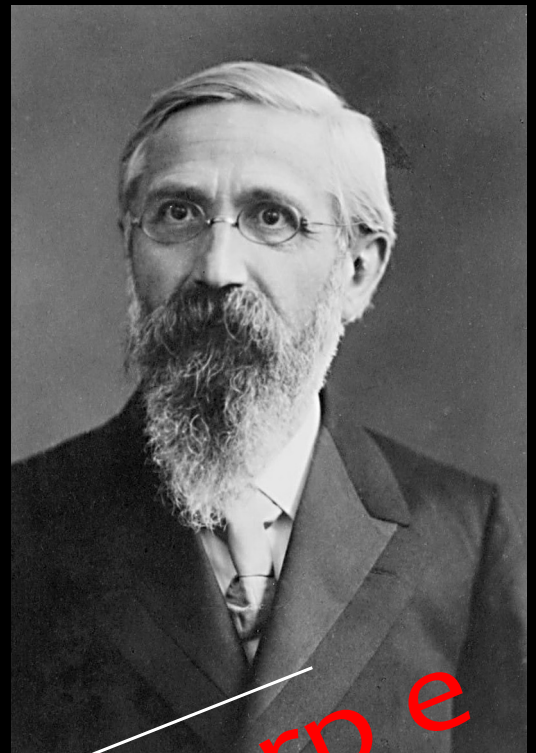




Revista de Filosofia

# ARGUMENTOS

Ano 17, n. 2, 2025



Dossiê

**Paul Natorp e  
Ernst Cassirer**



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

DOSSIÊ

---

Paul Natorp e Ernst Cassirer



## **UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ**

### **REITOR**

Prof. Custódio Luís Silva de Almeida

### **PRÓ-REITORA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO**

Prof.<sup>a</sup> Regina Celia Monteiro de Paula

### **DIRETOR DA IMPRENSA UNIVERSITÁRIA**

Francisco Charles Rocha

### **DIRETOR DO INSTITUTO DE CULTURA E ARTE**

Prof. Ivânio Lopes de Azevedo Junior

## **ARGUMENTOS**

Revista de Filosofia

## **COMITÊ EDITORIAL**

### **Editor Geral**

Dr. Hugo Filgueiras de Araújo (UFC)

## **EDITORES DE SEÇÃO**

### **Filosofia Prática**

Dr. Judikael Castelo Branco (UFC), Dr. Odílio Alves Aguiar (UFC)

### **Filosofia Teórica**

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

### **Filosofia Clássica**

Dr.<sup>a</sup> Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), Dr.<sup>a</sup> Maria Aparecida de Paiva Montenegro (UFC)

## **EDITORES DO DOSSIÊ**

Adriano R. Mergulhão (UFSCAR), Ivânio L. de Azevedo Jr. (UFC)

Lucas A. D. Amaral (PUC/SP), Rafael R. Garcia (UNICAMP)

## **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*  
Luís Filipe Estevinha Lourenço Rodrigues (UFC-Brasil)  
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: Lara França da Rocha  
DESIGNER DE MÍDIAS SOCIAIS: Camila Keilhany de Sousa Caetano  
PROJETO GRÁFICO, EDITORAÇÃO E CAPA: Sandro Vasconcellos  
BIBLIOTECÁRIA: Juliana Soares Lima  
FOTOS DA CAPA: Domínio público

### ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA

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



ANPOF

Catálogo na Fonte  
Bibliotecária: Juliana Soares Lima - CRB 3/1120

Argumentos - Revista de Filosofia - 2025

Fortaleza, Universidade Federal do Ceará – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, ano 17,  
n. 2, jul. /dez., 2025.

1. Filosofia I. Universidade Federal do Ceará

CDD: 100

# Sumário

## Editorial

Adriano Ricardo Mergulhão, Ivânio Lopes de Azevedo Junior,  
Lucas Alessandro Duarte Amaral e Rafael Rodrigues Garcia **6**

## Nota do Editor Geral

Hugo Filgueiras de Araújo **9**

## DOSSIÊ

---

### Paul Natorp e Ernst Cassirer

## ARTIGOS

O método e o espírito:  
um retorno a Kant no limiar da virada simbólica

Rafael Rodrigues Garcia **10**

Formas Simbólicas e Razão Pública:  
Cassirer e o problema da antinomia da cultura como problema teórico-pragmático

Gabriel Ferreira **31**

Charles Renouvier e o princípio de não contradição  
Katia Santos e Newton Carneiro Affonso da Costa **48**

Natorp, Husserl e Gurwitsch:  
o problema do "ego puro" na fenomenologia

Brenda Cardoso Soares **70**

## TRADUÇÕES

*Galileu: uma nova ciência e um novo espírito*  
Ivânio Lopes de Azevedo Junior e Lucas Alessandro Duarte Amaral **82**

A linguagem e a construção do mundo dos objetos  
Gabriel Gurae Guedes Paes **94**

A linguagem e a construção do mundo dos objetos  
Adriano Ricardo Mergulhão **114**

O conceito filosófico de verdade e a teoria da relatividade  
Fábio César Scherer e Daniela Rigotto Carneiro **123**

## VARIA

Obrigação e vontade em Thomas Hobbes  
Delmo Mattos da Silva, Clóvis Brondani, Fabio Samu **133**

A obrigação de obedecer ao direito e os atos de dissidência política:  
uma leitura a partir de Joseph Raz  
José Eduardo Ribeiro Balera **148**

“Eu sou homem” é uma certeza-dobradiça? Sobre gênero, antifundacionalismo,  
e a possibilidade de mudança de uma *Weltbild*  
Pedro Pennycook, Juliany Torres, Marcos Silva **167**

Entre a vida e a filosofia existencial: uma análise sob a ótica de Paul Tillich  
André Magalhães Coelho **187**

*Nettoyer l'Esprit*: o expurgo das crenças preconcebidas  
em Montaigne, Charron e Descartes  
Camila Lima de Oliveira **200**

As origens imperialistas do fascismo, ontem e hoje  
Tiago Nilo **207**

Extrativismo epistêmico no Brasil  
Érico Andrade **223**

A genealogia da moral como caminho para a compreensão  
do super-homem de Nietzsche  
Tiago Xavier **234**

Will and politics in Augustine:  
the constitution of a formal ethical-political paradigm in the Middle Ages  
Marccone Costa Cerqueira **251**

Promises as Protected Reasons  
Andrea Faggion **266**

Do direito abstrato ao Estado:  
o papel do reconhecimento na *Filosofia do Direito* de Hegel  
Italo Alves **282**

The confrontation between Schrödinger and Heisenberg  
on the status of Quantum Mechanics  
Eduardo Simões **306**

## RESENHA

História do ensino de filosofia no Ceará  
John Aquino **317**

# Editorial

## DOSSIÊ Paul Natorp e Ernst Cassirer

Com enorme satisfação, apresentamos aqui a publicação do número especial do dossiê *Paul Natorp e Ernst Cassirer*, generosamente acolhido pela *Argumentos: Revista de Filosofia* que nos propiciou a oportunidade de estabelecer uma frutífera parceria entre este importante periódico e o Grupo de Pesquisa Neokantismo e Filosofia da Cultura (CNPq/ ANPOF). Como resultado deste trabalho obtivemos uma proeminente coletânea de textos cuja integralidade contribui, sobremaneira, tanto para a atualização quanto para a divulgação e recepção do pensamento neokantiano no campo filosófico brasileiro em suas mais diversas vertentes, fomentando novas discussões acerca do referido movimento filosófico em franco diálogo com suas adjacências e com seu amplo e multifacetado contexto cultural.

Nesse sentido, tal empreendimento promove uma renovação do interesse pelas obras dos autores deste movimento se alinhando ao que vem ocorrendo no circuito filosófico internacional, como se pode perceber pelo gradativo aumento do volume de publicações nesta seara ocorrido nas últimas décadas. No Brasil, nos últimos anos, nosso grupo de pesquisa tem dado sua contribuição no processo de recepção do neokantismo pelo Sul Global e em língua portuguesa. Esta coletânea inédita se soma a um conjunto de esforços que, por sua vez, organizou uma série de eventos acadêmicos e viabilizou dezenas de outras publicações.

O presente dossiê é composto por quatro artigos e quatro traduções, que formam um “octógono conceitual”, fruto do esmerado trabalho de professores, professoras, pesquisadores e pesquisadoras experientes, que se debruçaram em torno de diferentes temáticas, as quais orbitam no entorno das intersecções e diálogos entre o neokantismo, a fenomenologia, o pragmatismo, o logicismo, dentre outros campos e domínios teóricos. Vejamos então, de maneira sintética, de que se tratam tais artigos e traduções.

No artigo de abertura do presente volume, “O método e o espírito: Um retorno a Kant no limiar da virada simbólica”, Rafael Rodrigues Garcia traz a lume um período específico da trajetória de Ernst Cassirer, com foco especial na transição de sua fase berlinense para o início de sua fase hamburguesa, tendo como fio condutor de seu texto uma reconstrução “genealógica” do contexto que levou Cassirer a publicação da obra “Kant - vida e doutrina”, última obra do período berlinense, até o limiar do projeto de uma filosofia das formas simbólicas, que coaduna com o início de seu período como professor na Universidade de Hamburgo.

Na sequência temos o artigo de Gabriel Ferreira, intitulado “Formas Simbólicas e Razão Pública: Cassirer e o problema da antinomia da cultura como problema teorético-pragmático”, que explora o modo pelo qual tal antinomia se insere no âmbito da problemática da racional-

lidade pública, concentrando-se na origem tanto de problemas práticos (sociais, éticos e políticos) quanto, por exemplo de caso, na questão metafísica acerca do papel e da contribuição sistemática da filosofia em seu domínio teórico.

O terceiro artigo, “Charles Renouvier e o princípio de não contradição” é resultado da colaboração pregressa entre Katia Santos e Newton Carneiro Affonso da Costa, sendo aqui publicado como uma homenagem póstuma a este inestimável filósofo brasileiro que se consolidou como um dos pensadores brasileiros de maior reconhecimento internacional. O artigo apresenta um profundo panorama teórico acerca da visão do filósofo neokantiano francês sobre uma noção basilar da lógica clássica, partindo de uma abordagem complexa e crítica em relação ao princípio de não contradição e questionando a aplicação irrestrita desse princípio, especialmente em relação aos dilemas metafísicos e à questão do infinito.

Encerrando este primeiro bloco temos o quarto e último artigo, “Natorp, Husserl e Gurwitsch: o problema do “ego puro” na fenomenologia Natureza”, no qual a autora, Brenda Cardoso Soares, demonstra como a construção do debate entre Husserl e Natorp acerca do “ego puro” fornece subsídios para o desenvolvimento de um segundo nível teórico da discussão fenomenológica, fruto do questionamento de Aron Gurwitsch acerca do “ego puro” como elemento presente na esfera da consciência pura a partir da influência natorpiana na virada transcendental husserliana.

No segundo bloco de publicações, dispomos de uma seção dedicada às traduções na qual figuram quatro textos fundamentais de Ernst Cassirer, disponibilizados pela primeira vez em língua portuguesa.

Iniciamos com a contribuição de Ivânio Lopes de Azevedo Junior e Lucas Alessandro Duarte Amaral que traduziram o texto de uma palestra de Cassirer proferida em 1942, intitulada “Galileu: uma nova ciência e um novo espírito”. O referido texto, escrito originalmente em língua inglesa, expressa a centralidade programática do pensamento de Galileu para a modernidade.

A segunda e a terceira tradução, embora possuam o mesmo título, a saber “A linguagem e a construção do mundo dos objetos”, se referem a textos substancialmente diferentes. Gabriel Gurae Guedes Paes apresenta e traduz do francês o artigo “Le langage et la construction du monde des objets” de Cassirer, o qual foi reunido para tradução em língua francesa e publicado no *Journal de psychologie* em 15 de janeiro de 1933, enquanto que a tradução de Adriano Mergulhão foi realizada a partir do artigo alemão “Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt”, originalmente publicado em 1932 no *Bericht über den XII. Kongreß der deutschen Gesellschaft für Psychologie in Hamburg*. Im Auftrage der Deutschen Gesellschaft für Psychologie, organizado por Gustav Kofka. Esta primeira versão em alemão se divide em quatro seções, enquanto que a versão francesa é ampliada e se divide em oito seções significativamente modificadas.

Por fim, Fábio César Scherer e Daniela Rigotto Carneiro nos brindam com a tradução do alemão do terceiro capítulo da obra de 1921 “Zur Einsteinschen Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtungen”, capítulo este que assume uma posição central na arquitetura da obra, cujo sugestivo título já resume as linhas centrais de seu conteúdo, qual seja, “O conceito filosófico de verdade e a teoria da relatividade”.

Os editores deste dossiê agradecem imensamente a todos autores e autoras que colaboraram com a elaboração deste volume e a coordenação editorial de Lara Rocha, por seu imprescindível auxílio em todas as etapas da publicação. Gostaríamos ainda de agradecer nominalmente ao editor geral da revista *Argumentos*, Hugo Filgueiras de Araújo, pela

oportunidade concedida de organizar tal volume especial que, esperamos, seja de grande valia para as futuras pesquisas e estudos sobre o neokantismo, tanto no Brasil quanto no restante do mundo.

Desejamos a todos uma boa leitura

Editores do dossiê:

Adriano R. Mergulhão (UFSCAR)

Ivânio L. de Azevedo Jr. (UFC)

Lucas A. D. Amaral (PUC/SP)

Rafael R. Garcia (UNICAMP)

# Nota do Editor Geral

Há um ano a *Revista Argumentos* anunciou algumas mudanças na sua política de publicação, como a adoção da publicação em fluxo contínuo dos artigos submetidos e as novas datas dos números para 30 de junho e 31 de dezembro. Apesar dos períodos de instabilidade que passamos, devido às atualizações do sistema OJS do Portal de Periódicos da UFC – sobre os quais avisamos e dizemos de novo “*desculpe-nos o transtorno, estamos em manutenção*” – conseguimos cumprir as datas e, para além disso, entregamos no primeiro e no segundo semestre mais dois números especiais, os dossiês *Bergson* e *Ensino de filosofia e epistemologias feministas*.

O ano de 2025 foi muito desafiador para nosso periódico, tanto pelas novas regras que adotamos, como pelo aumento do número de submissões pelo público que nos acompanha, e fico feliz por termos cumprido nosso papel de sermos um espaço cuja transparência nos processos de submissão/avaliação/publicação esteja aliada à excelência e qualidade dos textos publicizados. Cumprimos assim nossa missão. Esse feito só é possível porque por trás de todo esse trabalho a equipe da *Argumentos* é excepcional. Nominalmente agradeço: aos editores de seção, os professores e professoras Odílio Aguiar, Judikael Castelo Branco, Ralph Heck, Cícero Barroso, Maria Montenegro e Francisca Galileia; à equipe de edição, Lara Rocha, Sandro Vasconcellos, Camila Caetano e, dando também as boas-vindas, agradeço à Juliana Soares Lima, cientista da informação responsável pelo Portal de Periódicos que passa a integrar nossa equipe, assinando a ficha catalográfica dos números.

Por fim manifesto minha gratidão a você que acompanha nosso periódico – seja leitor/a ou autor/a dos textos que publicamos –, apresentando junto ao dossiê *Nartop e Cassirer* a seção *varia* que compila os textos outrora publicados em fluxo contínuo, trazendo também alguns novos recém submetidos e avaliados. Desse modo, convido mais uma vez a comunidade para conferir os textos sobre variados filósofos e temas da nossa tão vasta filosofia.

Tenham uma boa leitura!

