESSOA JR., O. Análise de um típico argumento místico-quântico. In: SILVA, C. C.;
- PESSOA JR., O. *Física Quântica: entenda as diversas interpretações da física quântica*. 2007-2011. Disponível em: http://www2.uol.com.br/vyaestelar/fisicaquantica_artigos.htm. Acesso em: 8.mai.2020.
- PESSOA JR., O. O fenômeno cultural do misticismo quântico. In: FREIRE JR. O.; BROMBERG, J. L. (Orgs.). *Teoria Quântica: estudos históricos e implicações culturais*. Campina Grande: EDUEPB/Livraria da Física, 2011. p. 281-302.
- PRESTES, M. E. B. (Org.). *Aprendendo ciência e sobre a sua natureza: abordagens históricas e filosóficas*. São Carlos: Tipographia Editora Expressa, 2013. p. 171-184.
- ROSZAK, T. *A Contracultura*. Tradução de Donaldson M. Garschagen. Petrópolis: Vozes, 1972.

Sobre o autor

Eduardo Simões

Possui graduação em Filosofia pela Universidade Estadual de Montes Claros (2001), mestrado (2008) e doutorado (2012) em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) e estágio pós-doutoral pela Universidade Federal de Minas Gerais (2021). Tem experiência na área de Filosofia atuando com temas ligados à Lógica, Filosofia da Ciência, Filosofia da Física, H. Hertz e L. Wittgenstein. Atuou em atividades administrativas em funções de representação em órgãos colegiados, bem como coordenador de graduação, de pós-graduação e coordenador de pesquisa. É autor dos livros “Wittgenstein e o Problema da Verdade” (2008), “Lógica Formal e Ética” (2009), “Hertz, Wittgenstein e a Representação do Mundo” (2012), “A Concepção Física do Mundo: como os seres humanos criam o universo em que vivem” (2021), além de um livro na área de Metodologia da Pesquisa intitulado “Manual para Normalização de Projetos de Pesquisa, Monografia e Trabalhos Científicos” (2014). Atualmente é professor adjunto (DE) do curso de Filosofia da Universidade Federal do Tocantins, bem como, Avaliador do Sistema Nacional de Avaliação da Educação Superior (INEP - MEC). É líder dos Grupos de Pesquisa “Lógica, Linguagem e Ciência” e “Estudos Filosóficos sobre a Formação Humana” cadastrados no CNPq e certificados pela UFT.

Recebido em: 17.08.2022.
Aprovado em: 04.01.2023.

Received in: 08.17.2022.
Approved in: 01.04.2023.

O diálogo entre Ferry e Sponville sobre o ateísmo

Ferry and Sponville's dialogue on atheism

Wesley Barbosa

<https://orcid.org/0000-0001-8766-6670> - E-mail: wesleydejesusbarbosa1980@gmail.com

RESUMO

O presente artigo buscará investigar como é possível uma espiritualidade sem Deus em Ferry e Sponville. Passando pelos humanismos renascentistas e iluministas, até a fase da desconstrução com Nietzsche, chegaremos numa terra devastada, sem quaisquer ídolos a se prostrar de joelhos. Em meio aos escombros da terra devastada ainda haveria um algo a se agarrar como profusão de uma experiência com o sagrado: o amor. Não mais um amor abstrato, mas um amor prático, do cotidiano, amor ao próximo, amor aos familiares.

Palavras-chave: Amor. Espiritualidade. Ateísmo Deus.

ABSTRACT

This article will seek to investigate how a spirituality without God is possible in Ferry and Sponville. Passing through Renaissance and Enlightenment humanisms, to the stage of deconstruction with Nietzsche, we will arrive in a devastated land, without any idols to prostrate themselves on their knees. Amidst the rubble of the devastated land, there would still be something to cling to as a profusion of experience with the sacred: love. No longer an abstract love, but a practical, everyday love, love for others, love for family members.

Keywords: Love. Spirituality. Atheism. God.

A espiritualidade de Ferry

Para Ferry, Nietzsche seria o primeiro desconstrutor da modernidade, o primeiro a ir a fundo no sentido de desmascarar o otimismo bobo de um racionalismo autoiludido, explicitamente uma estratégia para dar conta de uma totalidade impossível de ser alcançada, seja no campo abstrato ou por uma práxis como uma consciência da ação, que no seu agir fosse plenamente coerente, sem quaisquer contradições, pois sabe, via Ilustração, sobre o agir correto. Ora, na ação não existe um antes planejado que desse conta da ação, pois é no momento do agir que tudo se aglutina enquanto ação. E todo agir carrega consigo o certo e o errado, não como categorias transcendentais, mas como atributos arrancados da efetividade das consequências deste agir. Pelos resultados obtidos se sabe sobre o certo e o errado naquele contexto. Se foi errado, também aqui não há motivos para se envergonhar ou se arrepender, viver é estar pronto para a ação e é melhor agir, mesmo equivocadamente, que nada fazer da vida numa tentativa rotineirizá-la. “Por outro lado, qualquer que seja nossa posição — e você verá que é possível fazer restrições a Nietzsche —, o radicalismo, até mesmo a violência de seus ataques contra o racionalismo e o humanismo só se igualam à genialidade com que ele soube apresentá-los” (FERRY, 2012, p. 97). Assim, Nietzsche colocou o dedo na ferida quando apresentou o pensamento moderno não como uma novidade, porém como uma continuação do cristianismo medieval. O ateísmo ou laicidade do Iluminismo não passam de engodo, eles são crentes, tem fé no progresso, na ciência, na verdade, na paz como uma dimensão futura como uma igualdade, uma fraternidade e uma liberdade.

Eis por que, aos olhos de Nietzsche, quando nossos republicanos herdeiros das Luzes se dizem ateus, ou mesmo materialistas, na verdade, permanecem *crentes!* Naturalmente, não por rezarem a Deus, mas porque não deixam de venerar quimeras, já que continuam a *acreditar* que alguns valores são *superiores à vida*, que o real deve ser julgado em nome do ideal, que é necessário transformá-lo para moldá-lo aos ideais superiores: os direitos do homem, a ciência, a razão, a democracia, o socialismo, a igualdade de oportunidades etc. (FERRY, 2012, p. 98).

A morte de Deus já fora anunciada aos desavisados. No momento que a religião tomou a dimensão de uma burocracia estatal, ela matou Deus em nome do ritual e do dogma. Os sacerdotes do ideal são os assassínios de Deus. Mas na Idade Média, ao menos, ainda se idolatrava um Deus morto, no niilismo católico, como rito, na mentira de que a presentificação de Deus acontecia como um *pathos* mediado pelo sacerdote que conhece as palavras e os gestos para invocar a entidade. Ali já não existia presentificação de coisa alguma, além do poder secular do papa e do ódio como valor máximo de uma instituição preocupada em punir pecadores e converter a força os inimigos da verdadeira fé. Outrossim, o advento da Revolução Técnico Científica Moderna inaugura uma espécie de religiosidade sem Deus. Antes, havia a mentira de uma religiosidade com Deus, depois se reconhece efetivamente a morte de Deus para o rearranjo das práticas de fé, sem Deus, o que resta é inventarmos dogmas eminentemente humanos, ídolos do intelectualismo supostamente mais comprometido com a verdade. A verdade de Deus não é a verdade dos homens. Mais uma vez o humanismo do Renascimento destituiu a santidade de Deus para outorgá-la aos homens. “Temos aqui exatamente o tipo de crença, de religiosidade sem Deus ou, como diz Nietzsche em seu vocabulário bastante peculiar, de ‘ídolos’, que ele pretende desconstruir, ‘filosofando com um martelo’” (FERRY, 2012, p. 98). Parece insuportável ao homem embrenhar-se no deserto do ser¹. Assumir a vacuidade do mundo e das ideias com

¹ Ver (BARBOSA, 2020).

jovialidade e leveza para neste ato de coragem deparar-se com a liberdade de ser a absoluta possibilidade. O que se quer desde muito tempo é um ideal para estabilizar os afetos proveinentes do turbilhão do viver. Entre Lula e Bolsonaro, não é difícil escolher um, desde que feitas as mínimas análises, como teste de realidade. Contudo, em ambos os grupos existe uma estima tão grande por cada um de seus líderes, que já não importam as vicissitudes de uma ação como lançada no contraditório, nem sempre certa e nem sempre errada, de uma vez; Lula e Bolsonaro, assim como o Flamengo ou Jesus Cristo e Alá, se tornaram ícones de idolatria, necessários para que não se precise lembrar que os protagonistas de nossas vidas somos nós mesmos. A determinação do escravo em colocar-se passivamente diante de seu senhor é um sintoma da doença que acomete os cansados da vida, porém, mesmo cansados, não morrem, porque preferem a autoilusão como mecanismo para continuar na vida.

Nietzsche pensa que todos os ideais, explicitamente religiosos ou não, de direita ou de esquerda, conservadores ou progressistas, espiritualistas ou materialistas, possuem a mesma estrutura, a mesma finalidade: fundamentalmente eles partem, como lhe expliquei, de uma estrutura teológica, já que se trata sempre de inventar *um além melhor do que este mundo*, de imaginar valores pretensamente *superiores e exteriores à vida* ou, no jargão dos filósofos, de valores “transcendentes” (FERRY, 2012, p. 99).

Nestes tempos de desrespeito ao inimigo como a desqualificá-lo numa baixeza típica dos vermes, é importantíssimo mostrar a elegância de Luc Ferry quando apesar das diferenças, reconhece em Nietzsche o gênio que todos de algum modo invejamos. Alguns elaboram essa inveja como ressentimento, outros como satisfação e privilégio por ter entrado em contato com a obra.

Nem por isso o pensamento de Nietzsche, às vezes insuportável, deixa de ser genial, tão abrasivo quanto possível. Podemos não partilhar suas ideias; podemos até detestá-las, mas, depois dele, não podemos mais pensar como antes. O que é a marca incontestável do gênio (FERRY, 2012, p. 100).

Depois de Nietzsche não dá mais para pensar do mesmo modo. Uma outra dimensão do pensamento se abriu. Entretanto, as pistas lançadas pelo alemão não são dogmas de fé, e não são também imoralistas no sentido de uma amoralidade. A perspicácia do pensamento perspectivo é ser fluido, movimento, sintonia e caos. Por isso, os ataques frontais e agressivos, os dizeres *Por que sou tão sábio*, não são verdades ou atributos consistentes do que quer que fosse, são frases, aforismos, tipos, provocações, no sentido de incomodar, causar reboliço, chocar. Ao desestabilizar ele lança o leitor por novas veredas, nem que seja para odiá-lo.

Nietzsche não desconstrói a cosmologia grega, o cristianismo ou a filosofia das Luzes pelo simples prazer de negar ou destruir, mas para abrir espaço a pensamentos novos, radicais, que vão efetivamente constituir, embora em sentido inédito, uma *theoria*, uma *praxis* e até mesmo um *pensamento da salvação* de novo gênero (FERRY, 2012, p. 101).

O imoralismo de Nietzsche é condição para assentar o homem à Terra. Sem deuses, ideais ou homens de grande valia, caberia ao homem aceitar a vida nestas condições mesmas de imprevisibilidade, dor, sofrimento, e também alegrias e conquistas, aceitar a vida como *Amor Fati*. A estratégia nietzscheana para esse pensamento abissal é utilizar-se da linguagem como jogo, brincadeira, fazendo arte com as palavras, para confundir, sacudir, tocar no corpo, reverberar afetos. E enquanto destrói ídolos, destrói a si mesmo como ídolo, seus pesquisadores e leitores são seus avaliadores, não seus adoradores, pois suas assertivas não servem para crer, honrar e

louvar, seus enredos de filosofia e ficção indicam novas perspectivas e, portanto, inéditos direcionamentos para viver.

Parecerá ainda mais sacrílego aos nietzschianos ortodoxos — pois essa estranha espécie, que teria feito Nietzsche rir muito, existe — falar a respeito de uma “moral”, quando Nietzsche sempre se autodenominou “imoralista”, de uma sabedoria tal e a respeito de quem as pessoas têm o prazer de lembrar que morreu louco. E o que dizer de uma doutrina da salvação no pensador da “morte de Deus”, num filósofo que teve a audácia de se comparar ao Anticristo e de zombar explicitamente de qualquer espécie de “espiritualidade”? (FERRY, 2012, p. 101).

Não existe outra vida que valha a pena sacrificar esta por ela. Assim como qualquer prerrogativa transcendental, teleológica ou verdadeira. O futuro é um delírio e o passado um cadáver, só o agora é a eternidade do viver plenamente, satisfeito com esse momento, instantâneo no seu encadeamento temporal, mas vigoroso na experiência de existir nesta pequeníssima fagulha. “[...] —, é que não existe absolutamente *nenhum ponto de vista exterior e superior à vida, nenhum ponto de vista que tenha, no que quer que seja, o privilégio de se abstrair do tecido de forças que constituem o fundamento do real, a mais íntima essência do ser*” (FERRY, 2012, p. 103, grifo do autor). Ora, se a vida é esta mesma, instável, não caberia atribuir significados muito rígidos para se vislumbrar o mundo. Porque todo conceito duro demais acabará por sucumbir, mais cedo ou mais tarde, pela própria realidade que desmente a nossa criativa imaginação de intelectual. A saída perspectivística talvez fosse melhor. Primeiro por nos alimentar de uma certa liberdade no manejo das coisas. Segundo que se os valores não estão absolutizados, mas soltos, então o sujeito, no seu contexto, tende a sofrer menos, pois consegue metamorfosear-se de muitos modos, o desamparo não é mais um susto como se o chão sumisse de repente quando se se depara com a morte de Deus; o desamparo faz parte e lidamos com ele.

[...], o artista é por excelência *aquele que enuncia valores sem discutir*, aquele que nos abre ‘perspectivas de vida’, que inventa mundos novos sem necessidade de demonstrar a legitimidade do que propõe, *menos ainda de prová-la pela refutação de outras obras que precederam a sua* (FERRY, 2012, p. 110, grifo do autor).

Ao contrário desta leveza, o moderno enuncia uma vontade de verdade como a assumir sua missão desbravadora do real, do passado e do futuro. Pelo cálculo ou a lógica formal se poderia inferir aspectos de um porvir. Perceba a cilada que o homem esclarecido se enfiou. Ao desenvolver sua *Techné*, descreveu, elaborou, criou máquinas, medicamentos, fez até algumas previsões certas, como um mago mais embasado que os de outrora; mas eventos aleatórios insistem em tirar o sossego do filósofo e do cientista. O sucesso evolutivo de uma espécie deve-se a sua capacidade de resolver problemas cotidianos no sentido de garantir a alimentação e a reprodução, esta última pelo acoplamento de duas células haploides para formar o zigoto, não por um motivo que pudéssemos dizer com veemência, que constituir-se-ia uma peça da grande máquina com este ou aquele funcionamento regular; não, a variabilidade genética dos indivíduos é garantida por um evento completamente aleatório, o *crossig over*, evento este que não é possível determinar as causas deste encaixe ao invés daquele, ou as consequências desse novíssimo encontro, isto é, o encontro das bases nitrogenadas deste organismo é de tamanha singularidade que dele deduzir o funcionamento do organismo é inviável por falta de qualquer modelo comparativo. Todos esses entendimentos, sejam os nietzscheanos, os científicos, filosóficos ou artísticos, não são essências do real, são caminhos e descaminhos da linguagem. E não

adianta recorrer a uma linguagem hermeticamente fechada e perfeita, ela não existe, para enfim acessarmos a beleza das coisas. O mundo é um campo de forças.

O primeiro registro é o da filosofia e da ciência: a linguagem é apenas um instrumento a serviço de uma realidade mais elevada que ela, a Verdade inteligível e democrática que se imporá, um dia ou outro, a cada um. O segundo é o da arte, da poesia: as palavras não são mais simples meios, mas fins em si; elas valem por si mesmas, já que produzem efeitos estéticos (FERRY, 2012, p. 110).

O pensamento de Nietzsche tem alguns problemas difíceis de superar, sobretudo para os leitores educados segundo os preceitos de uma moralidade dos costumes. O dualismo é uma questão complicada de superar, mesmo para os acostumados aos trejeitos estilísticos do autor da Basileia. Ora, se há um campo de forças como próprio da vida, uma vontade de poder, em que uma força ativa e outra reativa digladiam-se eternamente; a primeira advinda dos espíritos não ressentidos e joviais e a segunda dos docilizados da moral, em que acabe-se por advogar em favor da força ativa rechaçando-se a segunda, não passa de reação. As forças constituem os indivíduos, negá-las por motivos políticos, vergonha ou ressentimento é, de novo, continuar anunciando os valores de uma filosofia tacanha que não amplia o olhar. “[...] toda atitude ‘ética’ que consiste em rejeitar uma parte das forças vitais, mesmo a que correspondesse às forças reativas, em proveito de outro aspecto da vida, fosse ele dos mais ‘ativos’, ela cairia *ipso facto* na mais patente reação!” (FERRY, 2012, p. 113). O sujeito só ativo é inumano, e aquele todo reativo também, é porque as forças podem se orientar cooperando-se que a vida pode encontrar condições para um traço mais leve e jovial. O nietzscheano que vê no outro o sintoma da doença, mas se isenta do diagnóstico, numa neutralidade de médico da humanidade, age por ressentimento e não dá um passo melhor que o tipicamente decadente. Por isso, a afirmação de que a filosofia de Nietzsche é uma filosofia ateia responde eficazmente a uma demanda de vingança, muito mais do que fazer as forças se cooperarem numa transvaloração dos valores.

[...], quer dizer, aquela na qual as forças vitais, em vez de se contrariarem, de se dilacerarem e de se combaterem ou de se esgotarem umas as outras, cooperam entre si, mesmo que seja sob o primado de umas, as forças ativas certamente, de preferência às outras, as reativas (FERRY, 2012, p. 114, grifo do autor).

O desmonte do mundo não faz o menor sentido, mesmo que supostamente haja uma essência que seja uma inessência. Ao contrário do que muita gente imagina, Nietzsche não promove uma desconstrução para lançar o homem no nada, há na sua filosofia um além-do-homem como alternativa tipológica e psicofisiológica do homem. Ou seja, é preciso colocar abaixo todos os símbolos maiores da moral, para de lá fazer emergir, não novos ídolos, mas os ideais que sejam a melhor mentira para uma vida sem o cansaço desta longa História, para que o dançarino, enfim, consiga jogar com os valores numa crítica de si para construção de outros valores. Curiosamente, os valores arrogados como uma novidade, não são tão novos assim, e nem estão distantes. Em muitos aspectos, crentes e ateus, até concordam entre si, seja por uma espiritualidade com Deus ou sem Deus, o amor entroniza no discurso como um suporte *Humano, Demasiado Humano*, um recurso que diante do desamparo ou da redenção absoluta do eu no espírito pela assunção arrebatadora no fim dos tempos, funciona como um ingrediente que revigora o nada numa concepção afetiva de eternidade.

É a noção de eternidade que pode nos mostrar o caminho. Pois você notará que, mesmo na ausência de Deus, existe eternidade, e, para se chegar a ela, é preciso, afirma estranhamente

Nietzsche — estranhamente porque isso parece quase cristão —, *ter fé e cultivar o amor* (FERRY, 2012, p. 122, grifo do autor).

O amor nos coloca diante da eternidade do sagrado. O sagrado pode ser o oposto de profano, ou o semblante mágico do mundo, cheio de mistérios e poderes místicos dignos de respeito e adoração. Destarte, sagrado como um valor maior que possamos nos ater de modo a sermos capazes de nos sacrificar. A grandiloquência do discurso de Cristo é justamente essa dimensão do sagrado, de morrer por um ideal, o sacrifício pelo amor, o amor aos homens.

Para não haver equívoco: entendo aqui o termo “sagrado” não no sentido religioso, mas em seu sentido ideológico e filosófico; não como o oposto de profano, mas antes como “aquilo pelo qual podemos nos sacrificar”, nos arriscar ou dar a vida. É desse ponto de vista, por exemplo, que um agnóstico ou um ateu podem perfeitamente falar de “valores sagrados” [...] (FERRY, 2012, p. 7).

O amor parental não teria se evidenciado na história se os casamentos não tivessem o amor como mola mestra. Com a intensificação das relações econômicas na transição da medievalidade para a modernidade, assim como as guerras, forçaram um êxodo rural. Havendo o Renascimento Urbano e Comercial, muitos destes camponeses, agora separados do jugo da comunidade e da Igreja, terão que trabalhar nas cidades e comprar a sua própria história. Deste modo, desobrigados de cumprir determinadas tradições, puderam escolher com quem gostariam de passar o resto de suas vidas. A família nuclear, bem menor que a família medieval, reduz-se a pai, mãe e filhos, em que o como educar, ou que valores transmitir são decisões dos pais, não mais da comunidade ou da Igreja. Se antes, a comunidade era o alicerce da sociedade, com a nuclearização da família, o ancoradouro passou a ser o grupo familiar que tem seu vínculo estruturado no amor. O humanismo burguês estruturará juridicamente os pressupostos deste amor individual como garantia da propriedade privada, da liberdade e da laicidade. Contudo, tais prerrogativas constitucionais ainda sustentam um amor abstrato. Se da transição do casamento por conveniência para o casamento por amor, existiu uma relação palpável de amor, com o processo de construção do Estado Moderno, algo do factível ganhou alcunha de abstração, de modo que o amor ganhou nuances de amor à pátria, amor a república, a democracia, amor a ideia, amor sem homens. Esse amor Iluminista é o mesmo que levou à Auschwitz.

De fato, é em nome desse segundo humanismo e das novas exigências morais que ele acarreta que os europeus de hoje criticam os malefícios reais ou supostos da globalização, que eles tentam resistir aos seus efeitos negativos, em nome de novos valores morais que trazem, no essencial, a passagem de uma ideologia das Luzes, ainda fortemente marcada por um eurocentrismo da razão e dos direitos, para uma filosofia da transcendência do outro ou da simpatia, ao mesmo tempo pós-metafísica e pós-colonial (FERRY, 2012, p. 36).

A família como embrião do amor sofre transformações permanentes. Aquela, heteronormativa e estável, é uma ficção dos moralistas. Hoje, todas as famílias são estruturadas, a seu modo, algumas com divórcios, outras com homens violentos, algumas com duas mães, dois pais, mães solteiras, casados, juntados, amor à distância. “Entramos hoje numa terceira era da família, uma união na qual o homem e a mulher, não importando se oficialmente casados ou não, se escolhem, fundamentalmente, para não dizer exclusivamente, por amor.” (FERRY, 2012, p. 38). A forma como amam-se os parentes, a criança pela mãe, pelo pai, o que o casal suporta e abdica por causa da criança, são eventos de uma incondicionalidade do amor. “É a que se estabelece com o surgimento do amor parental como o conhecemos hoje, simultaneamente in-

condicional e superior a todas as outras formas de amor.” (FERRY, 2012, p. 39). A ideia é tão disseminada como concepção moral que não é crível que um pai ou uma mãe não ame seus filhos, o que é visto pela sociedade com péssimos olhos. Ao contrário do que muita gente suporia, a família nuclear enquanto invenção burguesa, não ensimesmou os indivíduos numa redoma de clã. Tal concepção de amor familiar possibilitou aberturas, um engajamento com a coletividade. Enquanto nuclear, o amor para si do grupo da casa, alcança o coletivo, pois criar os filhos não é fácil, tanto do ponto de vista das demandas culturais específicas do animal humano, quanto da garantia de sucesso biológico da espécie como transmissão dos genes. Diante de tamanho desafio, este nuclear demanda da coletividade esforços para a efetivação da missão, sem que o coletivo interfira nas decisões mais íntimas da família. Assim, o Estado como articulador social, assim como o mercado privado como beneficiado pelo sucesso do cuidado dos filhos, são recrutados a oferecer escolas, universidades, parques, teatros, florestas, etc. Antes, como a família nuclear não existia e o seu fiel escudeiro, o amor, também não, o coletivo se misturava com o privado numa intromissão invasiva de um no outro em que ambos saíam fragilizados, sem contar que sem o amor como valor transcendental tanto fazia se o coletivo levasse crianças para uma Guerra Santa ou não. É provável que hoje a família não permitiria, mas se permitisse, o coletivo impediria ancorado no peso da lei.

Contrariamente aos preconceitos, o amor, na esfera privada, foi um extraordinário fator de abertura para os outros, de alargamento de pensamento e de horizonte. Não um retorno sobre si, um fechamento, uma privatização da vida, como se acreditou, mas, bem ao contrário, uma preocupação nova e mais profunda com a coletividade. Onde essa revolução do amor vai alimentar também a moral e a política do segundo humanismo (FERRY, 2012, p. 42).

A Guerra Santa, depois da queda de todos os ídolos, só terá algo de sagrado como protagonista do amor. Não existe mais nada no mundo que valha a pena defender a não ser o ser humano.

[...] o que visamos hoje não tem nada a ver, nem de perto nem de longe, com o célebre ‘desencanto do mundo’, ou com a ‘era do vazio’ com a qual nos enchem os ouvidos há anos! Vivemos, ao contrário, o nascimento de uma nova face do sagrado e, com ela, uma nova era do humanismo (FERRY, 2012, p. 43).

Se nas Cruzadas, crianças estiveram no *front*, e nas Grandes Guerras serviam para carregar armas e munição, pois ninguém estava isento naquele contexto, o fizeram porque acreditavam num ideal maior, que catalisava todas as pulsões num objeto grandioso e eterno, tomar a terra santa, aniquilar os alemães; hoje, está cada mais difícil encontrar homens e mulheres dispostos a colocar seus filhos na linha de frente, ou eles mesmos se aventurarem numa guerra, se não for para garantir a efetivação de seu amor àqueles que lhe são mais caros. Pátria, Deus e revolução já não fazem o menor sentido, estas entidades abstratas não explicam nada, não criam vínculos profundos. O amor à pátria enquanto afirmação de um território desautoriza os outros territórios como ilegítimos destes patriotas, justificando mais uma vez a guerra de domínio, exploração e saques. O amor a Deus como fanatismo religioso deslegitima as outras crenças, que não são poucas, requerendo de seu absolutismo da fé a destruição de todas as fés. A revolução burguesa ou socialista sulcou a terra de sangue. Sendo assim, tanto amor por abstrações vagas, legitimou o ódio e a matança, ao invés, de perseverar no amor de fato, de carne e osso, um amor efetivo que se realizasse na prática do dia a dia. Que não seja um subterfúgio discursivo para a disseminação do ódio por motivações religiosas e políticas.

[...] os únicos seres pelos quais estaríamos dispostos a arriscar nossas vidas são os seres humanos, a começar por nossos próximos, nossos filhos, evidentemente, mas com certeza não por entidades abstratas. Especialmente nas novas gerações, mais ninguém ou quase (sempre há exceções que justificam a regra) está disposto a morrer pelas três entidades maiores que constituíram, no sentido que a entendo, a história do sagrado na Europa: Deus, pátria, revolução (FERRY, 2012, p. 43).

Dois pessimismos, de um lado Schopenhauer, do outro Nietzsche. O primeiro como recusa da vida, uma resignação diante do fardo incólume. O segundo como um pessimismo propositivo, ativo, um amor incondicional a vida. Enquanto aquele sucumbe diante do desafio acovardando-se numa reclamação filosófica interminável como se houvesse um gozo no sofrer, este assume o conteúdo instável da vontade de poder numa reviravolta capaz de superar o passado enquanto memória decadente, no intuito de alcançar mais leveza e vigor. O *amor fati* é suportar uma existência que enquanto eterno retorno do mesmo, pareceria uma maldição, porque traz o peso do mundo sobre os ombros do vivente. Para o homem moderno, se a vida é isto, é algo que não vale a pena. Contudo, para o homem que de algum modo consegue reposicionar as forças numa confluência ativa, a vida não é insuportável porque dói numa eterna repetição do sofrimento, é a partir do sofrimento que é possível outras dimensões criativas do existir.

[...] de um lado, um pessimismo lamentoso e neurastênico, que culmina sempre na filosofia do consolo pela arte, pela piedade, pelo nirvana, que recusa a vida e tenta se afastar dela por todos os meios. Do outro, o pessimismo ativo e alegre que diz “sim” à vida tal como ela é, e que encontra seu mais perfeito acabamento — não voltarei a isso — no *amor fati* (FERRY, 2012, p. 131).

Neste diálogo francês sobre concepções sobre o ateísmo, elencamos uma continuação entre os discursos e apontamentos entre Ferry, Sponville, Onfray e Gauchet. E, ainda, a presença do amor como campo de análise de suas compreensões. Aliás, amor como sentimento humano, intenção de uma espiritualidade laica, como homem que é Deus e, portanto, de um Deus que é amor; amor como *eros*, *philia* e *agape*, que Sponville se dedicará em *Ni el sexo ni la muerte*. Avancemos um pouco mais na leitura destes autores atuais.

O sagrado em Sponville

Se o amor vence a morte, de um ponto de vista materialista ou cristão, não importa tanto, pois a questão principal dada como fato empírico, é que os cristãos venceram. E depois do Iluminismo e da Revolução Francesa não é mais tão absurda a descrença entre os partícipes da comunidade. Ateus e crentes, nos últimos duzentos anos, aprenderam a se suportar. Um de frente para o outro, mexidos por dentro, pela dúvida colocada pelo oponente. O crente, apesar da fé, talvez suspeite da inexistência desse tal de Deus. O ateu, apesar de convicto, talvez procure ou até tenha experienciado um contato com o sagrado. “Que seria o Ocidente sem o cristianismo? Que seria o mundo sem seus deuses? Ser ateu não é razão para ser amnésico. A humanidade é uma: a religião dela faz parte, a irreligião também, e nem uma nem outra são suficientes” (SPONVILLE, 2007, p. 10). Para religiosos e ateus, a espiritualidade está colocada, pois os problemas primeiros da filosofia enquanto angústia existencial estão colocados para todos: Deus, morte, vida, o nada. É curiosamente estranho que o debate no âmbito da espiritualidade foi deixado a cargo das religiões, como se não pudesse existir uma espiritualidade sem Deus. Ferry, acima exposto, levanta a hipótese de uma espiritualidade laica. Sponville elabora

também um modo de vivência do sagrado, sem a intransigência dogmática de Deus ou das religiões. “A espiritualidade é importante demais para que a abandonemos aos fundamentalistas” (SPONVILLE, 2007, p. 10). Estudiosos das sociedades e da cultura descrevem religiões sem Deus. A dissecação de um sagrado e um profano é falsa. Pois o que se pretendeu foi atribuir ao sagrado a dimensão extraordinária de Deus e ao profano a ausência desse extraordinário, que carente dessa fonte do poder a busca nas orações, oferendas, sacrifícios. Entretanto, se fizermos o esforço de aproximar Deus da Terra, da vida, anulando o além-mundo como uma hipótese vazia, a experiência do sagrado dar-se-á no terreno profano, numa mística que vibra no homem pelo contato com o todo, com o absoluto.

É que nem todas as religiões, constata Durkheim, veneram deuses: é o caso do jainismo, que é ateu, ou do budismo, que é “uma moral sem Deus e um ateísmo sem Natureza” (a expressão, citada por Durkheim, é de Eugène Burnouf, grande indianista do século XIX. Todo teísmo é religioso; nem toda religião é teísta (SPONVILLE, 2007, p. 13).

Convencer quem usa da fé como um amortecedor diante da angústia fundamental, não nos parece uma atitude muito nobre. Do mesmo modo que uma pregação cristã dentro do ônibus, não. “Eu ficaria zangado comigo mesmo se levasse a perder a fé quem dela necessita ou, simplesmente, quem vive melhor graças a ela” (SPONVILLE, 2007, p. 19). O que está colocado é que o Estado Democrático de Direito funda o Estado laico garantindo a todos crerem ou não no que quiserem e o Estado não advogará em favor de nenhuma religião. Isto porque uma sociedade sem religião, sem Deus ou nenhuma dimensão do sagrado, sucumbiria por não conseguir agarrar um quinhão que seja de alguma certeza e significado. Não que o sentido venha desta (sobre)natureza, pode vir da ciência, da escola, do exército, do próprio Estado, mas se enveredarmos pela busca das causas, ao invés, de apenas seguirmos o fluxo no turbilhão, deparar-nos-emos com a menor partícula, que ainda é divisível, divisível, divisível... Na rota das causas não há fim. Da menor partícula para a maior, formam-se imensidões de seres, planetas, galáxias ao infinito. E, por fim, resignamo-nos com a morte, que enquanto fim absoluto do eu, não é, entretanto, uma inerte matéria que pulveriza-se no nada, mas uma composição carbônica reinde-xada a biosfera. Seja do religioso ou não, estes mistérios de ser isto que se é, estão colocados de forma indubitável.

Ter medo da morte é, portanto, ter medo de nada. Isso não suprime a angústia (que nossos psiquiatras definem justamente como um medo sem objeto real), mas coloca-a em seu devido lugar e ajuda a superá-la. É a imaginação que se aterroriza em nós. É a razão que tranquiliza. Do nada, pensando-o estritamente, não há por definição nada a temer (SPONVILLE, 2007, p. 16).

Pelo sofrimento ou pelo tédio, primeiro apareceram os deuses como recurso da imaginação humana para conter a investigação pela rota das causas. Se Deus existe como uma verdade, optamos por uma saída mais pragmática, ou seja, não é um problema de filosofia a existência de Deus ou não, talvez seja de teologia; a questão filosófica premente é: os deuses existiram em todas as culturas, dos mais variados modos, com os seus rituais mais excêntricos, como um acontecimento da vida, naquele domingo sem grandes pretensões, que recoloca o indivíduo num *pathos* como o bem-estar de um alívio, pois distorce o espaço-tempo num esquecimento momentâneo que funda o transe de conexão com o sagrado. Seja lá o que for isto, teatro ou realidade psicológica, uma coisa é certa, a contemplação deste belo da religião estende-se ao conteúdo mágico da ilusão como uma cura, uma assunção, uma redenção. “[...] que não se conhece grande civilização sem mitos, sem ritos, sem sagrado, sem crenças em certas

forças invisíveis ou sobrenaturais, resumindo, sem religião, no sentido lato ou etnológico do termo” (SPONVILLE, 2007, p. 21). O rito escatológico da religião, além da dimensão individual da experiência, reconecta cada um ao todo do grupo como uma comunidade de irmãos em fé, portadores de uma boa nova, de uma promessa, de um saber genuinamente poderoso feito especialmente para cada um daqueles que estão ali. São crentes, nas reuniões aos domingos, nos encontros para a prática da caridade, sincera ou não, mas veem no outro, o amigo capaz de retirar um pouco do peso da vida. O em comum é o cimento que junta e sedimenta o grupo. Esse fenômeno das massas não ocorre apenas nos eventos religiosos. A psicologia das massas adentra aos fenômenos das torcidas organizadas de futebol, à música e seus espetáculos grandiosos, a adesão fanática a um determinado sistema político. Mas as religiões têm uma especificidade, uma estratégia, uma expertise, para compor rebanhos cada vez maiores e fiéis, inclusive em termos de disponibilização de dinheiro para a instituição. Isto porque os sacerdotes sabem manipular muito bem a angústia fundamental com as misérias e mazelas de uma sociedade capitalista, ansiosa por ter mais daquilo que nem se sabe o que.

Só pode ser um fenômeno humano, ao mesmo tempo psicológico, histórico e social. O que liga os crentes entre si, do ponto de vista de um observador externo, não é Deus, cuja existência é duvidosa, é o fato de que eles comungam a mesma fé [...] ela favorece a coesão social fortalecendo a comunhão das consciências e a adesão às regras do grupo (SPONVILLE, 2007, p. 23).

O cristianismo está incrustado na cultura ocidental como culto sacro, comportamento moral, psicologia das massas. Tudo isto construído palmo a palmo pela disciplina, organização, estratégia e a guerra. Perseguições marcaram o desenvolvimento do cristianismo. Se na transição da Antiguidade para a Medievalidade, com as Invasões Bárbaras ao Império Romano, teve-se seu ponto de estabilização social quando parte dos germânicos foram convertidos ao cristianismo (a golpes de espada), em outro momento, a Igreja, proprietária soberana da moral, fez da tortura aos infiéis uma prática genuína, autorizada pelos Estados e principados, desde que houvesse a contrapartida do endosso teológico ao poder secular. Esses arranjos políticos de um poder descentralizado, sem uma monarquia capaz de centralizar os feudos, na Baixa Idade Média, para um poder centralizado num suserano absoluto na Idade Moderna, ambos justificados pelo poder papal, ganha, ao longo do tempo, um amargo sabor por parte dos grupos pouco privilegiados, e mesmo a burguesia, de maneira que o poder monárquico precisaria ser abolido para que o povo decidisse sobre seus líderes, assim como a unidade do poder teria que ser enfraquecida por uma tripartição e, o mais importante para nós, o Estado assumiria sua função laica.

Quanto às suas fontes, nossa civilização é indissociavelmente greco-latina e judaico-cristã, e isso me convém plenamente. Ela se tornou laica, e isso me convém ainda mais. Mas essa laicidade não pode ser uma casca vazia, nem uma forma elegante de amnésia ou renegação, como que um nihilismo refinado (isto é, mais ou menos uma decadência) (SPONVILLE, 2007, p. 35).

Laicidade como casca vazia, é uma versão sem Deus do cristianismo, no sentido de que afirmar a verdade dogmática da descrença é enfiar goela abaixo uma nova crença. A laicidade tem a ver com o republicanismo e detém a maturidade de suportar Deus, mesmo como uma mentira. O laico não é sem Deus, é com todos os deuses. O ateísmo laico não é catequese de descrentes, são descrentes convivendo com crentes. Até mesmo porque, Nietzsche já nos tinha advertido em seu Zaratustra, *o homem é algo a ser superado*, ou seja, quaisquer novidades laicas

ou ateias não estão desprendidas de uma cultura milenar atuante. Todos somos cristãos, por mais que teimemos em não querer ser. Muitos judeus confirmam seu ateísmo apesar do seu judaísmo. Enquanto povo mantiveram sua cultura pela coesão e fidelidade de sua gente às suas crenças. Mesmo os ateus afirmam o seu lugar na história por sua adesão ao judaísmo, e não parece haver dificuldade alguma. “Que o povo judeu tenha podido subsistir por tantos séculos sem Estado, sem terra, sem outro refúgio além da memória e da fidelidade, e com tanta criatividade, tanta liberdade de espírito, tamanha contribuição para o progresso das ciências e dos povos, é algo que talvez merecesse reflexão...” (SPONVILLE, 2007, p. 42). Judaísmo, além da sua essencialidade religiosa, perscruta uma constituição de povo, depois da Segunda Guerra Mundial, atribuir-se judeu, mesmo ateu, é um ato de respeito aos antepassados.

[...] “Ateu cristão ou ateu fiel, que diferença faz? No fundo, Boissonnat tem razão! Veja nossos amigos judeus: muitos se dizem judeus ateus”. O que isso significa? Com certeza não quer dizer que eles teriam genes de judeidade, cuja existência é no mínimo duvidosa e da qual a maioria deles está pouco se importando! Não, o que eles querem dizer é que não acreditam em Deus, logo que são ateus, mas que isso não os impede de se vivenciar como judeus. [...] Se eles se sentem judeus é porque se sabem e querem ser parte de certa história, de certa tradição, de certa comunidade... (SPONVILLE, 2007, p. 39).

Aquele que espera nunca alcança. Aquele que trabalha tem maior possibilidade de chegar, pois sabe do esforço de ter a consciência da eternidade deste presente e de se concentrar nele, sem o passado e o futuro. E sabemos como viver esse presente, estar bem com ele. Cristãos ou ateus reconhecem o amor como recurso para a vida boa. Se podemos escolher entre amar e odiar, optaremos pelo que causa menor sofrimento, o amor. Porém, as amarras do passado e a idealidade do futuro, como inveja de uma aposentaria feliz de alguém que nem se conhece, entram as expectativas de sucesso pela via de um menor esforço do organismo. O ressentimento impede a melhor escolha.

Seria loucura dar mais importância ao que ignoramos, ao que nos separa, do que ao que sabemos tão bem, por experiência e de coração, e que nos aproxima: o que constitui o valor de uma vida humana não é a fé, não é a esperança, é a quantidade de amor, de compaixão e de justiça de que somos capazes! (SPONVILLE, 2007, p. 59).

A práxis do amor anula o passado, impede o futuro, o amor como ágape só é real agora, não é à toa que a vida crística é um exemplo de Santidade a ser perseguido pelo Cristão. Ler os evangelhos e ir para as cerimônias para fofocar e reparar na roupa dos outros ou fiscalizar se os trejeitos do fulano são mais ou menos afeminados, não efetiva uma alegria de crente, pois ainda se concentra pouco no agora como único terreno de exercício de amor.

Para o ateu fiel que procuro ser (ser ateu é fácil, ser fiel é outra coisa), grande parte dos Evangelhos continua a valer. No limite, quase tudo me parece verdadeiro neles, salvo Deus. [...] O amor, não os milagres, é que constitui o essencial da sua mensagem. (SPONVILLE, 2007, p. 65).

Se sabe da felicidade de ser um doador, não porque se precise de homenagens: ajudar o próximo requerendo tábulas de pedra para exibir altruísmo, não é caridade, é autopromoção. Além de não ser muito nobre, não tem o engajamento necessário para uma experiência de doação que aplaque a angústia numa felicidade redentora, nem para além, nem para os outros, mas para o agora e para si, na medida em que reduzir a potência de si para o aumento de potência do outro, significa ser tomado por um bem-estar como libertação de todos os pesos: a felicidade.

Os textos essenciais estão na Suma teológica (EI, 65, 5 e III, 18, 2). O doutor angélico diz aí a mesma coisa que santo Agostinho: no Reino, não haverá mais nem fé nem esperança (“nem uma nem outra podem existir entre os bem-aventurados”); só haverá a caridade, só haverá o amor. São Tomás escreve tranquilamente: “Houve em Cristo uma caridade perfeita; não houve porém nem fé nem esperança.” (SPONVILLE, 2007, p. 62).

Talvez, o maior contribuidor para esse debate ateu, seja Feuerbach, o seu Deus antropomórfico nos sugere uma solução bastante adequada para a questão. E muitos do que vem depois dele concordam com esse Deus-homem. Tudo que almejamos está em Deus, um Pai como a barreira contra o desamparo; Deus como a cura, a riqueza, a vitória, a inteligência, o prestígio, o amor, a caridade. Nele estão todas as coisas, dele advém todas as coisas, o sucesso, a paz, a alegria. Criamos Deus para realizar nossos desejos mais incontidos. Para além disto, o que se poderia conjecturar acerca de Deus? Sem a dimensão humana o que se torna Deus? Homem e Deus: se não houvesse homens haveria Deus, Deus existe independentemente do homem?

Dizer que Deus é espiritual, pessoal e criador já é antropomorfismo. Ora, isso faz parte da sua definição... Dizer que Deus é Pai também é antropomorfismo. Ora, são os Evangelhos a dizê-lo, e a Igreja: releiam o Pai-nosso e o Credo... Dizer que Deus é justo, que é poderoso e sábio, como fazem a Bíblia e o Corão, é sempre antropomorfismo. Dizer que ele é amor, que é compassivo e misericordioso, também... Mas, então, o que dizer sobre Deus, além de todo antropomorfismo, a não ser, muito exatamente, nada? (SPONVILLE, 2007, p. 103).

Sponville, portanto, recruta para o seu ateísmo uma dimensão comum aos cristãos, o amor como caridade, como possibilidade de uma experiência com o sagrado. Ao afirmar o seu ateísmo, escolhe uma posição comum a ateus e crentes, no sentido de afirmar uma tolerância religiosa. E, também, ou, talvez, o principal, para reduzirmos os conflitos para assumirmo-nos como partícipes de um mundo de sofrimento e falta de sentido.

Considerações finais

Ferry e Sponville dialogam suas proposições ateístas não tomando uma posição rígida demais no sentido de afirmar isto ou aquilo. Mas trazem no bojo de seu discurso os problemas existenciais que acometem os humanos como um todo e que darão origem aos mitos e religiões por um lado e a filosofia por outro. Alguma dimensão do sagrado deve existir depois da desconstrução generalizada, da destruição de todos os ídolos. Devastada as cidades e os seus mais robustos edifícios morais do ocidente, agora sem pátria, sem progresso, sem Deus, sem razão, sem ciência, em meio aos escombros, ainda resta o amor, como dimensão profana, humana, do sagrado.

Referências

ALVAR, Jaime. Um Tratado Fracasado: La ateología como discurso del ateísmo cristiano. *Diálogos da história antiga*, v. 32, n. 2, p. 125-137, 2006.

BARBOSA, Wilmar do Valle; LOTT, Henrique Marques. “O religioso após a religião”: um debate entre Marcel Gauchet e Luc Ferry. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 8, n. 19, p. 71-100, out./dez. 2010.

COMTE-SPONVILLE, André. *Apresentação da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FERREIRA, Douglas Willian. *Ágape e a liberdade: os fundamentos da espiritualidade laica em Luc Ferry*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciência da religião, 2016.

FERRY, Luc. *Aprender a viver: filosofia para os novos tempos*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.

FERRY, Luc. *A revolução do amor: por uma espiritualidade laica*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.

FERRY, Luc; JERPHAGNON, Lucien. *A Tentação do Cristianismo: de seita a civilização*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2011.

MAIA, Antonio Gladenir Brasil; NICOLAU, Marcos Fábio Alexandre; OLIVEIRA Renato Almeida de. Luc Ferry e Gianni Vattimo: duas perspectivas filosóficas sobre o fenômeno religioso na contemporaneidade. *Argumentos Revista de Filosofia*, Fortaleza, ano 10, n. 19, jan./jun. 2018.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Além do bem e do mal: Prelúdio a uma filosofia do Futuro*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Crepúsculo dos ídolos ou como filosofar com o martelo*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Fragments póstumos*. São Paulo: IFCH/UNICAMP, 1996.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de bolso, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *O anticristo e ditirambos de Dionísio*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *O nascimento da tragédia no espírito da música*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Segunda Consideração Intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

ONFRAY, Michel. *Tratado de Ateologia: física da metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

SILVA, Marcos de Oliveira. *Por uma Autópsia do Sagrado: O anúncio da morte de Deus como princípio hermenêutico de entendimento de uma possível teoria da religião em Nietzsche*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2012.

SPONVILLE, André Comte. *Ni el sexo ni la muerte*. Barcelona: Editorial de Espasa Libros, 2012.

SPONVILLE, André Comte. *O Espírito do ateísmo: Introdução a uma espiritualidade sem Deus*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

Sobre o autor

Wesley Barbosa

Mestre em Psicologia e em Filosofia pela UFES. Atualmente cursa o doutorado em Filosofia pela mesma instituição.

Recebido em: 04.08.2022.
Aprovado em: 04.01.2023.

Received in: 08.04.2022.
Approved in: 01.04.2023.

O jogo de cartas lógicas de Shiver

Shiver's logic card game

Frank Thomas Sautter

<http://orcid.org/0000-0003-3033-9518> - E-mail: ftsautter.ufsm@gmail.com

RESUMO

Anthony Shiver (2013) desenvolveu dois jogos de cartas lógicas para a prática da derivação no contexto da Lógica Proposicional Clássica. Embora ele tenha apresentado os contornos gerais desses jogos, muitos detalhes do desenho deles estão faltando. Neste artigo proponho uma metodologia para o desenho detalhado do primeiro dos jogos de Shiver. Esta metodologia utiliza uma abordagem informacional para a seleção das cartas do baralho, que conforma-se a critérios de alcançabilidade de cada carta e de balanço entre elas.

Palavras-chave: Ensino de lógica. Lógica proposicional clássica. Informação semântica. Alcançabilidade. Balanço.

ABSTRACT

Anthony Shiver (2013) developed two logical card games for the practice of derivation in the context of Classical Propositional Logic. While he has laid out the general outlines of these games, many details of their design are missing. In this paper I propose a methodology for the detailed design of the first of Shiver games. This methodology follows an informational approach to the selection of logical cards in the deck, that conforms to criteria for the reachability of each card and the balance between them.

Keywords: Teaching logic. Classical propositional logic. Semantic information. Reachability. Balance.

Introdução

A utilização de jogos na didática da Filosofia não é uma prática recente; ela foi, se tanto, intensificada com a gamificação no campo da Educação na última década. Por exemplo, o humanista português João de Barros desenvolveu um jogo de tabuleiro para o ensino de preceitos morais, em que os círculos concêntricos do tabuleiro representam os estágios da vida de uma pessoa e as peças representam virtudes e vícios morais (ver BARROS, 1540)¹ e (BARROS, 1563)². Mais recentemente, o inventor de jogos norte-americano Robert Abbott desenvolveu o jogo de baralho Eleusis³, que exercita o raciocínio indutivo (ver DIAS; SANTOS, 2015). No campo da Lógica, Lewis Carroll desenvolveu um jogo de tabuleiro – o Jogo da Lógica – para a avaliação da validade de silogismos (ver CARROLL, 1887)⁴ e, para uma exposição contemporânea, (SAUTTER, 2015); Lorenzen e Binford (1965) desenvolveram um jogo de cartas baseado na abordagem jogo-teórica da Lógica Dialógica.

Recentemente, Anthony Shiver (2013) desenvolveu dois jogos de cartas lógicas para a prática da derivação no âmbito da Lógica Proposicional Clássica: “Lógica: A Derivação” (SHIVER, 2013, p. 51-52) e “Texas Hold’em da Lógica Proposicional” (SHIVER, 2013, p. 52-53). Nos dois casos são apresentados o objetivo, a configuração inicial, os lances e as condições de vitória de uma partida. Algumas decisões preciosas sobre o projeto dos jogos, fundamentadas na experiência adquirida com a aplicação deles e de versões prévias dos mesmos, são apresentadas, mas faltam muitos detalhes do projeto, especialmente os que dizem respeito à escolha do baralho de cartas lógicas. Meu objetivo é apresentar uma metodologia para a seleção do baralho de cartas lógicas. Desde que a metodologia se aplica igualmente aos dois jogos propostos por Shiver, eu me concentrarei no primeiro destes jogos. Minha proposta de metodologia emprega uma abordagem informacional (ver SAUTTER, 2020) e eu fixo dois critérios – a alcançabilidade de uma carta e o balanço entre cartas – para a escolha de um baralho apropriado. Apresento um baralho específico, resultante da aplicação da metodologia, mas diversos outros baralhos poderiam ser estabelecidos com base na mesma metodologia.