Hugo Filgueiras de Araújo  
*Editor Geral*

ARTIGOS ORIGINAIS

## O método e o espírito: um retorno a Kant no limiar da virada simbólica

The method and the spirit: a return to Kant on the threshold of the symbolic turn

Rafael Garcia

<https://orcid.org/0000-0002-4120-3205> – E-mail: raroga@unicamp.br

### RESUMO

Este artigo visa jogar luzes sobre um momento preciso na trajetória intelectual de Cassirer: a transição de sua fase berlinense para o início de sua fase hamburguesa. Essa é talvez a transição mais marcante da obra de Cassirer, porque representa o início da fase mais importante e produtiva de sua carreira, na qual o autor concebe sua *Filosofia das formas simbólicas*. Mas Vamos aqui focar em alguns aspectos dessa transição que dizem mais respeito à consolidação da fase berlinense e que nos colocam precisamente no limiar do projeto da filosofia das formas simbólicas. Assim, pretendemos fotografar os momentos imediatamente anteriores àquele que Cassirer designa no prefácio do primeiro volume da *Filosofia das formas simbólicas* como a ampliação do campo epistemológico da crítica da razão em crítica da cultura. Pretendo assim mostrar os pontos em que se evidenciam as confluências das diversas frentes de investigação de Cassirer até então e apontar a germinação de sua grande obra. Por esta via, defendemos designar à última obra de Cassirer no período berlinense, *Kant - vida e doutrina* – o estatuto não de um escrito meramente de ocasião, como o próprio autor sugere quando o toma por um “volume de comentário e adendo” destinado àqueles que se encontram em meio aos estudos da filosofia crítica; em vez disso, propomos que a tomemos como o mais detido estudo sobre o método transcendental aplicado à reconstrução das estruturas fundamentais do programa crítico. E por conseguinte, defender que essa obra é um precioso legado filosófico e didático da Escola de Marburgo. Para tanto, discorreremos sobre como *Kant - vida e doutrina* é estruturado em torno do método transcendental enquanto princípio de reconstrução do programa crítico e fio condutor da exposição da obra.

**Palavras-chave:** Método transcendental. Neokantismo. Escola de Marburgo. Kant. Vida e doutrina.

## ABSTRACT

This paper aims to shed light on a precise moment in Cassirer's intellectual path: the transition from his Berlin phase to the beginning of his Hamburg phase. This is perhaps the most striking transition in Cassirer's work, because it represents the beginning of the most important and productive phase of his entire career, in which the author conceives his *Philosophy of Symbolic Forms*. But here we are going to focus on some aspects of this transition that relate more to the consolidation of the Berlin phase and that place us precisely on the threshold of the project of the philosophy of symbolic forms. Thus, we intend to capture the moments immediately preceding what Cassirer refers to in the preface to the first volume of the *Philosophy of Symbolic Forms* as the expansion of the epistemological field from the critique of reason to the critique of culture. Thus, I intend to show the points at which the confluence of Cassirer's various research projects becomes evident and to point out the germination of his great work. In this way, we advocate assigning Cassirer's last work in the Berlin period, *Kant - Life and Doctrine*, the status of not merely an occasional writing, as the author himself suggests when he calls it a "volume of commentary and addendum" intended for those who are in the midst of studying critical philosophy; instead, we propose taking it as the most detailed study of the transcendental method applied to the reconstruction of the fundamental structures of the critical program. And therefore argue that this work is a precious philosophical and didactic legacy of the Marburg School. To this end, we will discuss how *Kant - Life and Doctrine* is structured around the transcendental method as the principle of reconstruction of the critical program and the guiding thread of the work's exposition.

**Keywords:** Transcendental method. Neo-Kantianism. Marburg School. Kant - life and doctrine.

Die Rede von einem orthodoxen Neukantianismus  
der Marburger Schule war niemals begründet.  
Paul Natorp

## 1 Um retorno a um Kant

*Kant – vida e doutrina*, é um livro amplamente conhecido e reconhecido. Contudo, ele é lido muito mais como um mero comentário sobre a obra de Kant do que como um texto com perspectiva e densidade programática filosófica próprias. Este fato não pode ser considerado em separado do fato de que Cassirer é tomado por parte (ainda) considerável do senso comum da filosofia como um mero comentador ou historiador da filosofia. Por sua vez, esta interpretação ligeira sobre a obra de Cassirer não deve ser tomada em separado do estado da recepção de autores neokantianos, especialmente na cena brasileira; aqui as coisas vão pior do que na recepção de Cassirer. Por conta dessa estranha situação, propomos aqui uma interpretação de *Kant - vida e doutrina* que procura explicitar esta perspectiva filosófica que é ao mesmo tempo tematizada e operacionalizada na obra<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Este artigo será seguido por uma segunda parte a ser publicada posteriormente. Neste, a atenção está centrada na tematização do método transcendental tal como ele aparece em especial na obra *Kant - vida e doutrina* como elemento estruturante da exposição sobre a *crítica da razão*. A segunda parte será dedicada à relação entre esta obra de Cassirer e seu tempo histórico.

Com isso, pretendemos contribuir para a atualização da recepção da obra neokantiana no Brasil, tendo em vista a renovada atenção que estas obras têm recebido nos últimos anos nos circuitos filosóficos internacionais. Especificamente a respeito da obra de Cassirer, pretende-se aqui fornecer subsídios para a compreensão do desenvolvimento de seu próprio projeto filosófico, na medida em que no livro sobre Kant encontramos não apenas a operacionalização da abordagem característica da Escola de Marburgo, mas também as bases para a sua *Filosofia das formas simbólicas*. O crescente interesse pela obra de Cassirer, que podemos perceber pelo aumento considerável de trabalhos de pesquisa nos últimos anos, torna imprescindível que sejam revisitadas as etapas constitutivas de seu grande projeto de uma filosofia da cultura.

Nesse percurso, é de grande valia apresentar *um* Kant dos “neokantianos”, que é sempre mais presumido como dado do que realmente conhecido. Dizemos “*um*”, porque ainda é preciso reafirmar o básico: que o neokantismo não foi uma doutrina uníssona e unívoca; que nunca houve algo como um “neokantismo ortodoxo”; que nem sequer no interior da Escola de Marburgo encontramos essa pretensa unidade de conteúdo e doutrina como pressupõe o senso comum filosófico. Partimos, assim, de um ponto de vista algo interno à concepção dos próprios ditos neokantianos que pode ser sintetizado com a declaração de abertura de Cassirer no debate de Davos com Heidegger: “Deve-se determinar o conceito de ‘neokantismo’ não de modo *substancial*, mas, sim, *funcional*. Não se trata de um tipo de filosofia como sistema doutrinário dogmático, mas de um direcionamento da colocação da pergunta” (Heidegger; Cassirer, 2020, p. 258, destaques nossos).

## 2 Cassirer e o método de Marburgo

*Kant - vida e doutrina* (1918) é a última obra produzida por Cassirer em seu período de residência em Berlim (1903 a 1919). Trata-se do período que compreende as primeiras investigações de Cassirer depois da conclusão de seu doutoramento sobre a filosofia de Descartes (1899) sob a orientação de Hermann Cohen e da publicação de sua primeira obra sobre a filosofia de Leibniz (1902). Durante sua estada em Berlim, Cassirer produziu os dois primeiros volumes de seu *Problema do conhecimento* (1906 e 1907, respectivamente), *Substância e função* (1910), *Liberdade e forma* (1916) e, finalmente, *Kant - vida e doutrina* (1918), corolário da *Immanuel Kants Werke* (1912-1918, doravante IKW), a edição das obras completas de Kant organizadas por Cassirer em 10 volumes, com colaboração de Hermann Cohen, entre outros. Além destas obras de fôlego, há uma quantidade significativa de artigos e ensaios, dentre os quais destacamos, para nossos fins, *Hermann Cohen e a renovação da filosofia kantiana* (1912). Traçaremos a seguir o arco que compreende o percurso filosófico de Cassirer até sua culminação na obra sobre Kant. Trata-se de um percurso que podemos caracterizar como partindo de uma abordagem histórico-sistemática da teoria do conhecimento das ciências matemáticas da natureza, passando por uma reformulação teórico-sistemática sobre a formação dos conceitos até o *limiar* de seu programa de uma filosofia crítica da cultura.

### a) Da gênese à dedicatória

É no segundo volume do *Problema do conhecimento* que Cassirer apresenta sua primeira exposição detida sobre a filosofia de Kant. De modo geral, a empreitada do *Problema do conhecimento* está alinhada à perspectiva metodológica e ao escopo de pesquisa iniciado por Cohen, especialmente pela centralidade conferida às questões de epistemologia das ciências da natu-

reza. O primeiro volume da obra reconstrói os inícios das teorias do conhecimento da modernidade a partir de Nicolau de Cusa, ainda na Renascença, passando pela formulação do conceito de natureza, pelo surgimento das ciências exatas e pela fundação do idealismo; ele traça, assim, como que a gênese da *Mathesis Universalis*. O segundo volume parte dos inícios da filosofia empirista, passa pelos desenvolvimentos do idealismo em Espinosa e Leibniz (entre outros) e desemboca na filosofia crítica. Neste volume, cerca de metade das mais de 600 páginas é dedicada ao surgimento da filosofia crítica, reconstruída em duas grandes seções: “De Newton a Kant” e “A filosofia crítica”. Em linhas gerais, a abordagem da *crítica da razão* [Vernunftkritik]<sup>2</sup> aí destaca as relações de Kant com o conhecimento científico de seu tempo; “De Newton a Kant”, composto por quatro capítulos em que as ideias centrais de Newton são esmiuçadas a partir da reconstrução dos problemas enfrentados pela filosofia da natureza, é a contribuição mais original da interpretação de Cassirer até então. Nos dois capítulos que compõem “A filosofia crítica”, Cassirer discorre primeiro sobre o surgimento da filosofia crítica e em seguida sobre seus elementos estruturantes: a virada copernicana, os juízos analíticos e sintéticos, tempo e espaço, o conceito de consciência de si e a coisa-em-si; comparativamente, as questões da razão prática e da crítica do juízo, esta em especial, ficam em segundo plano – o que se compreende levando em conta o escopo geral da obra<sup>3</sup>. O reconhecimento pela erudição contida na obra rendeu ao jovem filósofo alguma fama no meio filosófico e o apelido de “Erkenntnis Cassirer” entre seus estudantes e colegas (Paetzold, 1995, p. 22).

Em *Substância e função* percebe-se uma inflexão significativa no teor da filosofia de Cassirer. Em geral os estudiosos tomam-na como sua primeira obra teórica sistemática. Nela, Cassirer busca reformular profundamente a teoria sobre a formação de conceitos, substituindo a tradicional concepção de construção de conceitos de substância – vigente pelo menos desde Aristóteles – pela concepção funcional, mais adequada aos desenvolvimentos da nova lógica. Esta lógica lida antes com *relações* do que com substâncias e com *séries* em vez de classes. A defesa dessas modificações teórico-metodológicas já havia sido feita no artigo *Kant und die moderne Mathematik*, onde Cassirer argumenta que os objetos do conhecimento nas ciências modernas são leis cuja expressão matemática não pode ser adequadamente apreendida pela doutrina da substância nem pela lógica silogística. Em *Substância e função*, lida-se, além da matemática, com os desdobramentos dessa concepção de formação dos conceitos para os campos da física e da química. Os conceitos são entendidos como inter-relacionados em tramas através das quais se constituem campos de objetos; os conceitos engendram séries de relações a partir das quais se estabelece e desenvolve uma ordem coerente lógica dos fenômenos. Através das séries de conceitos são criados campos conceituais a partir dos quais são estabelecidos os parâmetros da experiência. Por exemplo, nesta abordagem o conceito de energia na física não vem a ser um conceito-de-coisa (na verdade, descola-se paulatinamente do conceito de matéria desde Demócrito), mas uma expressão de determinações numéricas em que se pode verificar a interação entre força, calor e movimento; o interesse não está em investigar a essência substancial da energia ou como ela oscila em determinadas condições, mas no seu funcionamento como expressão de relação para a representação de diferentes

<sup>2</sup> Cassirer usa o termo *Vernunftkritik*, que vertemos por *crítica da razão*, para se referir ao conjunto das críticas. Quando se trata de uma das três críticas em particular, elas são designadas por seu título respectivo.

<sup>3</sup> Vale apontar aqui que na resenha a *Kant - vida e doutrina* publicada no *Kant Studien* por Arthur Liebert, destaca-se como a diferença entre a exposição sobre a filosofia kantiana nesta obra e no *Problema do conhecimento* se nota pela importância que a terceira crítica assume na obra de 1918. Mais precisamente, Liebert nota como a exposição de Cassirer busca apreender o conjunto do programa crítico, não apenas sua problemática epistemológica. Podemos tomar isso como um dado relevante para o estabelecimento dos marcos de desenvolvimento temporal da filosofia marburguesa.

campos da natureza. No campo da química Cassirer faz um percurso análogo para a compreensão da progressiva determinação do átomo a partir da possibilidade de sua quantificação e organização na tabela periódica.

Podemos destacar, para nossos fins, que a vantagem dessa estrutura teórica é sua adaptabilidade a uma compreensão da experiência como uma atividade contínua e progressiva ao limite do infinito – ou seja, adequada à compreensão tipicamente marburguesa do programa crítico kantiano como uma tarefa infinita frente ao conhecimento, jamais como um corpo doutrinário acabado. Aqui vale ressaltar um detalhe do vocabulário marburguês: sua filosofia não é entendida como uma *teoria* do conhecimento, mas como sua *crítica*. Desde Cohen percebe-se o zelo em marcar a distinção entre as duas expressões, de modo a ressaltar que a concepção que se tem de conhecimento é a de um *faktum* que guarda algo de um *fieri*<sup>4</sup>. Foi esse, de modo geral, o expediente da Escola de Marburgo para pautar o que foi então chamado de “renovação” do kantismo em sua época.

Sobre o teor da “renovação” marburguesa falaremos no ponto seguinte. Antes disso, cabe pontuar que a esta altura, do ponto de vista de sua trajetória intelectual, o antigo pupilo de Cohen já havia dado demonstrações mais do que suficientes de sua erudição filosófica, de seu preparo metodológico e histórico, e de presença na atualidade filosófica com suas obras já publicadas: se o *Problema do conhecimento* lhe rendeu uma medalha de ouro Kuno-Fischer da Universidade de Heidelberg (Paetzold, 1995, p. 28), *Substância e função* lhe rendeu em 1913 um convite para dois anos de estada como professor visitante em Harvard, do qual Cassirer declinou. Vistas a partir dos objetivos deste texto, as duas obras referidas são os pilares metodológico e historiográfico, organicamente entrelaçados, a partir dos quais, anos mais tarde, será concebido *Kant - vida e doutrina*.

A grandiosa empreitada de edição das obras completas de Kant foi cumprida entre os anos de 1912 e 1918 por Cassirer em estreita colaboração com Cohen<sup>5</sup>. Dos dez volumes que compõem a coleção, Cassirer foi responsável especialmente pelos dois últimos, que reúnem as correspondências de e para Kant. Essa informação merece destaque porque em *Kant - vida e doutrina* as correspondências de Kant têm um papel fundamental para a exposição da gênese e do desenvolvimento do programa da filosofia crítica, se assim podemos descrever a abordagem da exposição de Cassirer. É com amplo recurso às cartas que Cassirer elabora sua reconstrução do sistema kantiano, cuja ênfase está claramente colocada no processo paulatino de construção da *Vernunftkritik*. O início do trabalho da IKW coincide com a aposentadoria de Cohen, que então passou a residir em Berlim e palestrar na *Akademie für die Wissenschaft des Judentums*; sua conclusão se dá no mesmo ano de sua morte, pouco antes da publicação de *Kant - vida e doutrina*. Este trabalho de edição acaba assim ganhando ares simbólicos. Por um lado, ela foi então a mais completa edição das obras do fundador da filosofia crítica; foi material de valor inestimável na historiografia kantiana, tendo por exemplo sido a primeira edição a publicar integralmente a primeira introdução à *Crítica da faculdade de julgar*. Por outro, veio a ser a última cooperação entre Cassirer e seu antigo professor; em certo sentido, o último trabalho da Escola de Marburgo como tal.

<sup>4</sup> A título de esclarecimento, queremos acima dizer que, pelo menos a partir de *O método infinitesimal* (1883), a noção de *faktum* de Cohen já passa por uma modificação em direção àquilo que mais tarde Natorp vai chamar de *fieri*, o “sendo feito” em lugar do “feito”.

<sup>5</sup> Cassirer assina como editor da coleção, que tem como colaboradores, além de Cohen, também Arthur Buchenau (editor dos vol. I, II, IV, VI, VIII), Otto Buek (vol. V, VIII), Albert Görland (vol. III), B. Kellermann (vol. VI) e Otto Schöndörffer (vol. VIII). Além dos volumes de cartas, Cassirer ainda participa das edições do vol IV, textos entre 1783 e 1788; e vol. VI, com textos entre 1790 e 1976.

Cassirer dedica *Kant - vida e doutrina* ao seu antigo professor. Escrita com esmerados recursos retóricos, a dedicatória é o lugar em que Cassirer faz convergir sua afeição pessoal pelo amigo e o reconhecimento franco e consciente do legado de seu mestre. Observa aí que para Cohen a “ideia fundamental” da crítica está expressa no *método transcendental*, ressaltando que isso significa conceber “a doutrina kantiana não como um todo histórico acabado, mas sim como expressão das *tarefas* perenes da filosofia, [...] não apenas uma potência histórica, mas sim um poderio vital imediatamente efetivo”. Esta ideia nuclear também pretendia ser capaz de fornecer o caminho para compreender “a ligação entre a filosofia kantiana e os problemas fundamentais gerais da vida espiritual alemã” (p. IX), tarefa designada por Cohen à IKW. *Kant - vida e doutrina* parece, de certa forma, tê-la cumprido.

### **b) A renovação da filosofia neokantiana**

É largamente conhecido que o método transcendental é o eixo de articulação da Escola de Marburgo. Bem menos sabido é que essa noção metodológica se renova continuamente no decorrer dos anos de atividade da Escola (e mesmo depois de seu fim), segundo as contribuições de seus membros, na direção da efetivação de uma filosofia da cultura como totalidade da experiência humana. Em vez de recobrar os detalhes desse percurso, partiremos das declarações do próprio Cassirer sobre o método, com o fim de destacar sua presença na obra de 1918.

Assim como na dedicatória de 1918, Cassirer havia manifestado publicamente sua posição acerca das contribuições de Cohen para os estudos sobre Kant em *Hermann Cohen e a renovação da filosofia kantiana*, publicado na *Kant-Studien* em 1912. Lá Cassirer fornece uma visão sinóptica da obra de seu antigo professor, destacando a dedicação conferida à interpretação do sistema kantiano, mas procurando deixar claro desde a partida que Cohen sempre teve “posicionamento sistemático próprio”; nesta peculiar síntese das investigações históricas e sistemáticas da filosofia residiria a explicação para o impacto da interpretação de Cohen sobre Kant. Destarte, ainda que “na construção de seu próprio sistema, Cohen tenha se distanciado dos resultados de Kant em pontos particulares, a consciência metodológica que anima todas as suas realizações individuais só alcançou clareza e maturidade na perscrutação científica das obras fundamentais de Kant” (Cassirer, 2022, p. 113). Estas marcas podem ser encontradas mesmo nos trabalhos posteriores ao *Logik der reinen Erkenntnis*.

Cassirer procura inscrever Cohen ao mesmo tempo no decurso histórico da filosofia (e da ciência) e da interpretação de Kant. No primeiro caso, Cohen é, na história da filosofia alemã do século XIX, aquele que empreende uma *virada metodológica* capaz de superar de vez o “esquema geral do pensamento naturalista” (Cassirer, 2022, p. 114). Esse momento, para Cassirer, corresponde ao clímax do neokantismo<sup>6</sup>. “No desenvolvimento da filosofia do século XIX, este pensamento fundamental da metodologia ‘transcendental’ provou ser particularmente eficaz e frutífero” (Cassirer, 2022, p. 116). Ele passou de “um paradoxo diante do naturalismo e do psicologismo dominantes nos anos 1870” a um “bem comum do conhecimento científico” (Cassirer, 2022, p. 116).

<sup>6</sup> A expressão mais direta e concisa feita por Cassirer sobre sua visão do desenvolvimento do neokantismo está no verbete que ele redigiu sob encomenda para a Enciclopédia Britânica em 1928. Lá ele afirma que “foi somente com Hermann Cohen que o neokantianismo atingiu seu clímax. Em suas três grandes obras sobre Kant: *Kants Theorie der Erfahrung* (1871/1885); *Kants Begründung der Ethik* (1877/1910); *Kants Begründung der Aesthetik* (1888), Cohen deu pela primeira vez uma interpretação crítica de todo o sistema kantiano que, com toda sua penetração nos detalhes específicos das doutrinas fundamentais de Kant, estabelece, no entanto, uma única ideia sistemática no centro da investigação. Esta ideia é a do ‘método transcendental’” (p. 311). Nota-se, portanto, que o método transcendental é tomado não apenas como um ponto central somente para Cohen ou para a sua escola, mas como o ponto de culminância do neokantismo como um todo.

A abordagem de Cohen pretende captar o núcleo fundamental da filosofia kantiana, sendo, nesses termos, fiel ao programa crítico de Kant; por outro lado, isso demanda não se fiar estritamente à letra do texto kantiano, mas sim sempre reatualizar a “conexão recíproca entre o momento lógico e o empírico do conhecimento” (Cassirer, 2022, p. 118), confrontando o núcleo da filosofia crítica com os avanços científicos especialmente no campo da física. Bem entendido, interpreta-se aqui o sistema kantiano não como “um material de pensamento morto e indiferente que deveria ser decomposto [...] em um jogo desinteressado de conceitos” (Cassirer, 2022, p. 113), mas sim busca-se reconstruí-lo a partir de suas “forças motrizes originais” (Cassirer, 2022, p. 114). “As exposições de Cohen [...] não significam tanto uma simples reprodução como uma intensificação e prossecução consciente dos pensamentos fundamentais de Kant” (Cassirer, 2022, p. 122). Nas palavras do próprio Cohen, lemos que o método transcendental serve

[...] tanto para expandir de modo independente o fundamento redescoberto e restabelecido no espírito do precursor do método transcendental, quanto para levar a cabo a construção de acordo com o projeto fundamental do sistema, sob livre inspeção de cada bloco de construção individual; com exame irrestrito da suficiência de cada um deles; com o direito indiscutível de inserir quaisquer conceitos em falta, bem como de remover os falsos (Cohen, 1912 *apud* Cassirer, 2022, p. 123).

Desse modo, a direção da investigação neokantiana se configura como estreitamento dos laços entre a filosofia e a ciência, afinal é a concepção de que o legado de Kant é uma “teoria da experiência”, e que cabe à filosofia transcendental investigar as condições de possibilidade do *fieri* da ciência, que dá concretude ao método como relação recíproca entre os momentos lógico e empírico do conhecimento e permite (ou demanda) sua reatualização constante. Se é verdade que esta abordagem parte da configuração do problema segundo as ciências matemáticas da natureza, é também igualmente verdadeiro que ela progride continuamente para além desses limites<sup>7</sup>. A própria configuração do método eventualmente passa por atualizações segundo o desenvolvimento do programa – é justamente o que ocorre tanto na obra de Cohen após a publicação, em 1883, de *O método infinitesimal e sua história* como também na recepção e aplicação que Natorp e Cassirer farão dele. Não reconstruiremos os detalhes do desenvolvimento dessa concepção metodológica em Cohen e Natorp, mas precisamos pelo menos destacar que no momento da concepção de *Kant - vida e doutrina* ele já não é tomado apenas como a expressão consagrada no livro inaugural de Cohen, como partir do *Faktum* das ciências da natureza e buscar por suas condições de possibilidade, mas já internalizou e digeriu o aporte do método infinitesimal, a substituição do *Faktum* pelo *fieri* e não supõe mais dois pólos estáticos da subjetividade e da objetividade, mas uma correlação recíproca e dinâmica entre subjetivação e objetivação que já encetava o horizonte da pluralidade de objetividades que se estabelece na *Filosofia das formas simbólicas*. Todos esses elementos conferem maior dinamicidade para a realização da tarefa infinita da experiência e o adequam melhor a campos novos de experiência.

<sup>7</sup> Este método poderia ainda ser explicitado em seus pormenores procedimentais. Vale-nos ao menos levar em conta que ele acarreta uma virada para a objetividade na crítica do conhecimento (em certo sentido numa via próxima ao que fazia a fenomenologia de então): ele “não trata de representações e processos no indivíduo pensante, mas da conexão de validade entre princípios e ‘proposições’, que como tal devem ser estabelecidos independentemente de qualquer consideração do exercício subjetivo-psicológico do pensamento” (Cassirer, 2022, p. 116). É preciso mencionar o fator de que a concepção de ciência de Cohen aí, também em sua expressão histórica, é comumente reportada como estreita. Cohen teria compreendido por ciência apenas as ciências matemáticas da natureza, etc. Essa é a deixa para o argumento de que Cassirer “ampliaria” o programa de uma crítica do conhecimento para uma crítica da cultura. Sobre a interpretação estreita do método como relativo apenas ao conhecimento científico e teórico, cf. Luft (2015, p. 48 ss).

A imagem da filosofia de Cohen fornecida por Cassirer neste artigo de 1912 crava decididamente o método transcendental como seu núcleo. É ele que balizará a reconstrução histórico-sistemática do programa crítico levada a cabo de “um ponto de vista supremo unitário a partir do qual os detalhes do sistema devem ser esquadrihados e compreendidos como um verdadeiro todo” (Cassirer, 2022, p. 113). Nesta configuração, o sistema kantiano passa a ter mais o aspecto de um organismo dinâmico do que o de uma construção fixa, uma mera doutrina, no limite. É neste sentido que, anos mais tarde, no início do debate com Heidegger, Cassirer defende seu antigo professor da má compreensão de seu interlocutor e define sua própria abordagem do neokantismo como “funcional”: um direcionamento na colocação da questão, não um corpo doutrinário. Este ponto é fundamental para compreender a tensão que se estabelece entre o princípio inscrito na virada copernicana e a sua expressão nos textos de Kant, bem como para a compreensão do dinamismo interno característico da filosofia neokantiana de Marburgo.

Aqui se configura, portanto, um Kant caracteristicamente neokantiano, evidentemente muito mais complexo do que o que se pode perceber pela caricatura estampada por Heidegger. Visto por este prisma, a filosofia neokantiana fornece um programa filosófico-acadêmico talhado para a interlocução contínua com as ciências particulares. Em sua direção própria de investigação, Cohen faz da *crítica da razão* uma *crítica do conhecimento*; passa-se da *Vernunftkritik* para a *Erkenntniskritik*, e a divisa dessa passagem é o método que permite o progresso contínuo da experiência (ou da relação entre a filosofia e as ciências empíricas). Dada a clara feição e predileção pelo processo dinâmico, não seria difícil asseverar que Cohen estabelece uma visão fundada num *princípio sistemático-metodológico*, mais do que num método acabado, simplesmente. É este o espírito do projeto de publicação da IKW, concluído com *Kant - vida e doutrina*.

Vale ainda dizer que, no contexto em que escreve, Cassirer confronta a obra de Cohen com as correntes interpretativas em voga; afirma que “os trabalhos de Cohen se colocam fora do campo de interesse de qualquer mera ‘filologia kantiana’” (Cassirer, 2022, p. 113). É esta que conceberia o sistema kantiano como um “material de pensamento morto” e que, pela via trilhada, ameaçava reduzir o sistema a um agregado de contradições. Ainda que Cassirer consigne valor à empreitada da dita filologia kantiana e reconheça a exigência de se levar em conta seus resultados, há aqui uma incompatibilidade interpretativa insuperável, declarada tanto no artigo de 1912 como ao longo de *Kant - vida e doutrina*. Esta incompatibilidade já se pode vislumbrar pela concepção dinâmica da obra de Kant que expusemos até aqui. Mas ela se acentua ainda mais no texto de 1918, em que Cassirer explora largamente a gênese das *críticas*. Um exemplo basta para transmitir o teor da questão. Note-se o destaque à elaboração metodológica como elemento central na elaboração do projeto kantiano:

Nas décadas de meditação mais afastada e solitária, nas quais Kant estabeleceu para si seu método e suas questões peculiares, ele se afastara gradualmente cada vez mais das pressuposições fundamentais comuns sobre as quais o pensamento filosófico e científico da época se apoiava como num acordo tácito. Mas ele ainda falava livremente a língua dessa época; ele ainda usava os conceitos que ela cunhou e as classificações escolares que ela aplicava em seus manuais de ontologia, de psicologia racional, cosmologia e teologia. [...] Com efeito, ele frequentemente prefere recorrer a esses meios porque espera encontrar neles, o mais rapidamente possível, uma conexão com o universo conceitual familiar do leitor (Cassirer, 2021, p. 137).

Por conta disso, prossegue Cassirer, “se levarmos em conta apenas a forma externa que Kant deu aos seus escritos, então nada nos parece mais nítido que diante de nós se desdobra um sistema doutrinário *acabado*, fixo e fechado no todo e em todos os seus pormenores” (Cassirer,

2021, p. 138). A abordagem genética, por outro lado, permite ver o processo de consolidação dos conceitos no sistema. Para esta abordagem,

[...] os conceitos se tornam outros e outros, de acordo com o lugar em que eles estão na construção progressiva sistemática do todo. Eles não são como substratos inertes do movimento do pensamento desde o início, mas eles se desenvolvem e se fixam somente nesse próprio movimento. Quem não leva em conta esse traço, quem acredita que o significado de um determinado conceito fundamental seja esgotado em sua primeira definição, e quem busca mantê-lo nesse sentido como imutável, como intocável no decorrer do progresso do pensamento, deverá necessariamente equivocar-se em sua interpretação (Cassirer, 2021, p. 138).

Se no artigo de 1912 Cassirer já é capaz de estabelecer uma base crítica à corrente interpretativa filológica a partir dos potenciais contidos na abordagem coheniana da *crítica da razão*, em *Kant - vida e doutrina* ele desenvolve essa abordagem para, com riqueza de detalhes, reconstruí-la histórico-sistematicamente. Como notamos acima, o foco no método transcendental é o recurso para superar as limitações impostas por uma leitura filológica seca; a primazia do método é portanto um recurso interpretativo e investigativo, ele faz as vezes tanto de tema como de forma da exposição, como pretendemos defender a seguir.

### 3 Operacionalização e desdobramento do método transcendental em *Kant - vida e doutrina*

No prefácio de *Kant - vida e doutrina*, Cassirer esclarece que sua obra foi originalmente concebida como um volume de “comentário e adendo” à IKW. Em seguida ele exprime os objetivos da obra, como se segue: “este texto gostaria de apontar um caminho que conduz da periferia ao cerne do sistema crítico [...], expor [...] apenas o contorno do sistema [...] [e] resgatar uma visão de conjunto sobre Kant e sua doutrina, tal como a tiveram Schiller ou Wilhelm von Humboldt” (Cassirer, 2021, p. vii). Os dois objetivos enunciados notadamente se referem às duas grandes dimensões da obra: a *doutrina* do sistema crítico e a *vida* de seu autor, ambas abordadas em estreita interrelação. Antes disso, voltemos à concepção metodológica obliquamente presente no “apontar um caminho” para expor “o contorno do sistema” da citação acima.