Na próxima seção apresento as regras do jogo de cartas lógicas “Lógica: A Derivação”, mas também as preciosas decisões de projeto apresentadas por Shiver, assentadas em experiência na aplicação do jogo ou de versões prévias do mesmo. Na terceira seção apresento uma metodologia para a seleção do baralho de cartas lógicas, fundada nos critérios de alcançabilidade de uma carta e de balanço entre as cartas. Nas Considerações Finais, discuto brevemente a necessidade de pautar a escolha de um baralho de cartas lógicas, entre os inúmeros que são abarcados pela metodologia aqui proposta, com base na habilidade lógica dos participantes, e a possibilidade de extensão do jogo a outras lógicas distintas da Lógica Proposicional Clássica.

O jogo das cartas lógicas de Shiver

Do jogo de cartas lógicas “Lógica: A derivação” (SHIVER, 2013, p. 51-52) participam um distribuidor de cartas e dois a cinco jogadores. Cada partida é constituída por uma etapa inicial de estabelecimento de cartas “comunitárias”, seguida de uma a cinco rodadas de lances dos

¹ Uma cópia pública desta obra está disponível na Biblioteca Nacional Digital da Biblioteca Nacional de Portugal, no endereço eletrônico <http://purl.pt/12149>.

² Uma cópia pública desta obra está disponível na Biblioteca Nacional Digital da Biblioteca Nacional de Portugal, no endereço eletrônico <http://purl.pt/15189>.

³ Eleusis utiliza um baralho de cartas comum, ao contrário dos jogos desenvolvidos por Shiver.

⁴ Uma cópia pública desta obra está disponível no endereço eletrônico <http://archive.org/details/gameoflogic00carrich>.

jogadores. Na etapa inicial, o distribuidor de cartas coloca três cartas⁵ “comunitárias” à mesa – as cartas de suposição (*assumption cards*); se as fórmulas das três cartas formam um conjunto inconsistente⁶, o distribuidor de cartas reinicia o processo até que o conjunto resultante seja consistente⁷. Na primeira rodada, o distribuidor de cartas distribui três cartas para cada jogador. Cada jogador pode descartar as suas cartas que são deriváveis do conjunto das cartas de suposição. Se o descarte for contestado pelos outros jogadores, o jogador deve apresentar a derivação. Se o descarte estiver incorreto, após uma contestação, o descarte é desfeito e o jogador recebe, como penalidade, uma carta adicional. Se um jogador descartar todas as suas cartas, a partida termina e esse jogador é o vencedor⁸, caso contrário, a partida prossegue para a rodada seguinte, até o limite de cinco rodadas. Da segunda à quinta rodada, cada jogador recebe uma carta adicional a cada nova rodada e os lances prosseguem tal como na primeira rodada⁹. Se após a quinta rodada nenhum jogador tenha descartado todas as suas cartas, ganha aquele que tiver o menor número de cartas não descartadas. Shiver (2013, p. 52) sugere a introdução de uma regra opcional, à qual ele denomina “ataque especial”: uma única vez na partida, cada jogador pode utilizar uma única carta em sua mão como uma carta adicional de suposição e, após cumprida a sua função, a carta retorna à mão do jogador.

Shiver (2013, p. 55) utiliza um baralho com 90 cartas lógicas: 45 cartas lógicas distintas, cada qual repetida uma única vez. Ele fornece duas justificativas para a repetição das cartas: 1) desde que uma carta é derivável de si mesma, isso pode “acelerar” o jogo; 2) dois jogadores podem ter a mesma carta, o que pode ser “pedagogicamente vantajoso”, seja porque os dois jogadores podem ter reações diversas em relação à mesma carta, seja porque eles podem cooperar na determinação do descarte ou não da carta (SHIVER, 2013, p. 55).

Embora não forneça os detalhes da escolha de um baralho, Shiver introduz e utiliza a noção de força lógica para proceder à escolha. A força lógica de uma fórmula é a probabilidade objetiva de que a fórmula seja falsa (SHIVER, 2013, p. 54)¹⁰. Ele fornece uma série de leis que regem a noção de força lógica (SHIVER, 2013, p. 55), mas elas podem ser resumidas na seguinte lei: para que um argumento seja válido, a força lógica do conjunto das premissas não pode ser menor do que a força lógica da conclusão. O único detalhe que ele apresenta traduz-se no critério de balanço (de valorações de letras sentenciais): para toda carta que exige a verdade de uma letra sentencial, há outra carta que exige a sua falsidade (SHIVER, 2013, p. 55).

Na próxima seção introduzirei dois critérios para proceder à escolha de um baralho de cartas lógicas – o critério de alcançabilidade de uma carta e o critério de balanço¹¹ entre cartas.

⁵ Cada carta lógica contém, inscrita nela, uma única fórmula da Lógica Proposicional Clássica, e as fórmulas são obtidas da combinação de até seis letras sentenciais (SHIVER, 2013, p. 55). Shiver não fornece os detalhes, mas, muito provavelmente, nenhuma carta utiliza, de fato, as seis letras sentenciais.

⁶ Na proposta de Shiver, o distribuidor de cartas é quem determina a consistência ou inconsistência do conjunto de cartas de suposição.

⁷ Dependendo do baralho de cartas, cada terna de cartas pode ser consistente por construção. Se não for esse o caso, o jogo poderia ser modificado de tal modo que os jogadores deveriam determinar se a terna de cartas “comunitárias” é consistente ou não; caso um jogador errasse, ele estaria eliminado daquela partida.

⁸ Obviamente, dependendo do baralho de cartas, pode haver mais de um vencedor.

⁹ Não é difícil constatar que, se a partida não foi concluída na primeira rodada, ela somente será concluída após a quinta rodada. Uma solução, para que uma partida possa ser concluída em qualquer das cinco rodadas, é que o distribuidor de cartas também coloque uma carta adicional de suposição a cada nova rodada.

¹⁰ Shiver (2013, p. 54) alega que, em geral, a força lógica de uma conjunção é maior do que uma condicional, que é maior do que uma bicondicional, que é maior do que uma disjunção. Mas um exemplo simples mostra que essa alegação não tem amparo lógico: se p e q são letras sentenciais, $p \wedge q$ tem força lógica de $\frac{3}{4}$, $p \supset q$ tem força lógica de $\frac{1}{4}$, $p \equiv q$ tem força lógica de $\frac{1}{2}$ e $p \vee q$ tem força lógica de $\frac{1}{4}$. Destaque-se que a força lógica de uma tautologia é 0, de uma contraditória é 1, e de uma contingente situa-se no intervalo aberto entre 0 e 1.

¹¹ O meu critério de balanço é distinto do critério de Shiver. O critério de Shiver pode ser adequadamente contemplado como uma exigência adicional no meu critério de alcançabilidade.

Respeitarei algumas decisões de Shiver, ao utilizar dois conjuntos iguais de 42 cartas lógicas distintas, e utilizar seis letras sentenciais; entretanto, a metodologia é flexível o suficiente para abrigar outras decisões, dados certos limites, sobre o número de cartas e o número de letras sentenciais adotadas.

Metodologia para o projeto do jogo

O critério de alcançabilidade de uma carta diz respeito à garantia da existência, para cada carta, de uma terna de cartas distintas dela, em relação à qual a carta possa ser corretamente descartada. Em rigor, o baralho de cartas lógicas com o qual exemplifico a metodologia aqui proposta é ainda mais restritivo, porque, para cada carta há um par de cartas distintas dela, em relação ao qual ela pode ser corretamente descartada. Já o critério de balanço entre cartas diz respeito a uma distribuição mais ou menos igual dos cinco conectivos usuais da Lógica Proposicional Clássica – a negação, a conjunção, a disjunção inclusiva, a condicional material e a bicondicional material – no conjunto das fórmulas inscritas nas cartas do baralho.

Seleção de cartas baseada em alcançabilidade

O critério de alcançabilidade será atendido mediante o emprego de uma abordagem informacional. Neste tipo de abordagem, define-se o universo de unidades mínimas de informação (infons) em um dado contexto¹² e as tarefas lógicas fundamentais – determinação da consistência e da validade dedutiva – são cumpridas mediante a comparação dos infons veiculados pelas proposições em jogo. Na Lógica Proposicional Clássica há, ao menos, dois modos de definir infons veiculados por uma fórmula: 1) mediante a Forma Normal Conjuntiva Completa com respeito ao contexto (FNCC) e 2) mediante a Forma Normal Disjuntiva Completa com respeito ao contexto (FNDC). Sautter (2020) denominou “infons positivos” àqueles infons resultantes da FNCC e “infons negativos” àqueles resultantes da FNDC. Neste trabalho utilizarei somente infons positivos, doravante denominados simplesmente “infons”. A justificativa para esta escolha reside na facilidade de caracterizar a derivabilidade de uma fórmula φ a partir de um conjunto de fórmulas Γ : φ é derivável de Γ se, e somente se, todos os infons de φ também são infons de ao menos uma fórmula de Γ ¹³.

A figura 1 apresenta o universo dos 64 infons obtidos da disjunção de um literal de cada uma das seis letras sentenciais – P, Q, R, S, T e U. Para evitar poluição visual, utilizei uma representação enxuta de um conjuntivo; por exemplo, $\langle PQRSTU \rangle_{01}$, o primeiro infon do universo de infons nesta numeração dos infons, representa a disjunção $P \vee Q \vee R \vee S \vee T \vee U$, $\langle PQTU | RS \rangle_{17}$, o décimo sétimo infon do universo de infons nesta numeração dos infons, representa a disjunção $P \vee Q \vee T \vee U \vee \neg R \vee \neg S$, e $\langle |PQRSTU \rangle_{64}$, o sexagésimo quarto infon do universo de infons nesta numeração de infons, representa a disjunção $\neg P \vee \neg Q \vee \neg R \vee \neg S \vee \neg T \vee \neg U$.

Será útil, na sequência, o seguinte cálculo de informações¹⁴: das informações $\langle \Delta \sigma | \Gamma \rangle$ e $\langle \Delta | \Gamma \sigma \rangle$ segue-se a informação $\langle \Delta | \Gamma \rangle$. Por exemplo, dos infons $\langle PQRSTU \rangle_{01}$ e $\langle PQR$

¹² O contexto é dado pelas letras sentenciais que comparecem nas proposições em jogo. No presente caso, o contexto é dado por seis letras sentenciais: P, Q, R, S, T e U.

¹³ Esta caracterização por infons (positivos) destaca o caráter não-ampliativo das derivações na Lógica proposicional Clássica.

¹⁴ O cálculo se aplica tanto a infons como à combinação de infons, ou seja, informações que não sejam unidades mínimas de informação.

$ST|U>_{02}$, deriva-se a informação $\langle PQRST|>$, e das informações $\langle PQR|>$ e $\langle PQ|R>$ deriva-se a informação $\langle PQ|>$.

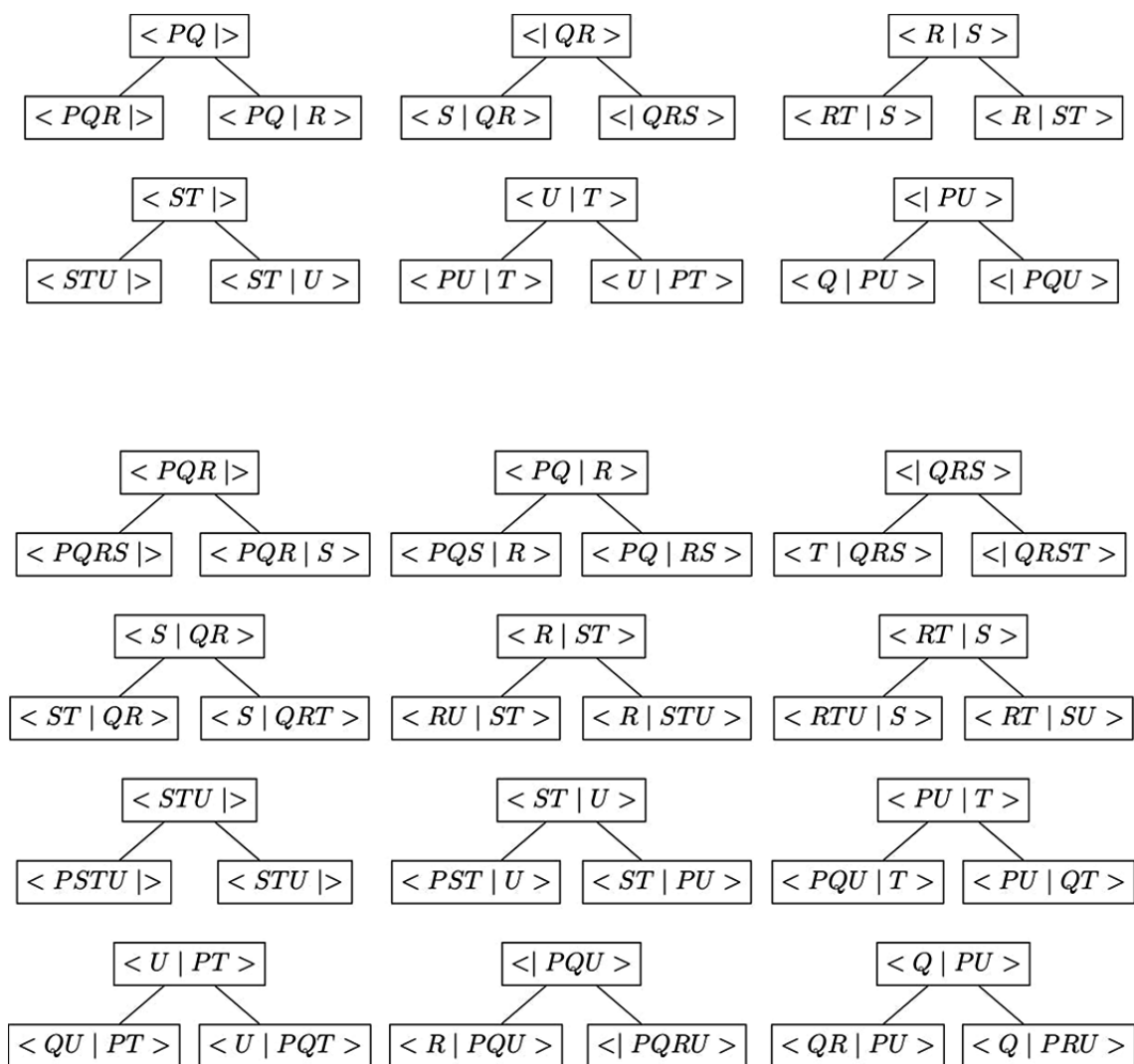
A figura 2 apresenta uma seleção de 42 fórmulas, construídas a partir das seis letras sentenciais P, Q, R, S, T e U, em que a alcançabilidade de uma carta¹⁵ é garantida pela existência de, no máximo, duas outras cartas. Esta garantia está dada pelo cálculo de informações. Na Figura 2 são apresentados dois blocos. No bloco superior é apresentada a alcançabilidade de seis cartas a duas letras sentenciais, cada qual a partir de um par de cartas a três letras sentenciais, totalizando 12 cartas a três letras sentenciais. Por exemplo, a carta $\langle PQ|>$, ou seja, $P \vee Q$, é alcançável pelas cartas $\langle PQR|>$ e $\langle PQ|R>$, ou seja, $P \vee Q \vee R$ e $P \vee Q \vee \neg R$. De modo semelhante, no bloco inferior, é apresentada a alcançabilidade das 12 cartas a três letras sentenciais, do bloco superior, cada qual a partir de um par de cartas a quatro letras sentenciais, totalizando 24 cartas a quatro letras sentenciais. Por exemplo, $\langle PQR|>$, ou seja, $P \vee Q \vee R$, é alcançável pelas cartas $\langle PQRS|>$ e $\langle PQR|S>$, ou seja, $P \vee Q \vee R \vee S$ e $P \vee Q \vee R \vee \neg S$.

Figura 1 - Infons com as variáveis proposicionais P, Q, R, S, T, U. $\langle \Delta | \Gamma \rangle$, representa o i-ésimo infon, que consiste em uma disjunção de literais na qual as letras sentenciais de Δ ocorrem afirmadas e as letras sentenciais de Γ ocorrem negadas.

$\langle PQRSTU >_{01}$	$\langle PQRST U>_{02}$	$\langle PQRSU T>_{03}$	$\langle PQRTU S>_{04}$
$\langle PQSTU R>_{05}$	$\langle PRSTU Q>_{06}$	$\langle QRSTU P>_{07}$	$\langle PQRS TU>_{08}$
$\langle PQR SU>_{09}$	$\langle PQST RU>_{10}$	$\langle PRST QU>_{11}$	$\langle QRST PU>_{12}$
$\langle PQRU ST>_{13}$	$\langle PQSU RT>_{14}$	$\langle PRSU QT>_{15}$	$\langle QRSU PT>_{16}$
$\langle PQTU RS>_{17}$	$\langle PRTU QS>_{18}$	$\langle QRTU PS>_{19}$	$\langle PSTU QR>_{20}$
$\langle QSTU PR>_{21}$	$\langle RSTU PQ>_{22}$	$\langle PQR STU>_{23}$	$\langle PQS RTU>_{24}$
$\langle PRS QTU>_{25}$	$\langle QRS PTU>_{26}$	$\langle PQT RSU>_{27}$	$\langle PRT QSU>_{28}$
$\langle QRT PSU>_{29}$	$\langle PST QRU>_{30}$	$\langle QST PRU>_{31}$	$\langle RST PQU>_{32}$
$\langle PQU RST>_{33}$	$\langle PRU QST>_{34}$	$\langle QRU PST>_{35}$	$\langle PSU QRT>_{36}$
$\langle QSU PRT>_{37}$	$\langle RSU PQT>_{38}$	$\langle PTU QRS>_{39}$	$\langle QTU PRS>_{40}$
$\langle RTU PQS>_{41}$	$\langle STU PQR>_{42}$	$\langle PQ RSTU>_{43}$	$\langle PR QSTU>_{44}$
$\langle QR PSTU>_{45}$	$\langle PS QRTU>_{46}$	$\langle QS PRTU>_{47}$	$\langle RS PQTU>_{48}$
$\langle PT QRSU>_{49}$	$\langle QT PRSU>_{50}$	$\langle RT PQSU>_{51}$	$\langle ST PQRU>_{52}$
$\langle PU QRST>_{53}$	$\langle QU PRST>_{54}$	$\langle RU PQST>_{55}$	$\langle SU PQRT>_{56}$
$\langle TU PQRS>_{57}$	$\langle P QRSTU>_{58}$	$\langle Q PRSTU>_{59}$	$\langle R PQSTU>_{60}$
$\langle S PQRTU>_{61}$	$\langle T PQRSU>_{62}$	$\langle U PQRST>_{63}$	$\langle PQSRTU>_{64}$

¹⁵ Em rigor, de uma fórmula inscrita em uma carta. Doravante, ao referir-me à “alcançabilidade de uma carta” isso significa a alcançabilidade de uma fórmula inscrita em uma carta.

Figura 2 - As 42 cartas do baralho, com a visualização da alcançabilidade entre elas. No topo, a alcançabilidade entre as cartas com fórmulas a duas letras sentenciais com as cartas com fórmulas a três letras sentenciais; na base, entre as cartas com fórmulas a três letras sentenciais com as cartas com fórmulas a quatro letras sentenciais



Evidentemente, uma carta X a quatro letras sentenciais é alcançável a partir da carta Y a três letras sentenciais que é alcançável a partir do par do qual X faz parte. Por exemplo, $\langle PQR S \rangle$ e $\langle PQR | S \rangle$ são ambas alcançáveis a partir de $\langle PQR | \rangle$. Isto pode ser generalizado na seguinte lei: $\langle \Delta \sigma | \Gamma \rangle$ e $\langle \Delta | \Gamma \sigma \rangle$ são ambas alcançáveis a partir de $\langle \Delta | \Gamma \rangle$.

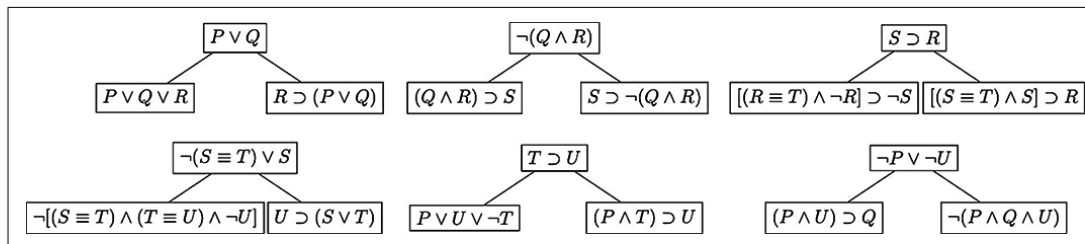
Balanço de conectivos

Até esta etapa da metodologia proposta foram escolhidas as fórmulas que estarão inscritas, cada qual, em uma carta do baralho, mediante aplicação de um critério de alcançabilidade. Contudo, elas estão expressas em termos de disjunções de literais – os potenciais conjuntivos de uma forma normal conjuntiva completa relativa a seis letras sentenciais, mas o que se quer é promover a destreza dos jogadores na manipulação dos cinco conectivos usuais da Lógica Proposicional Clássica – a negação, a conjunção, a disjunção inclusiva, a condicional material e a bicondicional material. Na execução deste balanço de conectivos, ou seja, de uma

distribuição mais ou menos igual destes cinco conectivos, as seguintes equivalências lógicas são úteis:

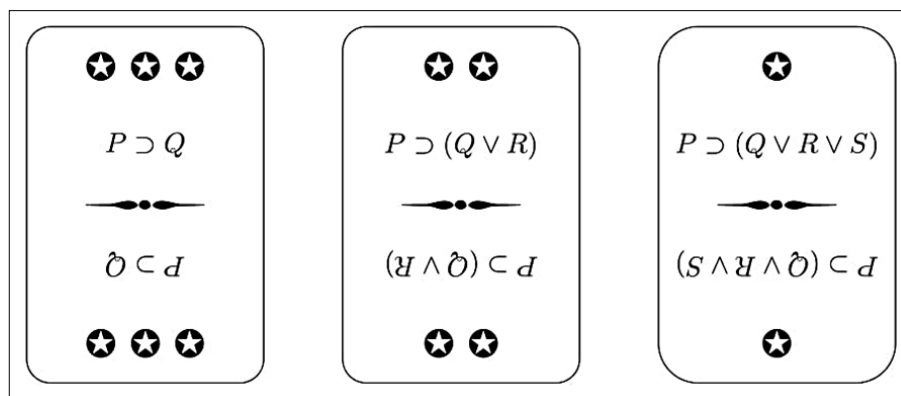
- $(\Delta \vee) \text{ e } \neg(\neg\Delta \wedge \neg\Gamma)$
- $(\Delta \vee \Gamma) \text{ e } (\neg\Delta \supset \Gamma)$
- $(\Delta \vee \Gamma) \text{ e } \neg((\Delta \equiv \Gamma) \wedge \neg\Delta)$

Figura 3 - Fórmulas a duas e a três letras sentenciais da figura 2, resultantes de balanço de conectivos.



A figura 3 apresenta um balanço possível das cartas a duas e a três letras sentenciais da figura 2. A contagem de ocorrências de conectivos, neste caso, é a seguinte: há 11 ocorrências de negação, nove ocorrências da disjunção inclusiva, 11 ocorrências da conjunção, 10 ocorrências da condicional material, e cinco ocorrências da bicondicional material. É natural que não ocorra um perfeito balanço dos conectivos, e é recomendável que ele não ocorra: a disjunção inclusiva, a conjunção, e a condicional material não são, sozinhas, funcionalmente completas, mas apenas na presença da negação, por isso é razoável que a negação ocorra com maior frequência; a bicondicional material não é funcionalmente completa, sequer na presença da negação, por isso é razoável que a bicondicional material ocorra com menor frequência.

Figura 4 - Cartas com a marcação de diferentes forças lógicas: quanto mais estrelas, tanto mais infons a fórmula veicula



O resultado da aplicação dos critérios de alcançabilidade e de balanço são cartas como as exemplificadas na Figura 4. Nelas estão inscritas além das fórmulas, a indicação da força lógica das fórmulas. Aqui a força lógica de uma fórmula é entendida como a quantidade de infons positivos veiculados pela fórmula: quanto maior a quantidade de infons veiculados por uma fórmula, tanto maior é a sua força lógica. Na indicação da força lógica de uma fórmula utilizei um expediente comum em manuais: para indicar a dificuldade de um exercício, associam-se a ele uma determinada quantidade de estrelas; quanto maior a quantidade de estrelas, tanto

mais difícil é o exercício. Analogamente, às fórmulas com maior força lógica (as fórmulas a duas letras sentenciais) associam-se três estrelas, às fórmulas com menor força lógica (as fórmulas a quatro letras sentenciais) associa-se uma única estrela, e às fórmulas com força lógica intermediária (as fórmulas a três letras sentenciais) associam-se duas estrelas.

Evidentemente, a exemplo do que ocorre com o atendimento do critério de alcançabilidade, diferentes balanços de conectivos são admissíveis pela metodologia aqui proposta.

Considerações finais

Apresentei, neste trabalho, um baralho de cartas lógicas específico, guiado por parâmetros sugeridos por Shiver (2013) – uma quantidade de cartas próxima à sugerida por Shiver e a mesma quantidade de letras sentenciais, mas a metodologia utilizada permite a obtenção de muitos outros baralhos, seja com os mesmos parâmetros sugeridos por Shiver, seja com parâmetros distintos. Uma alteração na quantidade de letras sentenciais utilizadas pode ser um interessante objeto de investigação; é possível que a utilização de uma quantidade menor de letras sentenciais – cinco ou, mesmo, quatro – seja didaticamente mais efetiva para jogadores com menor familiaridade com a Lógica ou, mesmo, com menor habilidade de cálculo. Um universo de quatro letras sentenciais ainda é admissível para a aplicação da metodologia: neste caso haveria 16 infons positivos com os quais ainda é possível produzir blocos com duas, três e quatro letras sentenciais, mas, evidentemente, isso requereria o aumento das ocorrências de veiculação de um mesmo infon por diferentes fórmulas inscritas nas cartas do baralho.

A metodologia aqui proposta não é apenas flexível para obtenção de uma multiplicidade de baralhos, mas também passível de ser implementada computacionalmente, em que o resultado seja um software capaz de gerar automaticamente baralhos de cartas lógicas que atendam aos critérios de alcançabilidade e de balanço, e que levem em consideração a experiência e habilidade lógicas dos jogadores.

A metodologia também pode ser aplicada a quaisquer lógicas suscetíveis a uma abordagem informacional, ou seja, a quaisquer lógicas para as quais unidades mínimas de informação possam ser estabelecidas. Na Lógica Proposicional Clássica, os infons costumam ser disponibilizados a partir de formas normais. Fine (1975) estabeleceu formas normais para uma ampla família de lógicas modais, incluindo aquelas de maior interesse filosófico. Recentemente, Sautter e Piccoli (no prelo) desenvolveram uma metodologia para a extração de infons em lógicas proposicionais polivalentes finitas. Entretanto, a extensão da metodologia a lógicas quantitativas não é simples; por exemplo, ainda que a Lógica Quantificacional Clássica admita formas normais – as formas normais distributivas de Hintikka (1953), essas formas normais são complexas¹⁶ e limitadas¹⁷.

Referências

BARROS, J. de. *Dialogos de preceitos moraes cõ prática delles, em módo de jogo*. Lisboa: per Luis Rodriguez, liureiro delrey nósso senhor, 1540.

¹⁶ Elas dependem da quantidade de constantes individuais e das constantes de predicado, e do grau da fórmula em jogo, em que o grau de uma fórmula é definido como o número máximo de quantificadores aninhados (portanto, análogo ao grau modal, que mede o número máximo de modalidades aninhadas).

¹⁷ A forma normal distributiva é sempre relativa a um determinado grau de profundidade, em que o grau de profundidade adequado a cada fórmula é estabelecido pelas variáveis aludidas na nota-de-rodapé anterior.

BARROS, J. de. *Dialogo de loam de Barros com dous filhos seus sobre preceptos moraes em módo de jogo*. Lisboa: ao Arco de Sam Mamede, por loam de Barreira, 1563.

CARROLL, L. *The Game of Logic*. London, New York: Macmillan and Co., 1887.

DIAS, G. L.; SANTOS, R. P. dos. "The Game of Eleusis: An entertaining simulation of the research heuristic". *Acta Scientiae*, v. 17, n. 3, p. 715-731, 2015.

FINE, K. "Normal forms in modal logic". *Notre Dame Journal of Formal Logic*, v. XVI, n. 2, p. 229-237, 1975.

HINTIKKA, K. J. J. *Distributive Normal Forms in the Calculus of Predicates*. Acta Philosophica Fennica, Fasc. VI. Helsinki: Societas Philosophica, 1953.

LORENZEN, P.; BINFORD, F. *Logic as a dialogical game (An experiment in teaching constructive logic to elementary-school and high-school students) March 1965 – May 1965*. Stanford: Institute for Mathematical Studies in the Social Sciences, 1965 (Psychology Series, 87).

SAUTTER, F. T. "As Teorias Carrollianas das Falácias". *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, série 4, v. 1, n. 1, p. 7-32, jan./jun. 2015.

SAUTTER, F. T. "Informação: mundos possíveis e seus duais". *Veritas*, v. 65, n. 3, p. 1-8, set./dez. 2020.

SAUTTER, F. T.; PICCOLI, A. L. "Extração de infons em lógicas sentenciais polivalentes finitas", 2022 (submetido à publicação).

SHIVER, A. "Propositional Logic Card Games". *Teaching Philosophy*, v. 36, n. 1, p. 51-58, mar./2013.

Sobre o autor

Frank Thomas Sautter

Possui graduação em Ciência da Computação pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (1988), mestrado em Engenharia Elétrica e Informática Industrial pela Universidade Tecnológica Federal do Paraná (1991), mestrado em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (1995), doutorado em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (2000), e pós-doutorado pela Universidad Nacional de La Plata (2013). Atualmente é professor titular da Universidade Federal de Santa Maria. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Lógica.

Recebido em: 19.07.2022.

Aprovado em: 29.09.2022.

Received in: 07.19.2022.

Approved in: 09.29.2022.

Breves considerações sobre os impactos da racionalidade neoliberal no Estado, na democracia e na liberdade individual: a importância dos pressupostos teórico-conceituais de Michel Foucault e de Pierre Bourdieu para a compreensão do Estado Contemporâneo

Brief considerations on the impacts of neoliberal rationality in the state, democracy, and individual freedom: the importance of the theoretical-conceptual assumptions of Michel Foucault and Pierre Bourdieu for the understanding of the Contemporary State

Marco Anthony Steveson Villas Boas

<https://orcid.org/0000-0002-1542-7790> - E-mail: marcoanthonyvillasboas@gmail.com

RESUMO

O presente artigo, a partir de uma abordagem prospectivo-reflexiva, apresenta aspectos pontuais de pressupostos teórico-conceituais de Michel Foucault e de Pierre Bourdieu, cujo objetivo é trazer a lume os conceitos de governamentalidade, biopoder, biopolítica, campo, *habitus*, capital e violência simbólica, para a compreensão do neoliberalismo e do seu impacto no Estado, na democracia e na liberdade individual. Tais conceitos servem aqui como ponto de partida à apresentação de perspectivas descendentes das primeiras, desenvolvidas pelos teóricos Giorgio Agamben, Wendy Brown e Achille Mbembe, possibilitando uma constatação quanto ao não cumprimento das promessas do Estado Liberal e do Estado Democrático e suas

transmutações no neoliberalismo, policêntrico quanto ao poder de domínio sobre os indivíduos, que junto com o mercado e o Estado formam a triangularização do poder derivado da governamentalidade do Estado Neoliberal.

Palavras-chave: Governamentalidade. Biopoder e Biopolítica. Violência Simbólica. Estado Neoliberal. Democracia e Liberdade.

ABSTRACT

This article, from on a prospective-reflexive approach, presents specific aspects of theoretical and conceptual assumptions of Michel Foucault and Pierre Bourdieu, in order to bring to light the concepts of governmentality, biopower, biopolitics, field, habitus, capital and symbolic violence, for the understanding of neoliberalism and its impact on the State, democracy and individual freedom. Such concepts serve here as a starting point the presentation of perspectives descending from the former, developed by theorists Giorgio Agamben, Wendy Brown and Achille Mbembe, enabling a finding regarding the non-fulfillment of the promises of the Liberal State and the Democratic State and their transmutations in neoliberalism, polycentric as to the power of dominance over individuals, which together with the market and the State forms the triangularization of the power derived from the governmentality of the Neoliberal State.

Keywords: Governmentality. Biopower and Biopolitics. Symbolic Violence. Neoliberal State. Democracy and Freedom.

Introdução

As dinâmicas do poder, oriundas das novas relações entre os Estados, pós-Segunda Guerra, abriram as trincheiras de novas percepções do funcionamento do poder do Estado sobre as estruturas que o compõe, bem como sobre os indivíduos e as organizações não estatais vinculadas ao espaço econômico, que se tornaram o centro do domínio e controle do Estado em dimensões não vislumbradas pelo liberalismo e pela democracia nas suas versões ideais.

A busca pela compreensão das dinâmicas do poder do Estado remonta a Antiguidade Clássica greco-romana, que buscava justificar o exercício do poder a partir de uma lógica metafísico-teocrática, centrada na personificação de um sujeito ou de um grupo de pessoas.

O contínuo analítico-teórico, a partir de premissas teocráticas cristãs e medievais, possibilitou o desenvolvimento das teorias que levariam à modernidade, que possibilitaram o surgimento do binômio contraposto de Estado, poder divino *versus* contratualismo¹, os quais, primariamente dissonantes na origem do poder do Estado, coincidiam com a personificação do Estado na pessoa do príncipe.

¹ Segundo Nicola Abbagnano: o termo *contratualismo* aqui mencionado, extraído do contexto da modernidade e que faz oposição ao poder divino dos reis, se insere neste primeiro momento da modernidade como fundamento de natureza introdutória, a partir da retomada dos clássicos gregos, em especial o pensamento aristotélico, a [...] "Doutrina que reconhece como origem do Estado (ou em geral, da comunidade civil) uma convenção ou estipulação (contrato) entre seus membros" (ABBAGNANO, 2007). Para Abbagnano (2007, p. 205). Mas, não só, [...] O contratualismo consiste em considerar que a sociedade humana e o Estado resultantes de convenção entre os indivíduos (ABBAGNANO, 2007, p. 555), não se mostrou suficiente para explicar a complexidade geradas pelas suas mutações contemporâneas, mas constitui a essência originária, constitutiva do Estado Contemporâneo.

As Revoluções Burguesas dos séculos XVI e XVII, na Inglaterra; e XVIII e XIX, na Europa Continental e no Continente Americano, a partir da racionalização científica e do rompimento das premissas teocráticas do poder do Estado, promoveram a despersonalização do Estado, cindindo-se do príncipe, elevando-o à condição de ente supra-humano, interferente e dominante das relações humanas.

Nesse plano contemporâneo, elementos clássicos da modernidade, como as raízes maquiavelianas não foram perdidas, modificaram-se e se tornaram mais sofisticadas; seus pressupostos foram cientificizados para dar ordem e controlar a sociedade na sua dimensão individual a partir da economização da vida. A título de exemplo, pode-se mencionar que as novas técnicas de governo consideram a população como sujeito de necessidades, de aspirações, mas também como objeto, como um dado, constituindo-se um corpo múltiplo com os mais diversos problemas de ordens científica, política e econômica, cultural, dentre outros.

Todas essas perspectivas e formulações teóricas, que desembocaram na estruturação do sistema capitalista e nas suas versões liberais e neoliberais, se apresentam como a possibilidade de um Estado utópico, com benefícios que justificam suas ações. Ocorre que a complexidade e realidade dos Estados Contemporâneos são distópicas, não possuem uma única possibilidade de existência. E mesmo nas suas versões antagônicas, suas bases fundantes ainda se coincidem em aspectos estruturantes, que devem ser desveladas, ressignificadas e transformadas para a manutenção da sua existência, mas não só, também dos indivíduos, das coletividades e da diversidade que marca a existência humana no plano global (FISHER, 2009).

É possível observar essa complexidade desde a formação dos Estados nacionais, pois os desafios governamentais para exercer o poder e organizar o Estado foram afetados por contemporizações e arranjos, de modo que o modelo dos Estados nacionais não decorreu de mera deliberação do soberano, mas sim de negociações, notadamente em relação à formação e à manutenção de exércitos.

Os Estados nacionais europeus se ergueram norteados pelos imperativos da guerra e pela distribuição de riquezas, estabelecendo até mesmo as vias de acesso popular ao monopólio político, a fim de possibilitar a troca de recursos entre contingentes populacionais e a capacidade de abastecimento das tropas militares (TILLY, 1996, p. 161).

Desse modo, as necessidades de formação de grandes exércitos que garantissem integridade territorial e segurança para a população trouxeram governos diretos como alternativa às deliberações indiretas, pois estas restringiam o volume de recursos pretendidos pelos governantes. Assim, possibilitou a instituição de um sistema tributário regular e homogêneo para fazer face aos custos dos exércitos nacionais permanentes, de modo que os exércitos nacionais, os Estados nacionais e o governo direto derivam um do outro (TILLY, 1996, p. 161).

A partir disso, percebe-se que essa complexidade não encontra lugar na velha arte de governar do príncipe, fundada exclusivamente no exercício da soberania², na propriedade do poder político pelo soberano e conseqüente supremacia que o exercício da coerção armada lhe garantia, pois na atualidade a evolução do capitalismo trouxe outras formas de coerção que já não se sustentam exclusivamente na violência estatal, mas também em sofisticadas técnicas de

² Outro conceito de natureza filosófica que se estende a outros campos do conhecimento, por tal razão ganham, ora dimensão mais restritas, mas em regra tendem a representar o estado supremo de poder do Estado em relação aos cidadãos nas suas relações internas, tanto no plano individual como no coletivo, nas suas relações coletivas internas e externas e nas relações internacionais com outros Estados e Organismos Internacionais. Questionamentos são postos e mencionados por Nicola Abbagnano, principalmente aos aspectos que referem às suas relações de direito internacional, que ora se manifesta absoluta, ora mostra-se relativo. Não se deve esquecer que o aprofundamento dos processos neoliberais e a globalização têm reestruturado e ressignificado a soberania Estatal levando a situações paradoxais que se apresentam como instrumentos de mutação conceitual, bem como da sua possibilidade de exercício prático como monopólio do Estado (ABBAGNANO, 2007, p. 911).

exercício do poder político baseadas na disciplina, a fim de que a sociedade possa se desenvolver e produzir riquezas.

Nesse contexto, o diálogo do antigo poder soberano do príncipe com o poder disciplinar decorrente da economização do Estado e da vida se torna essencial para se compreender como o Estado lida com a política em favor da sociedade a partir do século XIX, utilizando-se de técnicas científicas e estatísticas para exercer sua função de provedor do bem-estar social, de modo a lidar com a vida e a morte, proporcionando saúde e longevidade, ou seja, fazer viver e deixar morrer, inversamente à política do príncipe de fazer morrer e deixar viver.

Partindo dessas linhas preliminares de análise da complexidade contextual antecedente e atual do lugar do Estado Contemporâneo e de como esse exercita o seu poder sobre os indivíduos, impactando na liberdade e na igualdade, ou seja, na própria concepção primária de democracia, buscar-se-á, a partir de elementos pontuais da teoria foucaultiana e bourdiana de poder do Estado, a compreensão de como esse poder funciona e quais os seus impactos na democracia e na liberdade individual.

Para tanto, por meio de uma abordagem prospectivo-reflexiva, portanto, aberta e não dirigida a responder uma questão, buscar-se-á apresentar, inicialmente, os principais pontos do pensamento de Michel Foucault sobre governamentalidade, biopoder e biopolítica, e as percepções críticas de Pierre Bourdieu sobre o neoliberalismo.

Apresentadas as premissas conceituais de Foucault e de Bourdieu, serão pontuadas algumas derivações teóricas que buscam explicar os fenômenos sociais relacionados ao poder do Estado e como este tem ampliado as suas ações sobre os corpos dos indivíduos, tanto na sua dimensão física como na psíquica, impactando nas dimensões da liberdade individual e no exercício dos seus direitos fundamentais.

O redimensionamento do poder do estado e a crítica ao neoliberalismo no pensamento de Michel Foucault e de Pierre Bourdieu

Michel Foucault e Pierre Bourdieu cultivaram e compartilharam, cada um a seu modo, posturas críticas ao liberalismo a partir de concepções sobre saber, política e os perigos do poder, questionando os fenômenos de dominação e a capilaridade do poder, seja no campo da política, da economia, das instituições e das dimensões íntimas e subjetivas do indivíduo, como a sexualidade.

Apesar dessas críticas terem sido direcionadas ao liberalismo e à emergência do neoliberalismo, respectivamente, também foram pensadas para discutir outros tipos de poder e dominação numa época em que o neoliberalismo ainda não tinha adquirido a consistência e a maturidade dos dias atuais.

Tais trabalhos são impactantes e se fundam em pesquisas amplas, com profundas reflexões sobre seus resultados: Foucault, no campo da Filosofia (de 1975 a 1980), e Bourdieu, no campo da Sociologia (de 1980 a 2002), conferindo-lhes autonomia e rigor científico.

Segundo Christian Laval (2001), enquanto Foucault se dedicou aos estudos da genealogia do poder e as formas da verdade, Bourdieu delimitou seu foco nos estudos sociológicos das estruturas sociais acerca da relação de dominação, ou seja, um analisa o poder a partir da norma e da política da verdade, enquanto o outro trata da dominação sob a ótica da desigualdade e das razões de viver.

Considerando que as análises de Foucault e de Bourdieu se comunicam e conectam aspectos distintos sobre uma realidade complexa e multifacetada, alguns conceitos desenvol-

vidos, desconstruídos e ressignificados por esses teóricos se tornam de extrema importância, pois se dirigem a uma mesma finalidade, o domínio dos mecanismos do poder e a percepção dos elementos discursivos que formam a verdade hegemônica.

O primeiro ponto a abordar é a importância de se compreender que o globalismo não é apenas uma extensão da globalização do capital e de sua mercadorização, mas também uma nova política que ambiciona remodelar o Estado e transformar as subjetividades por meio de um governo alicerçado em normas, números, algoritmos etc., razão pela qual Foucault desenvolveu o conceito de governamentalidade para tecer suas críticas a essa nova forma sofisticada de governar.

A partir de estudos genealógicos, Foucault (1999) concentra seu interesse nos mecanismos e nos efeitos do poder e salienta que, “em suas relações, esses diferentes dispositivos de poder que se exercem em níveis diferentes da sociedade, em *campos* e com extensões tão variadas”, a economia assume posição fundamental (FOUCAULT, 1999, p. 19). Daí avança a possibilidade de se deduzir da economia uma análise do poder ou análise dos poderes, comuns ao liberalismo e ao marxismo, por ele designado de “economismo” no âmbito da teoria do poder (FOUCAULT, 2019, p. 14-15).

O conceito clássico de poder lhe dá a conotação de bem, de algo apropriável, passível de transferência ou alienação total ou parcial, justificando-se aqui sua cessão total ou parcial para a constituição do poder e da soberania política, enquanto no marxismo o poder aparece como uma “funcionalidade econômica”, tendo em vista sua função de “manter relações de produção e, ao mesmo tempo, reconduzir uma dominação de classe que o desenvolvimento e as modalidades próprias da apropriação das forças produtivas tornaram possível”, caso em que a economia seria a razão de ser histórica do poder político (FOUCAULT, 2019, p. 14-15).

A partir dessa ideia, Foucault indaga sobre a funcionalização e a subserviência do poder à economia, sempre em segundo plano e modelado como se fora mercadoria, razão pela qual lança mão de outros instrumentos para a análise das relações econômicas, considerando que a indissociabilidade entre a economia e o político pode revelar outra ordem que não a de subordinação funcional ou da isomorfia formal (FOUCAULT, 2008a, p. 158)³.

Essa nova racionalidade significou a economização da vida, haja vista que os princípios de mercado foram aplicados pelo e para o Estado, circulando na sociedade, nas instituições, nas escolas, nos locais de trabalho, oportunizando e até mesmo exigindo que o indivíduo seja um ator de mercado, transformando-se de sujeito da troca e da satisfação de necessidades, segundo o liberalismo clássico, em sujeito da competição e do aprimoramento do capital humano a partir de práticas de investimento em si mesmo. Assim, a governamentalidade produziu o *homo oeconomicus*, um sujeito-empresa, empresário de si mesmo.

Esse processo de produção do *homo oeconomicus* tem como antecedente a normalização do ser e estar em sociedade. A disciplina dos corpos, a criação do ser normal, possibilita a estruturação de um sistema de normas. Nesse aspecto, uma vez normalizado e normatizado o que o Estado concebe como normal, não há de ser questionado (FOUCAULT, 2008a, p. 74-75).

A primeira dimensão da normalização se dá nas dimensões do belo, do comportamento, do certo e do errado, segundo as tradições, o costume, todos esses constructos são produtos dos processos de normalização social. Fugir deles situa o sujeito à anormalidade, a uma condição de marginalidade que deve ser controlada pelo Estado (FOUCAULT, 2008a, p. 75).

³ O problema que atormentava os liberais clássicos era circunscrever um espaço de liberdade econômica e vigiá-lo (um mercado sob vigilância do estado), enquanto os neoliberais elegeram a liberdade de mercado como princípio organizador e regulador do Estado (um Estado sob vigilância do mercado) (FOUCAULT, 2008a, p. 158).

A partir dos processos de normalização social, engendrados pelo Estado, esses se dirigem à economia, conformando a triangularização governo-população-economia, engendrando a governamentalidade. A sua condição de existência, possibilitada pelos mecanismos de normalização social, embora oriunda das clássicas concepções de Estado, não se projeta às clássicas concepções da arte de governar, de dirigir a sociedade, menos ainda se confunde com a personificação do Estado com o príncipe, e se direciona ao domínio totalizante, dinamizada pelas possibilidades tecnológicas que a situa em todos os espaços.

Aqui a dimensão econômica transcende ao financeiro para agregar a construção de uma verdade econômica globalizante de amplo espectro de domínio. A governamentalidade, portanto, consiste no próprio processo de constituição do poder do Estado e nas possibilidades cognoscíveis de exercício, a partir da dinâmica que conecta o governo-população-economia.

Assim, partindo da concepção de governamentalidade como processo de constituição e transmutação do poder do Estado, a configuração de um Estado neoliberal é descendente do Estado liberal, mas dele retira os elementos essenciais configuradores da liberdade e da igualdade, entregando à população uma dinâmica econômica que inverte a lógica governativa do Estado e o lugar da população. O governo passa a governar para o mercado e este se apropria das liberdades dos indivíduos por meio das ações governativas (FOUCAULT, 2008b, p. 164-165).

Nesses termos, a governamentalidade neoliberal pode ser entendida como a condução da conduta ou assujeitamento, que consiste na estratégia de oferecimento de condições sociais para o surgimento do *homo oeconomicus* (FOUCAULT, 1999, p. 232), indivíduo moralmente responsável que se utiliza de cálculos e de escolhas racionais fundadas na análise do custo-benefício e de outras vantagens.

Os efeitos do assujeitamento produzidos no mundo da vida, por meio dessa condução da conduta, reclamam críticas mais aprofundadas, fruto de uma subjetivação ética, de modo a oferecer resistências a essas formas de dominação e suas ameaças, que transcendem o econômico e subjugam os sujeitos, disciplinando seus corpos e suas vidas em todas as dimensões de suas existências (FOUCAULT, 2001, p. 146).

Cada vez mais, no mundo globalizado, os mercados competitivos almejam apoio político do Estado, que se constitui na nova racionalidade governamental denominada de governamentalização, na qual o mercado orienta e determina com seus princípios a nova forma de agir estatal.

Apesar de os mercados competitivos apresentarem um lado bom, Foucault observa que as duas racionalidades neoliberais, fundadas na adoção dos princípios de mercado no âmbito governamental e na readequação do governo para servir aos mercados, caracterizam a governamentalidade e a economização do indivíduo, tornando-o um empresário de si mesmo, convertendo trabalho em capital humano, reorganizando o Estado para efetivar esses princípios que distinguem o racionalismo neoliberal do liberalismo clássico.

Nesses termos, Foucault apresenta consistente postura crítica contra a primeira fase de um neoliberalismo alemão e norte-americano, ainda incipiente, mas sem ambição de combatê-lo, pois o seu corte epistemológico era específico, a genealogia da governamentalidade.

Pierre Bourdieu, de modo diverso, acompanhou o desenvolvimento do neoliberalismo e, a partir dos principais conceitos do *corpus* teórico por ele desenvolvido, encarnou o antineoliberalismo nos anos 1990, apontando a crescente desigualdade que afetava as classes sociais de diferentes modos, provocando sofrimentos cumulativos.

Nesse aspecto, não se pode olvidar que o neoliberalismo dos anos 1990, já arraigado nas instituições, permitiu o desenvolvimento por Bourdieu de pesquisas mais consistentes no campo da sociologia, malgrado Foucault ter ido mais além do campo econômico, notadamente

no que se refere às normas pertinentes à concorrência e à empresa, identificando uma subjeção nos mecanismos de poder e nos fenômenos psíquicos que o levou a se debruçar sobre os modos de governar e sobre a ideia de governamentalidade.

Não se pode perder de vista que os últimos anos de vida de Bourdieu foram caracterizados por uma postura crítica mais acentuada ao neoliberalismo a partir do seu método de compreensão explicativa da sociedade, por meio do qual identifica as relações de força e de dominação não percebidas pelos indivíduos que sofrem as pressões e coerções decorrentes da legítima violência física e simbólica exercida pelo Estado.

A partir das ideias de Weber (2004)⁴, Hobbes (2020) e Locke (2019), Bourdieu argumenta que o Estado se legitima como “instância oficial” que reivindica o monopólio da violência física, à qual acrescenta a violência simbólica formulada por Durkheim (2003)⁵ (BOURDIEU, 2014, p. 31).

O Estado, nesse contexto, é uma espécie de divindade conformada por princípios fundamentais, sustentado pela ilusão e pela crença que traduzem e justificam o poder de organizar a vida das pessoas (BOURDIEU, 2014, p. 211). Em razão disso, Bourdieu direciona sua investigação para a construção do Estado como metacampo, como poder de construção de todos os campos, que condiciona seus funcionamentos e neles intervém na posição que ocupam no espaço social, o que justifica o dimensionamento de sua teoria no espaço social.