Ao reconstruir através do princípio metodológico de Marburgo uma via de acesso e um percurso para a *Vernunftkritik*, Cassirer também entretece aí o arco metodológico que vai de Kant, via Cohen, até ele mesmo. Dizemos com isso que na execução desta obra Cassirer também busca uma interpretação própria, de modo nenhum a mera reedição da interpretação de Cohen, ainda que, do ponto de vista do “direcionamento da colocação da questão”, da estruturação da exposição sobre o sistema crítico, não se possa afirmar, de partida, que haja alguma diferença que redunde em incompatibilidade em relação à concepção do patrono da Escola de Marburgo. Por outro lado, nesta obra chegamos ao limiar do projeto capital de Cassirer, a *Filosofia das formas simbólicas*, o que significa dizer que estamos às voltas com a “ampliação do campo epistemológico” (Cassirer, 2001, p. 1) que o programa da filosofia da cultura de Cassirer promove em relação ao programa da escola de Cohen. Voltaremos posteriormente a este ponto.

O ponto a se destacar em *Kant - vida e doutrina* é que sua concepção é inteiramente estruturada a partir do método transcendental: desde o processo progressivo e paulatino de constituição desse método - ou da própria filosofia crítica - até seu estabelecimento e desdobramento na *Vernunftkritik*. O processo de constituição do método é abordado sobretudo no segundo capítulo, intitulado “Os anos como *Magister* e o início da doutrina kantiana”; sua efetivação e des-

dobramentos são apresentados nos capítulos dedicados respectivamente a cada uma das três críticas: “A construção e os problemas fundamentais da *Crítica da razão pura*”; “A construção da ética crítica” e “A *Crítica da faculdade de julgar*” (respectivamente, capítulos III, V e VI).

### **a) O estabelecimento do método transcendental**

No que concerne ao desenvolvimento do pensamento de Kant até a culminância na publicação da primeira crítica, Cassirer aborda cada momento significativo da constituição metodológica da filosofia transcendental. Com efeito, ele busca já no *Pensamentos sobre a verdadeira estimativa das forças vivas* o primeiro vestígio da importância que o método ocuparia no processo intelectual de Kant; afirma que “o primeiro passo que Kant deu no campo da filosofia da natureza se transformou imediatamente numa investigação sobre o *método* da filosofia da natureza” (Cassirer, 2021, p. 22). Na contenda sobre o conceito de força leibniziano e as ameaças a ele vindas da concepção geométrica de Descartes e da mecânica de Newton, Cassirer identifica um deslocamento do centro da discussão, que passa de um campo puramente fisicalista para um campo metodológico: não se tratava mais da descoberta e determinação de fatos isolados, mas da interpretação dos fenômenos ligados ao movimento, dos “*princípios sobre os quais se ergue o exame da natureza*” (Cassirer, 2021, p. 22). Kant teria colocado sua questão a partir dessa tarefa metodológica geral, que contesta não tanto o resultado obtido por Leibniz quanto o “*modus cognoscendi*”. A centralidade da questão metodológica é respaldada com a citação da seguinte passagem do texto inaugural de Kant:

Deve-se ter um método por meio do qual se possa examinar, em todos os casos, através de um exame dos princípios sobre os quais uma dada opinião é construída, e através da comparação desses mesmos princípios com as consequências deles extraídas, se também a natureza das premissas contém em si o que é exigido no exame das proposições delas deduzidas. [...] Numa só palavra: todo esse tratado deve ser pensado como uma única e simples criação desse método (Kant, GSK, 1: 93s. *apud* Cassirer, 2021, p. 23).

Cassirer tem consciência de que um longo percurso separa essa primeira afirmação daquela que encontramos na primeira crítica, que define a obra como um “tratado do método”. O que importa aqui é apenas indicar que “já havia brotado nele [em Kant] a dúvida sobre a consistência e a solidez da metafísica escolar” (Cassirer, 2021, p. 24). Com base nisso, Cassirer então pode afirmar que é “na mudança no sentido dessa definição [... que ...] encontramos toda a sua filosofia e seu desenvolvimento” (Cassirer, 2021, p. 23). Com efeito, a exposição do supracitado segundo capítulo de *Kant - vida e doutrina* parece ser estruturada a partir da reconstrução da mudança de sentido da concepção metodológica encetada já no primeiro texto de Kant. Ademais, o percurso em questão não é linear e cumulativo, meramente, mas um processo repleto de irregularidades e reviravoltas.

Por mais metódico que seja este trabalho em seus temas mais profundos, pouco se vê de simples, regular e ‘linear’ em seus resultados. Por toda a parte encontramos pontos em que seu pensamento, estando prestes a chegar a uma determinada conclusão, toma repentinamente um movimento de recuo. Um problema é admitido, esquadrihado e sua solução encaminhada – mas, de repente, mostra-se que as condições sob as quais se trabalhava de início não se provaram apropriadas e suficientemente completas e que, por isso, não se trata de corrigir um passo específico da solução, mas de reformular completamente o modo de questionamento. A despeito das reticências habituais quanto a questões referentes ao seu desenvolvimento interior, as cartas de Kant sempre relatam semelhantes “reviravoltas”. Aqui não se constrói um conjunto completo de conceitos

gradualmente segundo um progresso contínuo e ininterrupto, mas, sim, novos fios parecem sempre se ajuntar para logo em seguida serem cortados. Se, como resultado da conclusão dos traços fundamentais da doutrina crítica, Kant sustenta e defende com inquestionável convicção cada um dos seus princípios essenciais, a época da sua preparação é, antes, marcada por uma certa indiferença quanto a tudo que fosse mero “resultado” (Cassirer, 2021, p. 89).

Com isso, Cassirer procura enfatizar o pendor investigativo da atividade intelectual de Kant. É essa a característica marcante que permitirá reconstruir um percurso desde as primeiras obras de Kant, sem, contudo, deixar de reconhecer as reviravoltas decorrentes do próprio processo de investigação. Desse modo, a “supreendente virada completa” que ocorre entre os anos 1766 e 1770 e apresenta uma nova imagem do mundo sensível e inteligível como que surgida “do nada” (Cassirer, 2021, p. 92), pois que não recorre aos *resultados* de seus primeiros projetos e ensaios, pode, contudo, ser vinculada aos primeiros *problemas* investigados por Kant.

Cassirer descreve o movimento do percurso de Kant como tendo partido do cosmos espacial, sobretudo na primeira década de atividade docente, e se deslocado gradualmente até o cosmos “intelectual”; da “experiência exterior” para a “experiência interior”. Trata-se, portanto, de um movimento que aos poucos chega ao discernimento nítido entre o mundo sensível e o mundo inteligível, ao longo do qual o próprio sentido da metafísica se esclarece e determina no confronto com a física e a matemática.

Já desde a *História natural universal e teoria do céu* se nota a tensão metodológica em relação às compreensões escolares sobre o “empírico” e o “racional” acerca da validação do conhecimento: a obra apresenta “uma correlação contínua entre empiria e teoria, entre ‘experiência’ e ‘especulação’” (Cassirer, 2021, p. 43). Mas nessa obra Kant ainda emprega indistintamente procedimentos da indução em ciências naturais, de medição e cálculos matemáticos e do pensamento metafísico.

A estrutura do mundo material e as leis universais do movimento que nele imperam serviram de base para a prova de Deus, assim como partindo de um cálculo sobre as diferentes densidades dos planetas saltavam inesperadamente pensamentos que especulam sobre a diferença corporal e espiritual dos seus habitantes e que sondam a imortalidade. Dado que a visão causal e a teleológica ainda se mesclavam completamente nessa obra, a intuição da natureza conduzia sem rodeios a uma doutrina da destinação do ser humano que, por sua vez, encontrava sua expressão final em determinadas proposições e exigências metafísicas (Cassirer, 2021, p. 50s).

Aquilo que na *História natural universal e teoria do céu* ainda se encontra misturado passa a ser metodologicamente discernido nas obras posteriores. A identificação do flanco fraco na confusão entre teleologia “material” e “formal”, ou de “conformidade a fins” interna e “intencionalidade” externa é o que vai levar ao estabelecimento de um novo ponto de partida no *Único argumento possível para a demonstração da existência de Deus*. Este se encontra

[...] não no reino das *coisas* empíricas e contingentes, mas no reino das *leis* necessárias, não no âmbito do que existe, mas no âmbito das meras ‘possibilidades’ [...] nesse texto a diferença entre ‘realidade’ e ‘possibilidade’ remonta à distinção metódica mais profunda entre conhecimentos ‘contingentes’ e ‘necessários’, entre ‘verdades factuais’ e ‘verdades racionais’. As verdades racionais, às quais pertencem todas as proposições de lógica e matemática, são independentes do repositório das coisas particulares existentes, pois não exprimem o particular que existe no presente atual, num determinado lugar no espaço e num dado ponto no tempo, mas sim as relações de caráter universalmente válido que são obrigatórias para todo conteúdo particular (Cassirer, 2021, p. 56).

Segundo Cassirer, Kant teria invertido o caminho da prova ontológica, porque não parte do conceito do ser perfeitíssimo e infere sua existência, mas parte do sistema das verdades eternas e, a partir da análise progressiva, chega ao ser absoluto como uma *condição de possibilidade* desse sistema. E assevera: “temos aqui diante de nós um prelúdio do ‘método transcendental’ ainda por vir, pois a justificação final para o estabelecimento da existência como posição absoluta reside no fato de que sem isso a possibilidade do conhecimento seria inconcebível” (Cassirer, 2021, p. 60).

O delineamento inicial da distinção entre os campos das coisas contingentes e das leis necessárias, das verdades factuais e racionais, etc., conduzirá à delimitação dos âmbitos dos fatos da física, da matemática e da metafísica, “pois o objeto da metafísica não constitui tanto a experiência externa como a ‘experiência interna’, seu tema sendo formado não por corpos e seus movimentos, mas por conhecimentos, atos de vontade, sentimentos e inclinações” (Cassirer, 2021, p. 63). Disso se segue a discussão sobre se a metafísica pode proceder *sinteticamente*, construtivamente, tal como o faz a matemática. A resposta negativa vai destacar que o pensamento metafísico “não é progressivo-dedutivo como na geometria [...], mas regressivo-inferencial, em que as possíveis ‘razões explicativas’ para um conjunto de fenômenos são buscadas a partir das condições que resultam de um conjunto de fatos existentes” (Cassirer, 2021, p. 67), ou seja, não de ordem puramente lógica e meramente conceitual. A crítica ao método da metafísica conduz a uma modificação significativa, qual seja, a de que “a metafísica continua a ser uma ciência, só que não mais uma ciência sobre as coisas de um mundo suprassensível e sim sobre os limites da razão humana” (Cassirer, 2021, p. 78). Este novo ponto de partida do problema conduz ao núcleo da tarefa a que se lança a *Dissertação inaugural* de 1770, com a consolidação da distinção entre os mundos sensível e inteligível. Cassirer sumariza assim o progresso intelectual que leva aos resultados apresentados na *Dissertação*:

Sabemos que Kant tomou conhecimento dos *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano* de Leibniz nessa época; que ele formula na esteira deles uma teoria dos conceitos intelectuais puros na qual inicialmente espaço e tempo se colocam de imediato ao lado dos puros “conceitos da razão”, dentre os quais o de substância, causa, possibilidade, necessidade, e que apenas aos poucos teve início a separação nítida dos “conceitos elementares da sensibilidade”, os “conceitos puros das intuições”. Podemos acompanhar como ele, apoiando-se em particular nos escritos de Euler e em vista da discussão entre Leibniz e Clarke, procurou resolver por si mesmo o conflito entre o “matemático” e o “metafísico” acerca do problema do espaço e tempo; mas também como ele incorre nessa ocasião em contradições dialéticas cada vez mais profundas até que finalmente no ano de 1769 o problema geral das antinomias se torna visível em seu significado mais decisivo. Com esta formulação nítida da questão ele ofereceu ao mesmo tempo a nova solução. A “tese” e a “antítese” das antinomias só podem ser reunidas caso se compreenda que ambas se referem a mundos diferentes. Estabelecer a divisão entre estes dois mundos e com isso fundá-los e assegurá-los verdadeiramente em si mesmos é o que constituirá daqui por diante a tarefa apropriada à metafísica (Cassirer, 2021, p. 110).

Em seguida, destaca novamente a posição central do método: “Não vale para ela [a metafísica], [...] que ‘o uso dê o método’, como é o caso com outras ciências [...] a questão de método é o único começo legítimo e apropriado para todo conhecimento: ‘*Methodus antevertit omnem scientiam*’” (Cassirer, 2021, p. 110)<sup>8</sup>.

Sabemos também que esse foi só o início das realizações originais de Kant como pensador e escritor; que após a *Dissertação* ocorre a inflexão decisiva para os rumos da filosofia

<sup>8</sup> A citação latina diz: “O método precede toda a ciência”.

crítica – não seria demais dizer que a própria Dissertação inaugural é apenas outro novo ponto de partida, como os demais que mencionamos acima (e como cada uma das críticas também o será, de certa forma). Segundo interpretação de Cassirer, baseada na análise da correspondência entre Kant e Marcus Herz ao longo da década de 1770, o que se mantém é o *procedimento* fundamentado na Dissertação, ao passo que se revogava o *resultado* ao qual se havia chegado (Cassirer, 2021, p. 119). As críticas à idealidade do espaço e do tempo, especialmente formuladas por Lambert e Mendelssohn, são o ensejo para a distinção entre o idealismo “psicológico” e o nascente idealismo *transcendental*. O eixo de gravitação do problema se desloca da oposição entre mundo sensível e inteligível para a distinção entre sensibilidade e razão (esta última tomada em sentido abrangente, pois que a esta altura já compreende expressamente os problemas fundamentais da moral e da estética)<sup>9</sup>.

Há ainda uma série de detalhes sobre o processo de elaboração da *crítica* que Cassirer reconstrói, mas que fogem ao escopo de reconstrução dos pontos relativos à constituição do método transcendental. Com efeito, depois do foco na distinção entre sensibilidade e razão havia ainda a necessidade de organizar sistematicamente os conceitos da razão pura segundo as leis do entendimento, bem como de modificar a forma do questionamento em relação à validade objetiva do conhecimento para que ele seja respondido com base no próprio conhecimento e à luz das condições e limites peculiares da razão. Estes últimos são os componentes que constituem a “revolução do modo de pensar” – a consolidação do método transcendental.

### **b) O método transcendental na exposição da interpretação da Vernunftkritik**

Como dissemos acima, Cassirer dedica um capítulo de *Kant - vida e doutrina* para cada *crítica*. No caso das duas primeiras, o enfoque está no processo de *construção*, como já se nota pelo título. Nesses dois capítulos, Cassirer apresenta os principais problemas e conceitos da crítica, conforme o objetivo de introduzir o leitor às “ideias estruturantes fundamentais do sistema kantiano” (Cassirer, 2021, p. vii). Esses capítulos não tematizam o método transcendental como eixo de compreensão do programa crítico; isso já fora realizado no artigo *Hermann Cohen e a renovação da filosofia kantiana*. Em vez disso, percebe-se seu uso como elemento estruturante da exposição, que, no caso da primeira crítica, passa pelos mesmos pontos da exposição do segundo volume do *Problema do conhecimento*. Nestes termos, o que encontramos nesses dois capítulos é essencialmente concordante com a abordagem de Cohen, ainda que apresente características próprias da abordagem de Cassirer. Já o capítulo dedicado à *Crítica da faculdade de julgar* – tido pela recepção como o capítulo mais original da obra – é aquele em que Cassirer realiza o deslocamento do centro de gravidade em relação à concepção anterior da Escola de Marburgo e o leva ao limiar da *Filosofia das formas simbólicas*.