Segundo Bourdieu, os fundamentos dessa violência legítima são ocultos, razão pela qual necessitam ser analisados a partir de ferramentas mais apropriadas para identificá-los, tarefa executada com primor em suas pesquisas, por meio das quais chega aos conceitos de campo, *habitus*, capital e violência simbólica.

O campo é o local conflituoso no qual ocorrem as disputas e lutas entre os agentes. A sociedade é constituída de diversos campos, e cada qual possui objetivo, funcionamento, estrutura, hierarquia interna, princípios e atores próprios, a exemplo dos campos da economia, da política, da educação, dentre outros.

Cada campo impõe suas regras de conduta aos participantes na busca pelo estoque de capital pertinente, de modo a proporcionar simetria nas relações de poder, e até mesmo transformá-las. No entanto, em razão do monopólio da violência legítima e das funções que se lhe incumbem, o Estado é considerado um metacampo (BOURDIEU, 2006, p. 68-69).

Entre a estrutura e o ator social, Bourdieu identifica outro elemento, o *habitus*, que é uma interiorização da exterioridade pelo indivíduo, ou seja, a incorporação da estrutura social em sua estrutura mental por meio de contínuo processo de socialização do agente, em conformidade com suas experiências, proporcionando que enfrente situações imprevistas ou em mutação e contribua para a construção de um senso comum, ou espécie de senso prático daquilo que deve ser feito em determinadas situações, possibilitando a continuidade de comportamentos, naturalizados sem a consciência de sua gênese (SOUZA, 2018, p. 71-72).

Disso resulta uma interiorização da exterioridade e, ao mesmo tempo, uma exteriorização da interioridade, o que possibilita processos de mutações, mormente quando as condi-

⁴ Weber parte da interpretação das condutas sociais individuais, ou seja, da ação subjetiva, utilizando-se de uma sociologia compreensiva para definir os fenômenos sociais e tentar construir uma tipologia da ação a fim de compreender as objetivações, como o capitalismo e a religião (sociedade, associação comunidade – tipos básicos utilizados por Weber, que corresponde aos tipos de ação “racionalmente adequado”, “afetivo” e o “tradicional”. Apesar do racionalismo econômico depender parcialmente da técnica e do direito racional, é, concomitantemente, determinado pela vontade do homem de adotar determinados tipos de conduta racional (WEBER, 2004).

⁵ Para Durkheim (2003), a sociedade é entendida como coisa que detém a supremacia sobre os indivíduos, enquadrando-os coercitivamente por meio do sistema normativo. Desse modo, a ação social é a expressão da redução do sistema objetivo de representações, da simples execução das normas ou estruturas.

ções de funcionamento do campo estão em descompasso, ou na hipótese de a estrutura social não coincidir com o *habitus* (BOURDIEU, 2013, p. 162-164).

Nesse contexto, Bourdieu observa que o permanente conflito social, que não tem origem exclusivamente econômica, está presente em todos os campos, cujos capitais simbólicos tornam aceitáveis as diferenças de posição entre os agentes ao naturalizá-las, delas retirando a arbitrariedade, o que caracteriza o processo de dominação em que o poder simbólico conquistado e acumulado institui divisões e segmentos aceitos pela sociedade, de modo que os agentes dominados passam a se esforçar para se comportar em conformidade com os princípios pertinentes ao campo respectivo.

Desse modo, a violência não é percebida pelo agente, que compreende esse processo como necessário à configuração da vida social. Assim, o desconhecimento acerca dos mecanismos, dessa forma dissimulada e naturalizada de violência, torna imperceptíveis as representações e visões sociais, o que acaba reforçando as estruturas de poder.

Isso faz sentido a partir da constatação de que, contemporaneamente, o capitalismo é marcado por constante processo de diferenciação, hierarquização, reprodução de desigualdades e autonomização dos campos, em que as disputas objetivam o acúmulo de capital que não se limita ao capital econômico, pois a multiplicidade de operações de investimentos que ocorre no mundo social evidencia as diversas espécies de capital peculiares a cada campo de disputas, a exemplo do capital político, cujo crédito reside na crença e no reconhecimento pela coletividade, que conferem ao agente a representatividade de determinado grupo, demandando constante investimento por parte do agente, a fim de que a crença, o acreditar, o fazer crer evite que seja confrontada, pois a perda desses atributos faz esmaecer a força do capital político, levando ao descrédito (MONTEIRO, 2018).

Nesses termos, Bourdieu define provisoriamente o Estado como “setor do campo do poder, que se pode chamar de “campo administrativo” ou “campo da função pública”, esse setor em que se pensa particularmente quando se fala de Estado sem outra precisão, define-se pela posse do monopólio da violência física e simbólica legítima (BOURDIEU, 2014, p. 30).

Diante disso, o Estado pode ser definido como “um princípio de ortodoxia, isto é, um princípio oculto que só pode ser captado nas manifestações da ordem pública (no sentido físico e no sentido simbólico), entendido ao mesmo tempo como ordem física e como o inverso da desordem, da anarquia, da guerra civil, por exemplo” (BOURDIEU, 2014, p. 30-31).

Contudo, a legitimação do Estado não está no exercício da violência física institucionalizada, mas na promoção do bem-estar da coletividade, como ente que difunde os valores cultivados pelo povo, proporcionando a integração moral da coletividade por meio de consensos sobre certo número de valores, dos quais resultam conflitos sociais, salientando Bourdieu que, “[...] para que haja conflito, é necessário haver uma espécie de acordo sobre os terrenos de desacordo e sobre os modos de expressão do desacordo [...]”, de modo que o Estado se apresenta como “[...] princípio de organização do consentimento como adesão à ordem social, a princípios fundamentais da ordem social [...]”, constituindo-se, não necessariamente, num consenso, mas em fundamento da própria existência das trocas que levam ao dissenso (BOURDIEU, 2014, p. 31).

Assim, o Estado seria o lugar neutro, uma espécie de *deus absconditus*,⁶ “[...] um princípio de ortodoxia, de consenso sobre o sentido do mundo [...]”, uma ficção coletiva, de modo que é

⁶ A menção de Bourdieu do Estado como uma espécie de *deus absconditus*, que remete aos pensamentos de Blaise Pascal (2019), transmite o grau de complexidade das condições existenciais do Estado e da sua capacidade de ocultar no exercício do seu poder soberano, deixando, quando da revelação das suas ações no exercício amplo da soberania, a sua aura e capacidade de se sobrepor e de existir com ente existente, simbolicamente acima dos detentores primários que lhe delegaram o poder para agir. Tais

possível estabelecer um elo entre Estado e religião a partir de Durkheim, considerando-se que “[...] o Estado é o nome que damos aos princípios ocultos, invisíveis – para designar uma espécie de *deus absconditus* – da ordem social, e ao mesmo tempo da dominação tanto física como simbólica assim como da violência física e simbólica” (BOURDIEU, 2014, p. 34).

Interessante, aqui, lembrar que, nesse mesmo sentido, a partir da teoria de Walter Benjamin, de que “o capitalismo é uma religião puramente de culto, desprovida de dogma” (BENJAMIN, 2013). No mesmo sentido, Agamben, em entrevista dada a Peppe Savà, afirma que “[...] o capitalismo é uma religião, e a mais feroz, implacável e irracional religião que jamais existiu, porque não conhece nem redenção nem trégua. Ela celebra um culto ininterrupto cuja liturgia é o trabalho e cujo objeto é o dinheiro [...]” (AGAMBEN, 2012)⁷.

Nesse contexto, a comparação das imagens dos santos com as cédulas bancárias dos Estados, na crítica de Benjamin, chama a atenção para o “[...] espírito que se expressa nos ornamentos das cédulas bancárias [...]”, reforçando a ideia de uma religião do capital (BENJAMIN, 2013).

Nessa linha de entendimento, Bourdieu desvenda o consentimento como origem e legitimidade da autoridade do Estado, valendo-se da análise crítica de casos estudados por outros sociólogos que produziram comparações históricas e de historiadores. Em busca da gênese do Estado, volta seu olhar para a concentração dos diferentes tipos de capital, o que lhe permite interpretar o Estado como princípio de unificação e instrumento de organização social, notadamente em relação às sociedades constituídas por espaços sociais diferenciados.

Desse modo, as diferenciadas formas de acumulação de capital situam o Estado como lugar de totalização como poder supremo. O capital da força física (força pública militar e policial); capital econômico (sistema fiscal e tributário); capital informacional e cultural; capital jurídico (o direito e a atuação dos juristas são essenciais para a constituição do universal como princípio da administração e do Estado como ficção jurídica).

Assim, é possível concluir que a intermediação que sustenta a estrutura do Estado, que deveria ser neutra, interessada em promover o bem comum, e desinteressada pelo uso do poder em benefício próprio, põe em risco o próprio poder estatal, porque deixa de representar o interesse da coletividade, abrindo espaços para a legitimação de movimentos de desconstrução do projeto de poder do Estado, lembrando que esse projeto tem por escopo a exclusividade da violência física e simbólica, consentida e autorizada, que deveria estar a serviço do povo, e não contra o povo, como tem ocorrido em diversos casos (BOURDIEU, 2006, p. 68-69).

Diante disso, é possível perceber em Bourdieu um ativismo crítico dentro da lógica do campo político, construindo estratégias para o enfrentamento do poder econômico que ambiciona a globalização da economia e não tem olhos ou ouvidos para as pretensões dos agentes sociais.

Para Bourdieu, o neoliberalismo põe em prática esse projeto de assujeitamento, atribuindo mais capacidade e competência aos profissionais engajados na defesa do mercado globalizado, os quais seriam os mais aptos a opinar sobre o direcionamento político, excluindo os movimentos sociais e os intelectuais que colocam em risco esse projeto. Tais fatores aumentam o sofrimento e a precarização social, reduzindo os indivíduos a meros consumidores.

Nesse contexto, enquanto detentor privilegiado do senso comum, que monopoliza a violência física e simbólica, o Estado impõe categorias de pensamento utilizadas espontanea-

aspectos, além de complexo, envolvem outros vieses teóricos e possibilita múltiplos olhares sobre a existência e os modos do Estado agir e exercer a soberania.

⁷ A referida entrevista foi dada a Peppe Savà e publicada no *ragusanews.com*, em 16 de agosto de 2012. Disponível em: <<https://www.ragusanews.com/articolo/28021/giorgio-agamben-intervista-a-peppe-sava-amo-scicli-e-guccione>> Sobre o tema, vide (BROWN, 2016, p. 300-302).

mente pelos indivíduos e, conseqüentemente, uma visão e divisão do mundo, até mesmo invertendo os direitos sociais dos trabalhadores para serem vistos como privilégios (BOURDIEU, 1998, p. 41-42).

Nesses termos, o neoliberalismo surge como um conjunto de medidas sociais e políticas tomadas por agentes coligados, como os mercados financeiros; as multinacionais; as instituições multilaterais, como o Banco Mundial, o Fundo Monetário Internacional e a Organização Mundial do Comércio; os partidos políticos de direita; jornalistas; consultores; intelectuais etc., que pretendem substituir o Estado Social pela economia de mercado, pondo fim a uma civilização que se sustenta no serviço público, na igualdade de direitos, no acesso ao trabalho, à saúde, educação, cultura, arte etc. (BOURDIEU, 1998, p. 41-42).

Esse novo poder, portanto, congrega poderes econômicos, políticos e simbólicos, impondo um *habitus* que se conforma como verdade, influenciando o senso comum, que passa a perceber o mercado como mecanismo mais viável para a solução dos intrincados problemas sociais, exigindo comprometimento do indivíduo nesse projeto mercadológico que visa à desregulamentação ao lado da privatização, de modo a melhorar a liberdade das trocas, a criatividade e a competitividade em favor de um mercado livre (BOURDIEU, 1998, p. 31-32).

A partir dessas considerações, Bourdieu considera que o neoliberalismo é um projeto político que ambiciona a conversão dos postulados econômicos neoclássicos que serviram para a construção da ideia de Estado social a uma economia de mercado, impondo à sociedade os ditames do mercado em benefício dos agentes promotores dessa transformação (BOURDIEU, 1998, p. 31-32).

No entanto, a perversidade dos efeitos dessa viragem mercadológica precariza e flexibiliza o trabalho, constituindo-se em nova espécie de dominação fundada na sensação de insegurança generalizada e permanente que assujeita os trabalhadores, levando-os à aceitação dessa exploração (BOURDIEU, 1998, p. 31-32).

A presença estatal nesse processo, nos campos político e econômico, considerando que o Estado é um metacampo com poderes reguladores decorrentes de seus recursos materiais e simbólicos, torna-se fundamental, pois o Estado pode intervir no domínio econômico por meio de incentivos e investimentos e usar seu poder regulamentador no plano jurídico direcionado ao funcionamento de organizações ou ao comportamento dos agentes individuais (BOURDIEU, 2006, p. 96).

Dessa forma, não é difícil perceber que o Estado assumiu função fundamental na difusão do espírito neoliberal estadunidense disseminado pelo mundo, o que significa reduzir o tamanho do Estado, elevar o patronato à condição de forças vivas da nação, demitir, cortar gastos, sofisticar a produtividade e a competitividade, colocando-as como objetivo primordial da ação humana em sociedade, o que desmascara a ausência de neutralidade do Estado.

Nesse aspecto, a disputa política ocorre de forma desigual, o que desafia os movimentos sociais e intelectuais críticos a elaborarem estratégias de reequilíbrio das disputas e de desassujeitamento dos indivíduos, a fim de amenizar os sofrimentos da população e permitir uma distribuição de bens e de serviços mais justa (WOOD, 2003, p. 248)⁸.

Postas tais considerações sobre pontos essenciais do pensamento de Foucault e de Bourdieu à compreensão da genealogia do neoliberalismo e dos demais conceitos sobre as estruturas de poder que lhe dá conteúdo e sentido no plano existencial e de ação sobre os su-

⁸ Corroborando essa ideia, Ellen Wood assevera que "o mercado capitalista é um espaço político, assim como econômico, um terreno não apenas de liberdade e escolha, mas também de dominação e coação", razão pela qual sugere uma reengenharia da democracia, de modo que assuma sua condição de "democracia econômica" em favor de uma distribuição mais igualitária das riquezas, como "regulador econômico, o mecanismo acionador da economia" (WOOD, 2003, p. 248).

jeitos, não se pode olvidar que novas teorias e conceitos estão sendo formulados e complementam os pressupostos teóricos apresentados, principalmente no tocante a uma teoria produzida para a ação e fratura dos sustentáculos negativos do neoliberalismo.

Percepções teórico-conceituais descendentes do pensamento foucaultiano e bourdiano e a busca de novas soluções para os impactos do neoliberalismo no Estado, na democracia e na liberdade individual

A profundidade epistemológica do pensamento de Foucault e de Bourdieu sobre fenômenos sociais e de natureza filosófica e política envolvendo o neoliberalismo abriu caminho para uma série de análises voltadas a aspectos específicos relacionados ao fenômeno do neoliberalismo e aos impactos desse no agir e na própria existência do Estado; na democracia, enquanto regime político; e na liberdade do indivíduo, ante as ações do mercado e do Estado, tanto na sua perspectiva física, como na psíquica.

A partir das críticas de Foucault e de Bourdieu, Wendy Brown concentra seus esforços sobre o conflito entre a racionalidade governamental e as estruturas principiológicas da chamada democracia liberal nas últimas décadas, ainda que não exercite uma defesa a ferro e fogo do regime democrático liberal, tendo em vista que considera em sua abordagem os defeitos da democracia liberal e suas contradições internas, que afetam boa parte dos seus objetivos, traz algumas ponderações sobre a relação da democracia e do neoliberalismo (BROWN, 2016, p. 30-35; 62-64).

A democracia, segundo Brown, é o grande trunfo do ocidente, um governo do povo para o povo, fundada em ideias de liberdade e de igualdade, e protegida pelas Constituições ocidentais. No entanto, alerta que o fim da guerra fria, denominado de triunfo da democracia, desaguou em nova forma de razão governamental, inaugurando a demolição conceitual da democracia a partir de uma nova relação entre Estado e economia, sobre a qual se ergueu o neoliberalismo.

O neoliberalismo, nesse contexto, não é concebido como simples sistema de ideias ou como pacote de medidas econômicas, mas como “racionalidade normativa”, cujo amplexo alcança a existência humana em diferentes cenários políticos e culturais em que a racionalidade política se expressa; logo, toda conduta passa a ser econômica. Para Brown, o fenômeno neoliberal, de igual modo, não tem caráter monolítico, por ter origens diversificadas e estar sujeito a transformações, dinamizando-se dentro do processo histórico e atualizando o seu modo de ser.

Os processos de neoliberalização evidenciam uma empreitada dos capitalistas para recompor os lucros reduzidos nas últimas décadas do século XX, conforme apontado por Harvey, ao afirmar que:

O neoliberalismo é em primeiro lugar uma teoria das práticas político-econômicas que propõe que o bem-estar humano pode ser melhor promovido liberando-se as liberdades e capacidades empreendedoras individuais no âmbito de uma estrutura institucional caracterizada por sólidos direitos a propriedade privada, livres mercados e livre comércio. O papel do Estado é criar e preservar uma estrutura institucional apropriada a essas práticas (HARVEY, 2008, p. 12).

Assim, a partir de uma abordagem foucaultiana, Brown identifica a característica constitutiva fundamental da racionalidade governamental neoliberal na “economização” das esferas e das práticas humanas que até então estavam sujeitas a outros tipos de critérios avaliativos, o que não se reduz simplesmente a uma “monetarização” (BROWN, 2016, p. 39-56).

A par disso, Brown foca a especificidade do *homo oeconomicus* neoliberal em sua marcante diferença em relação à imagem do *homo oeconomicus* do liberalismo clássico de Adam Smith (2017) e de Ricardo (2015), por exemplo, para os quais a lógica econômica não tinha vocação de ubiquidade, e na proposta neoliberal tenderia a abranger a esfera política democrática, cujos princípios de justiça são substituídos por um léxico econômico, subordinados ao dogma do crescimento econômico, impondo ao Estado um modelo empresarial, assim como a necessidade de redefinição do capital humano.

Nesses termos, a razão neoliberal se apresenta como dispositivo de produção de sujeitos por meio do estabelecimento de um senso comum em que a competição substitui a troca como princípio definidor do mercado e, portanto, como norma governante da vida social. Espera-se que o Estado e o indivíduo se comportem para maximizar o valor do capital no tempo presente e melhorá-lo no futuro por meio do empresarialismo, autoinversão (em vez de o marxismo transformar a condição social para mudar as mentalidades, se propõe a mudar as mentalidades para transformar a condição social) e atração dos inversionistas. Qualquer outro caminho, segundo Brown, leva ao desencadeamento de crises.

Nesse sentido, Adam Pzeworsky observa que mercado, Estado e democracia se entrelaçam de tal modo que, enquanto o mercado aloca recursos para obter mais lucratividade e acumulação de capital, ao Estado cabe a tarefa democrática da distribuição de recursos com igualdade (PZREWORSKY, 1995, p. 8).

Entretanto, nesse aspecto, surge a conflituosidade, pois o capitalismo não tem pretensões igualitárias de distribuição de bens, de modo que a posição antagônica do Estado, se flexibilizada, pode favorecer a desigualdade na distribuição de riquezas, ainda que haja pretensões de promoção da democracia. Disso resultam três possibilidades de atuação do Estado, a primeira com a pretensão de atender aos interesses do cidadão; a segunda em favor dos próprios interesses estatais; e a terceira em favor da implementação dos objetivos capitalistas.

Outras três perspectivas derivadas dos pensamentos de Foucault e de Bourdieu se impõem para a formação de um quadro analítico amplo do neoliberalismo e seus impactos no plano sociopolítico e nas dimensões da existência individual do ser humano.

A teorização foucaultiana do biopoder e da biopolítica, ao tratar do corpo como espaço de apropriação e domínio pelo poder do Estado, se constituiu em marco teórico para o desenvolvimento de novas possibilidades de compreensão desse fenômeno e da sua relação com o neoliberalismo.

As singularidades relacionadas ao biopoder e à biopolítica, por teóricos como Giorgio Agamben (2004) e Achille Mbembe (2017), possibilitaram compreender o que de fato acontece no núcleo do neoliberalismo, pois o assujeitamento tem alcançado níveis mais sofisticados nas políticas públicas desenvolvidas pelo Estado, que já não se limitam a fazer viver e deixar morrer, disfarçando políticas de inimizade na democracia moderna, de modo que o deixar viver e fazer morrer se torna um elemento fundamental na nova biopolítica, que em diversos casos corresponde a uma necropolítica.

Nesse aspecto, não se pode perder de vista que em diversos casos a potencialidade do risco ao projeto neoliberal, sob a justificativa de desestabilização do Estado, tem levado a medidas antidemocráticas e draconianas, identificadas como um “estado de exceção” permanente, que, segundo Agamben, está no centro da “arca” do poder, na “[...] ficção que governa o *arcanum imperii* por excelência de nosso tempo [...]”, mas “[...] este é essencialmente um espaço vazio, onde uma nação humana sem relação com o direito está diante de uma norma sem relação com a vida [...]”, de modo que “[...] o aspecto normativo do direito pode ser, assim, impunemente eliminado e contestado por uma violência governamental que, ao ignorar no âmbito

externo o direito internacional e produzir no âmbito interno um estado de exceção permanente, pretende, no entanto, ainda aplicar o direito” (AGAMBEN, 2004, p. 131).

Um passo à frente, a partir dos conceitos foucaultiano de “biopoder”, e de “estado de exceção” desenvolvido por Agamben, Achille Mbembe argumenta que a modernidade trabalha com a gestão da morte por meio de técnicas bem elaboradas e planejadas pelo poder político, que são modos de agir justificados e esperados na sociedade contemporânea, que encontrou no conceito de raça o argumento fictício para assujeitar o indivíduo e tornar normal a ideia de que o poder se exerce à custa da vida do outro (MBEMBE, 2017, p. 61).

Nesse aspecto, o caráter complexo da governamentalidade, valendo-se da normalização do poder hegemônico, mascara o extermínio de determinadas populações no âmbito interno do Estado, por meio de permanente estado de exceção.

Já não se trata de um inimigo externo que ocasione conflitos fronteiriços ou imposição de determinado regime político que ameace as instituições, pois estas permanecem em regular funcionamento, enquanto o preconceito racial arraigado no seio da sociedade se apresenta uma espécie de normatividade que restringe e até impossibilita o diálogo entre a comunidade dos semelhantes e os seus outros (MBEMBE, 2017, p. 34).

No contexto da guerra permanente, introjetada na sociedade quando do surgimento dos Estados nacionais europeus, respalda as políticas de inimizade que a classificação racial provocou, criou-se um permanente estado de exceção em que a morte não é uma excepcionalidade, mas algo admissível e até mesmo desejável e democraticamente justificável no contexto das políticas de inimizade que alimentam a guerra diária.

Segundo Mbembe, o branqueamento pelas forças do capital, da tecnologia e do militarismo é uma aspiração da sociedade racista, de modo que o estado de segurança, que surgiu no curso do século XIX, se transformou em estado de insegurança para os outros que foram classificados como inimigos. Desse modo, entre segurança e insegurança, as democracias justificam a mortalidade e a prisão, e também o desaparecimento e a ausência de políticas públicas antirracistas, introjetando um “nanorracismo”⁹ nas práticas governamentais (MBEMBE, 2017, p. 49).

A partir dessa constatação, Mbembe vaticina que a universalidade dos direitos humanos foi uma proteção direcionada ao homem europeu de pele branca, o verdadeiro homem, em detrimento dos outros “não humanos”, o que acaba proporcionando uma normalização do “fazer viver” e do “fazer morrer” em algumas democracias contemporâneas.

As asserções teóricas de Foucault e de Bourdieu, primariamente expostas, e as descendentes delas por Brown, Agamben e Mbembe, direcionam a uma reflexão pontual; as promessas do Estado Liberal e do Estado Democrático Iluminista não foram entregues. A liberdade e a igualdade, originariamente oferecidas, se transformaram em novas formas de domínio e de controle, ampliadas pela sofisticação da tecnocracia que aparelhou o Estado e o tornou mediador dos centros de poder corporificados nos grupos econômicos. Não por outra razão tais análises não são concludentes, mas projetam possibilidades de reflexão a partir de dimensões e olhares distintos sobre o mesmo fenômeno.

⁹ Segundo Mbembe, o nanorracismo é um preconceito em relação à cor decorrente de gestos anódinos do dia a dia, aparentemente inconscientes, presentes em brincadeiras, anedotas, alusões, insinuações, ou mesmo decorrente de lapsos ou subentendidos, mas consistente no desejo de estigmatizar, ferir e humilhar o outro diferente (MBEMBE, 2017, p. 49).

Considerações finais

São perceptíveis os impactos do neoliberalismo na conformação atual do Estado, da democracia e das liberdades individuais, e o pensamento foucaultiano e bourdiano se complementa, projetando reflexões amplas e necessárias ao entendimento desses impactos.

A partir do conceito de governamentalidade de Foucault, é possível perceber que o neoliberalismo é uma racionalidade, genealogicamente constituída, a qual incide sobre a produção de subjetividades, a constituição de verdades normalizadoras e normatizadas, possibilitando ao atual estado de domínio sobre o indivíduo a produção de simulacros de liberdade, em detrimento da liberdade outrora esperada.

As pesquisas de Bourdieu corroboram as críticas foucaultianas, desvendando a influência do *habitus* neoliberal nas disputas que cotidianamente ocorrem nos *campos*, notadamente no campo político, afetando diretamente a democracia, desdemocratizando-a, conforme assevera Wendy Brown (2016).

No entanto, o mais grave, é que esse assujeitamento leva a um permanente estado de exceção, fruto da guerra cotidiana introjetada na política, com fortes características de classificação racial, e não apenas de uma luta de classes, levando ao extremo da biopolítica, não apenas fazendo viver, mas principalmente fazendo morrer, segundo o entendimento de Achille Mbembe (2017).

Nesses termos, pode-se afirmar que o neoliberalismo não é fruto do acaso, mas sim uma racionalidade que não escapa a uma política de inimizade, cuja característica racista enfraquece o Estado por meio da erosão do seu patrimônio político e da crença nos valores e nos princípios que nortearam o Estado social, deixando transparecer que sua redução é inevitável, ante a ineficiência e a corrupção, justificando, assim, uma série de políticas públicas draconianas que afetam os serviços públicos, os direitos sociais, e até mesmo o direito de liberdade individual.

Todo esse conjunto de reflexões revela a existência de um estado de incerteza quanto ao futuro, mas a compreensão de que os engendramentos do poder do Estado e o surgimento de outros centros do poder, como o do mercado, ampliam o domínio sobre o indivíduo, tornando urgente a compreensão sobre como são constituídos esses poderes, possibilitando a consciência do processo genealógico do poder do Estado e de como eles se dão, bem como as dimensões simbólicas do poder se materializam em ações sobre os indivíduos, mitigando não só a liberdade individual, mas também a própria essência da democracia.

Referências

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AGAMBEM, Giorgio. Entrevista concedida a Giuseppe Savà. *Ragusanews.com*. Scicli, Ragusa – Itália, Giorgio Agamben, in: entrevista a Peppe Savà: Amo Scicli e Guccione, Cultura Scicli, On-line, 16 de agosto de 2012. Disponível in: <https://www.ragusanews.com/articolo/28021/giorgio-agamben-intervista-a-peppe-sava-amo-sicli-e-guccione>. Acesso em: 21.jan.2023.

AGAMBEM, Giorgio. *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. 2ª ed. São Paulo: Boitempo, 2004.

BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. Trad. Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013.

BOURDIEU, Pierre. *A distinção: crítica social do julgamento*. 2ª ed. Porto Alegre: Zouk, 2013.

BOURDIEU, Pierre. *Contrafogos: táticas para enfrentar a invasão neoliberal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

BOURDIEU, Pierre. *Poder Simbólico*. 9ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

BOURDIEU, Pierre. *Sobre o Estado*. Trad. Rosa Freire D'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

BROWN, Wendy. *El Pueblo sin atributos: la secreta revolución del neoliberalismo*. Trad. Víctor Altamirano. Barcelona: Malpaso, 2016.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

FISHER, Mark. *Realismo Capitalista: é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do Capitalismo?* São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. São Paulo: Paz e Terra, 2019.

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica (1978-1979)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramallete. 24ª ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

HARVEY, David. *O Neoliberalismo: história e implicações*. Trad. Adail Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

HOBBS, Thomas. *Leviatã, ou, Matéria, palavra e poder de uma República eclesiástica e civil*. Trad. Gabriel Lima Marques e Renan Marques Birro. Petrópolis: Vozes, 2020.

LAVAL, Christian. *Foucault, Bourdieu e a questão neoliberal*. Trad. Márcia Pereira Cunha e Nilton Ken Ota. São Paulo: Elefante, 2001, (E-book Amazon Kindle).

LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo civil e outros escritos: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil*. Trad. Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis: Vozes, 2019.

MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. Trad. Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

PZREWORSKY, Adam. *Estado e economia no capitalismo*. Trad. Argelina C. Figueiredo e Pedro P. Z. Bastos. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

RICARDO, David. *Princípios de economia política e de tributação*. Trad. Maria Adelaide Ferreira. 5ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2015.

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

SOUZA, Jessé. *Subcidadania brasileira: para entender o país além do jeitinho brasileiro*. Rio de Janeiro: LeYa, 2018.

TILLY, Charles. *Coerção, capital e estados europeus (990-1992)*. Trad. Geraldo Gérson de Souza. São Paulo: EDUSP, 1996.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WOOD, Ellen Meiksins. *Democracia contra capitalismo*. Trad. Paulo César Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2003.

Sobre o autor

Marco Anthony Steveson Villas Boas

Mestre em Direito Constitucional e Doutor em Ciências Jurídico-Políticas pela Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa (FDUL). Doutorando em Direito Constitucional de Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUCRJ).

Recebido em: 10.01.2023.

Aprovado em: 26.01.2023.

Received in: 01.10.2023.

Approved in: 01.26.2023.

Tensões e convergências entre a Democracia Deliberativa e a Democracia Radical: proposições sinérgicas

Tensions and convergences between Deliberative Democracy and Radical Democracy: synergistic propositions

Rogério Gesta Leal

<https://orcid.org/0000-0003-1372-6348> - E-mail: gestaleal@gmail.com

RESUMO

O objetivo geral deste trabalho é avaliar, de forma crítica, como os fundamentos teóricos da Democracia Radical, nomeadamente os expendidos por Chantal Mouffe e seus interlocutores, podem contribuir no aprofundamento da Democracia Deliberativa de acento habermasiano e seus fundamentos de participação política. O problema que pretendemos destacar diz com a possibilidade de equalizarmos as convergências e divergências entre os fundamentos da Democracia Radical e da Democracia Deliberativa, visando constituir o aprimoramento da participação política contemporânea. Em face desses problemas, nossa hipótese é a de que determinados aportes da Democracia Radical são adequados e sinérgicos à Democracia Deliberativa; todavia, outros não, e sobre estes pretendemos identificar insuficiências de sustentação.

Palavras-chave: Democracia Deliberativa. Democracia Radical. Cidadania.

ABSTRACT

The objective of this work is to critically evaluate how the theoretical foundations of Radical Democracy, namely those exposed by Chantal Mouffe and her interlocutors, can contribute to the deepening of Deliberative Democracy with a Habermasian accent and its foundations of

political participation. The problem that we intend to highlight concerns the possibility of equalizing the convergences and divergences between the fundamentals of Radical Democracy and Deliberative Democracy, aiming to constitute the improvement of contemporary political participation. In light of these problems, our hypothesis is that certain contributions of Radical Democracy are adequate with Deliberative Democracy; however, others do not, and on these we intend to identify support insufficiencies

Keywords: Deliberative Democracy. Radical Democracy. Citizenship.

1 Notas Introdutórias

Desde há muito que se tem associado o tema da Democracia a ideia de regime de governo marcado por altos índices de participação e deliberação da Sociedade, nomeadamente a partir da Idade Moderna e seu apelo a racionalidade humana como condição de possibilidade civilizatória.

Em face disto, o objetivo geral deste trabalho é avaliar, de forma crítica, como os fundamentos teóricos da Democracia Radical, nomeadamente os expendidos por Chantal Mouffe e seus interlocutores, podem contribuir no aprofundamento da Democracia Deliberativa de acento habermasiano e seus fundamentos de participação política.

O problema que pretendemos destacar diz com a possibilidade de equalizarmos as convergências e divergências entre os fundamentos da Democracia Radical e da Democracia Deliberativa, visando constituir o aprimoramento da participação política contemporânea.

Em face desses problemas, nossa hipótese é a de que determinados aportes da Democracia Radical são adequados e sinérgicos à Democracia Deliberativa; todavia, outros não, e sobre estes pretendemos identificar insuficiências de sustentação.

Para tanto, elegemos desenvolver este texto a partir dos seguintes objetivos específicos: (i) identificar alguns problemas teóricos da Democracia Radical quando critica a Democracia Deliberativa; (ii) destacar alguns fundamentos da Democracia Deliberativa que se mantêm incólumes diante das críticas da Democracia Radical para os fins de aprimoramento da participação política da cidadania.

Pretendemos utilizar do desenvolvimento deste texto o método dedutivo, testando nossas hipóteses com os fundamentos gerais e especiais a serem declinados. Utilizaremos para tanto técnica de pesquisa com documentação indireta, nomeadamente bibliográfica.

2 Radicalizar a Democracia a partir da deliberação pública: problematizações teóricas

Pretendemos trazer à reflexão alguns elementos teóricos e pragmáticos que dizem respeito ao tema da radicalização da Democracia Deliberativa de matriz Habermasiana, e o faremos dialogando com algumas perspectivas da Democracia Radical, a partir dos trabalhos de Chantal Mouffe e seus interlocutores, desde já, pois, aclarando os fundamentos de nossos argumentos.

Se é verdade que a Modernidade e seus ideias iluministas firmaram bases importantes à radicalização de modelos democráticos enquanto participação social na formatação do espaço público e suas agendas de demandas e políticas, também urge reconhecer, como quer Mouffe,

que tal participação “it has proved incapable of addressing the new demands of recent decades, and its central achievement, the welfare state, has held up badly under attack from the right, because it has not been able to mobilize those who should have interests in defending its achievements” (MOUFFE, 2013, p. 91).

Paralelo a isto concordamos com a autora no sentido de que, com a Democracia Moderna, temos de aceitar nova forma política de Sociedade cuja especificidade decorre da articulação entre duas diferentes – mas convergentes – tradições: (i) a liberal, constituída pelo império da Lei, defesa dos Direitos Humanos e respeito às liberdades individuais; (ii) a democrática, cujas ideias principais são as de igualdade, identidade entre governantes e governados, e soberania popular, a partir do que o liberalismo se democratizou e a democracia se liberalizou (MOUFFE, 2000, p. 20)¹.

O problema é que daquelas tradições referidas a primeira – do Estado de Direito nomeadamente liberal – se viu mais hegemônica em termos de consolidação, enfraquecendo a dimensão da soberania popular e sua força motriz de legitimidade política matricial, criando déficits democráticos profundos, com insulamentos da cidadania dos espaços de decisão provocados por arranjos institucionais de elites governantes. Daí porque autores como Carl Schmitt insistem com a tese de que o pensamento liberal não enfrenta adequadamente os fenômenos políticos na medida em que coloca a liberdade individual como axioma central do político e da política, negando a possibilidade do indivíduo entregar a alguém diferente de si próprio a prerrogativa de dispor sobre os limites e possibilidades de sua vida em Comunidade, o que implica negar a política e o próprio Estado, movendo-se entre duas esferas heterogêneas de polaridade: a da ética e a da economia (SCHMITT, 2016, p. 88-89)².

Indo em direção oposta a de Schmitt, tem razão Mouffe quando assevera que a tensão entre estes dois protagonistas (Estado de Direito e Soberania Popular) é própria de regimes democráticos, alcançando estabilidades/consensos conjunturais, mediante negociações pragmáticas entre forças políticas as mais distintas, as quais sempre estabelecem a hegemonia de um deles (SCHMITT, 2016, p. 23).

Importa reconhecer que desde o final do século XX temos sinais do esgotamento do modelo liberal de democracia agregativa, de matiz schumpeteriana, e algumas de suas instituições representativas – nomeadamente o Parlamento e o Executivo –, em face do descrédito social das experiências de governo geradas, fundadas na premissa de que, com o desenvolvimento das democracias de massa, a soberania popular tornou-se inadequada enquanto fórum de deliberação e ação política privilegiada, colocando foco na chamada agregação de preferências, via partidos políticos, nos quais as pessoas tivessem condições de votar em períodos regulares, oportunizando a aceitação e o rechaço, em tempo certo, dos dirigentes, mediante processo eleitoral competitivo³.

O problema é que tal perspectiva, de um lado, (i) desconsidera que hodiernamente resta fragilizada a ideia de poder legítimo como corporificado somente em instituições jurídicas e políticas como o Parlamento, os Partidos Políticos e o Poder Executivo (símbolos sucessores da figura dos Príncipes vinculados a autoridades transcendentais)⁴; e de outro, (ii) aban-

¹ Numa perspectiva de defesa do pluralismo liberal, ver também o texto de Galston (2004), em especial o capítulo “Liberal Pluralist Theory” (GALSTON, 2004, p. 39-47).

² Aduz o autor ainda que a sociedade economicamente determinada pelas matrizes liberais de mercado e capitalismo coloca os elementos considerados “perturbadores” ou “indesejados” fora de seu círculo, condenando-os à fome e eliminando-os de uma maneira “não-violenta”.

³ Ver o texto de Schumpeter (1994), em especial o capítulo “Another Theory of Democracy” e seguintes. Aliás, esta ideia de Democracia Agregativa está presente na obra de Anthony Downs (1957), no texto *An economic theory of democracy*.

⁴ Como nos diz Lefort: “society can no longer be defined as a substance having an organic identity. What remains is a society with-

dona de certa forma conceitos como os de bem comum e vontade geral, sob o argumento de que o pluralismo de visões de mundo e valores é constitutivo da ideia de povo, sendo os interesses próprios e individuais que devem servir de mote às associações civis e ao convívio social, ordenados pelos termos da lei constituída pelo processo legislativo. Em face disto, por obvio que a participação social na política vai sendo desmotivada, eis que geradora de consequências disfuncionais à marcha do sistema político (liberal) institucional estabelecido, cindindo a ação política de sua dimensão normativa/axiológica, e fortalecendo seus aspectos meramente instrumentais⁵.

Significa dizer que não é suficiente à Democracia que os procedimentos institucionais de representação política – sufrágio, parlamento, poder executivo – levem em conta os interesses de todos, conseguindo compromissos estabelecidos de *modus vivendi* civilizados, mas se afigura essencial a existência de condições e possibilidades reais de comunicação emancipada (não coitada) de todos os cidadãos na participação e ação política constituidora das demandas a serem gestadas. São estas premissas que podem garantir as condições ideias de fala voltada a consensos na esfera pública, com níveis de igualdade e imparcialidade reais, e possibilitadores de instituir argumentos qualificados passíveis de generalização em nível de políticas públicas.

Certo que a racionalidade instrumental, fisiológica e casuísta que anima grande parte das relações políticas quotidianas gera obstáculos à concretização daquelas premissas, mas são entraves empíricos e não normativos, que se devem as limitações/insuficiências cognitivas e de compreensão adequada da ação/comportamento de alguns indivíduos em Sociedade, evidenciando ser pouco provável que cheguemos, em tais circunstancias, a ser capazes de deixar completamente de lado todos os nossos interesses privados de lado para o fim de coincidir com os da Comunidade, razão pela qual aquelas condições de fala constituem verdadeiras ideias regulativas, meta a ser alcançada como plano ideal de vida compartilhada⁶.

E aqui temos uma grande demanda: a democracia deliberativa de que estamos falando exige que seus participantes sejam livres, iguais, racionais e razoáveis, o que implica acordos/consensos no campo dos valores também privados – e não somente envolvendo valores públicos –, o que não agrada a muitos liberais de plantão⁷. Isto não quer dizer que tais acordos racionais devam excluir a possibilidade de impugnação de valores e pactos por parte dos interlocutores (negando o pluralismo como elemento formativo do consenso); ao contrário, significa que objeções podem se dar a todo tempo, desde que por procedimentos e razões de justificação e fundamentação alinhados a partir da lógica do melhor argumento, passíveis de universalização/generalização das demandas e bens envolvidos (*common good*)⁸.

out clearly defined outlines, a social structure that is impossible to describe from the perspective of a single, or universal, point of view. It is in this way that democracy is characterized by the 'dissolution of the landmarks of certainty' (LEFORT, 1988, p. 54).

⁵ É tão frágil a argumentação aqui que um liberal como John Rawls, em sua Teoria da Justiça, de 1971, vai se opor a tais argumentos, sustentando que o futuro da Democracia Liberal depende da recuperação da sua dimensão moral. Ver o texto de Rawls (1971).

⁶ E Mouffe parece reconhecer isto em seu texto *La paradoja democrática – el peligro del consenso en la política contemporánea* ao dizer que "*Habermas y sus seguidores no niegan que existan obstáculos para la realización del discurso ideal, pero estos obstáculos se conciben como obstáculos empíricos. Se deben al hecho de que, dadas las limitaciones prácticas y empíricas de la actividad social, es poco probable que lleguemos a ser capaces de dejar completamente a un lado todos nuestros intereses particulares con el fin de coincidir con nuestro ser racional universal. Esta es la razón de que la situación del discurso ideal se presente como una idea regulativa*" (MOUFFE, 2000, p. 102, grifo nosso).

⁷ Tampouco neoliberais, como nos mostra Harris e Acaroglu (2021, p. 1-29).

⁸ Neste sentido também os textos dos comunitaristas de: (i) SANDEL (2005); (ii) SANDEL (1996); (iii) MACINTYRE (2007); (iv) MACINTYRE (1988).

Neste ponto discordamos de Chantal Mouffe, em face de sua compreensão de que a libertação pública livre e irrestrita de todos os cidadãos sobre assuntos de interesse comum é uma impossibilidade conceitual, vez que as formas de vida particulares atuais se apresentam como impeditivas a isto, inexistindo justificação para atribuir privilégio especial a suposto ponto de vista moral regido pela racionalidade e imparcialidade mediante a qual poderíamos alcançar consensos universais (MOUFFE, 2001, p. 111)⁹. Equivoca-se a autora, basta vermos o que representam, exemplificativamente, as normas de direitos humanos e fundamentais presentes no constitucionalismo contemporâneo enquanto resultado de acordos/consensos sobre a eleição de valores, princípios e escopos de vida em comum, os quais se prestam sim como elementos parametrizantes de conteúdos de mínimo existencial à vida em comunidade¹⁰.

Por outro lado, a distinção que Mouffe faz entre o político e a política nos parece adequada, o primeiro representando a dimensão de antagonismo inerente nas relações humanas, e que pode adotar muitas formas, surgindo em distintos tipos de relações sociais e institucionais¹¹. A política, por sua vez, designa o conjunto de práticas, discursos e instituições que tratam de estabelecer certa ordem e organizar a coexistência humana em condições que são sempre conflitivas potencialmente, justamente porque se veem afetadas pela dimensão do político. Desta maneira, a política consiste em domesticar a hostilidade e tentar atenuar o antagonismo potencial que existe nas relações humanas (pela via da linguagem/comunicação¹²), o que configura, pois, a questão central da Democracia (MOUFFE, 2001, p. 114)¹³; com isto talvez se possa, como quer Honig, acreditar que o político venha a se converter, sob as condições da democracia deliberativa que demarcamos, em algo congruente com as expectativas éticas geradas pelos consensos alcançados entre sujeitos emancipados que elegeram viver em Comunidade (HONIG, 1993; 2001).

A novidade desta perspectiva da política democrática agonística não é a superação da oposição nós/eles – que é impossível, ao menos de forma absoluta –, mas criar diferentes formas de se colocar e enfrentar isto nos espaços públicos, o fazendo de modo que seja compatível com a democracia deliberativa e pluralista. Neste modelo, o objetivo da política democrática é conceber de tal forma o eles que deixe de ser tomado como inimigo a destruir, mas

⁹ Também em outro texto a autora insiste com sua tese de que: “Many communitarians seem to believe that we belong to only one community, defined empirically and even geographically, and that this community could be unified by a single idea of the common good. But we are in fact always multiple and contradictory subjects, inhabitants of a diversity of communities (as many, really, as the social relations in which we participate and the subject-positions they define), constructed by a variety of discourses and precariously and temporarily sutured at the intersection of those subject-positions”. (MOUFFE, 2013, p. 101, grifos nossos).

¹⁰ No mesmo texto referido Mouffe assevera, a partir das reflexões de Hans Blumenberg em *The Legitimacy of the Modern Age* (1983), que é preciso fazer a distinção entre dois aspectos do Iluminismo: “that of ‘self-assertion’ (which can be identified with the political project) and that of ‘self-foundation’ (the epistemological project). Once we acknowledge that there is no necessary relation between these two aspects, we are in the position of being able to defend the political project while abandoning the notion that it must be based on a specific form of rationality..... unlike Habermas, we believe that there is no longer a role to be played in this project by the epistemological perspective of the Enlightenment” (MOUFFE, 2013, p. 92, grifos nossos).

¹¹ Como diz a autora: “Our societies are confronted with the proliferation of political spaces which are radically new and different and which demand that we abandon the idea of a unique constitutive space of the constitution of the political, which is particular to both liberalism and civic republicanism” (MOUFFE, 2013, p. 101).

¹² Chantal faz interessante interlocução sob esta perspectiva, agregando o tema das tradições, com Gadamer e Wittgenstein, asseverando que: “This conception of tradition, as borne through language found in Gadamer, can be made more specific and complex if reformulated in terms of Wittgenstein’s ‘language games.’ Seen in this light, tradition becomes the set of language games that make up a given community. Since for Wittgenstein language games are an indissoluble union between linguistic rules, objective situations, and forms of life” (MOUFFE, 2013, p. 98). Para nós, entretanto, estas linguagens vão permitir dar vezo à pluralidade de tradições/crenças/valores e experiências – mesmo que antagonistas –, as quais, através de diálogos voltados a consensos (que não excluem as diferenças e conflitos), constituirão formas de vida em comum, a todo tempo submetidas a legitimação procedimental deliberativa.

¹³ É curioso que, para a autora, dado que o pluralismo axiológico não pode ser erradicado das relações humanas, automaticamente não pode existir relação racional do conflito, o que identifica sua dimensão agonística. Entretanto, na nota de rodapé nº 31, da página 115, aduz que, a despeito desta dimensão não poder ser eliminada, ela pode ser domesticada.

como mero adversário, quer dizer, alguém cujas ideias e práticas combatemos, mas cujo direito a defender tais ideias não colocamos em dúvida, configurando o que se pode chamar de tolerância liberal democrática¹⁴.

Para Chantal, uma diferença importante com o modelo de democracia deliberativa é que, para o pluralismo agonístico que defende, a primeira obrigação da política democrática não consiste em eliminar as paixões dos sujeitos de comunicação na esfera do público para fazer possível o consenso (busca estéril), mas mobilizar estas paixões na direção dos objetivos democráticos; mas não diz como fazer isto!¹⁵

A resposta que Habermas constrói (de forma mais adequada), com sua ação comunicativa e Democracia Deliberativa, sem aniquilar com o pluralismo axiológico que reconhece existir em qualquer comunidade, é a de ser possível construir entendimentos de vida comum sem eliminar as diferenças culturais, étnicas, raciais, de gênero, políticas, dentre outras, fundado na crença de que a emergência de formas universais de moralidade e leis possam revelar processos coletivos irreversíveis de aprendizado e convívio social, promessa neural da Modernidade e da Democracia Moderna (HABERMAS, 2000). Sob tal perspectiva, nos parece possível, mesmo reconhecendo parte dos argumentos de Mouffe relacionados a necessidade de levarmos em conta os conflitos e tensões sociais como próprios dos dias atuais – e impossíveis de serem totalmente resolvidos –, que tais elementos sejam civilizadamente equacionados conjuntamente e a todo tempo por procedimentos e processos radicalmente democráticos¹⁶.

Por certo que esta Democracia Moderna não pode ser confundida/reduzida a Democracia Liberal – como bem nos adverte Rorty –, pois isto implicaria, “bajo el pretexto de defender la modernidad, a una apología pura y simple de las instituciones y prácticas de las ricas democracias del Atlántico Norte” (RORTY, 1996, p. 267-274). Significa dizer que a Democracia não é simplesmente um meio, um dispositivo utilitarista para salvaguardar a liberdade individual, útil enquanto não ponha em risco as instituições e fundamentos liberais do Mercado, com quer Hayek (2001, p. 54).

Reconhecendo os déficits do modelo liberal de democracia representativa, temos de avançar para além dele, e o fazemos a partir das contribuições da Democracia Deliberativa de matriz habermasiana, o que passamos a tratar¹⁷.

3 Os fundamentos da Democracia Deliberativa e sua importância atual: enfrentando contrapontos da Democracia Radical

Modo geral os democratas têm muitas expectativas da Democracia, nomeadamente envolvendo suas participações nas tomadas de decisões coletivas que os governos fazem quoti-

¹⁴Chantal diz que tais relações se dão entre “enemigos amistosos, esto es, como personas que son amigas porque comparten un espacio simbólico común, pero que también son enemigas porque quieren organizar este espacio simbólico común de un modo diferente” (MOUFFE, 2000, p. 30).

¹⁵ Refere a autora que: “To be capable of thinking politics today, and understanding the nature of these new struggles and the diversity of social relations that the democratic revolution has yet to encompass, it is indispensable to develop a theory of the subject as a decentred, detotalized agent, a subject constructed at the point of intersection of a multiplicity of subject-positions between which there exists no a priori or necessary relation and whose articulation is the result of hegemonic practices” (MOUFFE, 2013, p. 94) e também no texto (MOUFFE, 2000, p. 26). Em linha semelhante está William Connolly (1991), defendendo que a política dos paradoxos deve ser absorvida por regimes democráticos, em vez de transcendê-las mediante mecanismos dialógicos muitas vezes artificiais.

¹⁶ Com tais esclarecimentos assentimos com a tese de Mouffe no sentido de possíveis hegemonias de contextos democráticos “will never be complete, and anyway, it is not desirable for a society to be ruled by a single democratic logic. Relations of authority and power cannot completely disappear, and it is important to abandon the myth of a transparent society, reconciled with itself, for that kind of fantasy leads to totalitarianism. A project of radical and plural democracy, on the contrary, requires the existence of multiplicity, of plurality, and of conflict, and sees in them the *raison d'être* of politics” (MOUFFE, 2013, p. 99).

¹⁷ Tratamos também disto em (LEAL, 2020).

dianamente, e sobre as políticas públicas decorrentes daí. Eles esperam que os representantes políticos sejam responsabilizados por seus atos, pois acreditam que isto diminuirá as injustiças e opressões existentes nas relações sociais e institucionais, trazendo assim razões para crer na organização da vida coletiva.

Regimes democráticos são frequentemente elogiados em face de suas capacidades de diminuir as probabilidades da guerra, protegendo liberdades públicas e individuais, assim como facilitando o crescimento econômico mais equilibrado com o desenvolvimento social.

Pode ser exagerado dizermos que a democracia representa o que há de positivo para todo o ser humano; talvez o mais adequado seria compreendê-la como possibilidade de conquistas amplas de atividades e resultados valorados positivamente pelas pessoas.

Por estas razões podemos afirmar que regimes democráticos tendem a gerar, ciclicamente, níveis e cenários de desapontamentos, fomentados por excessos de expectativas matricialmente descalibradas. Usualmente, então, a participação democrática em termos de operação e consequências/resultados são deficitárias no sentido de concretizar aquelas expectativas, fazendo, por vezes, com que a própria participação seja fugaz e efêmera; a *accountability* é mais formal do que material, sendo os mecanismos de transparência e mesmo de tomada de decisões muito obscuros. Nestes ambientes, longe de reduzir injustiças e opressões, situações de pobreza avassaladoras convivem com riquezas opulentas e concentradas. Por conta disto, muitas vezes, os ideais democráticos convivem em tensões adaptativas com realidades políticas pouco democráticas (KENNEDY, 2017, p. 18). E isto ocorre já na experiência Grega clássica (do século V, a.C.), haja vista os conceitos problemáticos de Democracia que vamos encontrar com a seletividade discriminatória em face de escravos, estrangeiros, mulheres – dentre outros, fazendo com que, “On inspection, ancient democracy turns out to have lived more in the minds of philosophers than in the realities of politics on the ground” (LITOWITZ, 2020, p. 31).

Efetivamente, expectativas de que regimes democráticos possam alcançar altos níveis de equilíbrios de interesses e objetivos pessoais, institucionais e sociais, implica níveis adequados de afinidades e confiança entre seus membros, sustentado por interesses comuns sobre o maior número de pessoas, o que pode hoje ser alcançado em grande escala, mesmo que parcialmente, com o auxílio dos instrumentos de comunicação e deliberação virtuais de que dispomos.¹⁸ Mesmo assim, a realidade das democracias contemporâneas, temos de reconhecer, tem pouca semelhança com os ideais clássicos da democracia sob comento, seja pelas múltiplas variáveis de conflitos que marcam as relações interpessoais e interinstitucionais atuais, seja pelos colapsos impactantes dos vínculos de confiança e representação política que temos assistido.

Nas décadas de 1960 e 1970, em especial no Ocidente, havia tendência, nomeadamente dos segmentos intelectuais mais vinculados a esquerda, de associar o Socialismo como modelo político, social e econômico mais adequado as Democracias contemporâneas; e se algum país não exibia indicadores de inclusão social equilibrados, isto se dava por conta de que os regimes de governos não eram socialistas (Cf. ESPING-ANDERSEN, 2020).¹⁹

Por certo que a queda do muro de Berlim, em 1989, e a independência das antigas repúblicas soviéticas, em 1991, são símbolos socialistas de fragilização, questionando de certa forma os diversos tipos de Socialismos como parâmetros diferenciados de Democracia Social, revitali-

¹⁸ Em termos ideais estaríamos aqui também fazendo referência a Jean-Jaques Rousseau, que na segunda metade do século XVIII, insistia na tese de que a vontade geral enquanto síntese de diferenças e convergências entre projetos de vidas deveriam – pela via da representação política – encontrar a equalização identitária da Comunidade (Cf. LEAL, 2000).

¹⁹ E sequer estamos falando aqui de forma mais tópica dos instrumentos, instituições e práticas do Socialismo(s), porque tais elementos se diferenciam também no tempo e no espaço.

zando-se, a partir daí, os argumentos (neo)liberais de valores e modelos (de organização econômica, política, institucional e social) do capitalismo já global, o que, aliás, coincide com as vertentes da Democracia Constitucional do Estado de Direito deste período, cuja Constituição brasileira de 1988 é exemplo consistente (assim como várias Constituições que surgem neste período) (Cf. ALLAN; SCRUGGS, 2004, p. 493-512). Exsurgem daqui manifestações como a do neoliberal Karl Klare:

There is a chance to imagine and put in place a new, postliberal form of democracy, one that is more egalitarian, participatory, and environmentally sensitive; a type of democracy that is feminist in inspiration and design, and committed to ending racial hierarchy and injustice. Postliberal democracy would aim to multiply and enrich the opportunities for participation, extending them beyond the electoral arena to the administrative process, and to private spheres such as workplace and family. New linkages could be configured between social, economic, and political life – for example between work and family – allowing more diverse possibilities for women. The economic order could be made more solidaristic and participatory. New, nonhierarchical relationships between ethnic, racial, and religious groups could be fashioned, building a celebration of cultural diversity into social and political institutions (KLARE in ALEXANDER, 2020, p. 310).²⁰

A despeito disto, entendemos que relações democráticas, por deverem ser racionais²¹, são capazes de constituir ambientes intersubjetivos de comunicações voltados a mútuos entendimentos sobre a vida digna e em paz na Comunidade. Nestes ambientes é que irão se universalizar institucionalmente tais entendimentos, pelo médium do Direito, através do processo legislativo e dos sistemas normativos que criam, os quais, por sua vez, delimitam as regras (constitucionais e infraconstitucionais) que deverão ser observadas por todos os que elas vinculam, a fim de que reste garantida a vontade geral formatadora dos pactos de submissão necessários ao convívio humano²².

Por certo que o campo parlamentar das comunicações e ações políticas acima referidas não exaure o processo político de discussão e deliberação social sobre temas e interesses que lhes são próprios e constantes²³, até por conta da dinâmica e velocidade com que o cotidiano de demandas vai criando novos problemas e desafios à coletividade, reclamando, pois, permanente mobilização/participação/deliberação da cidadania²⁴.

Neste sentido, a formação das escolhas públicas conformadoras de políticas a serem implementadas à Sociedade precisam aclarar, dentre outras coisas: (i) razões de justificação e fun-

²⁰ Estes autores, em geral, não apresentam análises mais detalhadas sobre regimes democráticos e seus fundamentos filosóficos, mas perspectivas de justiça social a partir de um capitalismo mais inclusivo.

²¹ No sentido de que os interlocutores em suas falas e comportamentos expõem pretensões criticáveis de validade motivada dos seus agires, submetendo-os a análise e ponderação de todos. Mais, o processo de articular boas razões em público força os interlocutores a pensar sobre o que seriam boas razões para todos os outros envolvidos, pensando a partir dos pontos de vista de terceiros, como quer Arendt (1961, p. 220).

²² E é esta compreensão alargada que alguns liberais não possuem, como adverte Habermas sobre o pensamento de Rawls: "Rawls concentra-se em questões da legitimidade do direito, sem tematizar a forma do direito enquanto tal, e com isso a dimensão institucional do direito. O que é específico da validade do direito não entra em seu campo de visão. Por isso, também a dimensão externa entre pretensão de legitimidade do direito e facticidade social é captada de modo reduzido" (HABERMAS, 1997, p. 92-93).

²³ E assim nos divorciamos do conceito de democracia no modelo schumpeteriano que opera com a satisfatividade do processo seletivo de quem governa. (Cf. SCHUMPETER, 1994, p. 304).

²⁴ Ganha folego aqui a ideia de que a comunicação política não se constitui em mera transmissão de significados e conteúdos pela via da institucionalização da representação política parlamentar, mas construção destes em cenários complexos de interesses os mais diversos e distintos, colocando, por vezes, os mecanismos tradicionais de representação em total desalinho com a vontade geral/social, gerando profundas crises identitárias com seus representados. Daí por que acreditamos que tão importante quanto a liberdade de expressão e de pensamento, de consciência, e direitos de propriedade (liberdade dos modernos), se afiguram neurais à democracia deliberativa as liberdades políticas de igualdade e os valores da vida pública numa perspectiva de republicanismo cívico (liberdade dos antigos), que não precisam ser necessariamente irreconciliáveis.

damentação das escolhas ético-políticas identitárias, constituídas por processos e procedimentos deliberativos democráticos, dos objetivos e finalidades a serem perseguidos enquanto Comunidade, pela via de políticas de Estado e de Governo²⁵; (ii) razões de justificação e fundamentação dos compromissos pragmáticos para harmonizar preferências concorrentes em termos daquelas escolhas públicas.

Lembrando que a razão comunicativa que está na base destas premissas não se incumbe de indicar tarefas práticas, mas tão somente fomenta intelecções criticáveis por procedimentos dialógicos emancipatórios voltados ao entendimento (mesmo que transitório), operando como condição legítima e democrática de formatação de escolhas públicas vinculantes, as quais, pela via das políticas de Estado e de Governo, serão concretizadas pelo exercício do poder político – que igualmente deve contar com processos e procedimentos expostos a fundamentação e justificação permanentes, com os respectivos controles sociais e institucionais.

Com Habermas, entendemos que esta razão comunicativa pressupõem uma racionalidade de matiz emancipatória, compromissada ética e axiologicamente com objetivos, finalidades e interesses partilhados/forjados consensualmente – grande parte já normatizados no campo jurídico –, orientados pela busca de consensos – mesmo que contingentes e provisórios – sobre projetos de vida conciliáveis e civilizados entre os interlocutores, afastando-se, pois, de outra racionalidade que é a instrumental, própria de sujeitos e ambientes que visam fundamentalmente interesses e projetos mais individuais do que coletivos (Cf. HABERMAS, 2000).

Reconhecemos, todavia, que estes modelos de racionalidade e de procedimentos democráticos configuram verdadeiro tipo ideal a ser alcançado; ideia regulativa do conceito normativo de Democracia Deliberativa, o que implica reconhecer que haverá sempre variáveis incontrolláveis nestes processos por conta de eventuais persistências de preferências distintas não conciliáveis, a serem gestadas em termos de maiorias contingentes e qualificadas por argumentos de fundamentação e justificação publicamente expostos ao debate/crítica²⁶.

Vai nesta direção a perspectiva de Joshua Cohen, quando sustenta a ideia do pluralismo razoável, no sentido de que precisamos reconhecer que sempre haverá concepções de valor distintas e, por vezes, incompatíveis, cada qual podendo ser razoável, segundo as quais as pessoas se sentem sob condições favoráveis para o exercício de suas razões práticas, sendo difícil a convergência absoluta sobre uma filosofia de vida particular (COHEN, 2010, p. 145)²⁷. Ou seja, não há uma teoria das operações da razão prática que nos permita predizer a convergência entre moralidades abrangentes; elas precisam ser negociadas e alinhadas por procedimentos públicos de interlocução a partir de fundamentos e razões de justificação validados por todos os envolvidos.

Diante destes argumentos, Cohen vai insistir na tese de que o conceito de Democracia Deliberativa é mais rico em termos de fundamentos, critérios constitutivos e operacionais, em especial porque:

²⁵ Nestes processos e procedimentos que se deve exercitar a progressiva descentralização da compreensão egocêntrica que cada qual tem de si mesmo e das suas escolhas em termos de mundo e preferências.

²⁶ Nos afastamos, assim, do consensualismo contratualista de John Rawls (2001; 2003; 2008), e sua tese de posição originária de pessoas livres e iguais capazes de eleger planos de vida comuns fundadas em premissas de justiça que devem levar à superação do véu de ignorância que os fazem maximizar o auto-interesse em detrimento do interesse público (pessoas razoáveis). Efetivamente temos que é exigir muito da Democracia que consiga alcançar consensos absolutos sempre. Neste sentido a posição de Singer (1973) e também o texto de Mouffe (1987, p. 105-123).

²⁷ A despeito de Cohen ser partidário mais de Rawls, tal percepção vai muito ao encontro da reflexão de Claude Lefort, quando sustenta que a sociedade democrática a partir da Modernidade é aquela na qual: "power, law and knowledge are exposed to a radical indetermination, a society that has become the theatre of an uncontrollable adventure, so that what is instituted never becomes established, the known remains undetermined by the unknown, the present proves to be undefinable" (LEFORT, 1986, p. 305).

a deliberative conception of democracy puts public reasoning at the center of political justification... (in such a discussion citizens) are reasonable in that they aim to defend and criticize institutions and programs in terms of considerations that others, as free and equal, have reason to accept, given the fact of reasonable pluralism and on the assumption that those others are themselves reasonable (COHEN, 2016, p. 21).

Esta razão pública que encontramos nos fundamentos da democracia deliberativa é muito rica em possibilidades, eis que exige como condição de sua existência ações e reações individuais, sociais e institucionais, que devem ser fundamentadas e justificadas de forma transparente e a partir de interlocuções inclusivas voltadas ao entendimento, mas, para tanto, é mister que os cidadãos levem em conta que tipos de razões podem oferecer uns aos outros em questões políticas fundamentais.

Os argumentos de Rawls, neste particular, podem nos ajudar a entender melhor os fundamentos desta razão pública de que estamos falando, ao menos de forma mais aproximativa e didática: (i) que os cidadãos que a constituem sejam livres e iguais; (ii) que sua matéria seja o bem público que diga com as questões de justiça política fundamental envolvendo dois temas nucleares, a saber, elementos constitucionais essenciais e questões de justiça básica; (iii) sua natureza e conteúdos sejam efetivamente públicos, observado o critério da reciprocidade (RAWLS, 2001, p. 176).²⁸

Dizer que os cidadãos são livres significa que nenhuma visão moral ou religiosa abrangente fornece condição definidora de pertença a cidadania, ou o fundamento da autorização para o exercício do poder político; dizer que são iguais significa que cada um é reconhecido como tendo a capacidade exigida para participar na discussão em torno da autorização do exercício do poder. Mas isto efetivamente não ocorre nas relações políticas hodiernas, ao menos não da forma racional e equilibrada com que imagina Rawls; e quando ocorre parcialmente, geralmente se dá a partir de determinados parâmetros (valores e princípios) liberais, insuficientes para garantir níveis de igualdade emancipadora de condições dignas de vida, ganhando força a crítica que Mouffe faz:

For Rawls such a priority indicates that individual rights cannot be sacrificed for the sake of the general welfare, as is the case with utilitarianism, and that the principles of justice impose restrictions on what are the permissible conceptions of the good that individuals are allowed to pursue. This is why he insists that the principles of justice must be derived independently of any particular conception of the good, since they need to respect the existence of a plurality of competing conceptions of the good in order to be accepted by all citizens. His aim here is to defend liberal pluralism which requires not imposing upon individuals any specific conception of well-being or particular plan of life. For liberals those are private questions bearing on individual morality, and they believe that the individual should be able to organize his/her life according to his/her own wishes, without unnecessary interventions (MOUFFE, 2013).

Por conta disto é que a legitimidade de sistemas normativos democráticos – e de suas substancialidades constitucionais e infraconstitucionais – independe do fato de conseguirem se impor, justamente porque lastreados na manifestação de vontade já declinada procedimentalmente pelos cidadãos que promoveram, pela via da representação política, as escolhas pú-

²⁸ O critério da reciprocidade aqui é compreendido como realocação da premissa kantiana segundo a qual podemos somente fazer, no espaço público, aquilo que pode ser aceito pelos nossos semelhantes em termos de vida pública; assim, aqueles que propõem termos e pautas devem fazê-lo avaliando se é razoável que os afetados por isto os aceitem. Por certo que está presente também o viés liberal de Rawls no sentido de que, modo geral, direitos individuais não podem ser sacrificados em prol do bem-estar geral.

blicas formatadas em leis, criando estatutos comportamentais a serem observados. O que vai pretender garantir o respeito a tais comandos, portanto, são as sanções por suas violações, o que reforça a função pragmática e consequencialista do Direito.

Aqui está a relação de co-originariedade entre direitos subjetivos de liberdades e direito de participação política, enquanto relação de implicação material, porquanto, na base das referências teóricas que estamos adotando, as decisões impositivas para serem legítimas têm que ser reguladas por fluxos comunicacionais que partem da Sociedade e atravessam os procedimentos institucionais referidos, buscando evitar que complexos administrativos governamentais – ou mesmo estruturas de poder intermediárias, como as do Mercado – se tornem independentes.²⁹

O conceito de razão pública como resultado desta deliberação ganha força, como quer Seyla Benhabib, pois constitui horizonte claro de manifestações e defesas de interesses e demandas que se expõem permanentemente ao debate, inclusive para além das agendas e temas já definidos pela ordem normativa vigente (constitucional e infraconstitucional). E neste ponto faz a autora forte crítica ao modelo liberal de razão pública de Rawls, que parte de uma agenda mais restrita e posta pela ordem instituída, via representação política consolidada, sob o fundamento de que esta razão está sempre situada em contextos que nunca podem ser completamente compreensíveis à análise discursiva, justamente por serem marcados por níveis de alteridade e complexidade altos (BENHABIB, 1994, p. 26-52)³⁰.

Se não for assim, a política democrática pode funcionar a partir da manipulação de interesses corporativos e, ou, burocráticos, nos quais legislações e administração pública são mercadorias negociadas por agentes políticos com grupos de pressão hegemônicos, conduzindo a acordos não fundados em princípios consensualizados por todos e que atendem projetos segmentados de elites conjunturais³¹.

Mas poderíamos nos perguntar: Por que deveria a Democracia, também configurada por conjunto de instituições e regras constituídas para regular competições políticas entre interesses conflitantes, produzir desejos de buscar entendimentos, em termos razoáveis, com outras pessoas igualmente motivadas para tanto? Pelo fato de que não basta compreendermos Democracia como oportunidade de extração pacífica do poder/governo quando não mais respondem as demandas sociais, como a de Karl Popper, sendo fundamental aprofundar as dimensões de constituição coletiva/inclusiva do espaço público, de sua gestão governamental e de escolhas para todos, justamente para evitar políticas adversariais de insuperáveis conflitos, percepção que vai enaltecer a função da justiça no conceito da própria Democracia³².

Neste sentido, a deliberação democrática, enquanto procedimento que envolve todos os interessados, pode levar a decisões mais racionais, legítimas e justas, ao mesmo tempo em que

²⁹ Lembremos aqui das teses de Parsons sobre a necessidade de contarmos com revolução cultural das pessoas para a participação política. Ver Parsons (1951), em especial a partir do capítulo "The learning of social role-expectations and the mechanisms of socialization of motivation". Ver também o clássico Parsons (1961), principalmente no capítulo 5, que trata do tema da mudança social.

³⁰ O mesmo refere Mouffe: "Lo que el liberalismo político tiene dificultades para eliminar es el elemento de indeterminación que se halla presente en las relaciones humanas. Este planteamiento nos ofrece un retablo de la sociedad bien ordenada en el que el antagonismo, la violencia, el poder y la represión - mediante un acuerdo racional sobre la justicia - han desaparecido" (MOUFFE, 2000, p. 47).

³¹ Vale aqui a advertência de Max Weber no sentido de que o contínuo processo de profissionalização sem controles da burocracia estatal vai gerando ambientes de exclusão dos espaços de debates e escolhas públicas, na medida em que restringe a administração a círculos de poder fechados em mãos de iniciados nas técnicas governamentais, como se elas fossem neutras em termos ideológicos e políticos. (WEBER, 1979, p. 115).

³² Ver o texto de Popper (1962), em que a perspectiva do autor se opera muito a partir da premissa de que, em política, a lógica de ganhadores e perdedores lhe é inerente e inexorável, com o que não concordamos.

pode lançar luzes sobre os fundamentos de escolhas públicas não tomadas. Entretanto, se as razões de justificação dos processos de tomadas de decisões não possuírem força persuasiva e de convencimento suficientes para que os envolvidos adiram a elas, provocada tal ocorrência seja por motivos de déficits cognitivos ou manipulações multifacetárias (políticas, ideológicas, econômicas, etc.), mecanismos de coerção institucionalizada se impõem, derivados da força absoluta dos números de cabeças/votos angariados, vinculando a todos³³, por certo que observados os valores, princípios e regras protetivos de bens jurídicos fundamentais a vida em sociedade – isto ao menos como regra geral.

E aqui entra a advertência de Kelsen, no sentido de que “The purely negative assumption that no individual counts more than any other does not permit to deduce the positive principle that the will of the majority should prevail”, justamente em face de que a maioria quantitativa de vontades votantes, necessariamente, pode não representar interesses que devam se impor/opor a outros que contem com igual reconhecimento público vinculante (os contra-majoritários tutelados pela ordem jurídica, por exemplo) (KELSEN, 2019, p. 23)³⁴.

O problema é que a autorização para governar, quando determinada de forma tão somente lotérica – como os processos eleitorais mais formais do que de envolvimento social, por vezes com níveis de participação orgânica baixíssimos –, cria certos vazios de legitimidade democrática tanto das escolhas representativas como das políticas públicas a serem implementadas a partir delas, gerando círculos viciosos de administração dos interesses públicos que só aumentam o insulamento de protagonistas importantes deste processo e, por consequência, da satisfatividade do atendimento das demandas comunitárias.

E isto ocorre porque o próprio sufrágio universal passa por crises de identidade e representatividade significativas, justamente por conta de vários desvios de finalidade que vem sofrendo em inúmeros países do mundo (compra de voto, votos ilícitos, fraudes do processo eleitoral, ausência de interlocução dos partidos com suas bases, etc.). Tais fenômenos fazem, em certa medida, desaparecer a função do sufrágio como indicador de escolhas conscientes envolvendo projetos, interesses e prioridades comunitárias dialogadas, negociadas a partir de argumentos e debate público voltado a entendimentos³⁵.

Por estes argumentos concordamos com Elster e Slagstand, no sentido de que as democracias tendem a se desenvolver melhor quando existem oportunidades reais e efetivas para que os interesses e forças políticas existentes no espaço público e privado estejam presentes, e avancem, também a partir das esferas institucionais de representação (partidos, parlamento, processo legislativo, poder executivo) (ELSTER; SLAGSTAND, 2010).

Daí porque sustentamos que regimes democráticos configuram modelos de organização e exercício público/coletivo do poder fundados na lógica de que as decisões que atingem interesses públicos coletivos e difusos devem ser vistas como decorrência de deliberações democráticas legítimas asseguradores de algum grau de racionalidade prática. São tais delibera-

³³ No ponto concordamos com Przeworski (2019, p. 48), ao sustentar que: “the right to vote imposes an obligation to respect the results of voting. In this view, democracy persists because people see it as their duty to obey outcomes resulting from a decision process in which they voluntarily participated. Democracy is legitimate in the sense that people are ready to accept decisions of as yet undetermined content, as long as they can participate in the making of these decisions”.

³⁴ Ou seja, mesmo em democracias liberais há certos condicionantes sobre acordos decorrentes da vontade de maiorias, nomeadamente os de natureza constitucionais envolvendo direitos e garantias fundamentais, por exemplo, de grupos vulneráveis e de minorias.

³⁵ Ainda que mantenha a função em tese de regular conflitos e estabelecer processos controlados publicamente de luta pelo poder, limitando-o inclusive; e isto pode não significar consenso no sentido de que estamos falando, apenas pode estar demarcando as possibilidades da discórdia política, sem mortes e violências.

ções que vão preceder a formação de preferências/escolhas coerentes e consensualizadas e, portanto, passíveis de serem acolhidas/respeitadas/cumpridas pelos envolvidos.

Ou seja, uma base autônoma na Sociedade civil, independente de certa forma da Administração Pública e do Mercado, é pré-condição à práxis da autodeterminação cívica, pois, do contrário, podemos ter o que Robert Dahl chama de síndrome do privatismo da cidadania, conformando o exercício do papel do cidadão enquanto mero cliente de modelos governamentais paternalistas e assistencialistas, gerando processos de alienação social e descompromisso participativo³⁶. Esta base, formatada pela opinião pública esclarecida e emancipada, deve perceber, identificar, tematizar, problematizar as demandas sociais em face das vias de representação oficial da vontade popular, forjando redes de comunicação e de tomada de posições, operando como filtro e síntese de interesses coletivos veiculados.

O fundamento, pois, de empoderamentos societários deliberativos não é só a oportunidade de manifestação do pensamento e das vontades, mas a constituição de posições subjetivas efetivas alicerçadas em informações confiáveis e temas focados no que interessa à comunidade³⁷, e isto porque a Democracia não pode se justificar somente por seus resultados, pois procedimentos não participativos e centralizados, mas formalmente legais, poderiam provocar resultados aparentemente democráticos (como ocorre em governos populistas e assistencialistas).

Importa destacar que esta concepção de democracia deliberativa está organizada em torno de um ideal de justificação política, razão pela qual se impõem estruturas e condições de possibilidades à participação e deliberação de todos, de maneira efetiva e em igualdade de condições, daí porque o argumento de Roemer toma relevo, no sentido de que “policies with universalistic appeal must claim to distribute benefits fairly, where fairness entails a decreasing inequality of condition” (ROEMER, 2001, p. 63)³⁸. E isto evidencia muito bem ser preciso mais do que participação política formal da cidadania em processos eleitorais para que tenhamos, por exemplo, desenvolvimento social equilibrado com crescimento econômico.

Impõem-se, pois, radicalizarmos a participação material esclarecida da cidadania nas democracias, sob pena de criarmos artificialidades alienantes em face das pessoas que são atingidas por políticas e decisões tomadas nestes campos.³⁹ Por estas razões, “that citizens must have the exclusive opportunity to decide how matters are to be placed on the agenda of those matters that are to be decided by means of the democratic process” (DASGUPTA; MASKIN in SHAPIRO; HACKER-CORDON, 1999, p. 70).

Ou seja, a concepção dos cidadãos como iguais coloca também limites sobre as razões admissíveis que podem surgir no processo deliberativo, partindo-se da premissa de que sejam estes sujeitos razoáveis, no sentido de estarem preparados para oferecer termos e pautas equitativos de cooperação social entre iguais, e se conformem com estes termos se as demais pessoas também o fazem, mesmo que não seja para atender vantagens personalíssimas.

³⁶ Ver o texto de Dahl (1983) e sua tese sobre o encapsulamento do saber/poder perceptível nos Estados Liberais contemporâneos, nos quais aumenta em muito o que chama de apatia cívica.

³⁷ Já que é impossível deliberação sobre tudo, ou sobre todas as possibilidades permitidas pelo pluralismo democrático, tanto em face dos seus custos temporais complexos diante de aceleradas expectativas e demandas que se postam.

³⁸ Ver também do mesmo autor o texto (ROEMER, 2018).

³⁹ E neste ponto concordamos com Dahl quando sustenta a necessidade de que processos de participação democrática devem se dar a partir de entendimentos ampliados e críticos dos envolvidos (*enlightened understanding*), em seu texto (DAHL, 1989, p. 111): “democracy has usually been conceived as a system in which rule by the people makes it more likely that people will get what it wants, or what it believes is best, than alternative systems like guardianship in which an elite determines what is best. But to know what it wants, or what is best, the people must be enlightened, at least to some degree... (thus) each citizen ought to have adequate and equal opportunities for discovering and validating ... the choice on the matter to be decided that would best serve the citizen's interests”.

Mas para que isto aconteça, mister é que a cidadania esteja qualificada para decidir: (i) quais os temas que requerem ou não decisões vinculantes; (ii) destes temas que requerem, quais deles devem ser decididos pela comunidade enquanto sujeito coletivo; (iii) e quais deles podem ser delegados às autoridades representativas⁴⁰. Mas isto não basta, sendo primordial a existência do que Connolly chama de *government accountability*, o que implica ações coletivas nas quais as pessoas confiem umas nas outras em nome da fidelidade à razão pública; o engajamento cívico real cria esta confiança, reduzindo incertezas que cada sujeito abriga sobre preferências e disposições distintas das suas (CONNOLLY, 2018, p. 38). Certamente que temos noção das dificuldades disto acontecer em sociedades altamente mercantilizadas em suas relações intersubjetivas, institucionais e políticas, como nos adverte o excelente texto crítico organizado por Slobodian e Plehwe (2022)⁴¹.

Por outro lado, temos mudança paradigmática no modelo de Estado nesta democracia deliberativa, afastando-se em parte do tradicional Estado Liberal enquanto guardião de uma Sociedade de Mercado e de tradições conservadoras (Cf. OAKESHOTT, 1993; 2016), passando a ser concebido e operado enquanto institucionalização autoconsciente da Comunidade ética constituída por procedimentos interlocutivos voltados a entendimentos e consensos⁴². E com isto não estamos sufragando universalismos abstratos, ou concepções essencialistas de totalidades sociais – ou mesmo o mito de subjetivos unitários –, como quer Mouffe e sua filosofia política pós-moderna; ao contrário, estamos confiando nas capacidades racionais da ação política de construir possibilidades de coexistência pacífica e sustentável baseada no reconhecimento das diferenças.

Urge reconhecer a soberania popular descentralizada constituindo instâncias informais de ação política ordenada e espontânea (como a opinião pública, por exemplo⁴³), ligada as redes formais de representação política (parlamentar e executivas), e com isto ampliando radicalmente as possibilidades democráticas de tomada de decisões que vinculem interesses, bens difusos e coletivos, e isto porque os procedimentos e pressupostos comunicativos da formação da vontade/opinião pública⁴⁴ podem/devem funcionar como comportas e controles à racionalização discursiva e pragmática das decisões e ações governamentais (mediadas por atos e fatos da Administração Pública e do Poder Legislativo)⁴⁵.

⁴⁰ Esta equação também é de Dahl (1989, p. 114). Agrega-se a isto ainda o tema da inclusão, ou seja, é preciso que o conceito de cidadania aqui seja radicalmente inclusivo.

⁴¹ Em especial o texto de Plehwe, "Looking back to the future of neoliberalism studies". No livro há também uma crítica análise do neoliberalismo brasileiro: "Neoliberalism out of place: the rise of brazilian ultraliberalism", de Klausen e Chamon (in SLOBODIAN; PLEHWE, 2022, p. 223).

⁴² Modelos mais liberais de Estado e Sociedade não operam fundamentalmente a partir da autodeterminação democrática de cidadãos capazes de deliberarem publicamente, mas da institucionalização jurídica do político de segmentos econômicos e hegemônicos encarregados de formatar conceitos de bem comum a partir de preferências particulares.

⁴³ A formação informal da opinião pública gera influências de múltiplas espécies, que são transformadas em poder comunicativo por meio dos canais institucionais do sistema eleitoral, que por sua vez, transforma-se em poder administrativo (via processo legislativo), vinculando a todos.

⁴⁴ Lembremos que, para Habermas – e adotamos tais argumentos –, há em qualquer linguagem voltada à comunicação não coadada visando o entendimento autônomo e livre, pelo menos, quatro pretensões de validade que precisam ser justificadas simultaneamente, a saber, pressupostos comunicativos da formação da vontade/opinião pública democrática: (a) pretensão de verdade, que exige o cumprimento das condições de existência do conteúdo proposicional, para que este possa ser verdadeiro; (b) a pretensão de retitude ou adequação, que exige do ato de fala que ele seja correto em relação a um contexto normativo vigente; (c) a pretensão de sinceridade, que objetiva tornar conhecidas as experiências e as vivências do falante e, por fim, (d) a pretensão de que ato comunicativo seja inteligível, para que possa haver comunicação (HABERMAS, 1993, p. 36). Tratamos mais amiúde deste tema em (LEAL, 2006).

⁴⁵ Podemos dar como exemplo disto a importância cada vez maior das mídias – físicas e virtuais – que, em tempo real, exercem este mister, assim como o segmento do jornalismo investigativo que tem denunciado e auxiliado aos sistemas de controles interno e externo da Administração Pública no mundo todo, como nos mostra Aucoin (2015).

Mas tal soberania não exerce seus potenciais também por conta das resistências que se lhe oferecem as relações de poder que tem estruturado as sociedades pós-industriais contemporâneas, e isto porque, como nos adverte Mouffe:

Nadie niega que el capitalismo se haya transformado radicalmente, pero eso no quiere decir que sus efectos se hayan vuelto más benignos; lejos de eso. Quizá hayamos abandonado la idea de una alternativa radical al sistema capitalista, pero incluso una socialdemocracia renovada y modernizada – que es lo que pretende ser la tercera vía – deberá desafiar las trinceradas de riqueza y poder de la nueva clase de gestores si quiere alumbrar una sociedad más justa y responsable... Ninguna cantidad de diálogo o de prédica moral logrará persuadir jamás a la clase dirigente de que se renuncie a su poder (MOUFFE, 2000).

E aqui reside análise percuciente da autora, aceitando que o conflito e as tensões sociais são fenômenos de múltiplas variáveis conformativas, próprias da Democracia contemporânea, gerando imensos nexos causais, consequências e desafios para a convivência pacífica das relações políticas e comunitárias, e que jamais poderão ser evitados ou solvidos definitivamente, em face mesmo de suas naturezas complexas e mutantes.

Notas conclusivas

As funções do Estado Democrático, a partir do que sustentamos neste texto, e em especial no Brasil, tem se ampliado progressivamente, matizadas por compromissos e vínculos de natureza pública – constitucional e infraconstitucional – já há muito demarcados, na medida em que o Mercado não faz esforço demasiado para perseguir o crescimento econômico equacionado com o desenvolvimento social inclusivo, e que a Sociedade encontra dificuldades na articulação eficaz para o atendimento de suas demandas coletivas. Ou seja, como a perspectiva de civilização que temos na atual quadra histórica é a que precisa conviver, inexoravelmente, com riscos e perigos os mais diversos (violência, corrupção, crimes, abuso de poder, discriminações raciais, étnicas, sexuais, religiosas), revela-se fundamental contarmos com cultura e espaços públicos/privados de (auto e hetero) composição de conflitos, com processos e procedimentos institucionais para se alcançar isto, razão pela qual o Estado reforça sua condição de ente representativo de todos os envolvidos, o que se impõem a qualquer governo de ocasião.

Mas se assim é, levando em conta que o constitucionalismo hodierno ocidental, modo geral, se funda na premissa da liberdade e igualdade terem a mesma estatura e importância político-social, deverá haver políticas de Estado (do Legislativo, Executivo e Judiciário) voltadas a efetivação disto em todos os seus quadrantes (educação, saúde, trabalho, renda, habitação, etc.); e isto importa em ações políticas (públicas e privadas) constitutivas – e seus controles por ação e omissão – que garantam condições reais para tanto⁴⁶. Tais ações se fundam, ao cabo, na hegemonia dos valores democráticos defendidos, nos exigindo, para além da defesa da Democracia, o seu aprofundamento/radicalização constante, enquanto processos e procedimentos aprimoradores, a todo tempo, das possibilidades de pactos societários civilizatórios.

É claro que, ao lado disto, impõem-se o fortalecimento identitário da cidadania enquanto protagonista efetiva das possibilidades democráticas de qualquer Estado e governo, pois a

⁴⁶ Em tal perspectiva tem razão a democracia radical de Mouffe quando assevera ser importante ultrapassarmos o conceito de liberdade enquanto mera ausência de coerção, mas “It aims to create another kind of articulation between elements of the liberal democratic tradition, no longer viewing rights in an individualist framework but as ‘democratic rights.’ This will create a new hegemony, which will be the outcome of the articulation of the greatest possible number of democratic struggles” (MOUFFE, 2013, p. 99).

forma com que definimos esta identidade tem a ver com o tipo de comunidade que pretendemos alcançar enquanto Sociedade.

Mas como podemos realizar este fortalecimento cotidiano? Ultrapassando concepções liberais que concebem o conceito de cidadania como capacidade pessoal de perseguir, racionalmente, interesses individuais adaptados a certas restrições impostas pela exigência do respeito aos direitos de seus semelhantes, concepção empobrecida que deixa de lado a noção de cidadania enquanto comportamento da pessoa humana associado à perseguição – desde sempre – do que é bom para todos. Como nos diz o comunitarista Sandel, tal percepção liberal de cidadania não deixa espaço para uma comunidade constitutiva, porque apenas fomenta a formação de comunidades instrumentais, nas quais os indivíduos, com seus interesses e identidades previamente definidos, se encontram para promover somente o que lhes apraz, ou seja, a cooperação social visaria apenas aumentar capacidades produtivas e facilitar a conquista da prosperidade individual (SANDEL, 1992)⁴⁷.

Dai porque defendemos a importância de valores, princípios e escopos de bem comum, construído social e normativamente (constitucional e infraconstitucionalmente), e que em hipótese alguma pode implicar retrocessos e sacrifícios as liberdades individuais conquistadas pelo liberalismo na Idade Moderna a tão duras penas, mas tampouco é incompatível com elas, havendo imbricações necessárias entre estes interesses/bens, formatadoras do que podemos chamar de virtudes republicanas, que se materializam também na participação política efetiva dos cidadãos⁴⁸.

E com tal postura epistêmica nos distanciamos de Mouffe quando afirma que a democracia moderna se caracteriza precisamente pela ausência de um bem comum substantivo (MOUFFE, 2013, p. 106), isto porque os Direitos e Garantias Fundamentais, formatados jurídica e politicamente ao longo da história recente da nossa civilização, são exemplos materiais de interesses, bens difusos e coletivos que a todos vinculam. O que podemos aceitar, isto sim, é que inexistem nas sociedades complexas em que vivemos formas e fórmulas fechadas e absolutas de exercício daquelas conquistas; ou certezas perenes de suas concretizações imediatas e integrais, até porque constituem expectativas legítimas de toda comunidade que podem se efetivar em tempos e modos distintos, dependendo de variáveis múltiplas.

Ocorre que nesta sociedade democrática moderna a que estamos fazendo referência o poder **não** se tornou um espaço vazio, separado da lei e do conhecimento, mesmo que aca-temos a tese acertada de Lefort de que ele não está mais incorporado na pessoa do príncipe e associado a uma instância transcendental; e que tanto o poder, como a lei e o saber, estão expostos a indeterminações radicais⁴⁹. Apesar de tudo isto, os espaços de poder nunca restam vazios, sempre estão ocupados por forças, interesses e sujeitos em constante tensões, os quais vão determinando, com avanços e recuos, as possibilidades reais da Democracia e do Autoritarismo, do Estado de Direito e do Estado de Exceção, tomando maior relevância a mobi-

⁴⁷ Também Mouffe (2013) nos lembra que esta concepção da política do comunitarismo, como espaço onde podemos nos reconhecer enquanto participantes de uma comunidade política, é muito mais rica do que as premissas liberais referidas. A despeito disto, e concordando novamente com a autora, temos que: "Nevertheless there is a real danger of coming back to a pre-modern view of politics, which does not acknowledge the novelty of modern democracy and the crucial contribution of liberalism. The defence of pluralism, the idea of individual liberty, the separation of church and state, the development of civil society, all these are constitutive of modern democratic politics. They require that a distinction be made between the private and the public domain, the realm of morality and the realm of politics" (MOUFFE, 2013, p. 104).

⁴⁸ No ponto ver o excelente texto de Honohan (2000), em especial o capítulo "Common Goods and Public Virtue" (HONOHAN, 2000, p. 147-180), deixando bem claro que a liberdade individual não pode ser entendida enquanto ausência de coerção – pública ou privada –, mas está conectada com dimensões coletivas e comunitárias possibilitadoras de exercícios cotidianos de ação política. Ver também o texto de Skinner (in RORTY; SCHNEEWIND; SKINNER, 1984).

⁴⁹ Como defende Lefort (1986, p. 290).

lidade permanente da sociedade civil/cidadania para participar efetivamente destes ambientes e processos – sempre competitivos.

Referências

ALLAN, James; SCRUGGS, Lyle. Political partisanship and welfare state reform in advanced industrial societies. *American Journal of Political Science*, n. 48, p. 493-512, 2004.

ARENDT, Hannah. The crises in culture. In: *Between past and future: six exercises in political thought*. New York: Meridian, 1961.

AUCOIN, James L. *The evolution of American investigative journalism*. Missouri: University of Missouri Press, 2015.

BENHABIB, Seyla. Deliberative rationality and models of democratic legitimacy. *Constellations*, Cambridge, v. 1, n. 1, 1994.

BLUMENBERG, Hans. *The Legitimacy of the Modern Age*. Boston: Massachusetts Institute of Technology, 1983.

COHEN, Joshua. *Liberty, Equality, Democracy*. Cambridge: MIT, 2016.

COHEN, Joshua. *Rousseau: a free community of equals*. New York: Oxford, 2010.

CONNOLLY, William E. *Democracy and Pluralism: the political thought*. New York: Routledge, 2018.

CONNOLLY, William E. *Identity/Difference: democratic negotiations of political paradox*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991.

DAHL, Robert A. *Democracy and its critics*. New Haven: Yale University Press, 1989.

DAHL, Robert A. *Dilemmas of pluralist democracy: autonomy vs. control*. New Haven: Yale University Press, 1983.

DASGUPTA, Partha; MASKIN, Eric. Democracy and the other goods. In: SHAPIRO, Ian; HACKER-CORDON, Casiano (Eds.). *Rethinking Democracy for a New Century*. New York: Cambridge University Press, 1999.

DOWNS, Anthony. *An economic theory of democracy*. New York: Harper & Row Publishers, 1957.

ELSTER, Jon; SLAGSTAND, Rune. *Constitutionalism and Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

ESPING-ANDERSEN, Gosta. *The three worlds of welfare capitalism*. Princeton: Princeton University Press, 2020.

GALSTON, William A. *Liberal Pluralism: the implications of value pluralism for political theory and practice*. New York: Cambridge University Press, 2004.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HABERMAS, Jürgen. La soberanía popular como procedimiento: un concepto normativo de lo público. In: *Jürgen Habermas: moralidad, ética y política*. Madrid: Alianza Editorial, 1993.

- HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 2000.
- HARRIS, Neal; ACAROGLU, Onur. Thinking beyond neoliberalism: theorizing the future in the present. In: HARRIS, Neal; ACAROGLU, Onur. *Thinking beyond neoliberalism: alternative societies, transition and resistance*. New York: Palgrave Macmillan, 2021.
- HAYEK, Friedrich A. *The Road to Serfdom*. New York: Routledge, 2001.
- HONIG, Bonnie. *Democracy and the foreigner*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- HONIG, Bonnie. *Political theory and the displacement of politics*. Ithaca: Cornell University Press, 1993.
- HONOHAN, Iseult. *Civic Republicanism*. London: Routledge, 2000.
- KELSEN, Hans. *The essence and value of Democracy*. Maryland: Rowman & Littlefield, 2019.
- KENNEDY, Duncan. *A critique to adjudication*. Cambridge: Harvard University Press, 2017.
- KLARE, Karl. Legal theory and democratic reconstruction: reflections on 1989. In: ALEXANDER, Gregory S.; SKAPSKA, Grazyna (Eds.). *A Fourth Way? Privatization, property and the emergence of new market economies*. New York: Routledge, 2020.
- KLAUSEN, Jimmy Casas; CHAMON, Paulo. Neoliberalism out of place: the rise of brazilian ultraliberalism. In: SLOBODIAN, Quinn; PLEHWE, Dieter. (Org.). *Market Civilizations: Neoliberals East and South*. New Jersey: Princeton University Press, 2022.
- LEAL, Rogério Gesta. *Déficits democráticos na sociedade de riscos e (des)caminhos dos protagonismos institucionais no Brasil*. São Paulo: Tirant lo Blanch, 2020.
- LEAL, Rogério Gesta. *Estado, Administração Pública e Sociedade – novos paradigmas*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2006.
- LEAL, Rogério Gesta. *Teoria do Estado: cidadania e política na modernidade*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2000.
- LEFORT, Claude. *Democracy and political theory*. Cambridge: Polity Press, 1988.
- LEFORT, Claude. *The political forms of modern society*. Oxford: Polity Press, 1986.
- LITOWITZ, Douglas E. *Postmodern Philosophy and Law*. Lawrence: University Press of Kansas, 2020.
- MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue – a study in moral theory*. Notre Dame: Notre Dame University Press, 2007.
- MACINTYRE, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: Notre Dame University Press, 1988.
- MOUFFE, Chantal. *Hegemony, radical democracy and the political*. New York: Routledge, 2013.
- MOUFFE, Chantal. *La paradoja democrática: el peligro del consenso en la política contemporánea*. Barcelona: Gedisa, 2000.
- MOUFFE, Chantal. Por un modelo agonístico de la democracia. In: MOUFFE, Chantal. *La Paradoja Democrática*. Madrid: Gedisa, 2001.

- MOUFFE, Chantal. Rawls: political philosophy without politics. *Philosophy & Social Criticism*, London, v. 13, n. 2, 1987.
- OAKESHOTT, Michael. *Conservadorismo*. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2016.
- OAKESHOTT, Michael. *Morality and politics in Modern Europe*. London: Yale University Press, 1993.
- PARSONS, Talcott. *Theories of Society: foundations of modern sociological theory*. New York: The free press of glencoe Inc., 1961.
- PARSONS, Talcott. *The Social System*. London: Toutledge, 1951.
- POPPER, Karl. *The open society and its enemies*. London: Routledge and Kegan Paul, 1962.
- PRZEWORSKI, Adam. *Minimalist conception of democracy: a defense*. 2019. Disponível em: https://is.muni.cz/el/fss/podzim2019/POLn4002/um/Przeworski_Minimalist_Conception_of_Democracy.pdf. Acesso em: 02.ago.2022.
- RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Boston: Harvard University Press, 1971.
- RAWLS, John. *Justiça como Equidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- RAWLS, John. *Liberalismo Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- RAWLS, John. *The law of peoples: the idea of public reason revisited*. Boston: Harvard University Press, 2001.
- ROEMER, John E. Does democracy engender justice? *Cowles Foundation Discussion Paper*, nº 1281R. New Haven, Connecticut, sep./2001.
- ROEMER, John E. *Equality of opportunity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- RORTHY, Richard. Liberalismo burguês posdmoderno. In: RORTHY, Richard. *Objetividad, relativismo y verdad*. Barcelona: Paidós, 1996.
- SANDEL, Michael. *Democracy's Discontent: America in search of a public philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.
- SANDEL, Michael. *Liberalism and the limits of justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- SANDEL, Michael. *Public Philosophy: essays on morality in politics*. Cambridge: Harvard University Press, 2005.
- SCHMITT, C. *O conceito do político*. Lisboa: Edições 70, 2016.
- SCHUMPETER, Joseph A. *Capitalism, socialism and democracy*. London: Routledge, 1994.
- SKINNER, Quentin. The idea of negative liberty: philosophical and historical perspective. In: RORTHY, Richard; SCHNEEWIND, Jerome B.; SKINNER, Quentin (Eds.). *Philosophy in History*. New York: Cambridge, 1984.
- SLOBODIAN, Quinn; PLEHWE, Dieter. *Market Civilizations: neoliberals east and south*. New Jersey: Princeton University Press, 2022.
- WEBER, Max. *El político y el científico*. Madrid: Alianza Editorial, 1979.

Sobre o autor

Rogério Gesta Leal

Graduação em Direito pela Universidade de Santa Cruz do Sul (1987), mestrado em Desenvolvimento Regional pela Universidade de Santa Cruz do Sul (1997), doutorado em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina (2000) e pela Universidad Nacional de Buenos Aires (2004). Atualmente é professor titular da Universidade de Santa Cruz do Sul e da Fundação Escola Superior do Ministério Público do Rio Grande do Sul (FMP) nos cursos de graduação, mestrado e doutorado em Direito. Tem experiência na área de Direito, com ênfase em Direito Administrativo, Direito Penal e Processual Penal, atuando principalmente nos seguintes temas: Estado, Administração Pública e Sociedade, Enfrentamento da corrupção pelo Direito Penal e Processual Penal, Sociedade de Riscos.

Recebido em: 09.03.2023.

Aprovado em: 03.04.2023.

Received in: 03.09.2023.

Approved in: 04.03.2023.

Poder e Estado em Hegel e Carl Schmitt

Power and State in Hegel and Carl Schmitt

Rodrygo Rocha Macedo

<https://orcid.org/0000-0002-4834-0528> - E-mail: rodrygorochamacedo@gmail.com

Odílio Alves Aguiar

<https://orcid.org/0000-0002-7767-1932> - E-mail: odilio@ufc.br

RESUMO

O presente artigo trata do conceito de poder na gênese e na sustentação do Estado a partir do vínculo conceitual das obras de G. W. F. Hegel e Carl Schmitt. Hegel, na *Filosofia do Direito*, propôs um itinerário da vontade em seu movimento histórico. A vontade, expressando a liberdade, seria o princípio dinamizador e fundante do próprio ente estatal. Carl Schmitt, retendo a leitura de Hegel sobre o direito, também admitiu a vontade como base do Estado, sobreposta à própria lei, visto que esta não possui força para criar a estrutura política do porte do ente estatal. Especificamente, o artigo explora como o filósofo e o teórico político mencionados forneceram explicações sobre se o poder é gerado nas engrenagens internas do Estado ou se ele é transmitido ao ente estatal de uma fonte externa. Para alcançar tal objetivo, analisam-se três aspectos: o primeiro deles é o grau de semelhança entre a vontade livre de Hegel e a “decisão” elaborada por Schmitt. O segundo aspecto procura identificar como a vontade e a decisão se inserem na composição do Estado enquanto entidade política. Por fim, considera-se neste artigo como a vontade e a decisão no Estado são contidas ou estimuladas pelo dispositivo constitucional.

Palavras-chave: Hegel. Carl Schmitt. Vontade. Estado. Constituição.

ABSTRACT

The present article deals with the concept of power in the birth and sustenance of the State from the conceptual link of the works of G. W. F. Hegel and Carl Schmitt. Hegel, in *Philosophy of Right*, proposed an route of the will in its historical movement, whose point of arrival is the

State. The will, expressing freedom, would be the dynamizing and founding principle of the State entity itself. Carl Schmitt, following Hegel's reading of the law doctrine, also admitted the will as the basis of the State, superimposed over the law itself, since the law has no power to create the political structure of the size of the state entity. Specifically, the article explores how both the aforementioned philosopher and the political theorist mentioned have provided explanations as to whether power is generated in the internal gears of the state or whether it is transmitted to the state entity from an external source. To achieve this goal, three aspects are analyzed: the first one is the degree of similarity between Hegel's free will and the "decision" elaborated by Schmitt. The second aspect seeks to identify how will and decision are inserted in the composition of the State as a political entity. Finally, this article considers how will and decision in the state are contained or stimulated by the constitutional device.

Keywords: Hegel. Carl Schmitt. Free Will. State. Constitution.