A exposição cassireriana da *Crítica da razão pura* centra as atenções no estabelecimento do conceito de *transcendental*, na nova concepção de *subjetividade*, na síntese *a priori* e nas

<sup>9</sup> Na verdade, já quando lida com o *Sonhos de um visionário*, Cassirer destaca a presença e relevância da dimensão moral da problemática kantiana. Com efeito, ele já havia pontuado essa presença desde *Teoria do céu* e afirma que não só esse escrito, mas sim “toda a orientação científica natural da próxima década é conduzida por um abrangente interesse ético-espiritual” (1918, p. 45), como se pode notar na notícia sobre a organização das preleções dos anos de 1765-66. Assim, ao lado do paulatino discernimento dos problemas teóricos, e em conexão com eles, Kant tem já desde então uma preocupação com a razão prática que também ganha progressivamente seu contorno próprio. Cassirer recorre a aproximações de ordem metodológica entre Newton e Rousseau para interpretar a recepção do genebrino por Kant; destaca os aspectos de ordem e legalidade contidos na noção rousseauista de natureza e afirma que, com ela, ele teria buscado estabelecer “a norma moral objetiva das inclinações e ações humanas” (1918, p. 84). Isso também representa uma mudança significativa de orientação em relação à metafísica da época e fez emergir “uma exigência categórica para uma nova fundamentação da ética” (1918, p. 85).

deduções objetiva e subjetiva das categorias. A abordagem reconstrutiva, partindo do “primeiro germe” da crítica da razão que se encontra na carta a Herz de 1772, tem como um dos objetivos centrais estabelecer um contraponto à interpretação da filologia kantiana, como já dissemos. Com esse fito, Cassirer recobra os aspectos de vivacidade do pensamento kantiano sobre os quais já nos detivemos acima. A reconstrução do processo de elaboração da filosofia crítica desde a linguagem e as estruturas conceituais que Kant encontra no pensamento de seu tempo é aqui transposta para a compreensão da própria filosofia crítica como algo vivo, não como um sistema doutrinário acabado. O método – não o sistema – é o elemento estruturante dessa reconstrução, o novo ponto de partida ao qual Kant finalmente chega depois de inúmeras tentativas, representado pela metáfora da revolução copernicana do modo de pensar. Como bem se sabe, essa metáfora condensa o processo que permitiu a Kant chegar a um ponto de vista propriamente distinto daqueles disponíveis na filosofia e na ciência de seu tempo, tanto de matriz empirista quanto racionalista, e reconsiderar não apenas o *objeto* da metafísica, mas também e sobretudo sua *questão*.

Dessa forma, o estabelecimento da filosofia transcendental, a transformação da ontologia em analítica do entendimento, implica uma modificação profunda na própria concepção de objetividade e de subjetividade. A elucidação do que vem a ser um “objeto da representação” conduz à unidade da apercepção como condição de possibilidade para a unidade da regra que constitui o conceito de um objeto. Concomitantemente ao novo conceito de objetividade, Cassirer se preocupa em expor o novo sentido da subjetividade. Com efeito, ele ressalta que os conceitos de transcendental e de subjetividade só podem ser compreendidos em sua mútua determinação. Após apresentar a definição mais conhecida do conceito de transcendental como aquele que se ocupa não tanto dos objetos, mas do modo de conhecer objetos, na medida em que este deve ser *a priori*, Cassirer esclarece a especificidade do conceito de subjetividade derivado da virada copernicana: ela indica o ponto de partida na “legalidade específica do conhecimento à qual deve ser atribuída uma determinada forma de objetividade”, seja ela teórica, ética ou estética; o conceito de subjetividade “é sempre a expressão para o que é fundamentado num procedimento necessário e numa lei universal da razão” (Cassirer, 2021, p. 147).

Este ponto é muito caro ao neokantismo marburguês, pois que condensa os embates travados com o psicologismo que marcam seu surgimento e consolidação como corrente própria. Como se sabe, a Escola de Marburgo formula uma concepção não psicologista da subjetividade, derivada da reformulação do conceito de *a priori* que visa libertá-lo de qualquer conotação antropologizante para entendê-lo em sentido puramente lógico, plasmado na ciência, na lógica da ciência. Historicamente, esse embate foi travado tendo como alvos os psicologismos de Fries, Beneke, Lange e Helmholtz; é nesse sentido que Cohen estabelece uma virada metodológica na compreensão da obra kantiana, como aponta Cassirer. Essa interpretação do giro copernicano deixa clara a preocupação com a determinação das funções cognitivas das quais a razão dispõe e procura apresentá-las em seu modo de validade necessário, mas também determinado e delimitado. É dizer: existem necessidades imanentes da razão e, por conseguinte, pretensões de validade objetivas; essa objetividade não é compreendida em termos ontológicos, mas abrange também a necessidade que se exprime nos juízos éticos e estéticos – nos quais a subjetividade também não pode ser compreendida como arbitrariedade individual.

Começar com a peculiaridade da *função* do conhecimento para determinar nela a peculiaridade do *objeto* do conhecimento: essa é a “subjetividade” que aqui se põe em questão. Como o conjunto dos números é deduzido do “princípio” da contagem, a ordem dos objetos no espaço e os acontecimentos no tempo são deduzidos dos princípios das condições de possibilidade do conhecimento da experiência, das

“categorias” da causalidade e da reciprocidade – do mesmo modo, em outro campo de questões, a forma dos imperativos éticos, sobre os quais repousa todo o dever para nós, deve ser tornada compreensível a partir da certeza fundamental que se encerra em nós no pensamento da liberdade. Uma confusão dessa subjetividade da “razão” com a subjetividade da arbitrariedade ou da “organização” psicofísica não é mais possível, pois é precisamente para que esta seja suprimida que aquela é assumida e evidenciada (Cassirer, 2021, p. 147).

Assim, “objetivo” nas ciências serão seus teoremas, ao passo que “subjetivo” serão seus princípios. A geometria, por exemplo, é considerada objetivamente quando leva-se em conta seus conteúdos puramente teóricos como um conjunto de proposições sobre estruturas e relações espaciais; ela é considerada subjetivamente quando se investiga os princípios de construção espacial como tal.

Vale-nos dizer que a especificidade da abordagem antipsicologista marburguesa levou Cohen a cunhar o termo *Bewußtheit* – consciencialidade – em distinção à consciência (*Bewußtsein*). Ele atrela a questão da consciencialidade à antiga metafísica, portanto, superada desde o giro copernicano: “Consciencialidade é mito; consciência é ciência” (Cohen, 1902, p. 366). E de maneira concisa e contundente, assevera:

*Consciência não é consciencialidade.* Esta não pode ser entendida; não se pode questioná-la. A psicofísica, no entanto, depende desta questão e está enraizada neste interesse imaturo. Quem uma vez tenha reconhecido a consciência pura e seus complementos legais na realidade infinitesimal, compreendeu nela a mais alta abstração à qual a ciência se elevou, a fim de se libertar do mito, desde que ela concebera a matéria como a primeira produção da consciência pura. Foi um longo caminho que a ciência teve que percorrer desde a primeira matéria até a realidade infinitesimal. É uma recaída não metódica começar tudo de novo a partir desta característica da consciência pura, e aparentemente com seus meios, e levantar a questão da consciencialidade. A consciência pura produz e garante a possibilidade; a consciencialidade está além dela (Cohen, 1902, p. 389).

Natorp segue a distinção de Cohen, com o fito de estabelecer uma teoria da subjetividade não-psicologista. Em seu *Introdução à psicologia segundo o método crítico*, a distinção proposta por Cohen se sedimenta na superação da noção *substancial* da consciência, abrindo a via para que ela seja entendida simplesmente como *fenômeno* e, por conseguinte, como *função*. “Temos que olhar aqui a ‘consciência’ não como uma coisa, uma causa ou uma força, em suma, um princípio explicativo, mas puramente como um fenômeno, e de fato como o fenômeno básico da psicologia [...] Consciência [*Bewusst-sein*] significa estar consciente de si [*Sich-bewusst-sein*]” (Natorp, 1888, p. 11s). Destarte, o *eu* pressuposto na consciência não é um algo autossustentado, mas um ponto de referência unificador de seus atos; os conteúdos da consciência também não são substanciais, mas sim o polo complementar do subjetivo. A tônica passa a residir na função entre os dois pólos, na relação concrescente de subjetivação/objetivação que se dá na experiência.

Cassirer pressupõe a distinção de Cohen e o aprofundamento de Natorp em sua interpretação de Kant. Ele destaca que o “entendimento” não deve ser tomado

[...] em sentido empírico, como a capacidade psicológica de pensar do homem, mas em sentido puramente transcendental, como o todo da cultura intelectual. Ele representa só aquele conjunto que nós designamos com o nome de “ciência”, e suas pressuposições axiomáticas, em seguida, entretanto em sentido ampliado, representa todas aquelas “ordens” intelectuais, de tipo ético ou estético que são apresentáveis à razão e realizáveis através dela (Cassirer, 2021, p. 150).

“Cultura” aqui, e desde Cohen, é a direção limite para a qual aponta a experiência. Na passagem acima, temos uma antecipação bastante clara daquilo que Cassirer chamará mais tarde de “ampliação do campo epistemológico” que transforma a crítica da razão em crítica da cultura. Se a cultura já era desde Cohen o horizonte da filosofia transcendental, é apenas com Cassirer que ela chega à sua plena maturidade metodológica, na medida em que consolida a pluralidade da objetividade em função da delimitação de cada forma simbólica como estrutura autônoma – ou seja, produtora de seu próprio campo de objetividade e de seus critérios de valoração. Tomamos isso como o ponto de fuga da exposição do programa crítico em *Kant - vida e doutrina*, na medida em que o lugar privilegiado conferido à experiência pode ser lido como o esboço da estrutura básica da *Filosofia das formas simbólicas*. Isto é o que chamamos de movimento de superação do paradigma de Cohen, que, se pode ser entrevisto no capítulo sobre a primeira crítica, fica mais claro no capítulo sobre a terceira crítica.

Gostaríamos aqui de insistir na unidade do programa crítico apresentada nos capítulos dedicados às críticas da razão pura e prática. No início do capítulo A construção da ética crítica, Cassirer procura inicialmente assegurar que a *Crítica da razão prática* não foi acrescentada posteriormente, como um mero desdobramento sistemático da *Crítica da razão pura*; em lugar disso, ele defende que “os problemas éticos são seus componentes essenciais e integradores desde o primeiro momento em que sua doutrina fora concebida como um todo independente” (Cassirer, 2021, p. 224). E para corroborar essa posição, retoma passagens – já aludidas no capítulo II – do escrito premiado de 1763, da notícia sobre a organização das preleções de 1765-1766, da recepção de Rousseau e sua influência no pensamento de Kant. De modo geral, nesse capítulo Cassirer apresenta os elementos centrais da ética erigida por Kant, dando destaque à concepção de autonomia, através do qual ele expõe a transposição do método crítico desde a esfera teórica para a esfera prática.

O recorte genético mostra como o processo de consolidação da virada copernicana foi de fato uma revolução no *modo* de pensar. Contrastar a ética kantiana com a teoria dos sentimentos morais serve ao propósito de mostrar a estrutura em desenvolvimento dessa revolução no campo do pensamento moral. Aqui está em jogo a contestação da psicologia e da antropologia empíricas da época enquanto campo para a fundamentação da moral. A própria noção de *natureza* humana de Rousseau, que exerce influência decisiva sobre Kant, precisa passar por uma reformulação guiada metodologicamente, uma vez que nela estavam misturados indistintamente um conceito de ser e um conceito normativo e ideal.

A natureza [para Rousseau] é tanto o estado original do qual o ser humano saiu como a meta e fim ao qual ele deve retornar. Para o intelecto analítico de Kant esta confusão não pode permanecer. Ele distingue “ser” e “dever” também onde ele parece basear este naquele. E quanto mais nítida e claramente essa distinção tomava forma para ele, mais ele progredia na análise crítica do conceito de verdade pura; mais definitivamente ele separava também no campo puramente teórico a questão sobre a origem e a gênese dos conhecimentos da questão de seu valor e sua validade objetiva (Cassirer, 2021, p. 227s).

Assim como a revolução no modo de pensar institui um *a priori* puro do saber teórico, institui também um *a priori* da moralidade. Assim como a *Crítica da razão pura* estabeleceu que a objetividade do conhecimento não se funda nos dados materiais sensíveis, a *Crítica da razão prática* vai buscar um fundamento de objetividade que não pode estar no objeto, mas na espontaneidade da razão.

À “afecção” [dos objetos - *autor*] deve ser contraposta a “função” [de objetivação - *autor*], à “receptividade das impressões” deve ser contraposta a “espontaneidade” dos conceitos da razão. Deve ser demonstrada uma relação da vontade com o seu objeto [*Gegenstand*],

na qual ela não é determinada tanto pelo objeto [*Objekt*], pela “matéria” particular do apetite, como, contrariamente, ela determina o objeto. Nessa exigência não pode mais ser encontrado nenhum paradoxo, se temos em mente o resultado crítico da analítica do entendimento. Pois também a matéria da sensação obteve valor de conhecimento objetivo somente na medida em que na “apercepção transcendental” foi demonstrada a legalidade fundamental sobre a qual repousa toda síntese do múltiplo e com isso toda a sua significação objetiva (Cassirer, 2021, p. 234).

É por esta via que Kant chega à noção de autonomia, uma vez que a vontade verdadeiramente livre é aquela que não se faz dependente da afecção pelo objeto, mas sim a que se opõe a ela por força de sua pura espontaneidade. Cassirer dá destaque às passagens em que Kant apresenta a liberdade como um tipo especial de causalidade, com vistas a mostrar como se consolida a distinção entre as leis da natureza e as leis da liberdade. Nestas, a vontade livre age segundo a lei que ela estabelece para si mesma em conformidade com o dever; disso resulta a formulação do imperativo categórico enquanto princípio fundamental da ética crítica.

Do mesmo modo que a exposição genética favorece a compreensão da centralidade do método para a concepção da ética crítica, ela também deixa notar a perspectiva de um pensamento dinâmico e em construção contínua, na medida em que caracteriza a entrada em cena da *liberdade* como aquela que, do ponto de vista metodológico, ao mesmo tempo evidencia o limite da experiência possível e aponta para além daquilo que é possível alcançar apenas a partir da empiria – elemento caro para a interlocução com as ciências particulares promovida pela Escola de Marburgo, pois faz da filosofia a estrutura estruturante das ciências particulares e a auxilia na expansão contínua do campo da experiência promovida por estas.

Importa-nos destacar que os resultados da crítica da razão prática só são possíveis pela reestruturação metodológica apresentada pela primeira vez na *Crítica da razão pura*. Como já dissemos acima, neste particular Cassirer não apresenta nenhum detalhe de interpretação que seja particularmente destoante da leitura marburguesa. De fato, em sintonia com a exposição que destaca o método, Cassirer interpreta o dito “formalismo” da ética kantiana como uma das suas virtudes mais marcantes. Contra a interpretação segundo a qual a ética kantiana é vazia e insuficiente para lidar com casos concretos, Cassirer contrapõe a profunda influência que ela exerceu – justamente por sua concepção formal – em figuras decisivas do pensamento alemão, como Wilhelm von Humboldt, Schiller, Goethe e Hölderlin.

No caso da terceira crítica também é notável a presença do método como o fio condutor que explica sua ligação com as duas outras críticas, mas, ainda mais importante para nós, é por meio dele que Cassirer a interpreta não apenas como decorrente da necessidade de resolver problemas sistemáticos levantados sobre a relação entre a teoria e a prática, mas igualmente como expansiva e voltada à abertura de novos campos de problemas – ou ao alargamento da experiência possível. Cassirer diz que “é o progresso imanente das tarefas objetivas da crítica da razão, e não o aperfeiçoamento e desenvolvimento da arquitetura conceitual de Kant, que conduz à *Crítica da faculdade de julgar* como elemento especial do sistema” (Cassirer, 2021, p. 283).