1 Introdução

A possibilidade da instauração e da manutenção do Estado a partir de uma força inicial promoveu valiosas discussões na Filosofia moderna¹. O intercâmbio de ideias dos últimos quatro séculos em vista de uma explicação alinhada sobre a gênese do Estado nos planos conceitual e concreto evidencia, entre outros aspectos, a dificuldade que o tema reserva. Indagar sobre a natureza de uma suposta energia que erige o Estado, o anima e viabiliza sua estabilidade seria o atestado da existência de uma pergunta que deve ser necessariamente fugidia para garantir a permanência de um debate inconcluso muito mais importante do que a própria possibilidade de resposta. Dois pensadores, particularmente, souberam sustentar este debate a partir de uma habilidade em enriquecer a pergunta original sobre o Estado. São eles G. W. F. Hegel (1770-1831) e Carl Schmitt (1888-1985).

Admitir o vínculo da obra de Hegel à de Carl Schmitt em torno do Estado como objeto de especulação significa, pelo menos, que tal conexão nem sempre é explícita, apesar de confirmada por farta quantidade de evidências. Hegel e Schmitt, em épocas distintas, se debruçaram sobre a "questão germânica", reconhecendo no governo alemão uma crise contínua em vista da sua consolidação enquanto Estado no continente europeu. Para Hegel, o dilema germânico consistia na bifurcação entre estacionar a máquina administrativa no passado feudal com sua profusão de ducados, principados e bispados (em que cada um deles adotava leis, moedas e operações fiscais específicas), ou avançar para um aparelho estatal moderno mediante profunda reforma legal e institucional, baseada no princípio da liberdade e da centralização. Este foi o motivo que levou Hegel a proferir em seu texto *A Constituição Alemã* (1802)², escrito que Schmitt considerava "genial" (SCHMITT, 2008, p. 67), o famoso diagnóstico de que "a Alemanha já não é um Estado" (DV, p. 461; CA, p. 16). Carl Schmitt, emulando a postura de Hegel um século

¹ Este foi o tema das disciplinas de Teorias do Estado e Teorias do Poder, ministradas em 2022 no curso de Filosofia da Universidade Federal do Ceará, cujos encontros obtiveram o acolhimento dos participantes, evidenciado nas perguntas e observações que se tornaram posteriormente essenciais na composição do presente texto. Às estudantes e aos estudantes das disciplinas mencionadas são dirigidos os agradecimentos dos autores deste artigo.

² A obra de Hegel obedece, neste artigo, à seguinte convenção de abreviaturas, acompanhadas de parágrafo, quando houver, e página: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (GPhR); *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* (FD); *Die Verfassung Deutschlands* (DV); *La Constitución de Alemania* (CA).

antes sobre o destino teutônico, também propôs um diagnóstico sobre os impasses políticos da Alemanha de seu tempo em declaração sobre os rumos obscuros tomados pela reforma constitucional germânica nos anos 1920: “Os tribunais com jurisdição civil, penal ou administrativa, não são, em um sentido preciso, guardiães da Constituição” (SCHMITT, 2007, p. 19).

A postura crítica que Hegel e Schmitt adotaram em face do porvir do Estado alemão, contudo, não autoriza a afirmação de que o filósofo e o teórico político mencionados adotavam a mesma compreensão sobre como o exercício do poder deveria ser operado no ente estatal. Contrariamente à escolha interpretativa (que teve certo fôlego na primeira metade do século XX) de um Hegel defensor do Estado da Prússia centralizador e bélico, um modelo aos regimes autoritários que assolariam a Europa no século seguinte, a descrição do Estado hegeliano não permite pressupor um esmagamento da comunidade de indivíduos pelo ente estatal, mas antes um processo de alinhamento entre vontades individuais e a vontade pública. Tal negociação afasta, portanto, a premissa de que Hegel seria o precursor, pelo menos na doutrina do Estado, do totalitarismo³. O que pode ser admitido com certa margem de segurança é a descrição do Estado proposta por Hegel como um inventário das iniciativas governamentais em vista da ordem pública relativamente exitosas na Europa (cf. SQUAL, 2006, p. 2).

No tocante a Schmitt, já não é possível empregar à sua teoria a mesma postura oferecida ao pensamento político de Hegel. O acolhimento do jurista de Plettenberg à doutrina da soberania de Thomas Hobbes levou sua compreensão sobre o uso do direito a consequências inauditas. A catástrofe de ordem econômica, social e, sobretudo, humanitária que o Partido Nazista, ao qual Schmitt foi filiado, trouxe à nação alemã, teve seu anteparo teórico em textos como *Ditadura* e, sobretudo, *Teologia política* (ambos de 1922), em que a soberania é definida como a capacidade da decisão pelo Estado de exceção (SCHMITT, 1996, p. 87), chancelando a prática da concentração de autoridade aos integrantes do poder executivo⁴. Portanto, Hegel e Schmitt não podem ser posicionados no mesmo espectro teórico-prático da filosofia política.

Todavia, preservando a distinção de propósitos entre os dois pensadores a respeito da doutrina estatal, é possível identificar uma indagação que os acomete, a saber: quais os elementos condicionantes do Estado? Hegel e Schmitt responderão a essa pergunta tomando direções teóricas distintas. Um dos enfoques que unia o filósofo e o teórico político para elucidar essa interrogação era a clara oposição à interferência liberal na administração do Estado. Na *Filosofia do Direito* (1821), a posição de Hegel é nítida quanto à inabilidade da sociedade civil em subsistir por muito tempo, pois esta abraçaria os valores burgueses e predatórios ao ser fundada no comércio, no trânsito de mercadorias, na diligência à aquisição e à preservação da propriedade privada. Hegel confessa que a sociedade civil, “apesar do seu *excesso de riqueza, não é suficientemente rica*” (GPhR, § 245, p. 390; FD, p. 223), fracassando em neutralizar os prejuízos sociais que ela mesma gera ao permitir a miséria de seus participantes. Carl Schmitt também entendia que a democracia e seu sistema de parlamento seria um modo de os valores liberais burgueses tomarem as rédeas do Estado, limitando assim o poder soberano⁵. O teórico

³ Esta era a posição de Ernst Cassirer, que afirmava a utilização das ideias políticas de Hegel, ao menos de modo parcial, pelo bolchevismo, fascismo e nazismo (cf. CASSIRER, 1946, p. 248-249).

⁴ A primeira colaboração de Schmitt com o Terceiro Reich ocorreu ainda em março de 1933, ano em que auxiliou na elaboração de uma lei que legalizaria a tomada dos governos estaduais pelos nazistas. Tal dispositivo legal seria usado por Adolf Hitler para forçar todas as instituições do Estado e da sociedade a obedecerem à vontade do partido, que já vinha sendo imposta mediante ameaças, violência política e abuso do poder federal (cf. BENDERSKY, 1983, p. 199). Schmitt também elogiou, em um artigo de jornal, os estudantes universitários que participaram da queima de livros de autores “não-alemães” na noite de 10 de maio de 1933 (cf. KOONZ, 2003, p. 59).

⁵ A produção escrita de Schmitt admite uma dupla interpretação: a crítica ao liberalismo pode ser simultânea à defesa da democracia, que é um regime de governo liberal. Para uma apresentação inicial sobre a oposição de Schmitt aos mecanismos governamentais a

do direito admitia que a interpenetração mútua entre Estado e sociedade obliteraria os limites do que era ou não político, o qual deixaria de ser uma prerrogativa exclusiva do Estado, sendo extensiva à sociedade (cf. SCHMITT, 2008, p. 24). No acesso mútuo da sociedade e do Estado às instâncias do poder traria o seguinte problema: toda e qualquer reivindicação da sociedade (que não seria obrigatoriamente uma demanda de toda a coletividade de indivíduos) deveria ser acolhida indistintamente pelo Estado, transformando-o em um anexo daquela. Diante do embaraço sobre como operar o poder nas instituições, Hegel sugeria, de um lado, o bicameralismo compartilhado com o monarca para distribuir o poder, enquanto Schmitt defendia, do outro lado, a concentração do poder pelo soberano como representante do interesse do Estado, eliminando cenários em que certos setores da sociedade interferissem no processo decisório estatal.

Outra perspectiva que identifica uma origem comum a Hegel e Schmitt em abraçar o debate sobre o Estado é a relação entre direito e poder na composição institucional do ente do governo. Para elucidar tal relação, as conexões jurídicas, políticas e históricas relativas ao Estado são deslocadas para o âmbito especulativo. Este empreendimento já foi realizado com solidez teórica por Jean-François Kervégan em *Hegel, Carl Schmitt* (1992). Todavia, o presente artigo propõe um acréscimo à questão sobre a qual se debruçavam o teórico político e o filósofo mencionados: se o poder estrutura o Estado, este poder é autogerado pelo ente estatal ou é depositado nele a partir de uma fonte externa? A explicação a essa pergunta será circunscrita, no presente artigo, a conceitos centrais da doutrina de Estado proposta por Hegel na *Filosofia do Direito*, e como tais são reelaborados por Carl Schmitt. A busca pela “questão originária” sobre o poder no Estado está concentrada no presente texto a partir de tópicos. O primeiro deles se dá quanto ao grau de semelhança entre a vontade livre de Hegel, que permeia todo o “espírito objetivo” de seu projeto filosófico, e a “decisão” que, em Schmitt, ao ser concentrada no soberano, garante a permanência do Estado. O segundo tópico procura identificar como a vontade e a decisão se inserem na composição do Estado enquanto entidade política. Por fim, considera-se neste artigo como a vontade e a decisão no Estado são contidas ou estimuladas pelo dispositivo constitucional.

2 Vontade em Hegel e decisão em Schmitt

A natureza da força que dinamiza o Estado ganhou importante explicação de Hegel contida na *Filosofia do Direito*. Na “Introdução” da mencionada obra, o filósofo afirmou que a ciência filosófica do direito tem por objeto “a ideia do direito, o conceito do direito e sua efetivação” (GPhR, § 1, p. 29; FD, p. 47), vinculada à filosofia como ciência jurídica. Hegel emprega a lógica e a metafísica na explicação da estrutura ética que compõe o espírito objetivo, apresentando a ciência do direito como “parte da filosofia” (GPhR, § 2, p. 50; FD, p. 47)⁶. Aplicando iterações lógicas ao campo jurídico, Hegel emprega o termo “demonstração” em vista de elucidar o conceito de direito, que contempla a liberdade em si (GPhR, § 2, p. 51; FD, p. 48).

O “ponto de partida” do direito é a vontade livre, que concentra a “substância” e a “determinação” do próprio direito (GPhR, § 4, p. 46; FD, p. 56). O deslocamento da vontade, ao conectar a

serviço dos ideais liberais, sugere-se a consulta a *Freedom and Modernity* (1991), de Richard Dien Winfield, sobretudo o capítulo 16 “Rethinking Politics: Carl Schmitt versus Hegel” (p. 261-282). Para mais detalhes sobre a visão benévola de Schmitt à democracia, é possível o exame do capítulo 11 “Carl Schmitt's Defense of Democracy” (p. 312-337), de William Harsch, presente em *The Oxford Handbook of Carl Schmitt* (2016).

⁶ A noção de direito como “parte” da filosofia e, portanto, de um sistema, também está presente na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1830). Deve ser mencionado que a ciência do direito oriunda do conceito tem relação com uma expressão do espírito encontrada na esfera das leis, dos costumes e das instituições, o chamado “Espírito objetivo”.

universalidade amorfa e imprecisa até a determinação do seu movimento livre em algum objeto concreto no mundo, torna manifesto o movimento da liberdade que lhe é intrínseca, estabelecendo uma “unidade” (*Einheit*) entre dois momentos: a particularidade e a universalidade (GPhR, § 7, p. 54; FD, p. 59). Esta unidade gerada pela vontade livre é o “eu” (GPhR, § 7, p. 55; FD, p. 60).

É válido mencionar que a vontade, apesar de conectar eu e a universalidade, não foi plenamente finalizada, pois sua indeterminidade restringe-se a uma universalidade ainda incompleta, mas que precisa ser paulatinamente consolidada, evitando assim a liberdade vazia. A vontade não separa o eu e a universalidade em duas extremidades, mas os une na autodeterminação, que é simultaneamente ação e resultado (cf. KNOWLES, 2002, p. 31). O vínculo entre o eu e a universalidade é apenas uma condição prévia do movimento da vontade, permitindo que ela se autodetermine continuamente. Dado que Hegel está discorrendo sobre o movimento da vontade no terreno da ciência jurídica, esta mesma vontade universal e livre tem como “impulso” uma intenção para a propriedade, o direito e também Estado (GPhR, § 19 A, p. 70; FD, p. 67). Portanto, não é exagero afirmar que esta mesma vontade, no espírito objetivo, atinge sua expressão máxima no Estado.

A descrição que Hegel dá sobre a gênese da vontade na Introdução da *Filosofia do Direito* é silogística. Na dimensão da universalidade encontra-se a origem do direito e da liberdade, seguida pela autodeterminação do “eu” no estágio da particularidade e pela vontade na etapa da singularidade. Tais estágios são, para Hegel, “determinações” da vontade que perfazem o conteúdo volitivo (cf. GPhR, §§ 4-9, p. 46-60; FD, pp. 56-61). Mais adiante, Hegel alerta que a vontade, de modo a ultrapassar seu estágio imediato natural envolto em impulsos, deve encaminhar-se à racionalidade ou, em outras palavras, continuar seu movimento livre (GPhR, § 11, p. 62; FD, p. 62). Isto não significa que o impulso seja algo desfavorável, pois as pulsões da vontade atestam seu movimento no mundo. A relação entre vontade e direito pode ser melhor elucidada quando, na *Filosofia do Direito*, que apresenta a vontade como o desejo (impulso) no plano da lei.

A vontade livre, portanto, possui um “ser-aí” que é o direito (GPhR, § 29, p. 80; FD, p. 72) contendo a “liberdade consciente de si”, a qual comporta em si graus de desenvolvimento jurídico ou “pressupostos internos”, a saber, a moralidade e o interesse do Estado contido na eticidade (GPhR, § 30 A, p. 83; FD, pp. 72-73). O Estado, na doutrina hegeliana do direito, é entidade dotada de consciência em dois modos: 1) como “efetividade da vontade substancial”; 2) como algo que “sabe o que ele quer, e o sabe em sua universalidade, enquanto algo pensado” (GPhR, § 258, p. 399; FD, p. 230).

O fundamento do Estado, tal como Hegel a expõe na *Filosofia do Direito*, é a vontade, sem a qual os indivíduos não são compelidos a associar-se. O Estado hegeliano não é alicerçado a partir de ato promulgado ou decreto, mas se consolida historicamente pelos grupos humanos quando dotados de liberdade. Não é gratuita a menção de Hegel sobre a impossibilidade de o Estado proceder de uma relação contratual dos indivíduos entre si, ou dos indivíduos “com o príncipe e o governo, visto que o Estado não é uma coisa que pode ser alienada” (GPhR, § 75 A, p. 157; FD, p. 107). Portanto, a essência do Estado não pode ser um conjunto de cláusulas que intermedia contratantes, pois o indivíduo não é, ele mesmo, o princípio do Estado, mas a sua vontade livre, vinculada a outras vontades individuais livres em uma relação de cidadania são a estrutura fundante do Estado.

A postura de Hegel em apresentar, sob forma metafísica, a impossibilidade de o Estado ser uma estrutura que concebeu a si mesma por um ato de autogeração já indica a sua rejeição ao ente estatal como fonte de emanção das normas⁷. A metafísica da qual Hegel lança mão

⁷ É oportuno salientar que, na *Filosofia do Direito*, a administração da justiça já está presente na sociedade civil, momento precedente ao Estado.

para explicar o Estado não o autoriza a dar a esse mesmo Estado um viés místico, mas, antes de tudo, evidencia o ente estatal como resultado de um processo ocorrido no tempo e, sobretudo, não iniciado na própria máquina de governo. Em outras palavras, o Estado não é o início, mas o término de um itinerário, procedendo à família e à sociedade civil. Na supressão defendida por Hegel como necessária a todo e qualquer processo de determinação conceitual (que o filósofo admite, segundo o § 12 da *Filosofia do Direito*, encontrar-se na dinâmica de aperfeiçoamento da vontade), o Estado retém e aprimora, mas apenas posteriormente, a família e a sociedade civil em seu seio.

É possível depreender, do sistema exposto por Hegel, que a manutenção do Estado não é autocrática e monolítica, mas eivada de mediações, nem sempre livres de tensões. Ao mostrar que a vontade está em perene luta contra os impulsos para tornar-se universal, assim como evidencia os limites do direito diante das relações intersubjetivas e sua insuficiência como elemento fundador do Estado, Hegel está destacando um jogo de forças subjacente à gênese e à permanência do ente estatal no mundo. Aliás, a lei não teria essa capacidade de sedimentar uma estrutura social, pois o filósofo, ao considerar que a corrupção dos costumes romanos também foi comunicada às leis (GPhR, § 180, p. 335; FD, p. 187), a norma não está isenta e imune a desvirtuações. O jogo de forças que ocorre no âmago da sociedade se dá pela “disposição de espírito político” de seus indivíduos, uma característica da substancialidade que dá organicidade ao Estado dito “político” e sua “constituição” (GPhR, § 267, p. 412; FD, p. 239).

Hegel, por um lado, esvazia a premissa da lei como fundamento do Estado. Sobre isto, basta lembrar que o contrato, dispositivo do direito abstrato, não possui instrumentos próprios para seu próprio cumprimento, sendo procedido pelo Estado. Todavia, o Estado da *Filosofia do Direito* suprassume o contrato no Estado. Isto não quer dizer que o contrato deixe de existir. Aliás, nenhum momento anterior ao Estado é eliminado, mas absorvido pelo aparelho estatal. Carl Schmitt vai além da proposta de Hegel e retira o protagonismo da norma quanto à manutenção do Estado, direcionando sua atenção ao jogo de forças subjacente às dimensões integrantes da própria sociedade sobre a qual o Estado se instala. Para mitigar o papel político da norma positiva, Schmitt provê à sua teoria a importância da história nas modulações do Estado e das leis. Todavia, tomando por base os pontos de conexão teórica entre Hegel e Carl Schmitt vislumbrados por Jean-François Kervégan (2006, pp. xxxi-xxxiv), enquanto o primeiro tenta fornecer uma explicação metafísica (a vontade livre) para um dado histórico (o aparecimento do Estado), o segundo tenta partir de um dado histórico (o declínio dos Estados nacionais europeus) para questionar a validade de um conceito (o direito positivo)⁸.

Mas, se para Hegel e Schmitt a vontade é o sustentáculo das estruturas sociais, descrever a vontade como anterior ao Estado não é tão importante para este último como era para aquele. Em Schmitt, é suficiente dizer que a sustentação ao Estado é oriunda dele mesmo. Assim, a vontade estruturante do ente estatal se encontra na decisão, que garante a ordem. A afirmação de Schmitt contida na primeira versão de *Teologia Política* (1922) é elucidativa:

Pois cada ordem baseia-se numa decisão, e o conceito da ordem jurídica aplicada como algo natural, também contém em si mesmo a oposição dos dois diferentes elementos do

⁸ Kervégan estabelece três razões que simultaneamente confrontam e aproximam Hegel e Schmitt: 1. a consideração especulativa do positivismo jurídico, presente tanto na teoria schmittiana do direito no modo de “metafísica da positividade”, quanto no esforço de Hegel para acolher o entendimento positivo em sua filosofia; 2. A recusa de ambos ao “juridismo” enquanto separação abstrata entre direito e política; 3. a crítica do decisionismo proposta por Schmitt evidenciando o “Estado total” do século XX como a supressão do “Estado universal-racional” hegeliano (KERVÉGAN, 2006, pp. xxxi-xxxiv).

jurídico. Até mesmo a ordem jurídica, como toda ordem, baseia-se numa decisão e não numa norma (SCHMITT, 1996, p. 90).

Schmitt evidencia que a ordem jurídica não é auto-subsistente, mas viabilizada por fonte externa. Schmitt explica que “não existe norma aplicável no caos”, que o direito sempre é “situacional”, cabendo ao soberano decidir se o Estado normal “é realmente predominante” (SCHMITT, 1996, p. 93). A ordem social, para Schmitt, decorre da decisão, que não provém da norma, mas de uma deliberação sobre a manutenção do estado de coisas. A origem da decisão está no soberano, o responsável pela sustentação da máquina estatal, pois ele “não só decide sobre a existência do Estado emergencial extremo, mas também sobre o que deve ser feito para eliminá-lo” (SCHMITT, 1996, p. 88). Dito de outro modo, o soberano decide sobre a própria ordem ou a suspensão dela em casos críticos em vista da conservação do ente estatal, para que haja condições à aplicação das leis. Logo, a lei não é o elemento fundante o Estado, mas conservada pela vontade soberana⁹.

O ato de decidir sobre a proteção de uma comunidade diante de riscos encontraria seu primeiro respaldo na filosofia política moderna, de acordo com Schmitt, nos escritos de Jean Bodin (1530-1596), em cujo conceito de poder máximo a ser exercido diante da situação crítica tem-se o “início da moderna doutrina de Estado”. Para a pergunta sobre até que ponto o soberano deve estar preso às leis, Schmitt evoca a resposta de Bodin: “diante das corporações ou do povo, o príncipe só é obrigado a algo na medida em que o cumprimento da promessa é de interesse do povo” (SCHMITT, 1996, p. 89)¹⁰. Bodin, ao defender a atuação do soberano sem a prerrogativa de legitimação jurídica, também admitia o Estado como “unidade superior e neutra” (SCHMITT, 2008, p. 8). Portanto, a primazia do Estado excederia qualquer instância normativa. Carl Schmitt indica a cisão entre máquina estatal e instituições de lei ao distinguir o “Estado legislante” e o “Estado dirigente”. Situado em um extremo, legislante seria o ente estatal cuja vontade comum se expressaria em normas concebidas, organizadas e aplicadas por instâncias distintas. No lado oposto, o Estado dirigente possuiria a característica de manifestar-se “na vontade pessoal soberana e na ordem autoritária de um mandatário” (SCHMITT, 2007, p. 2-4).

Posicionando a compreensão hegeliana para “vontade” apresentada nos primeiros parágrafos da *Filosofia do Direito* e a explicação de Schmitt para “decisão”, tende-se a identificar inicialmente uma semelhança sobre como os pensadores concebiam o vínculo entre volição e Estado. Não obstante, situar Hegel e Schmitt em lados iguais no debate sobre Estado e política a partir do binômio vontade-decisão é metodologicamente precipitado. Hegel e Schmitt até concordam no estabelecimento do Estado com base na atividade volitiva, que é expressão histórica e processual. A vontade livre hegeliana e a decisão schmittiana são ambas movimentos

⁹ Carl Schmitt já havia explorado, em *Ditadura* (1921), como Jean Bodin propunha os limites da atuação do soberano nas situações excepcionais mediante o conceito de *comissio* (“ato de delegar” ou “mandato”, termo mais próximo do alemão *Auftrag*) praticado na Roma republicana. O ditador romano era um comissário, cujo mandato, diferente do *harmostês* (governador militar), do *aisurnētēs* (tirano eleito) ou do *archos* (líder), tinha por atribuição “fazer guerra, reprimir a agitação, reformar o Estado ou administrar a nova organização de seus órgãos”, bem como “introduzir uma nova constituição enquanto a autoridade dos outros departamentos se encontrasse suspensa” (SCHMITT, 2014, p. 20-21).

¹⁰ A passagem evocada por Schmitt localiza-se nos *Seis livros da república* (1576) de Bodin, em cujo Livro I, Cap. VIII encontra-se a pergunta retórica: “Mas o príncipe não está sujeito às leis do país que ele jurou guardar?”. Bodin explica que o soberano não está sujeito à lei: 1. seja por autoinjunção, desobrigando-se a segui-la ainda que tenha jurado para si mesmo que a cumprirá; 2. seja por juramento a outro príncipe, salvo se tiver um interesse direto na coisa. Bodin enfatiza que o peso da história ou da tradição não pode impingir ao governante o atendimento à lei, caso esta seja inconveniente ao momento: “[...] o príncipe não está sujeito a suas leis nem às de seus antecessores, mas está sujeito a seus convênios justos e razoáveis, especialmente se eles envolverem o interesse de seus súditos, tanto como indivíduos quanto em geral” (BODIN, 1988, p. 362-363). A atenção de Schmitt se volta para Bodin no tocante à justificação de uma hierarquia em que o interesse do Estado se sobrepõe ao interesse da lei porque o poder do Estado deve exceder outras instâncias.

deliberativos porque evidenciam um agente que deseja. Todavia, no Estado hegeliano, a vontade decorre da universalidade, enquanto no Estado schmittiano, a vontade (sob o nome de decisão) é prerrogativa apenas do soberano, são expressões históricas e processuais. Dado que o espaço estatal é o que impele a distinção entre Hegel e Schmitt quanto ao efeito político da vontade na comunidade de indivíduos, torna-se válido tecer um comparativo entre as concepções do filósofo e do teórico político para o mesmo objeto, a saber, o Estado.

3 Divergências quanto ao conceito de Estado em Hegel e Schmitt

Dar precisão ao conceito de “Estado” demandou um esforço visível aos pensadores coligidos no presente artigo. Na *Filosofia do Direito*, Hegel se detém na explicação sobre o ente estatal depois de, pelo menos, 250 parágrafos nos quais são desenvolvidas explanações sobre direito, personalidade jurídica, natureza do contrato, ilicitude e moralidade. Hegel também não se demora em uma teorização pura de Estado, reservando apenas os parágrafos 257 e 258 da obra mencionada para explicar detidamente o conceito de ente estatal para logo em seguida ocupar-se dos Direitos Estatais Interno e Externo. Carl Schmitt acompanhará Hegel no comediamento conceitual, tentando estabelecer o ente estatal como um princípio terminológico sem grande precisão. Os textos *O Conceito do Político* (1927-1932) e *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum* (1950) contêm as tentativas de Schmitt em circunscrever uma definição de Estado mais próxima da intenção cristalizadora do termo. Provavelmente, os pensadores citados tenham evitado a definição de Estado não porque o conceito reservasse dificuldades, mas porque seria mais honesto não fixar uma definição de Estado, que é essencialmente dinâmico, em designações e corolários fixos, o que daria margem a um rápido embotamento teórico da significação para o ente estatal.

Em Hegel, o Estado é a “efetividade da ideia ética” que manifesta a vontade substancial tanto nos costumes como na consciência-de-si dos indivíduos participantes da sociedade em que tal aparelho social é presente (GPhR, § 257, p. 398; FD, p. 229). A vontade, da qual o Estado decorre, abriga o Bem propriamente dito (GPhR, § 114, p. 213; FD, p. 133). O Bem moral, como produto das ações do indivíduo (GPhR, § 124, pp. 232-233; FD, p. 139), revela que o Estado, mediante a vontade, compartilha do mesmo Bem tanto em seu sentido indutivo (como força propulsora) como em seu sentido material (o Estado como resultado concreto dos atos dos indivíduos).

O Estado garante a liberdade e a integridade da vida dos indivíduos que, em retorno, deliberam cooperar com a manutenção das instituições governamentais. Vale destacar que essa liberdade é parcial e frágil na sociedade civil, onde se encontra o mundo das trocas comerciais. Nela, os indivíduos tentam satisfazer seus desejos e carências sujeitando-se às relações de trabalho, à produção de mercadorias, à aquisição e alienação de propriedade. Na sociedade civil, muitos indivíduos não conseguem, pelo trabalho e pelas trocas econômicas, garantir sua integridade física. As interdições quanto ao acesso à educação, à moradia, à saúde e à alimentação, ao sistema de crédito para o suporte à iniciativa privada, à manutenção de patrimônio constituído pelos ascendentes familiares, lançam uma considerável parte dos indivíduos de uma sociedade a uma existência precária.

Ademais, a riqueza social gerada por todas as pessoas que compõem determinado grupo não é igualmente distribuída. Assim, a sociedade civil está fadada a desaparecer mediante um processo de autofagia. O Estado, nesse contexto, tentaria evitar o processo destrutivo ocasionado pela dinâmica da própria sociedade pelo acolhimento de todos os seus membros como

cidadãos e dando-lhes iguais condições de existência. Diferentemente do que ocorre na sociedade civil, os indivíduos, no papel de cidadãos, não devem ter como propósito a satisfação de seus interesses particulares, mas a consolidação de um interesse geral, muito embora essa adesão não seja facilmente consolidada em um primeiro momento. Por isso, o acatamento às leis, o recolhimento de impostos e a adesão ao funcionamento dos departamentos, agências e equipamentos institucionais requeridos pelo Estado muitas vezes colidem com os projetos pessoais dos indivíduos, mas estas são cessões a que eles são convidados a fornecer em vista do Bem. O indivíduo pensante deve efetuar um cálculo sobre o que é o melhor para si e para o grupo do qual ele participa, redundando em uma adesão racional e concreta ao comando do Estado. A esse ato, Hegel dá o nome de “união”, termo presente na Anotação do § 258 da *Filosofia do Direito*, um dos poucos parágrafos destinados à conceituação do ente estatal. Este é um dos motivos que leva Hegel a admitir, mais adiante, que o Estado se desdobra em “figura efetiva e organização de um mundo” (GPhR, § 270, p. 418; FD, p. 243). A descrição do Estado apresentada na *Filosofia do Direito* não permite pressupor uma assimilação passiva do indivíduo ao ente estatal, mas antes um processo de alinhamento entre vontades. Esta negociação afasta, portanto, a premissa de que Hegel seria o precursor, pelo menos na doutrina do Estado, do totalitarismo¹¹. Tal alinhamento volitivo só é possível de efetivar-se no campo político, o *locus* da relação de poder. Contudo, o que é propriamente a vontade do Estado? Hegel afirma que o Estado “sabe o que ele quer” (GPhR, § 270, p. 415; FD, p. 241), mas precisamente “o que” e “como” ele quer? Deve ser lembrado que Hegel se debruça na *Filosofia do Direito* sobre o Estado europeu moderno, em que há uma tentativa de distribuição proporcional dos dispositivos de direito a partir do reconhecimento da liberdade e da capacidade jurídica dos seres humanos sem distinção (cf. VIEWEG, 2019, p. 382).

Compreender o que o Estado quer exige compreender o que o Estado é em essência. Uma das respostas de Hegel ao tema consta na seção “Eticidade” da *Filosofia do Direito*: o fundamento do Estado é o querer e o agir livres, resultado da vontade racional em si e para si de seus cidadãos (GPhR, § 258 A, p. 401; FD, p. 232). Hegel, em tal passagem, não afirma que o Estado se encontraria em uma dimensão paralela e superior aos cidadãos, mas que ele decorreria da dinâmica dos indivíduos agindo como cidadãos. A “vontade racional em si e para si” é justamente a consciência do indivíduo que decide agir como cidadão em vista da coletividade. O cidadão compreende o Estado como sua própria essência. Esse é um dos motivos pelos quais o Estado não é produto de um contrato. As vontades individuais podem não transformar o Estado em um ente cujo fim seria apenas a sua manutenção física, mas que o Estado é uma consequência do aprimoramento reflexivo do ser humano que o atravessa mediante a liberdade.

A exegese do conceito de Estado que Hegel emprega no campo especulativo confere um tratamento abstrato ao tema. Todavia, Hegel não estaria restringindo a fixação do tópico do Estado no campo da abstração. Esta propensão ao intangível da discussão hegeliana sobre o Estado é apenas aparente, pois, ao considerar uma sucessão de expressões sucessivas da vontade, tais como a propriedade, o contrato, a instalação da moralidade frente ao ilícito e, por fim, a eticidade, Hegel assinala o desenvolvimento histórico da vontade no campo do direito. Tomando especificamente os momentos da família, da sociedade civil e do Estado, os quais compõem a eticidade na Terceira Parte da *Filosofia do Direito*, há uma recuperação temporal do desenvolvimento político das comunidades humanas tal como descrito na *Política* de Aristóteles, que encadeia as primeiras uniões de “necessidade natural”, seguidas pelo povoado, a “primeira

¹¹ Esta era a posição de Ernst Cassirer, que afirmava a utilização das ideias políticas de Hegel, ao menos de modo parcial, pelo bolchevismo, fascismo e nazismo (cf. CASSIRER, 1946, p. 248-249).

comunidade de várias famílias”, que será assimilada, com outros povoados, na “cidade definitiva” (*Pol.*, 1252 b - 1253 a, p. 13-15). A complexidade inerente às associações humanas é considerada abstratamente em Hegel mediante uma perspectiva histórica.

Tal como Hegel, o esforço de Schmitt em fornecer uma definição pura de Estado é igualmente comedido. A similaridade nas abordagens dos pensadores sobre o aparelho estatal também se estende para o campo da história, que Schmitt faz questão de evidenciar:

Podemos permitir-nos deixar em suspenso o que o Estado é em sua essência, uma máquina ou um organismo, uma pessoa ou uma instituição, uma sociedade ou uma comunidade, uma empresa ou uma colmeia, ou talvez até mesmo uma “série fundamental de processos”. Todas essas definições e imagens antecipam por demais em termos de interpretação, atribuição de sentido, ilustração e construção, não podendo, destarte, formar nenhum ponto de partida apropriado para uma exposição simples e elementar. Consoante sua acepção literal e sua aparição histórica, Estado é uma condição de características especiais de um povo, mais precisamente a condição competente dado o caso decisivo e, por isso, perante os muitos *status* individuais e coletivos imagináveis, pura e simplesmente o *status* (SCHMITT, 2008, p. 19).

A citação acima, extraída de *O Conceito do Político* (versão de 1932), elucida a postura de Schmitt quanto ao tema: a tarefa de definir o Estado reserva dificuldades que interdita até um simples ponto de partida. Todavia, se é necessário fornecer uma designação sobre o ente estatal, que ela: a) seja histórica; b) admita “estados” (*stata*) provisórios e momentâneos, como fotografias que fixam momentaneamente etapas permitindo mensurar o aperfeiçoamento de um povo que esteja propondo a si mesmo formas de ordenação social. À vista disso, tal progressão de “estados” adota a perspectiva histórica da qual Schmitt não se furtará de identificar em Hegel. Em *O Nomos da Terra* (1950), Schmitt admite que, quando o tema é o Estado, as construções metafísicas hegelianas são mais reconhecidas do que o sentido histórico presente nelas.

No fundo, objetivamente, o que as formulações de Hegel descrevem, aparentemente de modo metafísico, é tão somente a forma histórica de organização dessa época – concreta no que diz respeito ao espaço –, ou seja, o Estado, o qual, pelo menos em solo europeu, atuou como portador do progresso em direção a uma crescente racionalização e circunscrição da guerra (SCHMITT, 2014, p. 159).

Tão revelador quanto a confissão de Schmitt sobre a leitura de Hegel com o viés consciente da filosofia da história é afirmar que o Estado europeu moderno teria sido resultado de uma tentativa deliberada de conter a guerra. Tal declaração associa a gênese do Estado a um propósito político, e não apenas de organização social cujas características são percebidas em perspectiva histórica. Considerando o peso desta assertiva, a natureza do Estado, ou melhor, a sua energia interna, compelindo-o ao desenvolvimento, apenas se manifesta no tempo, fincada no conceito de poder. Logo, a história associa o Estado àquilo que é, em essência, político. Esta associação conceitual autoriza uma leitura mais livre de intromissões discursivas ao texto de Schmitt quando são encontradas ilações como “o conceito de Estado pressupõe o conceito do Político” (SCHMITT, 2008, p. 19).

Mas, o que viria a ser “o político”? Conceituá-lo reserva tantas dificuldades quanto propor uma noção para o Estado. Dada a complexidade em precisar um ou outro, Schmitt estabelece uma igualdade terminológica: “No geral, ‘político’ é equiparado de alguma forma a ‘estatal’ ou, pelo menos, relacionado ao Estado. O Estado aparece então como algo político, mas o político como algo estatal” (SCHMITT, 2008, p. 20-21). A ênfase dada aos dois termos em pauta autoriza

o teórico do direito a ampliar o campo de perspectiva sobre o estatal. O Estado, na ótica de Schmitt, também está implicado a uma noção histórico-política de território, hipótese explorada exaustivamente em *O Nomos da Terra*.

Há, na permissão de ampliar o horizonte em vista de uma exegese do ente estatal, um sentido em discutir o conceito de Estado schmittiano sob o trinômio tempo-espaco-poder. No caso europeu, Schmitt recua até o Sacro Império Romano-Germânico para evocar os sucessivos episódios de conflitos entre as casas reais descendentes de Carlos Magno que não conseguiam mais estabelecer seu poderio na Europa devido às frequentes dissidências com a Santa Sé, a ponto de os primeiros esforços para uma *Respublica Christiana* ou, em outras palavras, uma tentativa de estabelecer um governo espiritual e temporal híbrido, não terem logrado êxito político na Europa pré-moderna. Tal *Respublica Christiana* teve de ser “revogada” para que as guerras religiosas fossem contidas em vista de um Estado. A este movimento Schmitt chama “nova ordem”, estabelecida na Europa por meio de uma “obra tripla”: 1. a subordinação dos direitos feudais, territoriais, estamentais e eclesiásticos à legislação, administração e justiça a um novo sistema de distribuição de poderes; 2. centralização política mediante cessação das guerras civis religiosas; 3. fechamento de fronteiras geográficas do Estado, tornando-o distinto em relação a outros limites espaciais (SCHMITT, 2014, p. 134-135).

A distinção espacial do Estado dada por Schmitt (que Hegel considera cuidadosamente pela ótica da guerra no Direito Estatal Externo da *Filosofia do Direito*), advinda da necessidade de suspensão dos conflitos civis, toma corpo na Europa moderna, criando a figura do “Estado territorial soberano”. A supressão do poder espiritual ocasiona um deslocamento desse poder para as zonas antes tidas como temporais: as linhagens reais detentoras das coroas passaram a ser agentes do interesse dessa nova forma de arranjo político-administrativo chamado “Estado”, transformando a figura principal de uma casa régia em soberano (cf. SCHMITT, 2014, p. 132-133). O tema da necessidade da supressão dos conflitos de origem religiosa também é discutido com certo fôlego por Hegel no § 270 da *Filosofia do Direito*, um dos parágrafos que, não por acaso, compõem o Direito Estatal Interno, o qual, entre outros temas, trata da constituição. Apenas o Estado, de acordo com Hegel, teria cumprido o desafio da pacificação civil com relativo êxito, entendimento que recebe a concordância de Schmitt em *O Nomos da Terra*. Hegel e Schmitt certificam que o Estado é também uma instância de manifestação do poder em vista da neutralização da violência. A questão imposta é saber a proveniência desse poder que emana do Estado: ele é gerado dentro das engrenagens que compõe a máquina estatal ou é canalizado para dentro do aparelho estatal a partir de uma fonte externa? A resposta para tal pergunta pode ser dada mediante uma apreciação sobre aquilo que é considerado o elemento de suporte primordial para o Estado: a constituição.

4 Constituição e poder

A “Terceira Parte” da *Filosofia do Direito* trata da “eticidade”, cujo fundamento é o pensar humano, a unidade e a verdade entre duas expressões da vontade: a vontade imediata e, por isso, abstrata no campo do direito; e a vontade “refletida dentro de si”, frente ao “universal”, o qual é composto pelo “Bem” e pelo “mundo aí presente” (GPhR, p. 14, § 33, p. 87; FD, pp. 34, 77). A eticidade possui três momentos: a família, a sociedade civil e o Estado, cuja ideia contempla três expressões: 1) o Direito Estatal Interno, que versa sobre a separação orgânica entre os poderes principesco, governamental e legislativo; 2) o Direito Estatal Externo, que se ocupa da soberania entre os Estados e a dinâmica da guerra; 3) A História mundial, que modula os con-

flitos entre grupos humanos, congregando em si a ascensão e a extinção de nações. Todavia, na *Filosofia do Direito*, o Direito Estatal e a História mundial são conduzidos pelo conceito de Estado.

Klaus Vieweg (2019, p. 400) sugere que a ideia de Estado da Terceira Parte da *Filosofia do Direito* faria uma referência à doutrina do direito de Kant, em que o Direito Estatal Interno seria reflexo do direito civil (*jus civitatis*), seguido do Direito Estatal Externo, que configuraria o direito dos povos (*jus gentium*), enquanto a História mundial se relacionaria com o direito cosmopolita (*jus cosmopoliticum*). No Direito Estatal Interno haveria apenas um breve momento de anulação ou supressão das necessidades individuais em face da “autonomia absoluta” delineada na constituição (*Verfassung*) (cf. GPhR, § 272 A, p. 433; FD, p. 254).

Tal justaposição do interesse particular em interesse universal (estatal) está contida na explicação dada por Hegel sobre a constituição como “organização do Estado e processo de sua vida orgânica em vinculação consigo mesmo no qual ele diferencia seus momentos no interior de si mesmo e os desdobra até o subsistir” (GPhR, § 271, p. 431; FD, p. 253). A comunidade de indivíduos molda a constituição a partir da sua dinâmica de resolução de problemas comuns (mediante a criação de assembleias populares, conselhos diretores, escolha de líderes e representantes, adesão a regras, etc.). De certo modo, esta dinâmica, historicamente consolidada pela tentativa e erro sucessivos dos grupos humanos, cria um arquivo (consuetudinário ou registrado documentalmente) sobre como as pessoas no passado solucionaram problemas intrínsecos às comunidades. Tal arquivo social molda a constituição dessa comunidade em específico.

Vê-se que, em Hegel, o conceito de Estado está intimamente associado ao de constituição. Do mesmo modo que o Estado resulta da dinâmica das vontades intersubjetivas, a constituição também está implicada nesse movimento volitivo com o mesmo propósito, a saber, a manutenção da comunidade. Esta constituição, portanto, não é fixa, mas tal flexibilidade pode descaracterizar o eixo de seu dispositivo: a decisão, descrita em procedimentos, com vistas à preservação da comunidade. Para que se evitem os riscos de sua descaracterização, Hegel admite um sistema de poderes que atuam organicamente em vista de distribuir atribuições e competências, organizando, por consequência, a tensão das vontades em torno do poder decisório.

A divisão dos poderes é dada, entre os §§ 273-275 da *Filosofia do Direito*, na seguinte ordem: o “poder legislativo”, o “poder governamental” (executivo e judiciário) e o “poder do príncipe” (decisório). Mediante tais poderes, a supressão das vontades individuais seria extinta, visto que as necessidades dos indivíduos se tornariam necessidades estatais, anulando-se finalmente as tensões volitivas. A atuação dos poderes evitaria o engessamento das vontades e o sufocamento das liberdades dos cidadãos pela ação opressora do Estado.

Hegel inova no modo como descreve a tripartição dos poderes. A primeira inovação se dá porque, coerente com a proposta já revelada na Introdução da *Filosofia do Direito* de tratar a ciência jurídica sob o ponto de vista da ciência utilizando o método especulativo do qual ele já havia lançado mão na sua *Ciência da Lógica* (1812-186) (GPhR, p. 12; FD, p. 32), Hegel explica o sistema tripartite a partir de uma iteração silogística. Na estrutura proposta, o poder legislativo seria a vontade racional universal presente na Constituição; o poder governamental, o termo particular que delimita a vontade universal; o poder do príncipe seria, finalmente, a vontade singular de toda a dinâmica constitucional (cf. VIEWEG, 2019, p. 443). A vontade do príncipe aqui não é apenas a instância geradora da decisão, mas também a instância da “decisão última” e definitiva de todo um processo que considera uma rede aglutinadora de outras vontades.

A segunda inovação de Hegel é que a tripartição de poderes não segue exatamente o esquema proposto por Aristóteles e consagrado por Montesquieu na filosofia política moderna. Aristóteles, na *Política*, ponderava ser vantajoso impor limites às propriedades deliberativas dos

conselhos, reservando, por exemplo, em cidades sob um governo constitucional, o poder do povo para vetar alguma medida, mas não para votar a sua aprovação, competência que seria reservada a funcionários (*Pol.* 1298 b, p. 153). Por sua vez, Montesquieu, em *Do espírito das leis* (1748), explica que a liberdade política do indivíduo estaria “perdida” se um homem ou um departamento do governo a que este indivíduo integra exercesse “os três poderes: o de fazer as leis, o de executar as resoluções públicas e o de julgar os crimes e as querelas entre os particulares” (MONTESQUIEU, 1996, p. 168). Hegel admite que o poder do príncipe “é o ápice e o começo do todo” (GPhR, § 273, p. 435; FD, p. 255) permeando os outros poderes.

O poder do príncipe, “ápice” e “começo” do “todo”, perpassaria todo o sistema tripartite como elemento decisório unificado, não sendo independente no mesmo grau proposto por Aristóteles e Montesquieu. Uma vez que o Estado de Hegel resulta da atividade da vontade, essa vontade estaria presente em toda a engrenagem constitucional. A presença da vontade decisória perpassa, portanto, o sistema de pesos e contrapesos do poder no Estado constitucional hegeliano, concepção simultaneamente harmonizada com a ideia schmittiana de decisão como anteparo do Estado e afastada dela.

À primeira vista, Hegel estaria concordando com Schmitt ao afirmar que o poder do príncipe contém dentro de si os três momentos da totalidade ou, em outras palavras, os três poderes constitucionais (GPhR, § 275, p. 441; FD, p. 260). Todavia, a economia decisória do poder principesco não pode ser resumida apenas nessa declaração. Isto porque, ao contrário de Schmitt, que concentra o poder decisório no soberano, Hegel oferece um juízo diferente de como a decisão deve ser gestada no governo constitucional. O Estado hegeliano subsiste apenas “enquanto espírito de um povo”, dependente da cultura e da consciência-de-si de um dado povo que se reconhece como povo (GPhR, § 274, p. 440; FD, p. 259). Este reconhecimento é trasladado para o centro do poder do Estado nas “ocupações e atividades particulares do Estado”, as quais como “momentos essenciais” do próprio ente estatal, estão conectadas aos indivíduos que participam dessas atividades (rotinas administrativas), cuja natureza não pode ter relação com interesses privados (GPhR, § 277, p. 442; FD, p. 260).

O Estado teria na personalidade efetiva, a do monarca, uma das bases da objetividade da vontade estatal (GPhR, § 279, p. 445; FD, p. 263). Mas a vontade do monarca não é exclusiva na vida do Estado. Hegel sublinha que o “elemento objetivo da decisão” não é oferecido solitariamente pelo monarca. Ainda que a decisão esteja a cargo do príncipe, ele está acompanhado de um conselho consultivo (GPhR, § 284, p. 455; FD, p. 270) formado por indivíduos que discutem as alternativas decisórias. O poder governamental, que cumpre e aplica a decisão do príncipe (GPhR, § 287, p. 457; FD, p. 272) e o poder legislativo, que se ocupa das leis, são mantidos pelo corpo de servidores públicos (GPhR, § 289, p. 458; FD, p. 273) oriundos do povo. Hegel, portanto, admite que, embora chancelado no príncipe, o poder decisório não é imediato e exclusivo, constituindo um produto intersubjetivo resultante do processo que considera outros participantes de um sistema político.

A noção que Hegel adotava para a constituição, cuja conexão entre os indivíduos e as instituições estariam a ponto de revelar o grau de substancialidade e racionalidade do Estado, é a mais próxima ao “conceito absoluto” de constituição preconizado por Schmitt em *Teoria da Constituição* (1927), em que o Estado é produto da unidade política e da ordenação social (SCHMITT, 1982, p. 30). A constituição hegeliana guarda pouca analogia com os conceitos constitucionais “relativo” e o “positivo” propostos por Schmitt: enquanto o conceito de relativo de constituição iguala a constituição a uma lei formalmente promulgada (SCHMITT, 1982, p. 37), o conceito positivo de constituição é o que “contém a determinação consciente da forma concreta de conjunto pela qual se pronuncia ou decide a unidade política” (SCHMITT, 1982, p. 46).

Em outras palavras, a constituição positiva não resulta propriamente de uma lei, mas de uma deliberação de alguém ou de um conselho, chamada por Schmitt de “ato constituinte”, que opera por si mesmo e dar a ordem a si mesmo.

A constituição schmittiana, como um todo ou “absoluta”, pode ser definida de dois modos: 1. a constituição verdadeira, estabelecida como “unidade política de um povo”, o mesmo que “*situação total da unidade e ordenação políticas*”; 2. a constituição ideal, como “sistema fechado” de normas ainda inexistente e não concretizado (SCHMITT, 1982, p. 29). Schmitt adverte que o entendimento contemporâneo dado à constituição como um conjunto de leis a tornaria um conceito relativo, pois a unidade constitucional dependeria da norma, que poderia variar de acordo com as demandas do tempo (SCHMITT, 1982, p. 29). O sentido absoluto de constituição evitaria a inconstância resultante da dependência do estado constitucional à lei.

A constituição em “sentido absoluto” possui três significações centrais: na primeira, a constituição corresponde à exata situação em que a unidade política se vincula à ordem social. O Estado não tem uma constituição, ele é a própria constituição, pois nesse conceito a vida concreta do Estado é o instrumento constitucional (cf. SCHMITT, 1982, p. 30). Na segunda significação, a constituição é um modo específico de ordenação política e social, ou uma forma de governo (como por exemplo, a monarquia ou a democracia). O conceito de “constituição” seria um estado de coisas, um formato social que não se ampara no jurídico, independente dele. Tal constituição só pode ser revogada ou substituída se o mesmo ocorrer ao Estado se, e somente se, por alguma revolução (cf. SCHMITT, 1982, p. 31). A terceira e última significação apresenta a constituição como princípio do dever da unidade política, uma “força” indutora que antecede os elementos componentes do dispositivo constitucional, direcionando-os para uma vinculação ou, nas palavras do próprio Schmitt, uma “integração” política de tendências (SCHMITT, 1982, p. 31).

A constituição schmittiana é uma constituição que reflete a proposta hegeliana, visto que o dispositivo constitucional, segundo Schmitt, é um dever-ser, uma “lei das leis”, princípio original ou definição de prerrogativas para todos os procedimentos que contemplarão a vida do Estado. Mesmo tendo o caráter normativo, a constituição aqui deve ser compreendida como a unidade sob a qual o Estado se erige (cf. SCHMITT, 1982, p. 33). A proximidade conceitual que Schmitt dá em direção a Hegel é patente, sobretudo, na afirmação de que a constituição se estabelece pela “vontade”, não como norma, mas “magnitude do ser como origem do dever-ser”. A vontade constitucional reside em seu próprio ser, com valor intrínseco apenas quando é “justa” (cf. SCHMITT, 1982, p. 33). Schmitt praticamente evoca Hegel e sua noção de Bem que, contido na vontade, refluí no Estado.

Todavia, as comparações entre a constituição hegeliana e a schmittiana se reduzem quando esta última destaca no dispositivo constitucional a impossibilidade de estabelecer-se a si mesmo, pois sua autoridade seria oriunda da vontade justa. Para Schmitt, a unidade e a organização do Estado não são abrigadas nas leis, mas na “existência política do Estado” (SCHMITT, 1982, p. 35). A superioridade da vontade em relação à lei para fundar o Estado, acrescida da ênfase de Schmitt que apenas o “povo” é capaz de fornecer uma constituição a seu Estado (cf. SCHMITT, 1982, p. 35) mostra que a constituição absoluta de Schmitt não está concorde com a constituição universal de Hegel. Para Schmitt, a “constituição positiva”, diferente de “lei constitucional”, é inaugurada com um “ato do poder constituinte”, que dá unidade política e existência à constituição (cf. SCHMITT, 1982, p. 42), ou que a constituição, circunscrita ao ato, não é fundada ou validada em uma norma (cf. SCHMITT, 1982, p. 94). O ato do poder constituinte não é outra coisa que o afastamento da fundação jurídica da constituição pela decisão de um sujeito por determinação consciente. Na doutrina do Estado de Hegel, a lei ocupa outro lugar. Como “determinação pensada” cujo conteúdo é o Bem abrigado pela vontade (GPhR, § 137 A, p. 255;

FD, p. 149), a lei está justaposta ao Estado. Isto não significa que a lei conduz o Estado, mas que ela o integra.

5 Considerações

A vontade livre que, na *Filosofia do Direito* de Hegel, resulta no Estado e permeia todas as conexões de uma comunidade política, intermediando os indivíduos que dela participam e as instituições, também distribui sua força motora aos agentes estatais. Tal força é movimento intencional em vista de um objetivo, uma meta de Estado. É oportuno lembrar, nesse contexto, que o Estado hegeliano, sabendo o que quer em sua universalidade, o faz porque a vontade dos cidadãos compactua com a vontade estatal. Esta vontade livre, que na teoria de Schmitt leva o nome de decisão, no pensamento do filósofo e do teórico político configura o “coeficiente político” resultante do confronto entre vontades em vista do bem público.

A despeito de a vontade do Estado ser tema caro tanto a Hegel e Schmitt, é necessário distinguir que o cálculo político não é efetuado da mesma maneira como por ambos. Foi visto que a vontade livre é o conectivo entre indivíduos e Estado, bem como das manifestações desse vínculo: o contrato, a lei, a moralidade, a sociedade. Todos estes elementos estão presentes na constituição, o arranjo entre o Estado na sua forma de administração, cidadãos e instrumentos normativos. Schmitt, por sua vez, efetua seu cálculo de modo diverso, subtraindo, por exemplo, a lei de entres os termos da equação. Com esta postura, Schmitt estaria tendo o mesmo posicionamento de Hegel ao salientar a vontade como componente central da dinâmica do Estado. Um forte argumento que sustenta a tese de Schmitt a partir da doutrina de Hegel é que, para este último, a lei e a relação entre os indivíduos em uma determinada sociedade não foram suficientes para manter a sua coesão política, visto que o nela Estado precisou ser instalado. Todavia, o Estado hegeliano, não localizado em uma dimensão paralela e superior aos cidadãos, é pleno de consciência-de-si, a consciência do indivíduo que decide agir como cidadão em vista da coletividade. O cidadão compreende o Estado como sua própria essência. Esse é um dos motivos pelos quais o Estado não é produto de um contrato. As vontades individuais podem não transformar o estado em um ente cujo fim seria apenas a sua manutenção física, mas que o Estado é uma consequência do aprimoramento reflexivo do ser humano que o atravessa mediante a liberdade. Se para Schmitt é permitido dizer que a lei tem limitações quanto à manutenção do Estado, cuja decisão soberana que parte dele é que cria a possibilidade da atuação da lei, a partir de Hegel também é possível declarar que o Estado não se sustenta sozinho, mas é amparado pela confluência das vontades dos indivíduos que o compõem.

Referências

BENDERSKY, Joseph W. *Carl Schmitt: Theorist for the Reich*. Princeton: Princeton University Press, 1983.

BODIN, Jean. *I Sei Libri dello Stato* - Volume Primo. Turim: Unione Tipografico - Editrice Torinese, 1988.

CASSIRER, Ernst. *The Myth of the State*. New Haven: Yale University Press, 1946.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Die Verfassung Deutschlands*. In: *Werke in 20 Bänden, Bd. 1 - Frühe Schriften*. Rev. E. Moldenhauer e K. Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. In: *Werke im 20 Bänden, Bd. 7*. Revisão Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *La Constitución de Alemania*. Trad. Dalmacio Negro Pavón. Madri: Tecnos, 2010.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*. Trad. Paulo Meneses et. al. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010.

KERVÉGAN, Jean-François. *Hegel, Carl Schmitt: O político entre a especulação e a positividade*. Trad. Carolina Huang. Barueri: Manole, 2006.

KOONZ, Claudia. *The Nazi Conscience*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2003.

MEIERHENRICH, Jens; SIMMONS, Oliver (Org.). *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*. Nova York: Oxford University Press, 2016.

MONTESQUIEU, Charles de Secondat, Baron de. *O espírito das leis*. Trad. Cristina Murachco. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

SCHMITT, Carl. *A Crise da Democracia Parlamentar*. Trad. Inês Lohbauer. São Paulo: Scritta, 1996.

SCHMITT, Carl. *Dictatorship: From the origin of the modern concept of sovereignty to proletarian class struggle*. Cambridge: Polity, 2014.

SCHMITT, Carl. *Legalidade e Legitimidade*. Trad. Tito Lívio Cruz Romão. Belo Horizonte: Del Rey, 2007.

SCHMITT, Carl. *O Conceito do Político. Teoria do Partisan*. Trad. Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey, 2008.

SCHMITT, Carl. *O guardião da constituição*. Trad. Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey, 2007.

SCHMITT, Carl. *Onomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*. Trad. Alexandre Franco de Sá et. al. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

SCHMITT, Carl. *Teoría de la Constitución*. Trad. Francisco Ayala. Madri: Alianza Editorial, 1982.

SOUAL, Phillipe. *Le sens de l'État: commentaire des Principes de la Philosophie du Droit de Hegel*. Louvain: Éditions Peeters, 2006.

VIEWEG, Klaus. *O pensamento da liberdade: linhas fundamentais filosofia do direito de Hegel*. Trad. Gabriel Salvi Philipson, Lucas Nascimento Machado, Luiz Fernando Barrére Martin. São Paulo: EDUSP, 2019.

WINFIELD, Richard Dien. *Freedom and Modernity*. Nova York: State University of New York Press, 1991.

Sobre os autores

Rodrygo Rocha Macedo

Doutorado em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos. Pós-doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará. Foi Pesquisador visitante na Brown University (2020) e membro do corpo editorial da Revista Ipseitas (Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSCar). Tem experiência de ensino na área de Filosofia, com ênfase em Filosofia Moderna. Atua nos temas: filosofia política, filosofia do direito, filosofia da religião e Teoria do Estado.

Odílio Alves Aguiar

Graduação em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (1985), Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (1988) e Doutorado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (1998). Professor efetivo concursado da Universidade Federal do Ceará desde 1987 e titular desde abril de 2015. Atua como professor dos Programas de Pós-graduação em Filosofia da UFC e UECE. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Filosofia Política, atuando principalmente nos seguintes temas: filosofia, ética, política, violência, natureza e técnica.

Recebido em: 27.04.2023.
Aprovado em: 02.05.2023.

Received in: 04.27.2023.
Approved in: 05.02.2023.

Teses e conceitos de Newton da Costa

Theses and concepts of Newton da Costa

Katia Cilene da Silva Santos

<https://orcid.org/0000-0002-1608-4582> – E-mail: katiasantosfilo@gmail.com

RESUMO

Neste texto, exploramos algumas das teses mais importantes desenvolvidas por Newton da Costa, ao longo da sua carreira filosófica. Apresentamos conceitos e ideias de suas obras, que reúnem contribuições no campo da lógica e da filosofia da ciência. A atenção será voltada aos trabalhos *Sistemas formais inconsistentes*, *Ensaio sobre os fundamentos da lógica* e *O conhecimento científico*, dos quais explicitaremos as temáticas e alguns dos conceitos e resultados alcançados pelo filósofo. Objetivamos com essa apresentação ressaltar a originalidade de seu pensamento, isto é, de que modo suas respostas pessoais se dirigem a questões relevantes da história da filosofia, da matemática e da lógica.

Palavras-chave Filosofia Brasileira. Lógica. História da Filosofia. Filosofia da Ciência.

ABSTRACT

In this text, we explore some of the most important theses developed by Newton da Costa throughout his philosophical career. We present concepts and ideas from his works, gathering contributions in the fields of logic and philosophy of science. The focus will be on works *Sistemas formais inconsistentes*, *Ensaio sobre os fundamentos da lógica* and *O conhecimento científico*, of which we will explain the themes and some of the concepts and results achieved by the philosopher. The purpose of this presentation is to highlight the originality of his thought, that is, how his personal answers address relevant questions of the history of philosophy, mathematics and logic.

Palavras-chave: Brazilian Philosophy. Logic. History of Philosophy. Philosophy of Science.

Introdução

Para que possamos entender e aquilatar a filosofia brasileira, é necessário que tenhamos conhecimento dos caminhos históricos e teóricos que o pensamento milenar tem realizado entre nós. Nem rejeição em bloco, nem submissão acrítica à Filosofia *standard* como geralmente é ensinada nos cursos universitários. A filosofia existe no Brasil, sempre que lemos, discutimos ou ouvimos sobre a chamada “tradição”, mas também quando valorizamos o que tem sido realizado aqui, por nossos conterrâneos. Talvez por um preconceito há muito difundido de que não existe filosofia brasileira, aquele último aspecto tem ficado em segundo plano, o que, por sua vez, reforça a recepção resignada de teorias estrangeiras¹ e impede, ou no mínimo dificulta, o entendimento do nosso lugar na história do pensamento. O problema não é lermos filósofos estrangeiros ou os clássicos de sempre, mas sim como os lemos.

Atualmente, muitas iniciativas têm surgido, no sentido de difundir conhecimento sobre a nossa filosofia². Trata-se de algo bem-vindo, alvissareiro, e que precisa ser incentivado e cultivado, na medida em que pode se tornar um meio para a formação de escolas filosóficas, para além das que já podemos dizer que existem, em torno de pesquisas históricas sobre autores canônicos. Mais urgente do que nos tornarmos referência para outros países, é tornarmos-nos referência para nós mesmos. E esse objetivo está totalmente ao nosso alcance, uma vez que temos uma enorme comunidade filosófica³, além de filósofos e filósofas de grande importância e reconhecimento internacional.

Para contribuir com a necessidade de consolidar historiograficamente o conhecimento acerca da nossa filosofia, apresentamos neste texto algumas das teses e ideias mais importantes do pensador brasileiro Newton da Costa. Muito conhecido pela formulação das lógicas paraconsistentes, o professor da Costa tem refletido também sobre outros problemas, relativos aos fundamentos da lógica e à filosofia da ciência. Preocupado com as questões que envolvem o conhecimento, da Costa sempre buscou compreendê-lo e explicá-lo de um modo essencial, rigoroso e original. Nessa exposição, valemo-nos das concepções constantes em três de suas obras, *Sistemas formais inconsistentes* (1964), *Ensaio sobre os fundamentos da lógica* (1979) e *O conhecimento científico* (1995).

Teses e conceitos de Newton da Costa

A filosofia, em minha opinião, consiste exatamente nisso: mergulhar num abismo sem fundo, você passa o resto da vida nadando no ar, mas você consegue precisar uma porção de coisas no caminho (GOMES; D’OTTAVIANO, 2017, p. 386)⁴.

¹ Um sintoma disso pode ser visto na pesquisa realizada por Murilo Seabra, publicada no seu livro *Oftalmopolítica: um problema com a visão da filosofia* (2021), no qual se patenteou o preconceito da comunidade filosófica brasileira contra si própria. Cf. também o artigo do autor “Colonialismo cognitivo: examinando as retinas da comunidade brasileira de filosofia”. *Coluna ANPOF*. 06/12/2021. Disponível em: <https://anpof.org/comunicacoes/coluna-anpof/colonialismo-cognitivo-examinando-as-retinas-da-comunidade-brasileira-de-filosofia>. Acesso em: 14.jan.2023.

² Cf. (DOMINGUES, 2017); (CANHADA, 2020); (MARGUTTI PINTO, 2013; 2020); (SEVERINO, 2011).

³ O tamanho da comunidade filosófica brasileira pode ser estimada a partir dos mais de 70 GT’s cadastrados na ANPOF. Cf. <https://anpof.org/gt/>.

⁴ Epígrafe retirada de entrevista concedida por Newton da Costa, em 2012, a Evandro Luís Gomes, César Antonio Serbena e Edna Torres Felício Gama.

Hierarquias de lógicas paraconsistentes

O trabalho de Newton da Costa com a lógica paraconsistente tem sido bastante discutido e deslindado em diversos domínios de aplicação⁵. Sua introdução se deu como tese de cátedra em Análise Matemática e Análise Superior, na Universidade do Paraná, em 1964, como informa Décio Krause na sua apresentação à reedição de *Sistemas Formais Inconsistentes*, em 1993 (DA COSTA, 1993, p. vii). Desde então, as lógicas criadas por da Costa, batizadas de lógicas paraconsistentes pelo filósofo peruano Francisco Miró Quesada⁶, tiveram enorme impacto, abrindo muitas possibilidades de desenvolvimento e de pesquisas em diversas áreas. A firme convicção, perpetuada e reiterada por séculos, de que a contradição vinha sempre acompanhada da trivialidade determinou uma atitude de recusa, ou até mesmo de rejeição, com relação a inúmeros problemas teóricos nos quais a coexistência de teses opostas era inexpugnável. Quando, então, os cálculos C_n , $1 \leq n \leq \omega$ mostraram a possibilidade de, em certos casos, a contradição não significar a trivialização do sistema em que ocorre, muitas questões puderam ser revistas dentro dessa nova perspectiva.

O aspecto mais interessante da ampla propagação das lógicas paraconsistentes talvez seja o fato de que abriram uma nova área de estudo dentro da matemática contemporânea⁷. De fato, não é sempre que algo dessa natureza acontece no mundo das ciências, formais ou empíricas. Se considerarmos ainda as dificuldades iniciais enfrentadas pelo professor da Costa, como a incipiência da lógica no Brasil e a incredulidade de muitos na época da formulação de suas ideias, percebemos não apenas a forte convicção do seu pensamento, mas também a grande relevância de sua descoberta. Evandro Luís Gomes e Itala M. Loffredo D'Ottaviano fornecem diversos dados sobre esse aspecto da trajetória de da Costa, na extensa pesquisa que realizaram em *Para além das colunas de Hércules, uma história da paraconsistência: de Heráclito a Newton da Costa* (2017, pp. 392 et. seq.). Com efeito, nas décadas de 1950 e 1960, da Costa enfrentou um período difícil para a lógica no Brasil, no qual ela "[...] ainda adormecia o profundo sono moderno-escolástico-positivista que historicamente tanto lhe prejudicara" (GOMES; D'OTTAVIANO, 2017, p. 392).

Não obstante, ele persistiu nas pesquisas que o levariam à lógica paraconsistente e, adicionalmente, esforçou-se para dar a conhecer suas ideias dentro e fora do Brasil. Com base em entrevistas com agentes da época, Gomes e D'Ottaviano relatam sobre as notas iniciais publicadas por da Costa nos *Compte Rendus* da Academia de Ciências de Paris, em 1963, por intermédio de Marcel Guillaume (2017, p. 433-434). A primeira nota aparecida na publicação da *Académie des sciences* de Paris, instituição antiga e eminente, evidencia a importância da novidade pensada por da Costa. Nas palavras dos autores,

⁵ Já em 1993, Décio Krause pôde enumerar algumas das mais importantes áreas onde as lógicas paraconsistentes encontraram aplicação: "[...] (a) na ciência da computação, por exemplo na programação em lógica paraconsistente e na elaboração de sistemas especialistas que possam utilizar bancos de dados contendo inconsistências; (b) nos fundamentos da matemática, onde já se desenvolvem os alicerces de uma 'matemática paraconsistente'; (c) nos fundamentos da física, como o desenvolvimento de 'lógicas quânticas paraconsistentes' ou no estudo de certos fenômenos, como por exemplo, os que envolvem o conceito de *complementaridade*; (d) na filosofia da ciência do direito, na ética, nas relações entre certos aspectos da dialética e da lógica, na questão da aceitabilidade de hipóteses científicas, na psicanálise, nos problemas oriundos da lógica da crença, etc." (DA COSTA, 1993, pp. viii – ix, grifos do autor). Atualmente, as aplicações se ampliaram muito. Para uma exposição mais atual sobre esse ponto, Cf. (GOMES; D'OTTAVIANO, 2017, p. 463-494).

⁶ Para a história da atribuição do nome às lógicas paraconsistentes, Cf.: (GOMES; D'OTTAVIANO, 2017, p. 474-479)

⁷ Como indica Décio Krause, em 1991, foi introduzido um verbete sobre lógica paraconsistente na *Mathematics Subject Classification*, dos escritórios editoriais de *Mathematical Reviews* e de *Zentralblatt für Mathematik*, que relaciona as subdivisões contemporâneas da matemática (verbetes 03B53: *Paraconsistent Logic*), e também na Ω – *Bibliography of Mathematical Logic*. Cf. (DA COSTA, 1993, p. vii).

[...] tratava-se da primeira publicação internacional com uma contribuição original importante de um lógico brasileiro, sul-americano e de língua portuguesa à história geral da lógica. Verdadeiramente, anos depois, Georg von Wright, o pioneiro das lógicas deônticas atuais, afirma em carta a Newton da Costa: Eu acredito que a paraconsistência é uma das grandes novidades em lógica na segunda metade do século (2017, p. 437, grifo dos autores).

No âmbito doméstico, juntamente com outros lógicos influentes, da Costa contribuiu para elevar o estágio de desenvolvimento da lógica no Brasil, hoje reconhecida mundialmente. Como mostram Gomes e D'Ottaviano, em sua atividade de ensino e pesquisa, da Costa reuniu e inspirou diversos estudantes e colaborou com inúmeros estudiosos de distintas nacionalidades, além de brasileiros, formando uma escola (2017, p. 385; 495-499)⁸.

O ponto central da investigação de da Costa no tocante à lógica foi a busca de sistemas que pudessem tolerar a existência de contradição. Em diversos trabalhos da década de 1950⁹, ele desenvolveu uma concepção de lógica e de matemática que as entendia como linguagens ideais compostas de dimensões sintática, semântica e pragmática. No tocante aos postulados sintático-semânticos, da Costa defende sua livre eleição, como propõe a perspectiva formalista em matemática. Nessa perspectiva, a questão mais importante e de maiores impactos passa a ser a noção de consequência adotada¹⁰, uma vez que é dela que provirá a distinção entre proposição demonstrável e não demonstrável. Contrariamente ao que sempre se pensou, da Costa considerou que a existência de contradições nas dimensões sintática e semântica não deveria, apenas por isso, invalidar uma teoria ou linguagem. No entanto, do ponto de vista da lógica clássica, numa teoria em que aparecem inconsistências, qualquer enunciado sintaticamente correto da sua linguagem é um teorema, isto é, pode ser demonstrado, o que significa, em termos latos, que essa teoria não distingue a verdadeira da falsa, dentre suas proposições. E esse é o problema da trivialidade.

A resposta original de da Costa consistiu em buscar um modo de colocar teorias formais consistentes e inconsistentes no mesmo plano, através da formulação de um sistema dedutivo em que as contradições não precisassem ser excluídas. Nesse sentido, ele demonstrou que contradição não significa, necessariamente, trivialização do sistema lógico ou teoria em que aparece. Na sua pesquisa, Gomes e D'Ottaviano revelam que, embora o fenômeno da trivialização também tenha sido discutido por autores antigos e medievais, a formulação sobre a qual trabalhou da Costa, na época da escrita de *Sistemas formais inconsistentes*, foi a de Hilbert e Ackermann, na obra *Elementos de lógica teórica*, de 1928 (2017, p. 420). Nesse livro, os autores definiram a contradição como a possibilidade de se deduzir duas expressões contraditórias, A e $\neg A$, com base na forma implicativa do chamado *ex falso*: se a fórmula $\neg A \rightarrow (A \rightarrow B)$ é dedutível, uma expressão B arbitrária também será (2017, p. 420). Nessa direção, na introdução de *Sistemas Formais Inconsistentes*, da Costa indica seus pressupostos:

1 – A ideia central do presente trabalho consiste, grosso modo, no seguinte: um sistema dedutivo formalizado tendo por base a lógica elementar clássica (ou a lógica intuicionista,

⁸ Ao comentar a obra *O conhecimento científico*, Michel Paty (1997, p. 7) faz uma interessante observação: "Traço pouco comum num livro de filosofia, porém revelador do método de trabalho de Newton da Costa, a maioria destes comentários ou apêndices são redigidos por discípulos (orientandos de tese de doutorado) ou colaboradores do professor, mostrando como na sua concepção e prática da filosofia, o pensamento original não exclui o trabalho coletivo, permitindo aproximações de vários campos, no seio de uma verdadeira escola de pensamento (esta se estende bem além de São Paulo e do Brasil, na Europa, Grã-Bretanha e França, em particular)". Cf. também: (MICALI, 2011, p. 21-50).

⁹ Para uma apresentação e comentários dos primeiros artigos de da Costa, cf. (GOMES; D'OTTAVIANO, 2017, p. 384 et. seq).

¹⁰ Cf.: (DA COSTA; KRAUSE, 2015, p. 11-19). Conferir também o que da Costa fala a esse respeito na entrevista concedida a Caetano Ernesto Plastino, publicada na obra *O conhecimento científico* (2018, p. 295-308).

ou várias formas de lógicas polivalentes,...) se for consistente, é trivial no sentido de que todas as suas proposições são demonstráveis; logo, assim encarado, não apresenta especial interesse matemático.

Todavia, por diversos motivos, como, por exemplo, para análises comparativas com sistemas consistentes e para valoração apropriada, do ponto de vista metamatemático, dos diversos princípios em jogo, torna-se conveniente estudar, de maneira *direta*, os sistemas inconsistentes. Mas, para tanto, é imprescindível estruturar novos tipos de lógica elementar, com auxílio das quais se possam manipular tais sistemas (1993, p. 3, itálico do autor).

Não é nossa intenção pormenorizar todos os detalhes técnicos dos cálculos C_n , $1 \leq n \leq \omega$, mas apresentar somente alguns dos pontos mais destacados, nos quais se pode dimensionar o modo como eles incidem sobre o paradigma lógico iniciado com Aristóteles. Do ponto de vista clássico, o princípio de não contradição proíbe a dedução de contradições, geralmente na forma do esquema de fórmulas $\neg (A \wedge \neg A)$, por se entender que, juntamente com elas, a trivialidade entrará necessariamente nas teorias. Desse modo, para separar a inconsistência da trivialidade, da Costa elaborou uma forma de se restringir o princípio de não contradição, por um lado, e de se evitar a dedução de quaisquer fórmulas a partir de uma contradição dada, por outro. Nesse sentido, ele assim estabeleceu as condições dos cálculos para sistemas inconsistentes: "I – Em C_1 , não deve ser válido, em geral, o princípio da não contradição. II – De duas proposições contraditórias não deve ser geralmente possível deduzir qualquer proposição" (DA COSTA, 1993, p. 7-8).

O sistema " C_1 " acima indicado é o cálculo proposicional paraconsistente, o primeiro nível dentro das hierarquias de cálculos propostas por da Costa, designados por ele " $C_1, C_2, \dots, C_n, \dots, C_\omega$ ". Dentre suas propriedades, estão a de neles não ser válido de modo geral o princípio de não contradição, isto é, o esquema $\neg (A \wedge \neg A)$, a de não permitir a dedução de quaisquer proposições de duas contraditórias, e a de ter o cálculo proposicional clássico, designado por " C_0 ", como o nível mais básico da hierarquia, isto é, " $C_0, C_1, C_2, \dots, C_n, \dots, C_\omega$ ", permitindo que todas as fórmulas "bem comportadas", definidas como as que respeitam a não contradição, uma vez que sejam válidas no cálculo clássico, também o sejam nos seguintes (DA COSTA, 1993, p. 4). Com isso, os cálculos paraconsistentes abrangem e estendem o cálculo tradicional, pois, com a mesma linguagem e quase todos os seus esquemas e regras de dedução, eles possibilitam lidar tanto com proposições "bem comportadas", quanto com "mal comportadas", nas quais pode ocorrer $A \wedge \neg A$. Como já expresso por da Costa em diversas ocasiões, isso não significa eliminação da lógica clássica, a qual continua válida nos seus campos de aplicação.

Como dito, não detalharemos todos os aspectos dos cálculos paraconsistentes de da Costa¹¹. Para encerrar esta subseção do presente texto, ressaltaremos apenas que as condições I e II indicadas anteriormente são resolvidas, de uma parte, pela seleção e discussão de postulados que não permitam a dedução do princípio de não contradição, no caso de haver proposições "mal comportadas". Por exemplo, o esquema de fórmulas relativo à redução ao absurdo não é postulado nos cálculos C_1 , pois, juntamente com os outros postulados, poderia levar à dedução de $\neg (A \wedge \neg A)$. Não obstante, caso se trate de uma proposição "bem-comportada", para a qual vale $\neg (A \wedge \neg A)$, a redução ao absurdo será válida¹² (DA COSTA, 1993, p. 8-9). De outra parte, o teorema 2 de C_1 atesta que diversos esquemas de fórmulas em que a trivialidade poderia aparecer não são válidos, como, apenas para exemplificar, os seguintes: $\neg A \rightarrow (A \rightarrow B)$, $(A \wedge \neg A) \rightarrow B$, $(A \leftrightarrow \neg A) \rightarrow B$ e $(A \wedge \neg A) \rightarrow \neg (A \wedge \neg A)$ (DA COSTA, 1993, p. 11). Esses e outros esquemas do tipo não são demonstráveis em C_1 , atestando que nele, mesmo na presença de

¹¹ Para a demonstração completa e alguns comentários interessantes, Cf.: (DA COSTA, 1993); (ARRUDA in ARRUDA; DA COSTA; CHUAQUI, 1980, p. 1-41); (DA COSTA, 1984, p. 497-510); (DA COSTA; KRAUSE; BUENO, 2007); (DA COSTA, 1982, p. 1-19).

¹² A redução ao absurdo é assim formalizada nos cálculos C_n : $(A \rightarrow B) \rightarrow ((A \rightarrow \neg B) \rightarrow \neg A)$.

contradições, não se produz trivialidade. Finalmente, cumpre acrescentar que da Costa generalizou C_7 numa hierarquia em que todos os cálculos satisfazem às condições I e II, bem como formulou também sistemas de cálculos de predicados paraconsistentes com e sem igualdade, hierarquias de cálculos de descrições e sua aplicação à teoria de conjuntos¹³.

Fundamentos da lógica

Além de propor um modo de se constituir sistemas inconsistentes sem trivialidade, Newton da Costa refletiu sobre os alicerces da lógica em sua obra *Ensaio sobre os fundamentos da lógica*, publicada em 1979. Trata-se de uma verdadeira obra-prima, vertida para o francês em 1997¹⁴, em cujo denso texto ele pondera de modo aprofundado sobre diversas questões de fundamentos e de filosofia da lógica, como, por exemplo, as relações entre razão e lógica, entre lógica e realidade, sobre lógicas não-clássicas, contradições, paradoxos, aporias, dentre outros. No prefácio à primeira edição, da Costa indica que uma concepção única subjaz a todas as reflexões, originadas de muitos anos de atividade em aulas, seminários e conferências, e de conversas com seu amigo Miró Quesada (DA COSTA, 2008, p. 9). O interesse básico é compreender a natureza da lógica, por meio de suas relações com a razão e a experiência. Nossa exposição trará à tona as grandes linhas dessa ampla discussão, nomeadamente, a concepção dialética da lógica, dependente da história, e seu concomitante núcleo invariante. Nessa perspectiva, ele escreve:

As duas fontes do conhecimento positivo são a experiência e a razão. Pela primeira, entramos em contato com os mundos interior (sensibilidade interna) e exterior (sensibilidade externa); ela é, pois, o ponto de partida das ciências da natureza e do homem. Todavia, convém frisar, mesmo o conhecimento empírico não se reduz a dados puros e simples da experiência. De fato, a razão fornece as categorias pelas quais sistematizamos nossas sensações e tornamos inteligível a experiência (2008, p. 15).

Às diversas teses e conceitos desenvolvidos nessa obra, subjaz o entendimento de que, embora as categorias e os princípios racionais possam ter uma constituição *a priori*, não são totalmente apartados da experiência, tampouco são imutáveis. Para da Costa, há uma dimensão pragmática na lógica e na razão, que determina que ambas se modifiquem de acordo com as necessidades históricas dos diversos campos de conhecimento. Diversamente do que se pensa no senso comum, a lógica e a matemática não possuem estruturas absolutamente invariáveis, mas se ligam a contextos racionais e se alteram com eles. A lógica, diz da Costa, reflete as normas e a estrutura dedutiva de certos produtos históricos da atividade racional, não retratando diretamente a realidade. Como ele afirma,

Frisemos, no entanto, que essas normas acham-se condicionadas historicamente: a história da física, *v.g.*, deixa claro que as categorias racionais da física aristotélica, da newtoniana, e da hodierna variaram profundamente; termos técnicos como “tempo”, “espaço”, “causa” e “força” tiveram seus significados modificados de modo profundo; algo semelhante se passou com a geometria, e os padrões lógicos da época de Euclides diferem dos da geometria atual (2008, p. 16).

¹³ Naturalmente, o exposto desta seção não esgota o que poderia ser dito sobre a paraconsistência, que se tornou um vasto campo de pesquisas, com uma enorme quantidade de bibliografia publicada. Para aprofundamento, o leitor interessado pode consultar as obras já indicadas, bem como a bibliografia primária e secundária constante em (GOMES; D’OTTAVIANO, 2017).

¹⁴ (DA COSTA, 1997). Essa versão é complementada por diversos desenvolvimentos.

Nessa visão, os princípios lógicos são elaborações da razão, mas não decorrentes da natureza dela, como muitos pensadores clássicos consideraram, sobretudo no caso das chamadas leis da identidade, da não contradição e do terceiro excluído. Na verdade, eles são resultados da relação dinâmica entre o intelecto e o mundo circundante, relação essa que se modifica de acordo com o momento histórico. Isso se explica, conforme da Costa, em primeiro lugar, porque o que é visto como racional em um momento pode não ser em outro, em segundo, porque a atitude racional está sempre questionando seus próprios resultados, sendo, nesse sentido, dialética, e, em terceiro, porque nos contextos racionais se verifica tipo de algum aperfeiçoamento no tempo, manifesto na melhor compreensão dos seus limites e obstáculos (DA COSTA, 2008, p. 28-29). Do ponto de vista que da Costa chama de “dogmático”, porém, os princípios lógicos são vistos como coincidentes com a natureza e o funcionamento da razão. A lógica, nesse caso, é entendida como uma entidade única, cujos princípios, totalmente separados da experiência, não podem ser suprimidos, sem se anular o próprio pensamento e se impossibilitar o discurso. Como é sabido, na história da filosofia e da lógica, essa concepção foi predominante, pelo menos até o surgimento das lógicas não clássicas. A concepção dialética, por seu turno, considera que o lógico e o racional não se identificam e que a razão pode se exercer por meio de sistemas lógicos distintos, os quais dependem da experiência e dos objetos aos quais se aplicam, havendo, portanto, várias lógicas simultaneamente legítimas (DA COSTA, 2008, p. 31-32).

No entanto, o caráter “dialelizável” da lógica não representa uma relativização completa, nem permite a conclusão da arbitrariedade de suas regras. Embora seja produto da razão, ela não pode ser transformada ou alterada por mera vontade, mas apenas mediante a demonstração do que há de falho em seus princípios ou pressupostos, que deverão então ser substituídos por outros melhores (2008, p. 32-33). O núcleo invariante apontado por da Costa não é, portanto, constituído por princípios determinados, nem mesmo aqueles que por tanto tempo se considerou esgotarem o conteúdo da razão. O notável da argumentação de da Costa, nesse tocante, é que esse cerne é descoberto em princípios pragmáticos. De acordo com ele, em geral, os autores com formação em matemática insistem em que a semântica e sintática são as verdadeiras constituintes das ciências lógico-matemáticas, alguns enfatizando mais o primeiro aspecto, e outros, o segundo. Mas, ele afirma, para se compreender uma linguagem ou teoria, é necessário lançar-se mão de estudos pragmáticos, os quais abrangem dimensões sintáticas, semânticas, psicológicas, sociológicas e históricas (2008, p. 45).

Desse ponto de vista, os princípios pragmáticos consistem em grandes balizas que regem a atividade racional, sem, entretanto, estabelecerem leis lógicas individualizadas e determinadas. O primeiro deles é o da sistematização, conforme o qual “*A razão sempre se expressa por meio de uma lógica*”, não necessariamente uma única, mas certamente com regras dadas e conhecidas (2008, p. 61-62). O segundo é o princípio da unicidade, para o qual “*Em dado contexto, a lógica subjacente é única*”, significando que cada contexto racional possui uma lógica de base, cuja alteração produziria um contexto distinto (2008, p. 62). O terceiro e último é o princípio da adequação, segundo o qual “*A lógica subjacente a dado contexto deve ser a que melhor se adapte a ele*”, isto é, para o estudo de certo objeto ou campo do conhecimento, deve-se eleger as categorias e leis lógicas que lhes sejam mais convenientes (2008, p. 62). Os dois primeiros princípios, explica da Costa, relacionam-se com a necessidade de se conhecer as regras do emprego de conceitos, símbolos e leis para a investigação, em qualquer área. Sem eles, até mesmo a comunicação seria inviável. O terceiro princípio, por seu turno, evidencia a busca por formas mais favoráveis de explicação da realidade, em detrimento de outras complicadas ou pouco adaptadas (2008, p. 63-64). Historicamente, esses princípios expressam necessidades satisfeitas de modo paulatino e dialético, ainda que nem sempre consciente, e eventualmente podem até ser

derrogados. Mas, escreve da Costa, “O resultado de se renunciar a eles certamente conduziria a uma ciência excêntrica e bizarra” (2008, p. 64)¹⁵.

Conhecimento científico

O principal motor das investigações de Newton da Costa é a questão básica do conhecimento e, mais especificamente, o conhecimento científico. Suas reflexões sobre essa temática estão sintetizadas na obra *O conhecimento científico*, publicada em 1997, fruto também de décadas de estudos, exposições e discussões, e escrita com a colaboração de diversos estudiosos. Nela, da Costa apresenta sua filosofia da ciência, algo bastante diferente da exegese acerca dos pensadores clássicos, o que é considerado por ele como a história desse ramo filosófico. Nas palavras dele, “Filosofia da ciência ou teoria da ciência, no sentido em que empregamos essas expressões, englobam três categorias de questões: epistemológicas (análise crítica da ciência), lógicas (estrutura lógico-formal da ciência) e metodológicas (metodologia científica)” (2018, p. 30). Com efeito, da Costa trata da ciência em geral e de certas ciências particulares, sobretudo a matemática, a lógica e a física, tendo presente a impossibilidade de abordá-las de modo detalhado, nos dias atuais, em função de seu enorme desenvolvimento. Assim, ele discute uma ampla gama de questões, impossíveis de se resumir em poucas páginas¹⁶, mas sem perder de vista o fio condutor, a saber, a busca dos “[...] princípios e ideias fundamentais, que balizam o domínio da ciência em geral e os subdomínios de alguns grupos particulares e relevantes de disciplinas científicas” (DA COSTA, 2018, p. 30). Como afirma Décio Krause, a imensa variedade de tópicos estudados e discutidos por da Costa pode dar uma impressão de descontinuidade, que, no entanto, é errônea. Nas palavras dele,

Sua obra, constituída ao longo de mais de 50 anos de atividade à qual se dedica integralmente, constitui-se de diversas facetas, alarga a fronteira da ciência em várias direções, aponta rumos férteis e precisos em várias direções, mas sempre tem como pano de fundo uma preocupação eminentemente filosófica, visando articular uma concepção geral da atividade científica, procurando, como ele mesmo diz, entender a natureza e as limitações do ato de conhecer, “em especial, a essência do esforço da ciência” (da Costa 1990) (KRAUSE, 2009, p. 105-106).

Dentre as diversas ideias tratadas nessa obra, aludiremos a duas das principais, a saber, as noções de conhecimento científico e de quase-verdade. Para da Costa, o conceito central da teoria da ciência é o de verdade, já que ela é necessariamente buscada nos diversos ramos científicos, e seu estabelecimento levou à formulação de diferentes teorias, como a da correspondência, da coerência e a pragmática (2018, p. 30). O tipo de verdade que se liga a uma ciência qualquer é encontrado no estudo dos seus alicerces, e, com ele e outros conceitos, pode-se chegar à compreensão do conhecimento científico. Em qualquer ciência, diz da Costa, há uma dimensão lógico-metodológica fundamental, que pode ser estudada de modo isolado, embora também aqui se mostrem importantes os aspectos contextuais, sobretudo os históricos. Nesse sentido, da Costa parte do conceito básico de conhecimento como crença verdadeira e justificada. Nesse conceito, professado por muitos autores, todo e qualquer saber envolve uma crença,

¹⁵ A obra *Ensaio sobre os fundamentos da lógica* traz ainda muitas discussões subsidiárias importantes, como, por exemplo, a ligação entre lógica e matemática no tocante ao método axiomático, discussões sobre semiótica e a negação, lógicas elementares e heterodoxas, intuição e discurso, e outras mais. Conferir a obra completa e também o seguinte texto de da Costa sobre filosofia da lógica: *5 questions in the philosophy of logic* (in LUPHER; ADAJIAN, 2016).

¹⁶ Uma síntese dessas questões pode ser conferida na resenha de Marcel Guillaume, publicada originalmente na *Mathematical Reviews* (Scientific Knowledge. *Mathematical Reviews*, 2001), traduzida por Caetano Ernesto Plastino e inserida como apresentação do livro de da Costa, *O conhecimento científico* (2018, p. 21-27).

a qual deve ser justificada para que se enquadre em um conhecimento, caso contrário, será falsa. Por exemplo, ele explica, a crença de que haja vida em Netuno pode mesmo corresponder a um fato, mas não pode ser afirmada como um conhecimento científico, pois este exige alguma justificação para o que é asseverado. Na definição padrão, ele escreve, “[...] X conhece a proposição p , se e somente se X crê em p , p é verdadeira e a crença em p é justificada” (2018, p. 35).

As formas pelas quais se pode justificar uma crença são importantes para o conhecimento científico, e tais formas serão distintas nas diversas ciências. Assim, diz da Costa, embora uma classificação das ciências não possa ser de todo clara e exata (2018, p. 43 et. seq.), uma divergência evidente existe entre as formais e as reais, ou empíricas, o que leva a modos diversos de se admitir uma crença como justificada, em cada um desses campos. No caso das ciências formais, o critério de verdade é a evidência, alcançada por demonstrações corretas em todos os seus passos (2018, p. 106). Nas suas palavras,

Dada demonstração é correta se e somente se ela satisfaz as regras que a devem regular. E o conhecimento, nas disciplinas formais, é crença verdadeira e justificada, onde a verdade envolvida identifica-se com a correspondencial e a justificação é a evidência (intuitiva, no sentido brouweriano) (2018, p. 107).

O conhecimento que assim resulta é entendido como forte, se considerado da perspectiva sintática. No caso das ciências reais, há uma relação intrínseca com a experiência, que poderá legitimar o que foi teorizado, restringi-lo ou refutá-lo. Sua metodologia será imensamente diferente daquela das ciências formais, dentre outras coisas, porque a necessidade da indução leva à discussão sobre a plausibilidade de enunciados, que por sua vez, exige a consideração de sua probabilidade, ou seu grau de crença (2018, p. 183 et. seq.). Assim, diz da Costa, “[...] nas ciências empíricas, o conhecimento resume-se em crença quase-verdadeira e probabilisticamente justificada” (2018, p. 195).

Por conseguinte, no conhecimento das ciências empíricas, o conceito de quase-verdade se opõe à teoria comum da correspondência, que tem sido a mais tradicionalmente adotada, e advoga uma concepção pragmática, em sentido específico. Para da Costa, o ceticismo com relação à possibilidade do conhecimento científico não se sustenta, tendo em vista as grandes conquistas da ciência contemporânea e a tecnologia correspondente (2018, p. 53). A posição oposta, dogmática com relação às críticas que as justificações das crenças podem sofrer, também é insatisfatória, porque é sempre necessário “[...] esclarecer, questionar e revelar os critérios de justificação que balizam a ciência” (2018, p. 54). A teoria que ele defende, então, foi inspirada em pragmatistas como W. James e C. S. Peirce, à qual, por isso, ele chama de “verdade pragmatista” ou “quase-verdade” (2018, p. 140). Na base dessa concepção de da Costa está a constatação de que o conhecimento das ciências empíricas não reproduz a realidade. Por um lado, ele afirma, há teorias falsas do ponto de vista correspondencial que são utilizadas, como a mecânica clássica, por outro, há muitas que não se aplicam à realidade de modo perfeito, como a mecânica lagrangeana (2018, p. 140). Essas teorias, no entanto, têm uma validade aproximada, salvam as aparências em contextos específicos. Nas palavras dele,

Há, por outro lado, um conceito de verdade, de índole pragmatista, de conformidade com o qual a sentença S é pragmaticamente verdadeira, ou quase-verdadeira, em um domínio do saber D , se, dentro de certos limites, S salva as aparências em D ou, em D , tudo se passa como se ela fosse verdadeira segundo a teoria da correspondência (2018, p. 140-141).¹⁷

¹⁷ Da Costa delinea a matematização do conceito de quase-verdade. Para detalhamento e aspectos técnicos, cf.: (DA COSTA, 2018, p. 125-166); (MIKENBERG; DA COSTA; CHUAQUI, 1986, p. 201-221); (KRAUSE, 2009, p. 105-128); (DA COSTA; FRENCH, 2003).

De um ponto de vista mais amplo, conforme da Costa, o conhecimento do universo empírico é condicionado por fatores diversos, a saber, a natureza dos nossos sentidos, os conceitos ou categorias que formulamos para descrevê-lo e o próprio entorno real. A ciência empírica busca aproximar-se do mundo como é de fato, sem nunca se justapor a ele diretamente, de modo que a ideia de quase-verdade representa bem o que ela alcança. A quase-verdade e a verdade, onde esta é possível, ajudam a orientar-nos e a interagirmos com o nosso meio (p. 167 et. seq.). Por fim, acrescentamos que, para da Costa, a atitude crítica permanente e radical também é um fator indispensável do conhecimento científico. Como ele explica,

Embora informal, não formulável em princípios hirtos e de natureza estritamente aclaratória, ela se afirma como pilar irremovível da racionalidade. Ela consiste em atividade de elucidação de conceitos, na dialetização de concepções teóricas (ver da Costa, 1980) e na análise de conceitos fundamentais. Ela é radical, no sentido em que não pressupõe nada *a priori*, apenas respeitando a intuição e a evidência. (2018, p. 2016).

Considerações finais

Esperamos ter deixado claro que a atividade de Newton da Costa tem sido dirigida a muitas e importantes questões da história da filosofia, da lógica e da matemática. Nosso intuito foi fornecer uma breve apresentação, tangenciando algumas das teses e conceitos mais destacados da sua longa e laboriosa trajetória investigativa, procurando ressaltar sua relevância e originalidade. Além da lógica paraconsistente, dos fundamentos da lógica e da natureza do conhecimento científico, da Costa ainda investigou, com resultados importantes, os fundamentos da física e o célebre problema da indução, tratado por Hume e Popper¹⁸. Como afirmou Guillaume,

Os argumentos de da Costa são sólidos porque integram, muito mais do que outros filósofos já fizeram, alguns dos mais robustos resultados encontrados na ciência moderna. Quem quer que tencione refutar algum aspecto de seu discurso terá que forjar sólidas armas filosóficas (DA COSTA, 2018, p. 27).

Traços marcantes dos estudos de da Costa são a busca por justificações racionais e rigor argumentativo, radicalidade na colocação das questões e na busca de respostas, articulação de conteúdos específicos com reflexões de fundamentos e de princípios, criticidade e antidogmatismo. Além disso, pluralismo teórico e convivência harmônica com estudiosos de diferentes áreas e inclinações, até mesmo com preferências distintas em filosofia, também ressaltam, por outro ângulo, a perspicácia teórica de da Costa. Efetivamente, não é fácil conjugar tantos problemas, abordagens e desenvolvimentos da filosofia, das ciências formais e empíricas, sem perder de vista o objetivo, as teses e as questões teóricas de interesse. Mais difícil ainda é realizar tudo isso colaborando com inúmeros investigadores, coordenando estudos, orientando alunos e modificando seu entorno. Não obstante, os resultados de suas pesquisas mostram o sucesso do seu método de trabalho.

¹⁸ Cf.: (DA COSTA; DORIA, 2016); (DA COSTA, 1993).

Referências

- ARRUDA, A. I. A survey of paraconsistent logic. In: ARRUDA, A. I.; DA COSTA, N.; CHUAQUI, R. (Eds.). *Mathematical logic in Latin America*. Amsterdam: North-Holland, 1980. p. 1-41.
- CANHADA, J. *O Discurso e a história: A filosofia no Brasil no século XIX*. São Paulo: Loyola, 2020.
- DA COSTA, N. 5 questions in the philosophy of logic. In: LUPHER, T.; ADAIJAN, T. (Eds.). *Philosophy of Logic: 5 Questions*. Automatic Press/VIP, 2016.
- DA COSTA, N. *Ensaio sobre os fundamentos da lógica*. 3ª ed. São Paulo: Hucitec, 2008.
- DA COSTA, N. *Lógica indutiva e probabilidade*. 2ª ed. São Paulo: Hucitec, 1993.
- DA COSTA, N. *Logiques classiques et non classiques – Essai sur les fondements de la logique*. Trad. Jean-Yves Béziau. Paris: Masson, 1997.
- DA COSTA, N. *O conhecimento científico*. 3ª ed. São Paulo: Discurso Editorial, 2018.
- DA COSTA, N. On the theory of inconsistent formal systems. *Notre Dame journal of formal logic*, v. XV, n. 4, out./1984, p. 497-510.
- DA COSTA, N. C. A. *Sistemas Formais inconsistentes*. 2ª ed. Curitiba: Ed. da UFPR, 1993.
- DA COSTA, N. The philosophical import of paraconsistent logic. *The Journal of Non-Classical Logic*, v. 1, n. 1, 1982, p. 1-19.
- DA COSTA, N., DORIA, F. *Fragmentos: física quântica*. Rio de Janeiro: Revan, 2016.
- DA COSTA, N.; FRENCH, S. *Science and partial truth: a unitary approach to models and scientific reasoning*. New York: Oxford University Press, 2003.
- DA COSTA, N.; KRAUSE, D. O que é uma lógica? *Fundamento Revista de Pesquisa em Filosofia*. n. 10, jan./jun. 2015, p. 11-19.
- DA COSTA, N.; KRAUSE, D.; BUENO, O. *Paraconsistent logics and paraconsistency*. Handbook of Philosophy of Science. Philosophy of Logic. North Holland: Elsevier, 2007.
- DOMINGUES, I. *Filosofia no Brasil: legados e perspectivas – ensaios metafilosóficos*. São Paulo: Ed. UNESP, 2017.
- GOMES, E. L.; D’OTTAVIANO, I. M. L. *Para além das colunas de Hércules, uma história da paraconsistência: de Heráclito a Newton da Costa*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2017.
- KRAUSE, D. Newton da Costa e a filosofia da quase-verdade. *Principia*, v. 13, n. 2, 2009, p. 105-128.
- MARGUTTI PINTO, P. *História da filosofia no Brasil*. O período colonial (1500-1882). São Paulo: Loyola, 2013.
- MARGUTTI PINTO, P. *História da filosofia no Brasil*. A ruptura Iluminista (1808-1843). São Paulo: Loyola, 2020.
- MICALI, A. Newton da Costa e a Escola de Curitiba. *Manuscrito Rev. Int. Fil.*, Campinas, v. 34, n. 1, p. 21-50, jan./jun. 2011.

MIKENBERG, I., DA COSTA, N., CHUAQUI, R. "Pragmatic truth and approximation to truth". *Journal of symbolic logic*, v. 51, n. 1, 1986, p. 201-221.

PATY, M. A filosofia da tolerância (O conceito de quase verdade de Newton da Costa). *Folha de São Paulo*, Caderno Mais, nº5, 7, 30/11/1997.

SEABRA, M. Colonialismo cognitivo: examinando as retinas da comunidade brasileira de filosofia. *Coluna ANPOF*, 06/12/2021. Disponível em: <https://anpof.org/comunicacoes/coluna-anpof/colonialismo-cognitivo-examinando-as-retinas-da-comunidade-brasileira-de-filosofia>. Acesso em: 14.jan.2023.

SEABRA, M. *Oftalmopolítica: um problema com a visão da filosofia*. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2021.

SEVERINO, A. J. *Filosofia contemporânea no Brasil: Conhecimento, política e educação*. 6ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

Sobre a autora

Katia Cilene da Silva Santos

Doutora em Filosofia pela FFLCH-USP. Mestra em Filosofia pela mesma universidade. Bacharel em Filosofia também pela FFLCH-USP e licenciada em Filosofia pela FE-USP. Especialista em Estudos Clássicos pela Cátedra UNESCO/Archai (UNB). Principais interesses em pesquisa: teorias do conhecimento, questões fundamentais da metafísica, realismo e idealismo, relações entre lógica e metafísica, princípio de não contradição, dilemas, antinomias e paradoxos metafísicos. Possui experiência em ensino, currículo e formação de professores de Filosofia do nível médio. É professora da Universidade Federal Rural do Semi-Árido (UFERSA).

Recebido em: 11.05.2023.

Aprovado em: 25.06.2023.

Received in: 11.05.2023.

Approved in: 25.06.2023.