Para apresentá-la, Cassirer recorre aos efeitos que a terceira crítica teve no horizonte intelectual pós-Kant e se detém na explicação da construção interna da obra, a relação entre a estética e a teleologia da natureza, de modo a explicitar sua unidade problemática a partir de sua inserção na história do pensamento idealista sobre o problema da forma como pressuposto latente de sua concepção. Cassirer afirma que os conceitos fundamentais presentes nas diversas fases do desenvolvimento metafísico-especulativo acerca do problema da forma constituem “os marcos verdadeiros do processo de pensamento sistemático no âmbito da execução da *Crítica da faculdade de julgar*” (Cassirer, 2021, p. 272), mas pontua que isso não significa que

Kant se baliza pelo modo como o problema era tratado, mas sim que isso serve que ele designe o conjunto dos objetos-problema com os quais lida. Com esse pano de fundo é possível marcar a virada que Kant promove no conceito então corrente de *conformidade a fins*, que Cassirer aproxima do conceito leibniziano de harmonia. Kant teria então transposto a “sistemática do mundo” para a “sistemática dos conceitos” (Cassirer, 2021, p. 277).

Com efeito, Cassirer assevera que “em nenhum outro lugar a ‘revolução crítica da forma de pensar’ se mostrou tão decisiva como aqui, onde a metafísica é perscrutada numa área que é considerada desde tempos imemoriais como seu distrito exclusivo e seu domínio verdadeiro” (Cassirer, 2021, p. 273). Contrapondo-se também aqui à leitura filológica, Cassirer enfatiza mais uma vez o caráter dinâmico da crítica kantiana, agora com o recurso à noção de “técnica da natureza”, a partir da qual é possível considerar a natureza como se fosse expressão de uma vontade criativa e julgá-la em analogia à arte e em referência subjetiva ao entendimento. Esse é o elo que permitirá conectar natureza e arte e que abrirá propriamente um novo horizonte.

Assim como a unidade do espaço e do tempo fora ao mesmo tempo designada como unidade de “percepção pura”; assim como a unidade do objeto da experiência fora ao mesmo tempo designada como a unidade da “percepção transcendental”, podemos do mesmo modo esperar também aqui que, para a nova determinação do conteúdo que nos foi aberta pelo pensamento da “técnica da natureza”, uma nova função da consciência correspondente a ela será ao mesmo tempo revelada (Cassirer, 2021, p. 291).

Com isso chega-se ao sentimento de prazer como expressão subjetiva da conformidade a fins. Sua entrada em cena é o elemento de novidade que precisa ser mediado metodologicamente, porque até então ele era considerado como empírico por excelência, aquilo que é arbitrário e distinto em cada indivíduo particular.

O princípio da crítica transcendental é assim aplicado a uma área que até agora parecia resistir a ela. Mesmo a primeira edição da *Crítica da razão pura* havia descrito a esperança do “exímio analista Baumgarten” de chegar a uma “crítica do gosto” cientificamente fundamentada como equivocada, pois os elementos de satisfação e insatisfação estética consistem em prazer e desprazer, mas, de acordo com suas fontes, estes são meramente empíricos e, portanto, nunca poderiam servir como leis *a priori*. Agora esta visão é corrigida: a peculiaridade dessa correção, no entanto, consiste em que não é o exame direto do fenômeno da arte e da configuração artística, mas é um progresso na crítica do conhecimento teórico que leva a ela. Somente a ampliação e o aprofundamento do conceito *a priori* da teoria torna possível o *a priori* da estética e mostra o caminho de sua determinação e configuração. Porque foi demonstrado que, para a forma integral da experiência, a condição das leis gerais do entendimento é realmente necessária, mas não suficiente – porque foi descoberta uma forma própria e uma conexão finalística própria do particular, que, por sua vez, apenas completa o conceito sistemático de experiência (Cassirer, 2021, p. 292s).

E como conclusão parcial, Cassirer afirma que Kant, aqui no limiar da estética crítica, ultrapassa a teoria puramente lógica da formação conceitual empírica. A técnica da natureza, pelo lado objetivo, e a abordagem transcendental do sentimento de prazer, pelo lado subjetivo, tornaram isso possível.

A partir daqui, Cassirer passa a explorar a peculiaridade da abordagem de Kant sobre a concepção estética, voltada à legalidade da consciência e que ambiciona chegar às condições de possibilidade da *enformação*, da formação da forma. Isso conduzirá à discussão sobre o tipo específico de objetividade do objeto estético. A partir desse momento Cassirer explora a *pluralidade* das possibilidades abertas pela *formabilidade*, que ultrapassa a teoria puramente lógica

da formação conceitual empírica e a questão das condições de possibilidade da classificação sistemática das formas naturais. Sem chamar a atenção para isso, aos poucos Cassirer insere conceitos que lhe são particularmente importantes: ele fala em “funções da consciência”, ressaltando o fato de que cada uma delas “mostra uma direção ao objeto que lhe pertence exclusivamente e lhe dá uma cunhagem particular” (Cassirer, 2021, p. 299).

[...] a *Crítica da faculdade de julgar* mantém os pressupostos fundamentais do pensamento kantiano, enquanto, por outro lado, leva-os muito além de seu campo de aplicação anterior. O processo que Kant conduz contra a metafísica pré-crítica chegou ao seu fim aqui: a *Crítica da faculdade de julgar* confirma o veredito que a *Crítica da razão pura* e a *Crítica da razão prática* haviam proferido contra a metafísica dogmática. [...] A doutrina de Kant não extrapolou, naturalmente, o campo da “filosofia transcendental”, a tarefa geral de analisar o conteúdo e os meios do conhecimento. Assim como ela foi capaz de determinar o conteúdo da moralidade apenas mostrando os princípios necessários e universais de todo julgamento moral, ela não foi capaz de abordar o problema da arte, e mesmo o da própria vida, de qualquer outra forma que não por meio de uma crítica da faculdade de julgar estética e teleológica. No entanto, torna-se agora ainda mais claro que, através desta virada que se encontra fundamentada na essência do método kantiano, [...] o conceito original do conhecimento de Kant passou aqui por uma ampliação e um aprofundamento que só agora lhe capacita verdadeiramente a abranger toda a vida natural e espiritual e a compreendê-la a partir de dentro como um único organismo de “razão” (Cassirer, 2021, p. 346).

O leitor já familiarizado com a obra de Cassirer perceberá nessas palavras também os germes da *Filosofia das formas simbólicas*. Também sem extrapolar o campo da filosofia transcendental, o foco no método permite compreender o *movimento* do pensamento de Kant, destarte fornecer critérios para a consecussão da mesma problemática frente aos avanços que as ciências particulares promoveriam ao longo do século XIX até a culminância numa *crítica da cultura* – que é o ponto mais maduro do método transcendental, aplicado então à compreensão da totalidade das objetivações do espírito humano. O leitor também notará a ausência de outros elementos imprescindíveis da crítica da cultura cassireriana, tais como a incorporação da fenomenologia de Hegel e a cooperação junto ao círculo intelectual da *Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg* em Hamburgo, onde Cassirer passa a residir a partir de 1919, após ser apon-tado como professor da recém-fundada universidade naquela cidade.

## Considerações finais – no limiar do simbólico

Com efeito, desde pelo menos 2016, quando Arno Schubbach publica, como anexo de sua obra *Die Genese des Symbolischen: zu den Anfängen von Ernst Cassirers Kulturphilosophie*, o manuscrito de Cassirer de 1917 intitulado “Philosophie des Symbolischen”, temos elementos textuais para corroborar a afirmação, que já constava na biografia de Gawronsky (Gawronsky, 1949, p. 25), de que Cassirer haveria concebido o projeto da filosofia das formas simbólicas em 1917. Neste manuscrito, que reúne 32 páginas de anotações e esquemas organizados por subtítulos como Psicologia do simbólico; A lógica do simbólico; A metafísica do simbólico, entre outros, Cassirer chega pela primeira vez ao símbolo como o elemento central de articulação que lhe permite uma abordagem mais ampla do que a “racional”, estritamente falando. Essa questão aponta para os limites metodológicos das ciências da natureza e das ciências humanas, que perpassa todo o período de produção e preenche a atmosfera das investigações de Cassirer. De fato, essa ampliação a que chega Cassirer é o que lhe possibilita tamanho entrosamento com os pensadores da Biblioteca Warburg, onde o projeto das formas simbó-

licas encontra não apenas amplo material de investigação, mas acolhimento metodológico e espírito humanista.

Lembremo-nos, então, que Cassirer afirma que *Kant - vida e doutrina* estava finalizado em 1916, não tendo sido publicado antes de 1918 por razões ligadas à guerra. É esta a razão que faz da obra sobre Kant aquela que marca o *limiar* do simbólico: ela foi finalizada antes da concepção da crítica da cultura, mas publicada depois dela. Isso, por si só, permitiria entrever a proximidade entre a produção do capítulo sobre a terceira crítica (em especial) e o processo de reflexão que leva o já funcionalizado método transcendental de Cohen e Natorp ao ponto da concepção da *função simbólica*. Com efeito, o que encontramos no texto de 1918 não faz nenhuma alusão direta ao símbolo tal como ele será conceituado e desenvolvido na trilogia das formas simbólicas, mas lá já encontramos o horizonte da pluralidade como efeito da abordagem pela via do método.

## Referências

- CASSIRER, E. Beiträge für die Encyclopedia Britannica. In: *Ernst Cassirer Gesammelte Werke*, v. 17.
- CASSIRER, E. *Filosofia das formas simbólicas*. Vol. I - A Linguagem. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- CASSIRER, E. Hermann Cohen e a renovação da filosofia kantiana. Tradução de Rafael Garcia. *Argumentos Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano 14, n. 28, p. 113-126, jul./dez. 2022.
- CASSIRER, E. *Kant - vida e doutrina*. Petrópolis: Vozes, 2021.
- COHEN, H. *Kants Begründung der Ethik: nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte*. Berlin: B. Cassirer, 1910.
- COHEN, H. *Logik der reinen Erkenntnis*. Berlin: B. Cassirer, 1902.
- GAWRONSKY, D. Ernst Cassirer: his life and his work. In: SCHILPP, I. (Ed.). *The Philosophy of Ernst Cassirer*. New York: Tudor, 1949.
- HEIDEGGER, M.; CASSIRER, E. A disputa de Davos entre Ernst Cassirer e Martin Heidegger. Tradução de Adriano Mergulhão. *Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p 254-277, 2020.
- LUFT, S. *The space of culture: towards a neo-kantian philosophy of culture (Cohen, Natorp & Cassirer)*. Oxford: Oxford. University Press, 2015.
- NATORP, P. *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*. Freiburg: Mohr, 1888.
- PAETZOLD, H. *Ernst Cassirer: von Marburg nach. New York: eine philosophische Biographie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.
- SCHUBBACH, A. *Die Genese des Symbolischen*. Hamburg: Meiner, 2016.

---

### Sobre o autor

#### Rafael Garcia

Professor de História da Filosofia Contemporânea, Ética e Filosofia Política no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (IFCH-UNICAMP). Bacharel, licenciado, mestre e doutor pela

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). Membro da Internationale Ernst Cassirer Gesellschaft. Membro colaborador do Instituto de Estudos Filosóficos da Universidade de Coimbra. Líder do grupo de pesquisa Neokantismo e Filosofia da cultura. Membro dos grupos de pesquisa Origens da Filosofia Contemporânea e Filosofia da Cultura (CNPq). Autor de *Genealogia da Crítica da Cultura* (2014), coorganizador das coletâneas *Antropologia da Individuação* (2017) e *Ernst Cassirer: Geografia e Filosofia* (2019).

Recebido: 7/2/2025  
Aprovado: 15/5/2025

Received in: 2/7/2025  
Approved in: 5/15/2025

# Symbolic forms and public reason: Cassirer and the problem of the antinomy of culture as a theoretical-pragmatic problem

Formas simbólicas e razão pública: Cassirer e o problema da antinomia da cultura como um problema teórico-pragmático

Gabriel Ferreira

<https://orcid.org/0000-0003-2255-5173> – E-mail: gabrielferreira@unisinos.br

## ABSTRACT

One of the problems faced by Cassirer's project in *Philosophy of Symbolic Forms* is the problem of the antinomy of culture, that is, that each dimension or sphere of culture tends to present itself and represent itself not only as part of human production in view of meaning but has pretensions of universality. As is evident in Cassirer's thought, the problem of antinomy is at the heart of the concept of culture since it must be not only an empirical and historical description of human spiritual products, but it is intended to be equally normative, insofar as a philosophically adequate conception of culture must provide a certain set of rules by which all cultural spheres must be able to articulate themselves in order to preserve the existence and certain validity of culture. Each of them, without them mutually excluding or nullifying their particular validities. However, beyond the essentially theoretical dimension of the problem, the effects of the antinomy of culture are perceptible at the pragmatic level of real human interaction that occurs precisely through the plural articulation of these spheres. In other words, human agents decide based on the privilege granted to this or that sphere or cultural dimension in relation to the others. In the practical world of human actions, this means that resolving certain social or political problems involves the philosophical problem of how to exercise a meta-evaluation of the different postulations of importance or relevance of certain cultural spheres in the face of particular contexts or problems. Thus, the problem of the antinomy of culture is also included in the scope of the problems of public rationality. This article aims, therefore, to explain the problem of the antinomy of culture as a theoretical-pragmatic problem that is at the origin of

both practical problems - social, ethical and political – and the metaphilosophical problem about the role and contribution of philosophy.

**Keywords:** Cassirer. Symbolic forms. Culture. Public Reason.

## RESUMO

Um dos problemas enfrentados pelo projeto de Cassirer em *Filosofia das Formas Simbólicas* é o problema da antinomia da cultura, ou seja, que cada dimensão ou esfera da cultura tende a apresentar-se e representar-se não apenas como parte da produção humana em vista do significado, mas tem pretensões de universalidade. Como fica evidente no pensamento de Cassirer, o problema da antinomia está no cerne do conceito de cultura, uma vez que esta deve ser não apenas uma descrição empírica e histórica dos produtos espirituais humanos, mas também pretende ser igualmente normativa, na medida em que uma concepção filosoficamente adequada da cultura deve fornecer um certo conjunto de regras pelas quais todas as esferas culturais devem ser capazes de se articular, a fim de preservar a existência e certa validade da cultura, cada uma delas, sem que se excluam mutuamente ou anulem as suas validades particulares. No entanto, para além da dimensão essencialmente teórica do problema, os efeitos da antinomia da cultura são perceptíveis ao nível pragmático da interação humana real que ocorre precisamente através da articulação plural destas esferas. Por outras palavras, os agentes humanos decidem com base no privilégio concedido a esta ou aquela esfera ou dimensão cultural em relação às outras. No mundo prático das ações humanas, isso significa que resolver certos problemas sociais ou políticos envolve o problema filosófico de como exercer uma meta-avaliação das diferentes postulações de importância ou relevância de certas esferas culturais diante de contextos ou problemas específicos. Assim, o problema da antinomia da cultura também está incluído no âmbito dos problemas da racionalidade pública. Este artigo visa, portanto, explicar o problema da antinomia da cultura como um problema teórico-pragmático que está na origem tanto dos problemas práticos — sociais, éticos e políticos — quanto do problema metafilosófico sobre o papel e a contribuição da filosofia.