Adorno reader and critic of Husserl*: the reformulation of dialectics from the critique of phenomenology

Adorno leitor e crítico de Husserl: a reformulação
da dialética a partir da crítica da fenomenologia

Fábio Caires Correia

<http://orcid.org/0000-0002-1768-3720> - E-mail: fabio.caires@unesp.br

Oneide Perius

<http://orcid.org/0000-0002-0298-9727> - E-mail: oneidepe@yahoo.com.br

ABSTRACT

To understand Adorno's relationship with phenomenology, or rather, the Adorno-Husserl relationship, it is important to distinguish two inseparable moments: (I) the critique of phenomenology operated from the dialectic, and (II) the recognition of the legitimacy of a phenomenological moment against Hegelian idealism. From a conceptual point of view; it is, therefore, a matter of deconstructing the primacy of the former, which characterizes the phenomenological concept of the latter, and then denouncing the idealist claim of a totalization of all mediations in a thought system. The coexistence of these two requirements in the same method could have been reduced, if not to a contradiction, at least to an aporia. The settling of accounts with Husserlian idealism becomes, therefore, *prima facie* an important reading key for understanding Adorno's philosophy. Even more so when it comes to the negative form that his dialectic will take. These are the questions that the present paper intends to discuss.

Keywords: Phenomenology. Dialectic. Critique. Theodor W. Adorno. Edmund Husserl.

* Translation review by Samira B. Matos, to whom the authors are most grateful.

RESUMO

Para compreendermos a relação de Adorno com a fenomenologia, ou melhor, a relação Adorno-Husserl, é importante distinguir dois momentos indissociáveis: (I) a crítica da fenomenologia operada a partir da dialética, e (II) o reconhecimento da legitimidade de um momento contra o idealismo hegeliano. Do ponto de vista conceitual, trata-se, portanto, de desconstruir a primazia do imediato, que caracteriza o conceito fenomenológico do dado, para depois denunciar a pretensão idealista de uma totalização de todas as mediações em um sistema de pensamento. A coexistência desses dois requisitos no mesmo método poderia ter sido reduzida, se não a uma contradição, ao menos a uma aporia. O acerto de contas com o idealismo husserliano torna-se, portanto, *prima facie*, uma importante chave de leitura para a compreensão da filosofia de Adorno. Ainda mais quando se trata da forma negativa que sua dialética assumirá. Essas são as questões que este artigo pretende discutir.

Palavras-chave: Fenomenologia. Dialética. Crítica. Theodor W. Adorno. Edmundo Husserl.

“Adorno remained convinced that Husserl more than any of his contemporaries had correctly articulated the issues and dilemmas which philosophy presently confronted”.
Susan Buck-Morss

“[...] what according to Adorno turns Husserl into a privileged object of the immanent critique of idealism is that in him manifests itself with all clarity, the crisis of the same idealism, i.e., a perception of its antinomic character, the perception that has a social and historical origin”.

José A. Zamora

Introduction

Adorno's position presented before the authors he addresses is, by no means, arbitrary. Considering an external look at the author's work, his concern is not to demonstrate, possible errors or untruths contained therein. If that were so, the first and most basic of dialectical procedures would be violated: “the immanent critique” (*immanente Kritik*) (ADORNO, 1970, p. 14). For example, the requirement that the immanent critique imposes on those who now read this text is not to slightly invalidate it from a probable (and certain) incongruity between the positions exposed here with others, that also proposed to investigate the object in question. A philosophy that simply started from some unquestioned principles to question others would be “a philosophy of mere perspectives” (*bloße Standpunktphilosophie*) (ADORNO, 1974, p. 21).

Therefore, it is not a matter of criticizing a thought from another point of view: criticizing the relapse of idealism into a formalism from the perspective of materialist philosophy, which makes any dialogue impossible while confronting two distinct logics of thought. Such criticism responds much more to a rhetorical game than a demand for philosophical seriousness. Immanent critique, on the contrary, is true philosophical criticism insofar as it respects a fundamental hermeneutical principle, which is to understand a work from the deep logic of its composition, the objectives that this work proposes to do, the internal mediation between each of the justifications present, and to situate any critical perspective from the internal

inadequacy, in the work studied, between its compositional logic and the results that this work tends to achieve (i.e., to see if it satisfied such purposes).

This critical strategy holds for the analysis of philosophical texts no less than for the exercises in musicology, where Adorno follows the basic interpretative principle (later formulated in *Aesthetic Theory*) that unresolved “antagonisms of reality return in artworks as immanent problems of form” (GORDON, 2016, p. 61).

“Immanent critique means the absence of an external criterion to the object to judge it” (FLECK, 2015, p. 148), or even something external to thinking and philosophizing: it is “the very essence of thinking” (WELLMER, 2003, p. 27). Fundamentally, this is the function of the critique in the Adornian philosophical project is to carry out the necessary dissociation between dialectics and idealism or between dialectics and positivity. Ultimately, it becomes an internal requirement of philosophy itself when this rigorous logic of disintegration is taken to its ultimate consequences. In phenomenology, i.e., in a rigorous project of the immanent disintegration of idealism, this critique begins to gain strength. For Gordon (2016, p. 62), “the immanent critique of Husserlian phenomenology involves a far-reaching critique of the self-contradiction in idealist epistemology”.

In his 1960 – 1961 course entitled *Ontologie und Dialektik*, a form of prolegomena to *Negative Dialektik*, Adorno set out to argue that the dialectical method should not be understood as the contradictory opposite of phenomenology. On the contrary, “the transition to dialectic consists precisely in the ontology self-reflection. To better rephrase this idea in more Hegelian terms, dialectic is mediated in itself precisely through ontology” (ADORNO, 2002, p. 12-13). If dialectics can only be constituted from an immanent critique of its opposite, it cannot emerge unscathed from this movement. Then how does the deviation through phenomenology, which persists as a minor key in Adorno’s text, translate into the methodical reformulation undertaken in the *Negative Dialektik*?

The semantic ambiguity of Adorno’s prose makes it difficult to unequivocally explain the link with phenomenology in his writings. This difficulty was redoubled by the evolution of his theoretical positions between the first texts of the late 1920s and the *Negative Dialektik*, published in 1966. To understand Adorno’s relationship with phenomenology, or rather, the Adorno-Husserl relationship, it is important to distinguish two inseparable moments: (I) the critique of phenomenology operated from the dialectic, and (II), the recognition of the legitimacy of a phenomenological moment in the face of Hegelian idealism. From a conceptual point of view, it is first a matter of deconstructing the primacy of the immediate, which characterizes the phenomenological concept of the given and denouncing; in a second moment, the idealist claims of totalizing all mediations in a system of thought. The coexistence of these two requirements in the same method could have been reduced, if not to a contradiction, at least to an aporia. This is the main object of the present paper.

1 Metacritique of Husserlian theory

According to Pettazzi (1977; 1979), the dissertation, a moment in the transcendental phase of Adorno’s thought, is an extremely important text for understanding the origins of his materialist dialectic. The hypothesis of this work – which can be considered, along with some of his essays on music theory, one of his first systematic academic works – is that Husserlian phenomenology contains from the beginning transcendental-realist’s elements that involve

irreducible contradictions, despite its idealist-transcendental passage. It is important to point out that this text highlights Adorno's constant dialogue with Husserlian phenomenology – a dialogue that begins with this work and is resumed during the years 34-37 (Oxford Manuscript – *Zur Philosophie Husserls*) and that culminates with the publication of these two moments in the text *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*. In the latter, as Silva points out in his presentation to the Brazilian edition, “about the marginal annotations in Husserl's works [...] there is no other book in Adorno's library to which the author has had access that has so many notes, marks, and readings of comments” (SILVA, 2015, p. 14).

The contact with phenomenology, therefore, was by no means arbitrary. “Adorno remained convinced that, more than any of his contemporaries, Husserl had correctly articulated the issues and dilemmas which philosophy presently confronted” (BUCK-MORSS, 1977, p. 10). Thus, on one hand, Adorno aimed to argue that Husserl's attempt to resolve the aporias of idealism, and on the other hand, “what according to Adorno turns Husserl into a privileged object of the immanent critique of idealism is that in him manifests itself with all clarity, the crisis of the same idealism, that is, a perception of its antinomic character, the perception that has a social and historical origin” (ZAMORA, 2009, p. 52), and that, therefore, should be corrected and overcome. Concerning specifically the dissertation, it is important to note that the critical component of his reading of Husserl is not expressed in an evident way, as he remains attached to the theoretical positions of his academic mentor: Hans Cornelius (1863-1947).

Different from what happened with the interpreters of the first phenomenological school, who saw in “going to the things themselves” (*zu den Sachen selbst*) a proposal for a return to brute things or ontic objects, and not a return to the things that are in question, i.e., a return to the representations proper to the idea aimed at (noema), which within the scope of dissertation and intentionally determined by, what Adorno questions in Husserl, is precisely the fact that he did not take this step. By establishing through phenomenological reduction a consciousness as a “sphere of being of absolute origins” (HUSSERL, 2014, p. 103), within the scope of *Ideen I*, as the basis for all knowledge that claims to be clear and rigorous, and while opposing consciousness from the beginning with a transcendent world, which in fact could only be legitimated in its reference to consciousness but whose existence would not be constituted by the connection of consciousness, “in the main Husserl's theoretical-cognitive work, however, reveals a fundamental contradiction [...] the placement of a transcendent world [...] contradicts the assumption of consciousness as a “sphere of being with absolute origins”” (ADORNO, 1973, p. 14, 17).

Addendum: Husserl, the Ideen I, and the New Science

The task that Husserl proposes since the *Ideen I* is to fix the method, the object, and the groups of themes and problems pertinent to an “essentially new science” (HUSSERL, 2014, p. 3), i.e., to pure phenomenology, while the “first of all philosophies (*ersten aller Philosophien*)” and “the indispensable precondition for any metaphysics and another sort of philosophy” (Husserl, 2014, p. 3). The ultimate problem pertinent to it is epistemological, that of the conditions of the objective validity of knowledge claims, that is,

[...] finally upon the question of what consciousness' “pretension” of actually “referring” to something objective, of being “on target”, in reality says [and] how objective relations of “validity” and “invalidity” may be clarified phenomenologically in terms of noesis and noema. The net effect is that we stand before enormous problems of reason (HUSSERL, 2006, p. 286).

For Adorno, "one must examine, however, whether Husserl carries out his epistemological analyzes within the framework of a phenomenology oriented purely to consciousness as the foundation of the legitimacy of knowledge" (ADORNO, 1973, p. 13). The fundamental contradiction is only realized through the answer to this problem.

As *Ideen I* finds, according to Husserl, a "pure or transcendental phenomenology will be established, not as a science of facts, but instead as a science of essences (as an 'eidetic' science)" (HUSSERL, 2014, p. 5); the method for this path is that of phenomenological reduction (*phänomenologischen Reduktion*). It is known that already in *Méditations métaphysiques*, dated 1641, defending the belief that there could be a deceiving genius that confused him about everything he saw and felt, Descartes introduced doubt as a method to investigate which conditions could make valid, clear, and rigorously distinct, the existence of things. This procedure was only possible through a process of abstraction that the creator of analytic geometry knew very well, added to the underlying logical-mathematical style, which would later make him overcome it and arrive at a fixed point with a function analogous to that of Archimedes. In his words, "Archimedes, to remove the terrestrial globe from its place and transport it to another, asked for nothing but a fixed and secure point. Thus, I will have the right to conceive high hopes, if I have the happiness of finding only one thing that is certain and indubitable" (DESCARTES, 1992, p. 19).

The procedure that will lead the French philosopher to clear and distinct certainty is meticulously traced to "the beginning that nothing outside its sequence of stages could disturb it" (ADORNO, 1970, p. 19). Even if doubt leads me to contest the movement that configures external objects and, thus, the reality that is external to me, I cannot doubt the sphere that propels doubt, namely the cogito. If I think, I exist as a thinking substance, i.e., I cannot question the existence of thought, that will result in a leap to the absurd. There is no room for the bad temper to penetrate because such a realization does not depend on the external world, only on a conscience that is immanent per se. There is no room for doubt regarding the existence of thinking: thought is a movement of doubt in itself. "Hence the fanatical intolerance of the method and its total arbitrariness, against any arbitrariness as deviation. Its subjectivity sets up the law of objectivity. The lordship of spirit believes only itself to be without bounds" (ADORNO, 1970, p. 21).

The *cogito* has the function of showing its existence in dependence only on its thought: *se dubito, cogito; cogito ergo sum*. This new orientation, *regulae ad directionem ingenii*, based on clarity and distinction, became, from the construction of the method as a procedure, the basis on which both common sense and science should be guided. The method is a process of purifying the impurities in the thought-thing relationship. "That is their value, one of the thoughts which have not yet veiled the unholy to which they give witness" (ADORNO, 1970, p. 21). Thought asserts itself as the sui generis causation of self-certainty, whereas with self-certainty (of thought) the objective validity of the existence of the thinking being is intuited (and, in a way, surrounding objectivity). Thus, the primacy and separation of the *res cogitans* from the *res extensa* is established, in other words, the "mathematical habits of thought as the only kind which are binding" (ADORNO, 1970, p. 19).

A confessed heir of Cartesian philosophy, the search for rigorous evidence did not depart from the "absolutist Husserl" (ADORNO, 1970, p. 24). The proposal of a transcendental attitude, as a hyperpolarization of Cartesian doubt of an "absolute doubt joins of itself in the parade through the goal of the method, which is once again to be produced out of method itself" (ADORNO, 1970, p. 20). By applying the reduction, the judgments proper to the natural attitude, that is, that attitude in which we address ourselves to the things that in each case are given to

us, are suspended. With this suspension, Husserl intends to distance himself and overcome Cartesian solipsism, because, according to him, we are aware of a spatiotemporally infinite world that "is continuously 'on hand' for me, and I am myself a member of it. This world is not thereby there for me as a mere world of things (*Sachenwelt*); instead, with the same immediacy, it is there as a world of values, a world of goods, a practical world" (HUSSERL, 2014, p. 49-50); the cogito is left with the correlation between the experience of consciousness (*cogitatio*) and the perceived object (*cogitatum*).

Husserl starts from the natural image of the world. The fact that we are now in front of a hypothetical computer (or even any object), for example, touching it without further reflection on its value, makes us a man of natural life (*Menschen des natürlichen Lebens*) in front of a world that is mine because it is simply there for me at my disposal. Regardless of whether I occupy myself with it,

I am conscious of it, and that means above all that I immediately find it intuitively, I experience [*erfahre*] it. Through seeing, touching, hearing, and so forth, in the various manners of sensory perception, corporeal things in some sort of spatial distribution are simply there for me; in the literal or figurative sense of the word they are "on hand," whether or not I am particularly attentive to them and engage with them, observing, thinking, feeling, willing (HUSSERL, 2014, p. 48).

If in Cartesian philosophy, reality external to consciousness is contested from a natural distrust of what the senses can offer that is experientially valid, in Husserl's philosophy, this does not happen. In another place, I even stated (a position that I now confirm) that by radicalizing the Cartesian cogito, Husserl sees in the idea of the intentionality of consciousness a way of avoiding confusion between the thinking thing and the thought bis that is, between the *ego* and the *res cogitans*. The *cogito ergo sum* gives way to the *ego-cogito-cogitatum*.

In this sense, intentionality is the fundamental mark of consciousness (*noesis*), since consciousness is all the time turned outside of itself, that is, towards the object (*noema*). However, the intentionality of consciousness will no longer be analyzed as a concept of psychic intentionality – as Franz Brentano (1838-1917) did in his *Deskriptive Psychologie* (1982) – but from its transcendental aspect. In other words, for Husserl, consciousness is only consciousness, being conscious of something. There can be no consciousness without background representations. What he means by this is that consciousness, contrary to what Descartes thought, is always intentional, because, unreflectively, I find at my disposal an actuality as being there, and I accept it as such, or rather, as "the attitude that consists in spontaneously considering as existing – without any effort and, in this case, without any awareness of performing the smallest act – every object that concerns us, which for us makes sense to live innocently" (SALANSKIS, 2006, p. 43-44). Each perception corresponds, in a clear sense or not, to the character of the being-there on which, by essence, an existential judgment (*ist... da*) can be predicted.

Despite this judgment, the object and the surrounding world in general, as background intuitions (*Hintergrundanschauungen*), are already somehow contained in the original experience, with the character of the available (*vorhanden*), even if they are not thematized, they remain in a thoughtless, not predictive.

In genuinely perceiving something in the sense of becoming aware of it, I am turned to the object, for example, the paper; I apprehend it as this entity here and now. The apprehending is a "taking out from," [since] everything perceived has a background that is part of the experience [*einen Erfahrungshintergrund*]. Around the paper lie books, pens, inkwells, and

so forth; they are also “perceived” in a certain way; they are perceptually there, in the “field of intuition,” but while I am turned to the paper, they dispense with any such turn to them and apprehension of them, even in a secondary way. They appeared and yet were not taken up, posited for themselves. Each perception of a thing thus has a halo of *background intuitions* (or instances of background-seeing, in case one already makes the process of “being turned-toward an object” a part of the intuiting), and that, too, is an “experience of consciousness” or, more succinctly, “consciousness” and, to be sure, “of” everything that lies in fact in the objective “background” that is also seen (HUSSERL, 2014, p. 61).

In this sense, the natural attitude refers to our consideration of things as outside of the interiority that perceives them, composing a world as existing in itself, independent of interiority itself. Being still conditioned to a natural orientation, the subject addresses the objectives envisaged in its natural determinations, free from any reference to the subjective as a datum of the real world, i.e., as an effective datum. This means to say that the targeting subject addresses the target object, capturing it, therefore, with some provisional certainties that place it as effective in an individualized way. For this reason, Husserl considers life in the natural attitude to be a naive life. It is as if life enunciated a certainty about everything at all times. Faced with this naivete, he suggests the possibility, as Salanskis rightly points out, that he can engage us “from the moment it is [suggested]: *suspend* the permanent implicit enunciation of *the this exists* [...] But Husserl believes that everything is passed as if we were enunciating *it exists*; he then asks us to *explicitly erase the implicit it in life*” (SALANSKIS, 2006, p. 44). Here is what Husserl called: reduction (*Reduktion*).

Reduction acquires crucial methodological importance in the scope of phenomenology. There are several modes of reduction (eidetic reduction, intersubjective reduction, transcendental reduction, etc.). Two of them, in my view, are highlighted in *Ideen I*, namely: i) the eidetic reduction, which corresponds to the suspension of belief in the existence of reality to examine the essence of the phenomena captured by consciousness and the ii) transcendental reduction, which corresponds to the suspension of the existence of the psychophysical subject who performs this act, aiming to access the transcendental consciousness that is at the foundation of the various experiences, i.e., the *pure ego*.

Notwithstanding the various modes of reduction, fundamentally the method of phenomenological reduction, in Husserl, is applied to reach a level free of presuppositions. The existence of this world that I see (*here before me*) and everything that is in it (the red pen that is placed on the table, the preaching I now make of it, etc.), are placed in parentheses. Such a procedure, that of putting the experiences of the natural attitude in parentheses (*Einklammerung*), Husserl called phenomenological *ἐποχή*. Now, Adorno will say, “Husserl wonders, what remains after a radical execution of the *epoché*?” (ADORNO, 1973, p. 20): “that of gaining a new region of being, one that has not previously been circumscribed in its distinctiveness and that, like every authentic region, is a region of the individual being” (HUSSERL, 2014, p. 57).

The Husserlian concept of philosophy responded, in its way, to the Aristotelian ideal of a *próte philosophía* (*πρώτη φιλοσοφία*). “Since this cannot be represented as other than methodical”, Husserl intended to outline, in general terms, the “method, the regulated ‘way’” (ADORNO, 1970, p. 19), from which it would be possible to achieve a rigorous, first and universal knowledge. In this knowledge would be sustained, then, the set of concrete knowledge, which would have their common and original point of reference. This first philosophy, of which a program could only be elaborated in the first instance, would have to be able to resolve the most complete theoretical questions and make possible, from a practical point of view, a life governed by rational norms. This methodical knowledge, in the words of Adorno, “the *τέλος* of cognition

which, as methodical, is protected from aberration, autarchic and takes itself to be unconditioned, is pure logical (*die rein logische Identität*)" (ADORNO, 1970, p. 20).

Given this scenario, it is possible to say that Husserlian phenomenology expands the traditional conception of the cogito, adding a new element to it based on the premise that every state of consciousness assumes something (*cogitatum*) and, simultaneously, carries it within itself. Thus, in this broad sense, the act of consciousness, understood as lived, brings within itself the subject-object relationship, expressed by the structure *ego cogito cogitatum* (I think what is thought), unlike the traditional expression *ego cogito* (I think). In Husserl's own words:

That an experience is the consciousness of something, for example, that fiction is a fiction of a specific centaur but also that a perception is perception of its "actual" object, a judgment is judgment of its state of affairs, and so forth-that has no bearing on the experience as a factum in the world, specifically in the factual - psychological connection. Instead it has a bearing on the pure essence, i.e., the essence apprehended in focusing on the idea [Ideation] as a pure idea. The essence of experience itself entails not only that it is consciousness, but also of what it is the consciousness, whether it be determinate or indeterminate. So, too, the essence of the consciousness not currently actualized dictates the kinds of actualized *cogitationes* into which it is to be converted through the modification discussed above, what we designate as "turning the focus of attention to what was previously not attended to" (HUSSERL, 2014, p. 63).

Thus, we understand that what was lived is everything that is found in consciousness in its particular property of being conscious of something, in any of its modes (perceiving, imagining, remembering, etc.), and in any of its moments (current, present or unactual, potential). "One time the experience is so to speak 'explicit' consciousness of something that is, for it, objective; another time it is implicit, merely potential" (HUSSERL, 2014, p. 61). Therefore, in the intentional experience, i.e., when the consciousness is focused on a certain object, apprehending it attentively, we cannot neglect that this experience is surrounded by a halo of unfactual experiences, by a co-intuited background formed by so many other experiences possible.

Regarding the intentional experience, Husserl clarifies that affirming its actuality means that through it the subject is directed towards the intentional object, that which is apprehended by consciousness as having been detached from an infinite of possibilities of objects that are, consequently, always for consciousness and, in a broad sense, always for the pure self. Thus,

If an intentional experience is currently actual, i.e., implemented in the manner of the cogito, the subject in that experience "is directed" at the intentional object. Inherent in the cogito itself and immanent to it is a "focus on" the object, a focus that, on the other hand, springs forth from the "ego" that thus can never be missing. (HUSSERL, 2014, p. 64).

From the impossibility of the ego being absent, it follows that it is the being of all acts of consciousness. In Husserlian terms: *Das Prinzip aller Prinzipien* (*The principle of all principles*). The thesis of the natural attitude underlies the idea that intuition and intuited are not linked in their essence. That is why it is justified in a model of investigation restricted to presuppositions, that is,

Not the physical thing, as is self-evident, this being utterly transcendent-transcendent over against the entire "world of appearance". Yet as much as this world is "merely subjective," it, too, does not belong, in terms of all its individual things and occurrences, to the real [*reel*] constitution of perception; over against the latter, it is "transcendent" (HUSSERL, 2014, p. 71).

This means that a perception such as, for example, the experience of a tree, although it refers to the tree object, it is still an experience of the subject. The objectivity of the tree is not referred to, but how the subject intuits the tree with experience. The question is inevitable: how to guarantee the bilaterality of the experiences, instead of a mere unilaterality? This leads to the corollary that everything that is not me becomes merely a phenomenon (which, consequently, leads to methodical solipsism). As much as the departure from the natural attitude tries to recover the evidence of logical laws, of the *a priori* determination of experience by reason, through a sphere understood as original, a thesis like this must be questioned.

It is precisely on these assumptions that Adorno justifies his critique of Husserl. When analyzing phenomenology from within, i.e., from a dialectical perspective, it is forced to affirm, against its will, its falsity, which is a non-truth transformed into a critical truth: into a concept. Dialectics confronts phenomenology from the point of view of the existence of a real contradiction in its foundations (at the level of the concept) and does not assume it, better to say, as a mere abstract universal. This is how phenomenology becomes one that will mobilize the concepts of dialectics: "phenomenology turned critical-dialectical" (SILVA, 2015, p. 55). The dialectical approach allows the implicit assumptions of phenomenology to be revealed as antinomies while affirming their character as totalizing principles (logical absolutism, in other words). This leads us to fix some points before any consecutive analysis: 1) the radical difference between the phenomenological method and the dialectical method and, consequently, 2) how Adorno will assume both in his negative immanent critique.

In phenomenology, the primacy of the method acquires a completely new meaning, alien to previous philosophies: that of a cognitive process rooted in a social process of domination, tending towards the totalization of meaning. The establishment of the ontological primacy of method goes hand in hand with the constitution of the capitalist form of the command. In other words, according to Adorno, phenomenology provides capitalist domination with its scientific justification, giving it a systematic method and ontological dignity. Husserl's philosophy only translates the property relations fixed by alienation into concepts, because in his rigorous and aseptic approach, he draws extremely rigid boundaries between ideas, which he considers to be real properties, and the objects in question.

The world is constructed by phenomenology following a pattern of appropriation: ideas must be available to the method since they must serve as the undoubted basis of being. *Próte philosophía* determines the truth of its propositions from presuppositions that have always been implicit in it, it is closed to its identity, incapable of opening itself to difference and otherness. The principle that supports phenomenology is that of security at all costs, nothing should disturb the stability and coherence of ideas. In this way, Husserlian phenomenology not only becomes an epistemology that does not "know", but also becomes a conceptual apparatus that covers up and reproduces capitalist relations of domination. The social process is, in a way, redeemed by phenomenology and confirmed as it is, without the possibility of modification.

2 Logical absolutism as *Próte Philosophía*

Husserl intends to distance himself from Brentanian psychologism and its derivations through a phenomenological project based on the idea of a *prote philosophia*, or even first science, guided by the search for the so-called sphere of being of absolute origins (*Seins-sphäre des absoluter Ursprünge*), therefore, sphere of ideal objectivities. In the course of this process, of developing a theory of knowledge grounded in objective, safe, and universal knowledge, he, as

an experienced mathematician, converts logic into one of his main instruments. In the Logical Investigations, the denunciation of the contradictions in which psychologism fell when reducing the objectivities of knowledge to purely psychic phenomena is explicit. Husserl says:

How plausible do the ready suggestions of psychologistic reflection sound? Logical laws are laws for validations, proofs, what are validations but peculiar human trains of thought, in which, in normal circumstances, the finally emergent judgements seem endowed with a necessarily consequential character. This character is itself a mental one, a peculiar mode of mindedness and no more. And, obviously, none of these mental phenomena is isolated, but is a single thread in the tangled web of mental phenomena, of mental disposition and organic process, called human life. How could anything beyond empirical generalities result in such circumstances? Where has psychology yielded more? We reply: Psychology certainly does not yield more, and cannot, for this reason, yield the apodictically evident, and so metempirical and absolutely exact laws which form the core of all logic (HUSSERL, 2001, p. 48).

In other words, the theory is forced within Husserlian phenomenology to present itself (and justify itself) as pure logic, that is, Husserl builds a model of thought in which logic assumes absolute primacy. Its truths are independent of the factual or even of a probable psychological reduction. For Miller,

Moreover, the specific concepts of phenomenological reduction, evidence (Evidenz), and eidetic intuition all appear to represent aspects of an epistemological account based on immediately intuited cognitive givens and designed to counter relativist conceptions of truth and knowledge. Indeed, even a cursory glance at the themes, rhetoric, and aims of Husserl's work suggests a consistent, if not uniform, concern with overcoming both intellectual and cultural crisis by delineating the proper domain, method, and goals of the philosophical enterprise. The result of these converging factors has been to promote Husserl as a philosopher for whom the project of foundationalism and the viability and sustainability of epistemology are highly relevant and deeply intertwined problems (MILLER, 2009, p. 101).

Metakritik's objective is precisely to analyze the intrinsic difficulties of this absolute primacy of pure logic (within the scope of Husserlian phenomenology), and above all, what it brings within it. What Husserl wanted to demonstrate, I quote Adorno, "was that a safe scientific method, trained under the surveillance of mathematics, could not be satisfied with the psychological method and must seek another justification. For him, the foundation of logic was hypothetical, speculative and, in a way, also metaphysical" (ADORNO, 2010, p. 87).

In this sense, "Husserl presented forcibly and with much authority the antinomies into which logical psychologism falls. But the unmediated opposing position of absolutism involves itself in no less harmful antinomies" (ADORNO, 1970, p. 80). This is because, in seeking to distance itself from relativism, granting logical entities a reality beyond thought, the paradox is indeed evident: consciousness is opposed to logic.

Consciousness would know logic not as something that merely appears to consciousness to be accepted as heteronomous, but rather as true only if logic itself were the knowledge of consciousness [...] Logic is not being, but rather a process (*Prozeß*) which cannot be reduced purely to either a 'subjectivity' or an 'objectivity' pole. The consequence of the self-critique of logic is the dialectic (ADORNO, 1970, p. 80-81).

The excerpt above is quite enlightening. Adorno sees in Husserlian phenomenology a claim to find rigorous knowledge through logical absolutism that, at the same time, can only be

conceived through consciousness. There is in Husserl a consequent tendency towards formalism or even a mere tautology based on the split between logic and history. This is shown, to a large extent, in the hegemony granted to mathematics. Due to its analytical character and the purity of its method, the model of its philosophy, "at all stages is mathematics [...] The analytic character of mathematics protects it from any intrusion by unforeseen experience. Thus unconditioned certainty and security match its a priority" (ADORNO, 1970, p. 61). Mathematical certainty, given its positivity and precisely because it contains such a character in itself, is converted into an ideal model to measure the criteria of security, clarity, and distinction for knowledge. In Husserlian's *Zahlenmetaphysik* (metaphysics of numbers), the alliance between mathematical science and philosophy is already present since the Platonic designation of ideas as numbers are reproduced.

By establishing the primacy and purity of logic and mathematics, eliminating the incommensurable experience through formal inventories that in no way refer to concrete objects, the antinomies are, perhaps, irreducible: i.e., on the one hand, the integrating and systematic principle of the theory of knowledge; ii., on the other hand, "Unconscious objecthood returns as the false consciousness of pure forms. It produces a naive realism of logic" (ADORNO, 1970, p. 62). In other words, says Adorno, "logical absolutism is from the beginning absolute idealism" (ADORNO, 1970, p. 74), or even a "hypertrophied idealism" (ADORNO, 1966, p. 167). In a lapidary paragraph Demmerling precisely places Adorno's critique of Husserl, parallel to the critique of idealism: as a critique of the philosophy of the subject.

Adorno's critique of idealism must be understood as a critique of the philosophy of the subject. The materialist correctness of idealism exceeds the fundamental assumptions of the philosophy of consciousness. Analogously to the materialist critique of idealism, Adorno exercises an 'anthropological' critique of Husserl's phenomenological principle. This is another step towards a materialist transformation of classical philosophy. Materialism is validated [*abgesichert*] in a critical-cognitive way (DEMMLERLING, 1994, p. 143).

Thus, as the absolute primacy of the subject, the phenomenological construct, justified in purely logical-formal categories, aimed to eliminate any trace of difference in favor of identity. Logic is, without a doubt, its most important instrument of abstraction. Because by it "the subject saves itself from falling into the amorphous, the inconstant, and the ambiguous. For it stamps itself on experience, it is the identity of the survivor as form" (ADORNO, 1970, p. 87). Because it is based on an idea of objective truth that succumbs to the moment of reflexive participation of the subject, logical absolutism faithfully represents the subjugation that the scientific ideal submits to reason and that, in the end, leads to its paralysis and atrophy. In considering the laws of logic independent of experience, Husserl conceives them as valid in themselves. The subject recognizes logical truth as an original datum, another distinct from the result of his work, and, finally, "Thoughts must suspend themselves so that the privilege of self-sustaining absoluteness may be maintained for spirit alienated as logical automatism in which thought does not recognize itself" (ADORNO, 1970, p. 65).

In wanting to overcome neo-Kantian idealism as well, Husserl is forced to place the foundation of logic in an ideal scope, i.e., in consciousness, to ensure its immutable and permanent character. Categorical intuition, (as Adorno had already stated in his previous works) represented the Husserlian desire to maintain the independence of logical truths from any factual content and, at the same time, to understand them as graspable by consciousness in an intuitive way, to break with the fetishization of concepts. That is why, *Metakritik*, defines it as "the paradoxical apex of his thought. It is the indifference into which the positivistic motif of

instability and the rationalistic one of being-in-itself of ideal states-of affairs should be sublated.” (ADORNO, 1970, p. 204).

Undoubtedly, in Adorno's opinion, the theory of pure logic ends up reproducing the same totalitarian and absolutist will of the idealist philosophy against which it had been constituted. Hence its failure. For the objectivity and ideality of logical propositions are presupposed as given and evident, when rationality independent of their formation process is attributed to them. In trying to overcome relativism and save the objectivity of truth, Husserl opposes the priority of the *datum* to the fetishism of the concept. But the result of the operation is different from what was intended since the pure determination of logic has as its equivalent the fetishism of both the object and the subject: 1) on the one hand, when it converts the immediate given into a hypostasis and presents it as independent from the existing, Husserl falls back into the naive form of realism from which he intended to emerge; 2), but on the other hand, by wanting the data to be intuitively graspable by consciousness, he ends up repeating the same idealistic categories of immanence.

Therefore, Adorno defines the motor of phenomenological thought as “the will to establish existence rejected by a *ratio* within the horizon of the autonomous *ratio* itself” (ADORNO, 1970, p. 194). Even though Husserl proposes the reduction to objective immanence as a solution to the idealist aporia, he only recognizes things and legitimizes them as they are referred to the subject. He reproduces, therefore, the categories from which he sought to stand out and, finally, admits the idealist concept of *par excellence*: transcendental subjectivity (*eidós ego*). In other words, the idea of conscience is a principle from which it is possible to capture the totality of existing things, reducing and disintegrating what does not fit.

Transcendental subjectivity, however, is the origin and title deed of the very concept fetishes that the unbiased, accepting view of the ‘things themselves’ is supposed to undo. It defines the same idealism against which the historical tendency of the attempt to break out was turned. Hegel's definition of the dialectical movement of thought as a circle proves ironically true in Husserl. Phenomenology revokes itself. (ADORNO, 1970, p. 197).

Ratifying the position already expressed above, Husserl's logical absolutism repeats the totalitarian will to unify the real through a first abstract already present in idealist philosophy. Because the goal he sets and the method he uses are incompatible, his project fails. Here Adorno sees the true idealist component of phenomenology, not in the reduction of reality to the immanence of consciousness, but in its constant claim to identity, i.e., in the reduction to an absolute principle from which he wishes to explain the totality of the real. Therefore, Husserl becomes the most significant representative of the philosophy of identity, the scientific form of the philosophy of origin.

Whenever such an identity is affirmed, viz. a monistic principle of world explanation, which by its sheer form promotes the primacy of a spirit which dictates that principle, then philosophy is idealistic. Even where, as such a principle, being is dealt out against consciousness, the priority of spirit becomes evident in the claim to the totality of the principle, which comprehends everything. What does not arise in spirit is inconclusive (*unabschlussbar*) and escapes the principle itself (ADORNO, 1970, p. 186).

Although it observes a positive moment in the Husserlian concept of the original experience, when it is understood as a stronghold of liberation or a focus of resistance amid the total reification of the real, its hypostasis is dangerous. Adorno intends to demonstrate how every theory of knowledge becomes *próte philosophía* when the hypostasis of an original

principle occurs, from which it is intended to illuminate the real and, against which, everything else is secondary, derived, and, therefore, worthless. At different times throughout his work, he will insist on showing the disastrous role that the concepts of origin, foundation, or principle play, both in theory and in praxis.

In *Philosophische Terminologie: zur Einleitung*, the following passage is punctual: “philosophical truth is oriented towards what I once called ‘the superstition of first things’; what genetically and logically comes first must therefore possess the maximum dignity, the maximum truth” (ADORNO, 1976, p. 113). Claiming the totality is not only seeking identification with the whole but, above all, dissolving any external element that could lead to possible contamination. Therefore, the search for original concepts or principles is equated with the priority of identity thinking. And the philosophical aspiration to reach an immediate beginning is understood as a “mask” that hides a forced oblivion related to domination, as it represents the priority of the first and the unconditioned against the derivative and the secondary, or, as will be pointed out in the *Negative Dialektik*, the validity “autochthon against the newcomer, the settler against the migrant” (ADORNO, 1966, p. 156). The *ens concretissimus* of the theory of knowledge, the immediate given understood as the last firm substrate, is for Adorno nothing but the result of abstractions, impossible to present as something pure and independent of the categorical work. Therefore, “what the tradition took to be first, viz. sensation, Kant’s ‘material’, becomes last for him, a *τέλος* cited by the progress of knowledge, the ultimate ‘fulfillment’ (*Erfüllung*) of intentions” (ADORNO, 1970, p. 153).

3 The revised dialectic

More than simply denouncing the methodological insufficiency of phenomenology through its dogmatic recourse to immediacy, Adorno sought to do justice to the legitimacy of the impulse that animates this model of thought. Already in the 1931 conference, *Die Aktualität der Philosophie*, the growing influence of phenomenology under the Weimar Republic was interpreted as the symptom of a crisis of idealism, or rather, of its fundamental principle according to which “the autonomous *ratio* – thesis of every idealist system – it should be able to develop, starting from itself, the concept of reality and all reality” (ADORNO, 1973, p. 326). This definition must be understood in the context of a flourishing neo-Kantianism, describing the constitution of objectivity by a priori forms inscribed in the subject. Its radicalism, however, recalls Fichte’s project to deduce the content from the nature of the *transcendental self*, going beyond the boundary of criticism.

Despite his initial admiration for the vast theoretical project of the first Lukács, outlined in his *Die Theorie des Romans*, then unfolded in *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Adorno gradually freed himself from this tutelage through his criticism of the idealism that supported his philosophy, of which the study of phenomenology constitutes an essential moment. This rupture is already outlined in the two essays on Husserl written in the late 1930s, where the *Ausbruch* motif is stated, by which Adorno designates the rupture of idealism undertaken by phenomenology. Even if the observation is that the Husserlian enterprise results in a failure, as far as this desire to explode idealism remains fulfilled from the point of view of the immanence of consciousness and, therefore, of an idealist conceptuality, the critique of Adorno is in no way a disqualification of this original design. In a letter to Alfred Sohn-Rethel, dated November 17, 1936, written at the same time as these two essays, he evoked his theoretical enterprise in the same terms he used to define the critical task of phenomenology. In his terms: “I now believe

with certainty what I had long assumed from my attempt. We will concretely succeed in exploding idealism, not through the 'abstract' antithesis of practice (as Marx still did), but through the very antinomic nature of idealism" (ADORNO; SOHN-RETHEL, 1991, p. 32).

Far from unilaterally rejecting the Husserlian project, dedicating it to being just an ideological expression of a reified consciousness, Adorno, therefore, insists on the legitimacy of a primary impulse that animates this movement. It was while preparing *Negative Dialektik*, in his course of January 12, 1961, that he came to designate this moment of truth in phenomenology as an antidote to modern subjectivism, completed by German idealism. Following this hypothesis, it would therefore be possible to interpret the resource of *going to the things themselves* from an ontological need, resisting the idealist ambition of reducing all reality to the result of the activity of a transcendental subject. The force of attraction exerted by phenomenology on its contemporaries can only be understood on the condition of rediscovering the desire for otherness that is expressed through it against the solipsistic fantasy of idealism.

When Adorno recalls in this course the hypothesis of his 1931 lecture, according to which the insistence of this necessity in phenomenology would be the symptom of a crisis of idealism in the face of the non-rationality of the contemporary social world – against the Hegelian identification of effectiveness with the concept – he wants to both take it up and deepen it. Such a need would find its origin in a primitive repression of the otherness of the object, which would have followed the crisis of subjectivity triggered by the Copernican revolution. Against the risk of weakening the subject, implied by the heliocentrism that decentralizes the point of view of the observer, philosophy has seized this motive precisely to reaffirm the primacy of the transcendental subject around which the objective world gravitates.

The challenge of this critical return to the history of philosophy, which goes beyond the simple socio-historical analysis of the contemporary crisis of idealism, must be understood as an implicit response to Lukács. In the chapter of his essay on reification, entitled *Die Antinomien des bürgerlichen Denkens*, he retraces the heroic story of a Copernican revolution, inaugurating a new positive task for philosophy: no longer holding on to the idea that the world would be "something that has arisen something (or e.g., has been created by God) independently of the knowing subject, and prefers to conceive of it instead as its product" (LUKÁCS, 1923, p. 118). Instead of denouncing the arrogance of the transcendental subject of the German idealists, Lukács promises the realization of this still abstract idea in the conscious praxis of the proletariat, posited as the principle of historical becoming. Against this interpretation that only transposes the Fichtian concept of pure activity (*Tathandlung*) into the concrete act of production, Adorno puts into play a phenomenological moment that restores the non-identity between the subject and the world.

Instead, it expresses the fact that the conceptualized world, however much also through the fault of the subject, is not its own but hostile to it. This is almost imperceptibly attested to by the apperception [*Wesensschau*] of the Husserlian doctrine. It amounts to the complete alienation of essence from the consciousness which grasps it. It recalls, albeit in the fetishized form of an utterly absolute ideal sphere, that even the concepts to which their essentialities are unthinkingly equated are not only the products of syntheses and abstractions: they represent equally, too, a moment in the many, which calls up the concepts, which according to idealistic doctrine are merely posited (ADORNO, 1966, p. 167).

The pure separation of subject and object is only a moment of the normative presupposition of their fundamental unity. This point will become clearer if we remember the horizon against which reification is criticized: the idealist project of reducing objectivity to the productive activity of the subject, to be conducted by the practice of the proletariat. We understand, therefore, that

criticism cannot be limited to the denunciation of reification. Centering theory on her, who is a figure of consciousness, makes critical theory acceptable to an idealist point of view, to the dominant consciousness and the collective unconscious. Faced with the critique of phenomenological immediacy, unfolded from the point of view of the totalizing dialectic of reification, a legitimate ontological need arises, which translates into a critique of Lukács. The alternation of the two points of view then forms what we could call the antinomy of mediation and immediacy in *Negative Dialektik*. "The purpose of a metacritique, then, is to bring this normative commitment to light, in part because one can then demonstrate its entanglement in a host of social conditions that would remain otherwise obscured (hence linking the practice of metacritique to the Marxian practice of ideology critique)" (GORDON, 2016, p. 62).

Against the hypostasis given by phenomenology, it is a matter of restoring the mediations that constitute all experiences. Against the idealist assumption of reducing all objectivity to the subject's constituent activity, it is a matter of evoking the rights of a moment of immediacy. In a chapter of the introduction entitled *Dialektik und das Feste*, Adorno is very clear on this point:

Not every experience which appears to be primary is to be denied point-blank. If the experience of consciousness wholly lacked what Kierkegaard defended as naivete, then thinking would do that which is expected of it by what is established, would go astray in itself, and would become quite naïve. Even termini such as Ur-experience, compromised through phenomenology and neo-ontology, designate something true, while they haughtily damage it. If they did not spontaneously create resistance against the façade, heedless of their dependencies, then thought and activity would only be dim copies. What in the object goes beyond the determinations laid upon it by thinking, returns firstly to the subject as something immediate; where the subject feels itself to be quite certain of itself, in the primary experience, it is once again least of all a subject. That which is most subjective of all, the immediately given, eludes its grasp (ADORNO, 1966, p. 47-48).

Adorno, therefore, does not criticize phenomenology for resorting to the notion of immediacy, but for its fixation on an unshakable principle, its hypostasis. Properly understood as a moment and not as a foundation, the experience of immediacy can therefore serve as an antidote to a totalizing dialectic. Where phenomenology has succumbed to the substantialization of the immediate, it remains, therefore, to show that the ontological need that nourishes it can be realized in a reformulation of dialectics. The project of an authentic materialist dialectic is motivated by the irreducibility of the object of experience to the simple product of the concept. Now, it is precisely the repression of this primacy of the object inaugurated by philosophical modernity, carried out by subjective idealism, which nourishes the ontological need expressed in phenomenology. Far from denying it all its rights, Adorno seeks, on the contrary, to give it space within the very heart of the dialectic, to free it from its idealistic attachments. By denouncing the phenomenological primacy of the given, he manages with the same gesture to overturn the brute materialism of the Third International. And, unlike Lukács's Marxism, a simple return to German idealism does not seem to him to be a salvation against dogmatism. On the contrary, his ambivalent reading of phenomenology takes seriously the new task of exiting idealism, from which the new dialectic – the method of Marxism – carries the stigmas.

Concluding remarks

The resource of going to the very things that phenomenology intends to oppose to the fetishism of concepts constitutes the product of conceptual work. It is a mixture of history and

nature: The 'absolutely other', which should arise within the phenomenological *ἐποχή*, is, under the heel of the *ἐποχή*, nothing other than the reified performance of the subject radically alienated from its origin (ADORNO, 1970, p. 167). In this way, the supposed objectivism of logic turns out to be mere subjectivism. The idealist element that contradicts the original program of phenomenology resides, according to Adorno, in forgetting the irreducible relationship between subject and object. By remaining in the separation between the empirical subject and the necessary object,

Husserl sees only the rigid alternative between the empirical, contingent subject – and the necessary ideal law purified of all facticity. This is not to say, however, that truth arises in neither of those. Rather it is a constellation of moments which cannot be reckoned a 'residuum' of either the subjective or of the objective side (ADORNO, 1970, p. 79).

The forgetting of the moment of mediation in knowledge, which causes its conversion into a *próte philosophía*, ends up reproducing the same fetishization that it wanted to overcome. Here, a thesis that will be central to the materialist construction of adornian philosophy is repeated: the understanding of objectification as a form of forgetting. Husserl eliminates the component of subjective mediation in logic, but also the objective moment, the indissoluble question of thought. And, therefore, his philosophy has just become a thought absolutized by its claim to be absolute objectivity. Here, for Adorno, lies the dialectical moment that is in the anti-dialectical will of Husserlian philosophy and by which phenomenology ends up revoking itself: "the self-critical movement of critical philosophy imposes its relapse into a pre-critical movement: the assumption of a transcendence dogmatic as much as that of thought in the face of experience" (ADORNO, 1970, p. 171).

The theory of knowledge becomes, even if unintentionally, a theory-driven by a dialectical urge since its attempt to base logical absolutism on idealism coincides with it in its instruments. The dogmatic transcendence of consciousness about the experience that the idealist system had advocated is now opposed to an immanent as well as a dogmatic transcendence. Therefore, although the phenomenological program aimed to eliminate the tyranny of reified psychology and to show as an alternative the need to go to the things themselves, Adorno sees in her a "subject in disguise", a sign of the objectification she wanted to avoid.

Ironically, Husserl fulfills the Hegelian figure of the circular and dialectical movement of thought, realized as the paradoxical attempt at a theory free from theory. For, when reflecting on the foundations of knowledge, at the same time, he would like to go beyond the subjective moment of criticism and surrender to the original *datum*, thus repeating positivist dogmatic realism. And, in doing so, he inevitably fits into the idealist concept of pure thought: "the path to freedom from anthropomorphism, which first philosophy enters under the standard of demythologization, leads to the apotheosis of *ἄυθροπος* as a second mythology [...] Dread of psychology leads philosophy in quest of the residuum to sacrifice everything for which it exists" (ADORNO, 1970, p. 24).

Given this, *Metakritik* insists on dismantling the fallacy of the theory of knowledge as a *próte philosophía*. Therefore, the alternative to Husserl's phenomenological reduction, the correction of his idealism, will be a materialist interpretation of dialectics capable of becoming aware of the necessarily mediated character of real and philosophical experience, according to Zamora,

What, according to Adorno, makes Husserl a privileged object of the immanent critique of idealism is that in him the crisis of idealism is manifested, i.e., a perception of its antinomic

character, a perception that has a social and historical origin. But in his intention to leave this framework of idealism, Husserl remains linked to idealist assumptions, so that the antinomies of idealism are intensified and the impossibility of idealism to overcome itself becomes manifest (ZAMORA, 2009, p. 49-50; 52).

The settling of accounts with Husserlian idealism becomes, therefore, *prima facie* an important reading key for understanding Adorno's philosophy. Even more so when it comes to the negative form that his dialectic will take. Defending the possibility and, therefore, the actuality of philosophy requires, not only the abandonment of a model of thought understood as a justifier of what is, *per se*, effective but the re-semanticization of the question about the appropriate forms for the new orientation of doing. philosophical. What follows from this agreement, or rather what is hidden between the lines, is his desire to understand the crisis of idealism not only as a crisis of *ratio* but mainly the consequences of this crisis for theory and praxis.

References

ADORNO, Theodor. *Briefwechsel 1936 – 1969*: Theodor W. Adorno und Alfred Sohn-Rethel. Hrsg. von Christoph Gödde. München, 1991.

ADORNO, Theodor. *Miscelánea I*. Traducción Joaquín Chamorro Mielke. Madrid: Ediciones Akal, 2010.

ADORNO, Theodor. *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966.

ADORNO, Theodor. *Noten zur Literatur I/II/III*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.

ADORNO, Theodor. *Philosophische Frühschriften*. Band I. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.

ADORNO, Theodor. *Terminologia filosófica*: tomo I. Versión española de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. Buenos Aires: Taurus Ediciones, 1976.

ADORNO, Theodor. Zur Metakritik der Erkenntnistheorie Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien. In: *Gesammelte Schriften*. Band 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.

ADORNO, Theodor. *Zur Philosophie Husserls*. Gesammelte Schriften 20/1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

BUCK-MORSS, Susan. *The Origin of Negative Dialectics*: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute. Brighton: Harvester Press, 1977.

CORREIA, Fábio Caires. Obra de arte e objeto estético em Mikel Dufrenne. *ArteFilosofia*, n. 22, p. 142-153, jul./2017.

DEMMERLING, Christoph. *Sprache und Verdinglichung*. Wittgenstein, Adorno und das Projekt einer kritischen Theorie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1994.

DESCARTES, René. *Méditations métaphysiques – objections et réponses suivies de quatre lettres*. Paris: Flammarion, 1992.

FLECK, Amaro. *Theodor W. Adorno: um crítico na era dourada do capitalismo*. 2015. 202f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

- GORDON, Peter E. *Adorno and Existence*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2016.
- HUSSERL, Edmund. *Ideas for a Pure Phenomenology and Phenomenological Philosophy – First Book: General Introduction to Pure Phenomenology*. Translated by Daniel O. Dahlstrom. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2014.
- HUSSERL, Edmund. *Logical Investigations – volume 1*. Translated by J. N. Findlay. London: Routledge, 2001.
- LUKÁCS, György. *Geschichte und Klassenbewußtsein*. Studien über Marxistische Dialektik. Reprint der Erstaussgabe, 1923.
- MILLER, Jared A. Phenomenology's negative dialectic: Adorno's critique of Husserl's epistemological foundationalism. *Philosophical Forum*, v. 40, n. 1, p. 99-125, 2009.
- PETTAZZI, Carlo. La fase trascendentale do pensiero di Adorno: Hans Cornelius. *Rivista Critica de Storia della Filosofia*, v. 32, n. 4, p. 436-449, ott./dic. 1977.
- PETTAZZI, Carlo. *Th. Wiesegrund Adorno: Linee di origine e di sviluppo del pensiero (1903-1949)*. Firenze: La Nuova Italia, 1979.
- SALANSKIS, Jean-Michel. *Husserl*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Estação liberdade, 2006.
- SILVA, Eduardo Soares Neves. Apresentação à Edição brasileira. In: ADORNO, Theodor. *Para a metacrítica da teoria do conhecimento*. São Paulo: Editora UNESP, 2015.
- ZAMORA, José A. El joven Th. W. Adorno y la crítica inmanente del idealismo: Kierkegaard, Husserl y Wagner. *Azafea Revista de Filosofía*, v. 11, p. 45-72, 2009.
- WELLMER, Albrecht. Acerca da negatividade e autonomia da arte: sobre a atualidade da estética de Adorno. *Revista Tempo Brasileiro*, n. 155, p. 27-54, out./dez. 2003.

Sobre os autores

Fábio Caires Correia

Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Professor assistente doutor no Departamento de Educação, Instituto de Biociências, da UNESP – Campus Rio Claro. Coordenador do Núcleo de Estudos Violência, Democracia e Direitos Humanos [CNPq – Processo 409234/2022-2]. Suas principais pesquisas estão centradas nos seguintes temas: Theodor W. Adorno, Educação Superior e Filosofia e história da Educação.

Oneide Perius

Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Professor Adjunto de Filosofia na UFT - Universidade Federal do Tocantins (UFT); Professor no Mestrado Profissional em Prestação Jurisdicional e Direitos Humanos UFT/ESMAT e do Mestrado Profissional em Filosofia – UFT. Atua principalmente nas seguintes áreas de pesquisa: Teoria Crítica, Teoria Crítica e Direitos Humanos, Ética e Filosofia Política. É autor de alguns livros, vários artigos em revistas científicas e participou da organização de vários livros sobre temáticas relacionadas à sua pesquisa.

Recebido: 23/03/2023.
Aprovado: 25/05/2023.

Received in: 23/03/2023.
Approved in: 25/05/2023.

RESENHAS

Problematizar filosoficamente a escola

MENDONÇA, Samuel; GALLO, Sílvio. *A escola: problema filosófico*. São Paulo: Parábola Editorial, 2020.

Avelino Aldo de Lima Neto

<https://orcid.org/0000-0003-4810-8742> - E-mail: avelino.lima@ifrn.edu.br

A escola: problema filosófico é uma coletânea oriunda do III Congresso da Sociedade Brasileira de Filosofia da Educação, realizado em 2018 na Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Organizado por Samuel Mendonça e Sílvio Gallo, o livro foi publicado em 2020 pela Parábola Editorial (São Paulo). Junto à obra *A escola: uma questão pública* – publicada no mesmo ano e pela mesma Editora –, forma um díptico que interroga, com o instrumental teórico próprio da Filosofia da Educação, a instituição escolar.

Na presente ocasião, iremos nos deter apenas sobre a primeira das obras supracitadas. Os organizadores, bem como os autores, são estudiosos que, ao longo dos anos, se constituíram em referências para a Filosofia da Educação, o Ensino de Filosofia e a Filosofia do Ensino de Filosofia no Brasil. Certamente, muitos não passam despercebidos para aqueles que eram estudantes das Licenciaturas em Filosofia na primeira década do século XX. Naqueles anos, estava em efervescência a produção acadêmica acerca do Ensino de Filosofia, às vésperas do retorno de sua obrigatoriedade no Ensino Médio, o que ocorreu com a promulgação da Lei nº 11.684, de 02 de junho de 2008.

A obra ora em foco é singular por ser fruto de uma rede de pesquisadores congregados na Sociedade Brasileira de Filosofia da Educação (SOFIE)¹, que reúne docentes e discentes em seus congressos bianuais e em variadas atividades relativas à Filosofia da Educação. Esse aspecto ressalta a importância de espaços dessa natureza na produção do conhecimento filosófico, notadamente aquele associado à escola – instituição que se mostra, por diversas razões e em variadas dimensões, como um *problema*. Ela o é inevitavelmente, e como diria Judith Butler (2018, p. 7) no prefácio de *Problemas de Gênero*, “problemas são inevitáveis e nossa incumbência é descobrir a melhor maneira de criá-los, a melhor maneira de tê-los”. A obra organizada por Mendonça e Gallo é um esforço feito nessa direção preconizada por Butler.

¹ Para maiores informações, acessar o site da SOFIE: <https://sofiefilosofia.org/>.

Outros já empreenderam tarefa similar. Denis Kambouchner (2013, p. 9), por exemplo, assevera que “alguns dos problemas cruciais da instituição escolar atual são irredutivelmente problemas filosóficos”. Para ele, é possível qualificar como *filosóficos* tais *problemas* por eles se relacionarem com princípios cujo escopo seria orientar a escola no cumprimento de sua função enquanto instituição.

Essa dimensão deontológica ou mesmo teleológica é fundamental, ao ponto de políticas educacionais ou quaisquer outros empenhos públicos em torno da estrutura educativa terem pouca chance de êxito se negligenciarem esses problemas (KAMBOUCHNER, 2013). Denis vai defrontá-los em sua obra ao retomar autores clássicos e contemporâneos para estudar a crise do ensino e da cultura, a autoridade pedagógica, a cultura escolar, os princípios de uma escola justa, especialmente no contexto francês.

Ao ler *A escola: problema filosófico*, encontramos essa árdua tarefa materializada na realidade brasileira. Aos dois organizadores, somam-se treze outros autores, cujos capítulos estão estruturados em três partes. Na primeira, intitulada *Escola e Formação Humana*, assinam os textos José Pedro Bouffleur, Antônio Joaquim Sverino, Marcos Sidnei Pagotto-Euzebio e Newton Aquiles von Zuben. A parte dois tem por título *Os Professores e o Ensino*, com capítulos dos seguintes pesquisadores: Bruno Pucci, Artur José Renda Vitorino, Cristiane Maria Cornélia Gottschalk e Ralph Ings Bannell. Já a terceira parte se intitula *Escola e Gestão Escolar*, com capítulos escritos por Luiz Roberto Gomes, Paulo M. G. Pozzebon, Samuel Mendonça e Leoni Maria Padilha Henning. Esses três grandes eixos são precedidos por uma introdução assinada por Mendonça e Gallo, na qual se apresentam os temas de cada um dos textos.

Na primeira parte, reflexões sobre a docência, as relações entre a Filosofia e a ambiência escolar, a formação humana e sobre o próprio estatuto filosoficamente problemático da escola são trazidos à tona. De certo modo, Pagotto-Euzebio (2020) ecoa a preocupação de Kambouchner (2013), ao comentar sobre o papel da escola republicana, pública e laica e a função da Filosofia no que concerne a ela. O autor afirma: “Esse é o problema que parece afastar a filosofia do compromisso com a escola enquanto *instituição*: como *afirmar* valores e propósitos em um cenário no qual as ideias de *res publica* e de *bem comum* tanto se enfraqueceram [...]?” (PAGOTTO-EUZEPIO, 2020, p. 48, grifos do autor).

Os capítulos da segunda parte trazem à baila tópicos como a docência na educação básica em contexto neoliberal, as implicações da escrita como técnica de si em tempos de extrema aceleração, a persuasão como estratégia de ensino e as possibilidades de imergir na relação corpo/mente por meio da estética. Os capítulos desse eixo da coletânea oferecem ao leitor ferramentas ensaísticas para pensar e fazer filosofia de outro modo na escola, ao mesmo tempo em que apontam enormes desafios à formação dos estudantes. Um deles, próprio da atualidade, é a extrema aceleração e rapidez das informações. A prática da escrita – antes compreendida como uma arte da existência com vistas ao cuidado de si, conforme lembra Vitorino (2020) ao evocar Michel Foucault –, parece se tornar obsoleta diante dos inúmeros aplicativos e, mais recentemente, do ChatGPT. O caráter subjetivatório do ato de escrever parece estar sob risco de morte.

A última parte visibiliza questões pouco estudadas – ou, no mínimo, pouco difundidas – sob um viés filosófico no Brasil, a saber, a das interfaces entre escola e gestão escolar, a regulação e a avaliação da educação superior e a interrogação sobre a pertinência da escola enquanto instituição. Sem dúvida, essa é uma das mais importantes contribuições da obra ao campo da Filosofia da Educação no Brasil, uma vez que o instrumental teórico é mobilizado para pensar não apenas o campo da gestão, mas a sua relação com sujeitos socialmente minorizados, conforme evoca Henning (2020) em seu capítulo. Para ela, a escola continua a ser ne-

cessária, e isso é um *problema* contemporâneo, uma vez que ela é “lugar formativo por excelência, razão pela qual não só a educação é – em seu sentido amplo – uma necessidade, mas a escola em si é uma urgência para gerações vindouras” (HENNING, 2020, p. 203).

Esses são alguns dos *problemas* postos aos olhos do leitor de *A escola: problema filosófico*. Consoante salientamos anteriormente, os capítulos se originaram de debates em um congresso, o que dá maior leveza e fluidez à leitura. Em vez da aridez dos artigos científicos, o caráter ensaístico, que não teme apresentar hipóteses iniciais, refutar teses anteriormente defendidas e sustentar novas posições para *problemas* antigos é uma das riquezas da obra. Nela, vê-se um conjunto de filósofas e filósofos da educação preocupados em refundar constantemente a escola enquanto *problema*, e o fazem de modo pertinente, numa tensão positiva constante entre a tradição filosófica e as demandas do tempo presente.

Outra contribuição significativa da obra é retomar uma palavra que, possivelmente por um emprego excessivo e/ou pouco cuidadoso, especialmente no meio acadêmico, perdeu parte de sua potência filosófica: o *problema*. O vocábulo nos remete a uma entrevista de Michel Foucault a Paul Rabinow, em maio de 1984. Questionado acerca de uma certa “história das problemáticas” sobre a qual teria começado a falar para caracterizar suas pesquisas, Foucault atribui à *problematização* não a função de traduzir ou manifestar certas dificuldades sobre a compreensão de um dado objeto de investigação.

Para Foucault (2001, p. 1417), a *problematização* “elabora a seu propósito [das dificuldades] as condições nas quais respostas possíveis podem ser dadas; ela define os elementos que constituirão aquilo a que as diferentes soluções se esforçam para responder”. Essa parece-nos ter sido a tarefa à qual os autores da obra se impuseram e cumpriram. Os capítulos resgatam o estatuto problemático da escola, pois estabelecem as condições de possibilidade que nos permitem compreendê-la enquanto instituição histórico-social, ao mesmo tempo em que exploram com ousadia aqueles elementos que, nas três partes do livro, relativamente à experiência escolar, exigem soluções.

Não passa despercebido, contudo, o fato de a origem institucional dos autores se concentrar no eixo Sul-Sudeste do Brasil. Evidentemente, não se trata de um demérito à obra – que indubitavelmente deve ocupar as ementas dos cursos de formação de professores no país –, mas suscita uma reflexão sobre outras possibilidades de problematizar filosoficamente a escola a partir das experiências educativas vividas nas outras regiões do Brasil. A diversidade cultural, econômica e social e as distintas maneiras de viver a territorialidade em sua relação com a escola impõem outros *problemas* cujas condições de possibilidade devem ser pensadas filosoficamente para, de fato, vislumbrarmos a “riqueza do problema filosófico da escola” à qual aludem Mendonça e Gallo (2020, p. 7) no título da introdução do livro.

Referências

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

FOUCAULT, Michel. Polémique, politique et problématisations. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits II: 1976-1984*. Paris: Gallimard, 2001.

HENNING, Leoni Maria Padilha. A escola como necessidade: um problema contemporâneo. In: MENDONÇA, Samuel; GALLO, Sílvio. *A escola: problema filosófico*. São Paulo: Parábola, 2020.

KAMBOUCHNER, Denis. *L'école, question philosophique*. Paris: Arthème Fayard, 2013.

MENDONÇA, Samuel; GALLO, Sílvio. A riqueza do problema filosófico da escola. *In*: MENDONÇA, Samuel; GALLO, Sílvio. *A escola: problema filosófico*. São Paulo: Parábola, 2020.

PAGOTTO-EUZÉBIO, Marcos Sidnei. A escola como problema filosófico. *In*: MENDONÇA, Samuel; GALLO, Sílvio. *A escola: problema filosófico*. São Paulo: Parábola, 2020.

VITORINO, Artur José Renda. Escola e aceleração: aproximações e indagações. *In*: MENDONÇA, Samuel; GALLO, Sílvio. *A escola: problema filosófico*. São Paulo: Parábola, 2020.

Sobre o autor

Avelino Aldo de Lima Neto

Doutor em Ciências da Educação pela Université Paul Valéry – Montpellier III e pela UFRN. Professor de Filosofia no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Norte (IFRN), credenciado aos Programas de Pós-Graduação em Educação (PPGED/UFRN) e em Educação Profissional (PPGEP/IFRN). Pesquisa as relações entre Filosofia e Educação, sobretudo os processos de subjetivação em espaços escolares e não-escolares.

Recebido em: 08.02.2023.
Aprovado em: 27.02.2023.

Received in: 02.08.2023.
Approved in: 02.27.2023.

A história da ficção moderna e a teoria da narração

RANCIÈRE, Jacques. *As margens da ficção*. Tradução de Fernando Scheibe. São Paulo: Editora 34, 2021. 176p.

Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahl

<https://orcid.org/0000-0001-8940-1545> - E-mail: felipesahl@yahoo.com.br

Publicado originalmente em 2017, *As margens da ficção* reúne textos criteriosamente selecionados e ordenados a dar ao livro uma unidade sólida construída em torno de um projeto central, ampliar o projeto iniciado por Jacques Rancière em *A palavra muda. Ensaio sobre as contradições da literatura* (1998) e *A política da literatura* (2007), de uma poética da ficção moderna. Como tal, constitui uma possível introdução ao conjunto maior da vertente estética de sua obra. A noção de poética é tomada de empréstimo da *Poética* de Aristóteles, na qual expõe a teoria das normas de composição do poema como ficção narrativa. Se a poética aristotélica forma “a matriz estável da racionalidade ficcional clássica no Ocidente” (RANCIÈRE, 2021, p. 8), a de Rancière pretende, por sua vez, dar conta das transformações que afetaram essa matriz no romance moderno e nas ciências humanas e sociais do século XIX. À vista disso, se em obras como *A partilha do sensível* (2000) ou *O inconsciente estético* (2001), o autor propôs uma releitura do discurso filosófico da estética, sua constituição do regime estético da arte que desestabiliza uma distinção fundamental no Ocidente e na modernidade, ao estabelecer a superioridade da razão sobre as faculdades sensíveis, *A política da literatura* ou *O fio perdido. Ensaio sobre a ficção moderna* (2013), Rancière explora uma outra dimensão da estética, a que diz respeito à ficção e às formas da narrativa.

A poética da literatura está, portanto, ligada a uma poética do conhecimento. Isso não significa para nosso autor que “tudo é ficção” (RANCIÈRE, 2021, p. 9), mas que as mudanças vividas pela ficção romântica durante o século XIX tiveram um papel primordial na formação do tipo de conhecimento próprio às ciências do homem e da sociedade. Rancière nos lembra em sua introdução ao livro, a forma de narrativa que constituiu as ciências humanas e sociais permanece ligada à estrutura de enredo típica do modelo narrativo de Aristóteles:

Marx, Freud, Braudel nos ensinaram isto, cada um à sua maneira: a boa ciência das ações e dos comportamentos humanos pode ser reconhecida por sua fidelidade às estruturas fundamentais da racionalidade ficcional: a distinção das temporalidades; a relação entre o sabido e o não sabido; e o encadeamento paradoxal das causas e dos efeitos (RANCIÈRE, 2021, p. 8).

Encontraremos, portanto, nos textos desses autores os principais elementos da narração aristotélica: *mimesis* ou representação de homens atuantes, sequência causal das ações, aventura que inverte o efeito esperado ou aparente e revela a verdade ao personagem, verossimilhança ou necessidade de encadeamento de eventos.

No entanto, a matriz clássica da narrativa ocidental aristotélica experimentou uma revolução estética na virada do século XIX que perturbou permanentemente seus princípios. Nem o historiador da longa duração nem o psicanalista dos sonhos segue o seu modelo. A ficção em Aristóteles era possível com a condição de excluir de seu campo a crônica ou a história. Assim, a narrativa poética delimitou o domínio da causalidade racional das ações, enquanto a narrativa histórica foi empurrada para o da sucessão empírica dos fatos. A poesia narra o que pode necessariamente acontecer a um tipo de homem, a história narra o que acontece aleatoriamente a um determinado homem; a primeira requer causalmente o possível e o geral, a segunda coleta apenas dados particulares e várias ocorrências no tempo. É precisamente a separação entre poesia e história que é perturbada pela revolução estética. À vista disso, a narrativa moderna abole o privilégio do mundo da ação e dos atores exemplares a quem os eventos acontecem sobre o dos fatos e pessoas comuns a quem nada de especial sucedem. Essa abolição é considerada por Rancière como “o processo essencial que funda ao mesmo tempo a literatura moderna e a ciência social” (RANCIÈRE, 2021, p. 10).

Mas o desafio à separação tradicional entre a representação de homens ativos e a de homens passivos é feito de “duas maneiras opostas” (RANCIÈRE, 2021, p. 10). Por um lado, as ciências humanas e sociais generalizarão a lógica da ficção aristotélica a dos fatos: “é no mundo obscuro da atividade produtiva que reside o princípio da racionalidade que governa as sociedades” (RANCIÈRE, 2021, p. 11). Por outro lado, a literatura generalizará a lógica dos fatos para a da ficção: “Em vez de democratizar a razão ficcional aristotélica para incluir toda atividade humana no mundo do saber racional, ela destruiu os seus princípios para abolir os limites que circunscreviam um real próprio à ficção” (RANCIÈRE, 2021, p. 11). A partir de então, as ciências humanas e sociais situarão a ação do homem no mundo socioeconômico, enquanto a literatura se dedicará à escrita de momentos, circunstâncias e indivíduos indeterminados. Essa cisão da racionalidade ficcional não apenas distingue a ciência social da literatura, como também divide a própria literatura. É no cerne do romance realista, diz Rancière, que nascem as duas grandes formas da narrativa moderna.

Esta dupla partilha da literatura consigo mesma e com as ciências sociais constitui o enquadramento das quatro partes que compõem e organizam os capítulos de *As margens da ficção*. As duas primeiras partes, intituladas “Portas e janelas” e “O limiar da ciência”, analisam respectivamente a relação da ficção clássica com a ficção moderna e da racionalidade ficcional com a racionalidade científica. As duas últimas, “As margens do real” e “A beirada do nada e do tudo”, tratam sucessivamente da relação entre o imaginário e o real e entre a ficção e a democracia. Em suma, Rancière dedica os capítulos contidos em ambas as partes a explorar as diferentes facetas dessas novas lógicas da ficção.

O capítulo “O Segredo da Mercadoria” (p. 59-74) é um bom exemplo desta iniciativa de Rancière, pois narra e explica os tropos e personificações de algumas passagens de *O Capital* de Marx, justamente para mostrar como opera a matriz de oposições da racionalidade aristotélica,

apenas quando aplicada para desvendar o mistério da mercadoria e o funcionamento das forças que são impessoais e opacos ao entendimento humano. Como sugere o texto, o autor coloca no centro de sua análise a famosa subseção de *O Capital* dedicada ao “caráter fetichista da mercadoria e seu segredo”. O fetichismo marxista designa a maneira pela qual os produtores no ato da troca percebem o valor da mercadoria como uma propriedade objetiva desta última que lhes oculta seu caráter social. O resultado é um ser estranho – uma “coisa social”, escreve Marx – que parece dotado de vida própria enquanto é uma coisa inerte e com o poder “mágico” de se trocar por outras mercadorias enquanto seu valor apenas expressa um tipo de relação social entre os homens. Essa ocultação da mercadoria, argumenta Rancière, não é a “mentira que seria preciso desvendar” ou “a ilusão a ser atravessada para descobrir a verdade” (RANCIÈRE, 2021, p. 60). Sua manutenção como manifestação paradoxal da verdade é, ao contrário, o próprio objeto da ciência marxista: “O trabalho da ciência não é desencantar o mundo cujos ocupantes estariam perdidos em representações ilusórias. Ele deve, ao contrário, mostrar que o mundo tido por prosaico pelos espíritos sóbrios é na realidade um mundo encantado cuja feitiçaria constitutiva é preciso descobrir” (p. 60). Não é a dissipação das aparências que importa para a ciência de Marx, mas sua condição de *signos* que falam de uma sociedade.

Encontramos aqui a dupla tese de Rancière que ele desenvolve em várias de suas obras: por um lado, as ciências humanas e sociais como a de Marx são ciências hermenêuticas que visam decifrar as leis do mundo social em suas produções ordinárias e cotidianas; por outro lado, seu modelo interpretativo é emprestado da literatura romântica do século XIX, que se pretendia ser ao mesmo tempo uma ciência da sociedade e uma nova mitologia (RANCIÈRE, 2007, p. 29). Marx herda precisamente essas duas dimensões literárias do romance realista: ele formula uma ciência da sociedade como uma “teia de signos” ou linguagem criptografada cuja condição de possibilidade é uma narrativa – *muthos* – que metamorfoseia os objetos da vida cotidiana e trivial em “hieróglifos” do mundo social e suas leis ocultas.

Mas por que transformar uma simples cena de troca em um “teatro de metamorfoses”? (RANCIÈRE, 2021, p. 60). Sobre esse ponto, a resposta de Rancière é categórica: “A análise das contradições e dos sofismas do ser sensível-suprasensível chamado mercadoria é uma máquina de guerra dirigida menos contra a ciência econômica do capitalismo do que contra a liquidação prosaica da exploração capitalista” (RANCIÈRE, 2021, p. 62). A “liquidação prosaica” do capitalismo a que alude Rancière e contra a qual Marx direcionaria sua interpretação da mercadoria, nada mais é do que a da “república dos livres produtores sonhada pelos militantes das associações operárias” (RANCIÈRE, 2021, p. 62). Este último propunha, de fato, “uma maneira aparentemente mais simples de expulsar ao mesmo tempo a fantasmagoria das trocas mercantis e a relação de exploração que ela exprime” (RANCIÈRE, 2021, p. 62). Essa forma mais prosaica dos trabalhadores consistia em abolir a propriedade privada dos meios de produção e em acertar diretamente entre os produtores associados as condições de troca de seus produtos. Isso resultou em um equilíbrio entre o valor de uso dos objetos manufaturados e a remuneração do tempo de trabalho incorporado ao seu valor de troca. “Basta que os produtores de riqueza reconheçam que não há em seus produtos nem mistério nem malefício, mas simplesmente um equilíbrio a realizar” (RANCIÈRE, 2021, p. 62).

É justamente esse “final feliz” (RANCIÈRE, 2021, p. 62) do fetichismo da mercadoria que a narrativa marxista liquidaria. Marx não iria simplesmente opor a rigorosa ciência da história à crítica “ingênua” dos produtores associados que ignoram o caráter inescapável do fetichismo na sociedade mercantil. Ele também oporia uma boa ficção a uma má ficção, uma “história trágica” (RANCIÈRE, 2021, p. 63) da mercadoria em que o reconhecimento da verdade é atestado como em Aristóteles na contradição com uma tragicomédia da mercadoria conforme o reconheci-

mento da verdade é atestada na reconciliação. Em suma, para Marx se trataria de substituir a cena superficial dos trocadores, a dos produtores e trabalhadores militantes que trocam mercadorias sem saber o que são, pela cena real de suas trocas, a da sociedade de mercado, cuja hermenêutica marxista a ciência se propõe a decifrar as contradições estruturais reprimidas pela ideologia dos trocadores.

Outro exemplo significativo do trabalho de Rancière, encontra-se na estreita ligação entre democracia e ficção, que nega ou afirma a capacidade de saber do povo, exemplarmente estudada no capítulo "O momento qualquer" (p. 131-141). O texto pode ser lido como uma síntese da obra. Sua problemática inicial em relação à duplicação da ficção no romance realista foi inspirada nos trabalhos do filósofo marxista George Lukács e do filólogo Erich Auerbach sobre o mesmo assunto. Muito antes de Rancière, esses dois autores já haviam percebido no romance realista a dupla lógica narrativa que parecia dividir a ficção moderna em duas narrativas irreduzíveis. Com a exceção de que o primeiro negava esta dualidade onde o segundo não a tematizava.

De fato, em seu livro *Mimesis*, Auerbach afirmou que "o coração do romance realista moderno" era "representar o homem engajado em uma realidade política, econômica e social global em plena evolução" (AUERBACH, 2000, p. 459), mas essa afirmação parecia contrariada pelo último capítulo que saudou na micronarrativa de Virginia Woolf, *Ao farol*, a realização da literatura ocidental e a promessa de "uma vida comum da humanidade na terra" (AUERBACH, 2000, p. 548). Essa lacuna na literatura entre a grande narrativa do homem agindo na realidade social e a pequena narrativa de Woolf de eventos insignificantes, Lukács também a apreende para ver nela, ao contrário, um sinal da decadência do romance realista. Onde os autênticos romances realistas de Balzac combinavam uma ação narrativa dos personagens e "a revelação de um processo social" (RANCIÈRE, 2021, p. 132), os romances naturalistas de Zola mostram uma perda da ação romântica e das apostas sociais em favor da descrição e vida interior dos personagens. Embora semelhantes, as análises literárias de Auerbach e Lukács divergem em um ponto crucial: o movimento que realiza a literatura para o primeiro é aquele que a frustra para o segundo. Rancière explica essa inversão pela relação divergente de nossos dois autores com a dimensão democrática da ficção moderna.

O marxismo de Lukács determinaria sua condenação da literatura de Zola na exata medida em que a ciência marxista herdou da poética aristotélica um de seus princípios ficcionais: a hierarquia dos tempos poéticos e históricos. Certamente, como forma de narrativa, a ciência marxiana inverteu a relação de subordinação que prevalecia desde a Poética entre a poesia e a história: "o mundo obscuro da produção e reprodução da vida se torna o mundo da racionalidade causal" (RANCIÈRE, 2021, p. 135). Mas "inverter uma oposição ainda é manter seus termos e a estrutura de sua relação" (RANCIÈRE, 2021, p. 135). Marx irá, portanto, opor "o tempo dos homens ativos, que apreendem o encadeamento das causas e inscrevem nele seus empreendimentos, ao tempo dos homens passivos, obrigados por sua ocupação material a permanecer na caverna" (RANCIÈRE, 2021, p. 135). É justamente essa divisão temporal e existencial que Lukács retoma quando opõe a narrativa do romance autêntico à descrição do romance decadente. E talvez seja a cumplicidade do marxismo com a aristocracia da ficção aristotélica que Auerbach percebe, sugere Rancière, quando resgata a micronarrativa de Virginia Woolf de sua condenação luckacsiana.

O que é aqui resgatado? A radicalidade da ficção moderna. Não aquele que derruba a hierarquia, mas aquele que a abole. Ele também salva os pequenos da ficção que os representava como inferiores para retratá-los como "sujeitos capazes dos sentimentos mais profundos e mais complexos" (RANCIÈRE, 2021, p. 136) como o filho do carpinteiro Julien Sorel ou a filha da agricultora Emma Bovary. Finalmente e acima de tudo, ele resgata o que Rancière nomeia de "a

revolução democrática da ficção” (RANCIÈRE, 2021, p. 137). Esta última, porém, “não é o grande surgimento das massas no palco da História. Nem por isso ela deixa de ser fiel à definição moderna de revolução: esta é o processo pelo qual aqueles que não eram nada se tornam tudo” (RANCIÈRE, 2021, p. 137). O devir “tudo” do anônimo não remete ao tempo da ação e não significa que os antigos figurantes da ficção se tornem os protagonistas da história. Pelo contrário, refere-se a um novo sentido de comunidade onde a suspensão das hierarquias de ação abre um tempo de convivência sem precedentes.

No entanto, adverte Rancière, isso não reivindica nem “a supressão das diferenças em uma universalidade que as transcende nem o reconhecimento de sua coexistência pacífica” (RANCIÈRE, 2021, p. 139). A democracia literária procede sempre com a inclusão dos excluídos, mas com “a inclusão violenta numa forma de comunidade sensível daquilo mesmo que a faz explodir” (RANCIÈRE, 2021, p. 139). Ela, portanto, desenha uma forma de comunidade que inclui a separação em seu cerne. Essa comunidade de excluídos-incluídos, Rancière descobre, a exemplo de Auerbach, nos romances de Virginia Woolf e suas figuras limítrofes de louco ou idiota que traçam a fronteira entre absurdo e sentido, sofrimento e injustiça, nada e tudo. “Manter-se nessa fronteira, onde vidas que vão despencar no nada se elevam a uma totalidade de tempo e de injustiça, é talvez a política mais profunda da literatura” (RANCIÈRE, 2021, p. 149).

Um capítulo particularmente lúcido do livro é aquele dedicado ao romance policial (“As aventuras da causalidade”, p. 75-91), tradição literária popular que tenta trazer ordem ao caos e à indeterminação abertos pelo romance moderno, mas dar conta de um mundo onde não operam mais hierarquias nem o privilégio da ação estratégica da lógica ficcional clássica. Portanto, não é de surpreender que essa tradição tenha dado lugar ao romance *noir* americano no século XX. Essa nova forma acaba por se aproximar do romance naturalista e modernista e se apropriar de muitos de seus artifícios.

O capítulo final intitulado “O desmedido momento” (p. 157-169) é dedicado ao exame das estratégias ficcionais contidas em *Primeiras estórias*, livro de contos do romancista brasileiro João Guimarães Rosa publicado em 1962. É um conjunto de pequenas peças carregadas de poesia, oralidade estilizada e sempre prontas a frustrar a promessa de intriga. Nessa relutância à aventura, Rancière vê justamente a tarefa que uma importante vertente da literatura moderna assume para si: aceitar o mundo da experiência de seres marginalizados, excluídos das grandes narrativas de poder e reafirmar a capacidade de inventar que é de cada um e todos. É nessa suspensão da intriga que se abre “no intervalo que separa a história do ponto de onde ela vem e para onde retorna: a vida” (RANCIÈRE, 2021, p. 157), e isso é captado de forma particularmente exitosa pelo brasileiro, pois segundo Rancière: “é preciso ter vivido a vida – sem história, povoada de histórias – do sertão para saber que a vida não funciona à maneira aristotélica” (2021, p. 159).

Para concluir, *As margens da ficção* concede, apesar de suas transformações, um papel crucial à forma aristotélica da narrativa ficcional na constituição do romance moderno e das ciências humanas e sociais. Os seus livros anteriores insistiam mais na ruptura entre o regime mimético de Aristóteles e o regime estético da arte que se constituía, segundo o nosso autor, no virar do século XIX. A tal ponto que poderíamos qualificar a grande narrativa moderna do romance e da ciência como uma narrativa “neo-aristotélica”. Parece, portanto, que o livro de alguma forma flexiona a posição mais antiga de Rancière sobre o assunto. Por outro lado, a tese do vínculo constitutivo da literatura com as ciências humanas e sociais que perpassou seus demais textos se mantém neste. Ela afirma que a grande narrativa da modernidade ao inventar outra forma de contar os acontecimentos que ocorrem com os personagens de uma história cumpre também uma função política: a de temperar o povo revolucionário. A sociedade, em

particular, teria servido como um conceito-chave na filosofia social e na sociologia do século XIX para colocar as pessoas em seu lugar, reconduzindo-as às suas funções de produção e aos modos de ser que lhes correspondiam no corpo social. Encontramos implicitamente a crítica política de Rancière à tradição sociológica francesa e, além disso, ao comunismo revolucionário de Marx. No presente caso, essa crítica assume os traços de sua estética que opõe os incorporados da macro narrativa aos desencarnados da micronarrativa. Nesse sentido, *As margens da ficção* está em plena sintonia com a reflexão inicial de Rancière (Jacques Rancière. *La Nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*. Paris: Fayard, 1981) sobre a emancipação do trabalhador como ruptura na divisão hierárquica da produção e do tempo de criação.

Referências

AUERBACH, Éric. *Mimêsis*. Paris: Gallimard, 2000.

RANCIÈRE, Jacques. *As margens da ficção*. Tradução de Fernando Scheibe. São Paulo: Editora 34, 2021.

RANCIÈRE, Jacques. *La Nuit des prolétaires*. Archives du rêve ouvrier. Paris: Fayard, 1981.

RANCIÈRE, Jacques. *Politique de la littérature*. Paris: Galilée, 2007.

Sobre o autor

Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahl

Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (2000). Professor Titular da Universidade Federal do Ceará (UFC). Atua na linha de pesquisa Ética e Filosofia Política. Coordenador da Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC).

Recebido em: 10.03.2023.

Aprovado em: 25.06.2023.

Received in: 10.03.2023.

Approved in: 25.06.2023.

LACKEY, Jennifer. *The Epistemology of Groups*. Oxford: Oxford University Press, 2021. 224 p.¹

Luiz Paulo Da Cas Cichoski

<https://orcid.org/0000-0002-9790-1539> - E-mail: luizpcichoski@gmail.com

A obra *The Epistemology of Groups* de Jennifer Lackey apresenta uma posição singular, não tão comumente defendida, no campo da Epistemologia Coletiva. Característico da posição da autora em outros temas (onde o aspecto crítico, a argumentação negativa, é sempre muito saliente), a posição defendida se estrutura a partir de um meio-termo entre as posições consolidadas na literatura. O campo da Epistemologia Coletiva é dividido por abordagens individualistas e coletivistas. Individualistas argumentam que uma análise restrita às propriedades dos indivíduos que compõem a realidade social é suficiente para a explicação de quaisquer fenômenos. Aplicando essa ideia à Epistemologia Coletiva, teríamos a tese individualista de que crença, justificação e conhecimento de grupo devem ser entendidos a partir das crenças, justificação e conhecimento dos indivíduos que os integram. Coletivistas defendem que algumas propriedades epistêmicas de grupos não são redutíveis às propriedades epistêmicas de seus membros. Eles argumentam que há casos de divergência entre níveis, onde o grupo pode crer que p , estar justificado em crer que p , ou saber que p , enquanto nenhum membro crê, está justificado ou sabe. A abordagem de Lackey se posiciona significativamente no lado individualista do debate, concedendo uma posição coletivista apenas para a asserção de grupo, mas se mantendo individualista nas questões centrais da Epistemologia Coletiva: crença, justificação e conhecimento.

¹ Agradeço a Delvair Custódio Moreira, Felipe Castelo Branco Medeiros, Felipe de Matos Müller e José Leonardo Annunziato Ruivo pela leitura conjunta da obra.

Este trabalho é fruto do afastamento de qualificação para Pós-Doutorado realizado na Universidade Federal de Santa Maria. Sou grato à minha universidade, Universidade Federal de Mato Grosso, pela concessão da qualificação e à Universidade Federal de Santa Maria pelo aceite do projeto e receptividade.

Os três primeiros capítulos da obra, que tratam justamente de crença, justificação e conhecimento, são marcados pelo ataque às propostas coletivistas, a posição prevalecente na literatura, e por soluções significativamente individualistas, onde as propriedades epistêmicas dos grupos são ancoradas em propriedades instanciadas por seus membros individuais. Nos dois últimos capítulos, a autora muda de posição e defende uma abordagem coletivista para as questões de asserção e mentira. Inclusive, a mentira é o tema que serve de articulação da obra como um todo. Lackey está convencida deste aspecto da realidade: grupos mentem! Em quase todos os capítulos a autora trabalhará com casos de mentiras de grupos. Esse elemento já está presente na introdução da obra que abre a discussão com casos reais de posicionamento enganadores de duas empresas. A Volkswagen na fraude dos testes de emissão de poluentes em seus motores a diesel e a National Semiconductor (hoje subsidiária da Texas Instruments) que foi condenada, na década de 1980, a pagar \$1.75 milhões em multas por não realizar testes dos chips de computadores vendidos ao Departamento de Defesa dos EUA e falsificar os documentos relevantes para encobrir a improbidade.

Não é surpresa que o argumento utilizado por Lackey para motivar uma discussão sobre Epistemologia Coletiva parte do pressuposto de que grupos mentem:

1. Grupos mentem.
2. Mentiras de grupos não podem ser entendidas sem que grupos tenham crenças genuínas.
3. Portanto, grupos têm crenças genuínas. (LACKEY, 2021, p. 5, tradução nossa).

Muito mais claro que o desenvolvimento de uma proposta normativa para o campo epistêmico, os exemplos iniciais e a centralidade da mentira na motivação, evidenciam que a preocupação central da obra é revelar aspectos de normatividade moral da realidade social. É em torno deste aspecto que Lackey (2021, p. 12, tradução nossa) define a entidade social de análise da obra: “se podemos adequadamente responsabilizar um grupo, G , pela execução de uma ação, ϕ , então isso é suficiente para considerar G como um grupo no sentido relevante para este projeto”. Voltando à questão fundamental da constituição da realidade social em níveis (individual e coletivo), um objetivo da obra é oferecer explicações para a distribuição de responsabilidades epistêmicas e morais: quando é apropriado responsabilizar grupos, eles mesmos, e/ou seus membros individuais.

Apesar da motivação moral da Introdução, os capítulos 1, 2 e 3 trataram dos elementos epistêmicos de crença, justificação e conhecimento de grupo. Estes capítulos são caracterizados por uma estrutura marcadamente negativa: grande parte da argumentação é constituída por uma discussão crítica, em especial de propostas coletivistas. Nos capítulos 1 e 2 essa argumentação negativa se dá baseada na análise de casos, onde se destacam, novamente, casos de mentira de grupo.

Os casos apresentados pela autora conduzem à identificação de problemas específicos das propostas existentes na literatura: a Fragilidade de Julgamento, a Fragilidade de Suporte e a Manipulação Ilegítima da Evidência. A Fragilidade do Julgamento diz respeito à instabilidade da crença coletiva. Para Lackey, essa instabilidade é inaceitável para uma entidade que tenha a função de uma crença. Além disso, a autora argumenta que a Fragilidade de Julgamento é uma consequência do voluntarismo presente nas propostas de crenças coletivas onde a influência de fatores práticos seriam a explicação mais usual para sua instanciação. A Fragilidade de Suporte se instancia em virtude das propostas coletivistas permitirem que o processo de formação de uma crença coletiva, através da aceitação dos membros individuais, se dê por razões heterogêneas. O problema epistêmico decorrente da fragilidade de suporte é a impossibili-

dade de avaliação da crença do grupo. Como as bases são conflitantes, não se pode fazer uma análise epistêmica de derrotadores, por exemplo, pois parte dos membros manteriam suas crenças e a parte conflitante abandonaria as suas. Além disso, há um problema para deliberação coletiva e o funcionamento do grupo ao longo do tempo. O acordo com relação a p , mas obtido por duas razões radicalmente distintas, esconde um profundo desacordo entre os membros que poderá se manifestar em futuras decisões do grupo relacionadas a proposição alvo.

Por fim, a Manipulação Ilegítima da Evidência é o ataque mais direto contra o caráter voluntário dos processos de formação de crença coletivistas via aceitação conjunta. Em virtude da necessidade da formação de uma espécie de acordo por parte dos membros relevantes, Lackey ressalta que as propostas de aceitação conjunta não contemplam qualquer normatividade epistêmica ao longo deste processo. Desta forma, fatores práticos podem acarretar na aceitação de proposições sem qualquer base racional para sustentá-las, ignorando as razões contra essas proposições, ou criando uma base racional a partir da aceitação conjunta de outras proposições que podem carecer de base racional. A crítica fundamental é que, por depender exclusivamente da vontade dos indivíduos envolvidos, a aceitação conjunta pode se descolar completamente de aspectos epistêmicos (evidências). A voluntariedade acarretaria na ausência da direção de ajuste adequada para que a posição do grupo seja caracterizada como uma crença. Ela deixa de ter uma adequação da mente em relação ao mundo e passa a ter uma adequação do mundo em relação a mente, configurando-se mais como uma ilusão (*wishful thinking*) do que uma crença.

No capítulo 2, Lackey também faz uma análise crítica de propostas de justificação individualistas baseada em simples agregação. Utilizando os resultados do Paradoxo Doutrinal (LIST; PETTIT, 2011), Lackey mostra que agregações simples são reféns do Paradoxo de Justificação de Grupo, onde surgiria uma incompatibilidade entre a posição do grupo sobre p e a base evidencial utilizada pelos membros do grupo para se posicionar com relação a p . Ainda que não caiba a apresentação dos detalhes técnicos da argumentação, o relevante a se destacar é que os casos apresentados por Lackey indicam a possibilidade de que análises de justificação por meio de agregação simples não sejam sensíveis a identificação de derrotadores que podem se apresentar nas bases das crenças individuais agregadas, nas razões que os indivíduos possuem para crer na proposição alvo.

As críticas são os ingredientes fundamentais da proposta positiva de Lackey. Basicamente, sua proposta positiva é construída por condições que visam não incorrer nos problemas identificados nas propostas concorrentes. Desta forma, a apresentação e defesa da parte positiva do trabalho fica bastante técnica. A proposta integral para Epistemologia Coletiva apresentada por Lackey é a tese do Grupo Agente Epistêmico, marcadamente centrada nas propriedades epistêmicas do nível individual:

Um grupo G acredita justificadamente em p se e somente se:

- (1) Uma porcentagem significativa de membros operativos de G (a) acreditam justificadamente em p , e (b) são tais que ao agrupar as bases de suas crenças justificadas em p resulta um conjunto de crenças que é coerente.
- (2) A publicização (*full disclosure*) da evidência relevante para a proposição p , acompanhada por deliberação racional entre os membros de G sobre essa evidência e de acordo com requerimentos epistêmicos normativos individuais e de grupo, não resultariam em evidência adicional que, quando inserida nas bases das crenças em p dos membros de G , resultaria um conjunto total de crenças que falharia em tornar p suficientemente provável. (LACKEY, 2021, p. 97, tradução nossa).

No capítulo 3, Lackey volta a enfrentar as posições coletivistas, em virtude de configurarem possíveis contraexemplos a sua proposta. Especificamente, duas propostas de conhecimento coletivo são criticadas: (i) conhecimento social de Alexander Bird (2010; 2014) e (ii) conhecimento coletivo discutido na jurisprudência legal norte-americana. Ambas propostas lidam com a avaliação adequada que deve ser dada para a distribuição de informações em um grupo, ou seja, quando itens evidenciais se encontram espalhados pelos membros individuais ou mecanismos de manutenção de informações do grupo. Lackey argumenta que essas propostas enfrentam o problema de romper a relação existente entre conhecimento e ação. Como a proposição alvo não é acreditada por nenhum membro do grupo, ela não poderá instruir a ação deste indivíduo (mesmo que a ação se dê em um contexto coletivo). Fundamentalmente, Lackey acredita que esses cenários apresentam o estado de “estar em posição para saber que p”, mas isso não é idêntico ao estado de “saber que p”. O primeiro estado retrata, justamente, que informações relevantes estão acessíveis ao agente para fazer com que ele passe a saber. Entretanto, até que o sujeito, efetivamente, acesse essas informações, ele ainda não pode ser creditado como tendo conhecimento.

Os capítulos 4 e 5 se destinam a abrir espaço para uma análise coletivista da asserção e da mentira de grupos. Isso quer dizer que Lackey acata certas posições no debate sobre asserção (ação) de grupo que possibilitam uma atribuição à entidade coletiva que é distinta de qualquer um de seus membros. Isto é, grupos podem asserir proposições nunca ditas por quaisquer de seus membros e podem mentir independente daquilo que seus membros asserem ou creem. O elemento chave que possibilita essa mudança de posição é a existência de ações por procuração (proxy agency), apresentada no capítulo 4. Essa noção de agência é tomada da obra de Kirk Ludwig (2014, p. 76, tradução nossa) que define ações por procuração como ações onde “os atos de uma pessoa ou grupo contam como ou constituem ou são reconhecidos como (equivalentes a) atos de outra pessoa ou grupo”. O exemplo paradigmático dessa modalidade de agência é, justamente, a ação por meio de procuração jurídica, onde um sujeito concede poderes a outro para praticar atos ou administrar interesses (p.e. Art. 653 do Código Civil Brasileiro). No contexto de grupos, o caso paradigmático para uma asserção por procuração é a adoção de um porta-voz por parte da entidade coletiva. O uso de um porta-voz possibilita, justamente, que um grupo conceda poderes a um indivíduo para realizar asserções em seu nome. Desta forma, garante-se a possibilidade de uma posição coletivista para asserção de grupo: um grupo pode asserir que p, mesmo que nenhum de seus membros assira que p, pois há um porta-voz que assere p em nome do grupo.

No capítulo 5, após discutir diferentes teorias sobre mentira, Lackey coloca a prova propostas individualistas e coletivistas, mostrando, novamente através do uso de casos, que as teorias disponíveis na literatura não conseguem capturar o fenômeno da mentira de grupos. Em virtude da possibilidade de asserção por meio de porta-vozes, Lackey conclui que uma análise de mentira de grupo deveria tomar a entidade coletiva como foco, independente de quaisquer propriedades de seus membros individuais. Note a ausência de propriedades individuais na seguinte definição de mentira de grupo: “Um grupo G mente para B se e somente se (1) G declara que p para B, (2) G acredita que p é falsa, e (3) G tem a intenção de enganar B com respeito a p ao declarar que p” (LACKEY, 2021, p. 186, tradução nossa).

A obra de Lackey é importante para os pesquisadores da área de Epistemologia Coletiva, em especial pelas críticas que colocam dificuldades para o desenvolvimento ou apropriação das propostas mais populares encontradas na literatura. Entretanto, não é uma obra para iniciantes. A discussão realizada por Lackey é bastante técnica e muito sintética na apresentação das posições consolidadas. Para aqueles que desejam se familiarizar sobre a área, Tollefsen

(2015) cumpre muito melhor a função de introdução. Também há teses em português que são mais adequadas para essa finalidade: Moreira (2017) e Ruivo (2017).

Referências

BIRD, A. Social Knowing: The Social Sense of Scientific Knowledge? *Philosophical Perspectives*, 24, p. 23-56, 2010.

BIRD, A. When Is there a Group that Knows? Distributed Cognition, Scientific Knowledge, and the Social Epistemic Subject. In: LACKEY, J. (Ed.). *Essays in Collective Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 2014. p. 42-63.

LIST, C.; PETTIT, P. *Group Agency*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

LUDWIG, K. Proxy Agency in Collective Action. *Nous*, 48, p. 75-105, 2014.

MOREIRA, D. *Conhecer em grupo: uma análise do conceito de conhecimento coletivo*. 2017. 161f. Tese (Doutorado em Filosofia), Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, 2017.

RUIVO, J. *Crença de Grupo*. 2017. 105f. Tese (Doutorado em Filosofia), Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre, 2017.

TOLLEFSEN, D. *Groups as Agents*. Cambridge: Polity Press, 2015.

Sobre o autor

Luiz Paulo Da Cas Cichoski

Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT). Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS).

Recebido em: 08.02.2023.

Aprovado em: 27.02.2023.

Received in: 02.08.2023.

Approved in: 02.27.2023.

Revista Argumentos

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO

Sobre a revista

Argumentos é uma Revista de Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará. Trata-se de uma revista que visa divulgar, prioritariamente, trabalhos de pesquisadores em Filosofia nas seguintes linhas de pesquisa: Ética e Filosofia Política e Filosofia do Conhecimento e da Linguagem.

Sobre os artigos

Os artigos enviados para publicação devem ser inéditos e *anônimos* (os dados dos autores serão gravados em lugar próprio por ocasião da *submissão online*), revisados linguisticamente e conter no máximo 15 páginas, incluindo referências bibliográficas, notas, resumos em português e em inglês, e até cinco palavras-chave em português e inglês. Em caso de solicitação de revisão, os artigos devem ser reincluídos por *via online*.

Sobre os autores

Os autores devem ser doutores ou doutorandos em Filosofia e seus dados acadêmicos (instituição, cargo e titulação), bem como endereço para correspondência devem constar no local apropriado solicitado na *submissão online*. Não serão aceitos trabalhos de graduados ou de mestres.

Formato dos textos

Deve ser utilizado o Editor Word for Windows, seguindo a configuração:

- Fonte Times New Roman tamanho 12, papel tamanho A-4, espaço interlinear 1,5, todas as margens com 2,5 cm.
- Título em negrito e centralizado. Subtítulo em negrito e recuado à esquerda.
- Resumo e abstract em espaço simples, espaçamento antes e depois zero.
- Citação em destaque (mais de três linhas), letra normal, tamanho 10, espaço interlinear simples, recuo à esquerda em 3,5 cm.
- Parágrafo recuado em 1,25 cm à esquerda, espaço interlinear de 1,5 cm e espaçamento antes e depois zero.

Sobre as notas

As referências bibliográficas devem vir no corpo do texto no formato (SOBRENOME DO AUTOR, ANO, p.). As notas explicativas devem vir em notas de rodapé.

As referências bibliográficas completas devem ser apresentadas no final do artigo no seguinte formato:

- a. Livro: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título em itálico: subtítulo. Número da edição, caso não seja a primeira. Local da publicação: nome da editora, ano.
- b. Coletânea: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título do ensaio. In: SOBRENOME, Nome (abreviado) do(s) organizador(es). Título da coletânea em itálico: subtítulo. Número da edição, caso não seja a primeira. Local da publicação: nome da editora, ano.
- c. Artigo em periódico: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título do artigo. Nome do periódico em itálico, local da publicação, volume e número do periódico, ano. Intervalo de páginas do artigo, período da publicação.
- d. Dissertações e teses: SOBRENOME, Nome (abreviado). Título em itálico. Local. número total de páginas. Grau acadêmico e área de estudos [Dissertação (mestrado) ou Tese (doutorado)]. Instituição em que foi apresentada. ano.
- e. Internet (documentos eletrônicos): SOBRENOME, Nome (abreviado). Título em itálico, [Online]. ano. Disponibilidade: acesso. [data de acesso]

Demais Informações para o email:

argumentos@ufc.br e odilio@uol.com.br