**Palavras-chave:** Cassirer. Formas simbólicas. Cultura. Razão Pública.

## 1 Introduction

If we look back, almost a century after Cassirer's main productions on the subject, it does not seem to us philosophically justifiable that the problems proper to what the early twentieth century called "philosophy of culture" have been relegated to the background on the horizon of the main questions of contemporary philosophy. It is true that the history of philosophy is also the history of the emergence and decline – or, at least, of the different emphases – of themes and problems. As Windelband has already pointed out (cf. Windelband, 1923, p. 21), a certain "discontinuity" in the history of philosophical problems is a mark of its specificity in relation to other areas of knowledge, since what should be the most relevant problems at a given historical moment is itself the object of philosophical discussion. However, if on the one hand the general theoretical framework of Neo-Kantianism, as well as its fundamental reasons for a "return to

Kant" may today sound dated, the background of the questions that were a condition of possibility for the development of philosophy at the end of the nineteenth and the beginning of the twentieth century has not only not been dissolved, but it is defensible to say that it has intensified. Either by the perception that, as Natorp explains, philosophy must find its role and its epistemological contribution between the "critique of metaphysical incursions" and the "critique of lawless empiricism that evades the law" (Natorp, 2015, p. 182, my translation), or because of the way in which the advancement of the natural sciences helped to drag philosophy into landscape of philosophy throughout the twentieth and twenty-first centuries did not radically alter the state of the question that made a philosophy of culture urgent<sup>1</sup>.

However, in addition to the aforementioned relevance of the philosophy of culture as a field of investigation *per se*, some of its problems, as treated by Marburg's neo-Kantianism and, more specifically, by Ernst Cassirer, ended up developing in an even more pressing way throughout the twentieth century and in the first decades of the twenty-first century. I refer here specifically to the problem that Cassirer calls the "antinomy of culture" which, not only imposes itself as an epistemic problem, in the midst of the coexistence and articulation of the elements of culture as human spiritual manifestations, but which should also be seen as having a direct impact on the scope of debate and public rationality, configuring itself as a problem of a pragmatic nature in the way in which the various symbolic expressions are coordinated, alter, and structure themselves in human society.

In this paper, then, I propose, after a brief reconstruction of the essential impulse of a philosophy of culture for Cassirer, to present his understanding of the problem of the antinomy of culture in order to, finally, explain and analyze its theoretical-pragmatic dimension in its relations with the theme of public reason, developed as such in the tradition of issues originally pointed out by Rawls and some of his interpreters and interlocutors. Hence, the main objective of this article is not only to undertake an exegesis of Cassirer's thought, but above all to indicate the relevance and importance of his thought for central problems for part of contemporary moral and political philosophy.

## 2 Critique of reason as critique of culture

It is no exaggeration to say that in Cassirer's work what we call the philosophy of culture of the early twentieth century found its apex. And this for two main reasons: no other philosopher has dedicated himself so thoroughly to facing the problems of the "*faktum*" of culture in so many of its dimensions, that is, in its epistemological conditions of possibility and in its articulations from its historically determined expressions, but also because the treatment of such problems constituted the highest point of Cassirer's production. His main philosophical contributions – especially what became the hallmark of his work, the concept of symbolic forms – took place within his concerns with the philosophy of culture.

It is not my aim here to go back exhaustively to the genesis of the philosophy of culture in Marburg's Neo-Kantianism, nor to its distinctions in the thought of its main representatives. Even so, although Cohen, Natorp and Cassirer differ on neuralgic points, it is possible to say that

<sup>1</sup> Not even the kind of argument Heidegger, in his summer seminar of 1919, that the concept of culture "is not brought to scientific definiteness, much less to philosophical evidence; rather, the concept of *culture* functions in a vague and multivalent ferment of ideas to guide all general reflection [*Besinnung*] on the totality of particular life-regions and on life as such" (Heidegger, 2008, p. 101) It seems to me sufficient to overcome the importance of the problems. On the contrary, it is precisely the plurivocity of its content that attests to the emergence of countless questions.

they all share a certain background of certain problems, as well as the same theoretical horizon for the treatment of these same problems. As mentioned above, the panorama of philosophy in the second half of the nineteenth century is marked by two matrices of events that directly determine the course of contemporary philosophy, one of internal nature and logic, the other of a more contextual and general character; on the one hand, the decline of Hegelian idealism and the consequent deflation of a foundationalist view of philosophy, motivated especially by *the logische Frage* from Trendelenburg onwards, and, on the other hand, the advancement and increasing independence of the natural sciences. As is clear, the two elements feed each other, since the refusal of a conception of philosophy that should be able to provide the logical-ontological foundations of the natural sciences fosters and is fostered by the growing epistemological success of the paths followed by the *Naturwissenschaften*<sup>2</sup>. Thus, whether by the naturalized return, of psychophysiological bias, to Kant, of names like Helmholtz or the young Cohen, or by the fundamentally anti-subjectivist turn of Cohen of *Kants Theorie der Erfahrung*, and the reactions to Lange's psychologizing interpretations of Kant and the solidification of the transcendental method as a philosophical perspective par excellence by Natorp, all these movements are, each in their own way, facing the universe of problems indicated above. The question about the place and epistemic role of philosophy, which should now be redefined in the space between metaphysical dogmatism and its dissolution in the empirical sciences, was then decisive for the multiple facets of Neo-Kantianism<sup>3</sup>.

It is for no other reason that Michael Friedman, in his now classic book, points to Cassirer's philosophy of culture as the last moment, or perhaps the last obstacle, against what he calls "*parting of ways*" (Friedman, 2000, p. 151). In this way, Cassirer's philosophy of culture is not just a simple, more or less arbitrary option to broaden the field of objects to which the transcendental method should be applied – from the "special forms of logical, scientific, ethical, or aesthetical thought" to "all the other forms of thinking, judging, knowing, understanding, and even of feeling by which the human mind attempts to conceive the universe as a whole" (Cassirer, 1979, p. 70-71) – but a response, at the same time, to the *faktum* of the sciences in their guise and state of the question historically determined in the late nineteenth and early twentieth centuries, and to the threat of a radical empiricism and even a nihilism that would empty the others of meaning and pretension of objective validity *facta* of culture<sup>4</sup>.

In fact, the question of the objective value of the various forms of spiritual expressions occupies the center of Cassirer's concerns with culture and, at the same time, justifies the transcendental method as a privileged form of philosophical reflection. This is because, if we remember the fundamental notes of the transcendental method as expounded by Natorp, it is characterized by two great essential logical-epistemological movements, namely, the verification of the various facts, and the recognition of the need to investigate the conditions of transcendental possibility of these same facts. Such constituents rightly guarantee that the method "does not conflict with the experimental point of view" nor does it fall into the "rarefied

<sup>2</sup> For an overview of the Logical Question and its developments, see (Vilko, 2009). For an overview of Trendelenburg's philosophy, see (Fugali, 2002). For a closer analysis of Trendelenburg's argument against Hegel's logic, see (Ferreira, 2013).

<sup>3</sup> The interpretative bibliography on the origins of neo-Kantianism is vast. Still, it is worth pointing out Köhnke's classic (Köhnke, 2011) and Beiser's work, more recent (Beiser, 2015).

<sup>4</sup> On the philosophy of the culture of Neo-Kantianism as a response to such problems, see (Krijnen, 2015). On the distinctions between Cassirer's and Cohen's primary objectives, see (Renz, 2005). On a critique of philosophy's interpretation of symbolic forms as an "enlargement" of scope, see chapter 2 of (Porta, 2011). In my view, although Porta brings fundamental elements for a better understanding of Cassirer's project, it does not seem to me completely unjustified to think of his enterprise also under the sign of an expansion of the scope of objects of Kantian critical philosophy, even if this does not exhaust his characterization. Quotations such as the one mentioned on the previous page show Cassirer himself establishing this type of relationship.

air space of pure thought" (Natorp, 2015, p. 182). It is the perception of this bundle of characteristics that makes Cassirer, in his 1936 lecture at the Warburg Institute, even identify his perspective of critical idealism with his project of a philosophy of culture (Cassirer, 1979). Thus, at the same time that what Cassirer calls critical idealism preserves the state and history of the development of the empirical sciences, it makes explicit the presence of normative elements that spring from the logical-transcendental structure of our reason. That is why Cassirer points out, in Kant's characterization of the term "idea" in Plato, the fact that no possible experience or representation can be identified with his idea, since it not only does not come from by abstraction<sup>5</sup> but, on the contrary, it determines the former.

It is precisely this aspect of the determination of human experiences, which the transcendental conditions of possibility deliver, that opens the way for one of the basic affirmations of the Cassirer's project of a philosophy of culture. When dealing with the various symbolic expressions such as art, myth and religion, Cassirer states that "None of them can be described as a mere copy of what is given in the data of the senses. All these forms not only shine with reflected light; they have a light of their own" (Cassirer, 1979, p. 71)<sup>6</sup>. It is, therefore, that the so-called broadening or expansion of scope that Cassirer makes in relation to Kant is not merely the result of a discretionary choice but is the corollary of the understanding that the transcendental conditions of the human spirit manifest themselves equally in all their expressions.

This spontaneity and productivity is the very center of all human activities. It is man's highest power and it designates at the same time the natural boundary of our human world. In language, in religion, in art, in science, man can do no more than to build up his own universe – a symbolic universe that enables him to understand and interpret, to articulate and organize, to synthesize and universalize his human experience (Cassirer, 2010, p. 220-221).

The famous statement that "the critique of reason is thus transformed into the critique of culture" (Cassirer, 2019, I, p. 80) must therefore be understood as a consequence of the investigation into the transcendental method and not as a presupposition or axiom *a priori*. Therefore, if the philosophy of symbolic forms, whose genesis dates back to Cassirer's early works (see especially the first chapter of Schubbach, 2022), is his best treatment of the problems of a philosophy of culture, it should also be seen as a critique of culture in the midst of the development I have explained above.

### 3 The problem of the antinomy of culture

Already at the beginning of the first volume of the *Philosophy of Symbolic Forms*, Cassirer points to a phenomenon that not only has internal ramifications to his philosophy of culture but as will be seen, entails problems when seen from the perspective of its concrete manifestations:

Throughout its history philosophy has been more or less aware of the need for such an analysis and critique of the particular forms of culture; but it has directly undertaken

<sup>5</sup> Recall here Cassirer's critique of abstraction in *Substance and Function* (Cassirer, 1980).

<sup>6</sup> In the same way, "Every authentic function of the human spirit has this decisive characteristic in common with cognition: it does not merely copy but rather embodies an original, formative power. It does not express passively the mere fact that something is present but contains an independent energy of the human spirit through which the simple presence of the phenomenon assumes a definite 'meaning' a particular ideational content" (Cassirer, 2019, I, p. 78).

only parts of this task, and then usually more with a negative than a positive intention. The purpose of this critique was often not so much to describe and explain the positive achievements of each particular form, as to refute false claims. Since the days of the Greek Sophists there has been a skeptical critique of language, as well as of myths and of rational knowledge. This essentially negative attitude becomes understandable when we consider that in the course of its development every basic cultural form tends to represent itself not as a part but as the whole, laying claim to an absolute and not merely relative validity, not contenting itself with its special sphere, but seeking to imprint its own characteristic stamp on the whole realm of being and the whole life of the spirit. From this striving toward the absolute inherent in each special sphere arise the conflicts of culture and the antinomies within the concept of culture (Cassirer, 2019, vol. I, p. 81).

For Cassirer, symbolic forms “[...] are not different modes in which an independent reality manifests itself to the human spirit but roads by which the spirit proceeds towards its objectivization, i.e., its self-revelation” (Cassirer, 2019, vol. I, p. 78). Therefore, each of them has its own character and independence from the others, which means that “none of these forms can simply be reduced to, or derived from, the others; each of them designates a particular approach, in which and through which it constitutes its own aspect of ‘reality’” (Cassirer, 2019, vol. I, p. 78). It is from this panorama that the problem that Cassirer calls the “antinomy of culture” emerges, namely, the fact that simultaneously each symbolic form is a partial form of expression and self-realization of the human spirit, which, however, due to its independence and irreducibility to the others, tends to a position of unconditioned and, therefore, with absolute validity. The result of this is that “the particular cultural trends do not move peacefully side by side, seeking to complement one another; each becomes what it is only by demonstrating its own peculiar power against the others and in battle with the others” (Cassirer, vol. I, 2019, p. 82).

The problem of the antinomy of culture then unfolds into two main problems, one of a more general nature and the other more internal to Cassirer’s thought. The first of them concerns how to understand the relationship between the different symbolic forms in their cohabitation in the sphere of culture. Given the intrinsic legitimacy of each of the symbolic forms, even in the course of human history the different forms remain present as equally valid expressions of the human spirit – see, for example, the ineluctable presence of myth in contemporaneity pointed out by Cassirer in *The Myth of the State* – each with its own internal norms of validity, it is not equally obvious how they should coexist in the domain of human culture. This is reflected in the second problem, which even inaugurates a hermeneutic problem regarding the cohesion of Cassirer’s philosophy, about the relative epistemic status of symbolic forms. At certain moments, as in the passage mentioned above, Cassirer seems to sustain an irreducible pluralism between the symbolic forms of language, myth, art, and sciences. Thereby

In defining the distinctive character of any spiritual form, it is essential to measure it by its own standards. The criteria by which we judge it and appraise its achievement, must not be drawn from outside, but must be taken from its own fundamental law of formation (Cassirer, 2019, vol. I, p. 177).

However, the philosopher also seems to maintain that the historical unfolding of human culture obeys a certain teleology, so that the symbolic forms through which the human spirit expresses itself seem to have to be organized according to a certain hierarchy ordered by the progressive symbolic formalization that is gradually purified of any sensible correlate in order to, in the science of the late nineteenth and early twentieth centuries, reach its apex in the abstraction of mathematical formalism. This is what leads Cassirer to state that “science is the

last step in man's mental development and it may be regarded as the highest and most characteristic attainment of human culture" (Cassirer, 2010, p. 207).

The problem of the antinomy of culture is also a problem about the tension of the transcendental epistemic value of symbolic forms in the panorama of Cassirer's philosophy of culture. Such a tension, in fact, constitutes a *tópos* already classic in the philosopher's interpretive literature and a problem to which I do not intend to offer an answer here (see Friedman, 2000; Truwant, 2014; Luft, 2015; Ferrari, 2021; Matherne, 2021; Kinzel, 2023, 2024). However, as will be seen, the approach to the problem of antinomy from the pragmatic perspective ends up offering elements that contribute to a certain conciliation between pluralism and Cassirer's objectivism/teleology, especially from the background of the proximity of the epistemological and ethical dimensions of this tension<sup>7</sup>.

Beyond the hermeneutic question, specific to Cassirer's thought, what interests me here is how the first problem I pointed out, about the coexistence and role of each of them in the panorama of culture, can present itself as a problem of very important pragmatic contours. When we focus on the problem of the antinomy of culture from the standpoint of the way in which the various forms not only dispute a place of epistemic primacy *per se*, but they are candidates as parameters for decisions within the scope of discussions in the culture understood as a space for public and social deliberations and debates, the problem now is not reduced only to the measurement of the scope and the claim of unconditionality of each of the symbolic forms, but is manifested in the way in which each of them presents itself as a distinct origin and source of norms for the organization of human life and how each of them carries out *actual* movements in the public space. If we take, for instance, myth, religion, systems of moral reflection and the natural sciences, each of these forms is positioned with regard to the problems of how we should live, organize society, legislate and, finally, how we should construct a vision of the world, each intending, in its own way, to offer itself as a potentially unconditional solution to each of these problems. If, as Cassirer stated in 1936, the goal of culture is the creation of a "*koinón kósmos*", a common universe in which all forms develop and form a unity of thought and meaning (see Cassirer, 1979a, p. 72), the dynamics of the public clash between the different symbolic forms as different ways of understanding and organizing social life seems to be a severe obstacle to this objective.

#### 4 The problem of the antinomy of culture as a theoretical-pragmatic problem: symbolic forms and public reason

From what I have explained above, it seems obvious on the one hand to say that Cassirer glimpsed the problem of the antinomy of culture also from a certain practical aspect; the very mention of "cultural conflicts" in the above quotation seems to indicate it. However, the consequences of the problem of the antinomy of culture did not seem to be part of their fundamental concerns insofar as they interact with each other, disputing the role of precedence over issues in what we usually call the public sphere. In other words, if it is true that Cassirer is interested in the epistemological role and in the claim to universal and unconditional validity of each of the various forms of cultural expressions *per se*, on the other hand, he does not seem to be equally concerned with the epistemic functions that the different symbolic forms could come to play in the public debate of ideas and positions. It is clear that Cassirer sees the ethical

<sup>7</sup> In general terms, closer to the positions by Truwant (2014) and Kinzel (2024).

problems central to the twentieth century, especially in his approach consigned to *The Myth of the State*. However, my focus here is reasonably different<sup>8</sup>. In the sphere that I privilege here, the problem is not so much in the claims of universality of each of the symbolic forms, but in the role and function that each of them plays as *players* in the debate of positions on well-defined cultural problems. The problem to which I am drawing attention here, or rather the understanding of the problem of the antinomy of culture as a theoretical-pragmatic problem, is the problem of the understanding different functions, roles, and importance of each of the symbolic forms in the public debate under the aegis of what has developed in the tradition under the name of public reason. From this point of view, the problem lies not so much in the fact that each symbolic form, however partial as such, claims to have universal validity over the totality of the human spiritual expression, but in how certain forms claim to derogate from others in the field of public justification and thus establish themselves as the cultural form that overrides all others in the function of arbiter in matters of public, social, and political interest.

In the inflection that I give here to the problem of the antinomy of culture, there are, therefore, two points to be highlighted:

- a. the problem of antinomy as expounded by Cassirer, which was originally characterized as the problem of the attempt to impose each symbolic form unconditionally on the others, here becomes the problem of the exclusivity of objective validity in the realm of practical problems and public reason and, consequently, of the derogation of the validity of the others in the same sphere;
- b. In the same way, the problem of the antinomy of culture, as consisting in the diminution of the importance and validity, at the same time transcendental, epistemological and empirical, of this or that symbolic form, becomes, in the pragmatic sphere of public affairs, the problem of the emptying of rationality and of the capacity to bring value to the various forms of human spiritual expression. It is also clear that, in the end, the objective of culture as the formation of a "common cosmos", or of a unity of human experience bundled by *lógos*, is fundamentally compromised to the extent that the various symbolic forms are incapable of coordinating with each other for the resolution of the practical problems of human society.

From this point of view, therefore, Cassirer's problem of the antinomy of culture is close to the discussion of public reason which, although it has its origin in Hobbes, Rousseau and Kant, was shaped more contemporaneously from the inflections given by Rawls and his later interpretative tradition.

#### 4.1 A brief reconstruction of the problem of public reason

Although the problem of a public reason as the problem of the rational justification of positions in the public sphere can be said to be as old as philosophy itself, emerging from the fundamental problems of epistemology already in ancient philosophy, the contemporary version of the problem can be traced back to the work of John Rawls and, in particular, his

<sup>8</sup> In the *An Essay on Man* Cassirer unequivocally points out that the problems of culture are not only theoretical, but also practical (see Cassirer, 2010, p. 21-22). However, as the analysis in *The Myth of the State* demonstrates, the line of problems pursued is different from here I focus here.

seminal text of 1993 (Rawls, 2005)<sup>9</sup>. As is well known, the lecture VI of his *Political Liberalism* it is devoted to the exposition of the concept, scope, and applications of public reason. There, Rawls' central problem is that of justifying decision-making that concerns, in his words, the "constitutional essentials and questions of basic justice" (Rawls, 2005, p. 214). Since pluralism of moral perspectives is a cultural and historical fact that will not dissipate (cf. Rawls, 2005, p. 216-217), the practical question that arises is "when may citizens by their vote properly exercise their coercive political power over one another when fundamental questions are at stake?" (Rawls, 2005, p. 217). The now classic answer, which articulates the general spectrum of Rawls' notion of public reason, is, then: "our exercise of political power is proper and hence justifiable only when it is exercised in accordance with a constitution the essentials of which all citizens may reasonably be expected to endorse in the light of principles and ideals acceptable to them as reasonable and rational" (Rawls, 2005, p. 217). This is what, at the end of the same passage, Rawls calls the "principle of liberal legitimacy". Thus, public reason is public reason for three reasons: (a) because it is the reason of citizens in the public sphere; (b) because its object is the public good and matters of fundamental justice and, finally, (c) it is directed by public principles of political justice (see Rawls, 2005, p. 213). In short, the Rawlsian conception of public reason is an answer to the problem of how citizens with different philosophical, moral, and religious perspectives can enter into a mutual game of common justifications regarding the arrangement of the society in which they live (see Waldron, 2015, p. 114).

It is crucial to note that Rawls defines the scope of public reason in contrast to a type of reason considered "non-public" that is, reason operating in everyday civil society (see Rawls, 2005, p. 213). This non-public reason operates essentially in the field of what Rawls calls "comprehensive views", which we could understand in terms of *Weltanschauungen* and they contain and articulate the elements and values that regulate the lives and decisions of individuals in the different social groups in the background of public decisions. Such a universe is called by Rawls precisely "background culture":

Keep in mind that this background culture contains comprehensive doctrines of all kinds that are taught, explained, debated one against another, and argued about indefinitely without end as long as society has vitality and spirit. It is the culture of the social, not of the publicly political. It is the culture of daily life with its many associations: its universities and churches, learned and scientific societies; endless political discussions of ideas and doctrines are commonplace everywhere (Rawls, 2005, p. 383).

The central problem of political liberalism can be understood as the problem faced by members of a society with different views on what constitutes good and evil, true and false, who must nevertheless reasonably decide which impositions will be accepted on others. However, given the plurality of forms contained in this *background culture* and the consequent lack of agreement on which should be established as a paradigm over the others, none of them can, as such, be the candidate to offer the ultimate justifications for all the others. Like this

Since justification is addressed to others, it proceeds from what is, or can be, held in common; and so we begin from shared fundamental ideas implicit in the public political culture in the hope of developing from them a political conception that can gain free and reasoned agreement in judgment (Rawls, 2005, p. 100-101).

<sup>9</sup> Although the theme of public reason is already in germ in (Rawls, 1999), is in your *Political Liberalism* that the author introduces it in a more explicit and robust way (see Rawls, 2005, xlv). See also (Rawls, 1997).

Although it is not the purpose of this article to analyze the history of the reception of the concepts of *background culture* and *public reason* in Rawls, as well as the subsequent debates, some observations about this process may be of interest here:

- a. Significant part of the changes in Rawls' position between *A Theory of Justice* and *Political Liberalism* was due to the understanding that the original program ends up having to face the problem of the legitimacy and stability of society due precisely to the fact of "reasonable pluralism" (see Rawls, 2005, p. xlii; p. 137);
- b. The central thesis developed by Rawls about how people with different understanding views can agree on general normative decisions, the famous overlapping consensus, aims precisely to face the problem of the stability of society over time. In short, overlapping consensus is the thesis that citizens can agree on a certain set of laws for different reasons.
- c. It is important to note that Rawls states that people, when voting, should be prepared to justify their votes (see Rawls, 2005, p. 215). In other words, "what public reason asks is that citizens be able to explain their votes to one another in terms of a reasonable balance of public political values" (Rawls, 2005, p. 243);
- d. The set of these problems and their considerations gave rise to a debate of positions that are subdivided to the point that it is virtually impossible to map the totality of answers. This is because the precise meaning of what it means to hold positions based on terms that can be publicly justified is far from clear and unambiguous. This makes the bibliography very vast (for instance D'Agostino, 1996; Enoch, 2013, 2015; Gaus; Vallier, 2009; Habermas, 1995, 2006; Kelbley, 2017; Turner; Gaus, 2018; Vallier, 2010, 2011, 2016; Weithman, 2002, 2016). In general terms, there are those who argue that public justification should be given by some kind of consensus on the reasons that support this or that decision, others by a convergence, which would maintain at the same time the agreement and plurality and particularity of the reasons adduced to a given decision. Such positions orbit, in general, on the problem of the role and legitimacy of religious justifications;
- e. Therefore, for what interests me here, it is enough to point out that the relations between *background culture* and *political culture*, as well as between public and non-public reason, allow us to see how the problem of the antinomy of culture also manifests itself as a pragmatic problem in the struggle for legitimacy in the field of public justification. And the fact that the perspective opened up by Rawls is not itself capable of establishing a consensual solution, in my view, points to the possible contributions that can be derived from the Cassirer approach to human culture<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Paul Weithman's diagnosis is quite accurate: "Rawls's work on public reason has generated a great deal of discussion. Most of this discussion concerns the reasonability or fairness of requiring citizens to supplement arguments drawn from comprehensive doctrine. Surprisingly, little of it has been devoted to teasing out just what public reasons are and exactly how Rawls defends the claim that citizens must be prepared to appeal to them. The dispatch with which commentators have moved to the implications of Rawls's view for the use of arguments drawn from comprehensive doctrine suggests that they share one of two unspoken assumptions. They may assume that Rawls's view of public reason is clear enough as it stands – that his central concepts are well defined, his distinctions perspicuous, his premises innocuous or self-evident, and his inferences not just sound but obviously so. Or they may assume that Rawls should simply be granted his definitions and distinctions, his premises and inferences, because the real interest of his view lies in the implications rather than the arguments" (Weithman, 2002, p. 181).

## 4.2 Cassirer versus Rawls

If it is true that, as stated above, the problem of reason in culture as a public sphere of interactions and debates is not one of Cassirer's main concerns, it is correct to say that the philosophy of Cassirer's culture is a reflection on the place and role of human rationality also considered in its intersubjective dimension.

Although, as also mentioned, there is an internal tension in Cassirer's thought between, on the one hand, the irreducibility of symbolic forms to each other and, on the other, his teleological vision in relation to the natural sciences, it is certain that Cassirer advocates a pluralism in relation to the various human spiritual expressions. It also follows from the very nature of Cassirer's concept of reason as spontaneity determined by a certain transcendental structure that traverses and, in a certain way, confers a rational unity not merely to its products, but to its very functioning, that the various symbolic forms are *eo ipso* rational manifestations<sup>11</sup>. It is precisely for this reason that the phenomenon of the antinomy of culture presents itself as a problem; were it not all of them expressions of reason, the inclination to present each of them in a horizon of unconditioned totality would not offer any difficulty, and it would be enough to eliminate the non-rational ones from consideration within the culture to dissolve the problem, at least in its public and inter-subjective dimension.

In this way, the pluralism of rational forms of human expression as thought by Cassirer can be contrasted with a certain monism – notwithstanding the declared pluralism – to which Rawls' general position of public rationality is committed. From Cassirer's point of view, there would therefore be two types of tension with Rawls' positions:

- a. To derogate from the public rationality of morals, philosophy, and religions on the grounds that they present reasons that cannot be made public in a certain given sense, manifests an extremely deflated view of rationality. Conversely, the concept of rationality that emerges from the philosophical anthropology presupposed by the philosophy of culture is much more robust and much more suited to the *faktum* of human culture. Rawls seems to purposely equivocate the term "reason" in order to treat it as the human faculty on the one hand, and as a justification acceptable to all members of the culture, on the other. The important thing is that even from the point of view of a strong concept of justification, that is, as being able to offer reasons that support a given belief, denying the rationality of justification of positions supported by "background culture" via the argument of the logical (public) extension of justification seems indefensible. In this way, the qualifier "non public" juxtaposed to "reason" does not simply change the scope of justification, but impacts the Rawlsian conception of the human faculty, by unjustifiably merging the two meanings. This is especially curious because, although the starting point of the construction of the problem of public rationality is the recognition of the "fact" of a pluralism of "reasonable" positions within democratic societies (cf. Rawls, 1997, p. 765-766), as far as the pragmatics of the

<sup>11</sup> In fact, such conditioning occurs even on the functioning of sensibility, which ratifies Cassirer's idealism: "The act of 'symbolic ideation' is no secondary and as it were accidental factor, by which vision is for the first time being partly determined, but first constitutes vision. For there is no seeing and nothing visible which does not stand in some mode of spiritual vision, of ideation. A seeing and a thing-seen outside of this 'sight', a 'bare' sensation preceding all information, is an empty abstraction. The 'given' must always be taken in a definite aspect that first lends it meaning. This meaning is to be understood neither as secondary and conceptual nor as an associative addition: rather, it is the simple meaning of the original intuition itself. There is creation in the very act of seeing, and this applies not only to the scientifically determined or the artistically formed intuition, but to simple empirical intuition as well" (Cassirer, 2019, III, p. 134).

use of reason is concerned, only its public use, understood in a specially determined and restricted sense, is truly worthy of the name. Now, but what is the sense of calling "rational" a set of beliefs C that cannot claim to perform any inferential function – that is, to be a premise or conclusion or, even, to prevent a certain inference – in the public debate? By restricting the set of "acceptable reasons", Rawls is also affecting the very concept of reason. As Gaus and Vallier point out, "Even Rawls' permissive view as expressed in his 'proviso' is too restrictive: the legitimacy of appealing to religious reasons in the public arena in support of L does not require that 'in due course' a 'proper' public reason that all citizens can share is introduced to support L" (Gaus; Vallier, 2009, p. 61)<sup>12</sup>. In short, there is still an insurmountable gap between the reasonableness of the comprehensive views and the public reason;

- b. If the first contrast is found in different notions of rationality, the second is by the very concept of culture, insofar as the understanding of the first necessarily occurs in its intersection with the fact of its expression in the second. That is why, for Cassirer, "[...] the critique of reason becomes the critique of culture"; precisely because "it seeks to understand and to show how every content of culture, in so far as it is more than a mere isolated content, in so far as it is grounded in a universal principle of form, presupposes an original act of the human spirit" (Cassirer, 2019, I, p. 80). It is the fact that there is a relationship of mutual determination between the concept of rationality and that of culture for Cassirer that makes it possible to understand both the constituent elements of culture and interrelated by their common "universal principle of form", that is, symbolic rationality, just as rationality only allows itself to be understood in all its expression and functions phenomenologically by the history of human culture. The split made by Rawls between "public" and "non public" rationality also mirrors and is mirrored by the separation between "political culture" and "background culture". From Cassirer's point of view, if there is the possibility of a "public universe", the "koinon kosmon" (see Cassirer, 1979, p. 72-73), it cannot admit *simpliciter* the type of fragmentation proposed by Rawls.

Thus, we can say that, although Cassirer's analysis of the problem of the antinomy of culture is not under the pragmatic focus of the clash in the public sphere, its first fundamental contribution to this perspective is to ensure a more adequate understanding of the terms that constitute it. Symbolic forms provide both a better description and a more interesting perspective to the problem of pluralism than Rawls's path. But Cassirer provides yet another especially important insight that applies both to the deficiency of the Rawlsian conception and, internally to his thought, to the antinomic clash of symbolic forms in the realm of culture as public debate. In a lecture given at Princeton in 1945, whose title is similar to that of the last section of *The Myth of the State*, Cassirer analyzes the role of myth in contemporary society and politics. Even though it has undergone mutations over time, for the philosopher myth continues to play a preponderant role in culture:

<sup>12</sup> In Rawls (1997), the philosopher formulates his expanded version of the proviso: "Now we consider what I call the wide view of public political culture and discuss two aspects of it. The first is that reasonable comprehensive doctrines, religious or nonreligious, may be introduced in public political discussion at any time, provided that in due course proper political reasons-and not reasons given solely by comprehensive doctrines-are presented that are sufficient to support whatever the comprehensive doctrines introduced are said to support" (Rawls, 1997, p. 783-784).

The organism of human culture does not eliminate the mythical elements root and branch, but it learns to control them. It develops new constructive powers of logical and scientific thought, new ethical forces and new creative energies of artistic imagination. By the appearance of these new forces myth is not entirely vanquished, but it is counterbalanced and brought under control. It is true that this equilibrium is rather a labile than a static equilibrium; it is not firmly established but liable to all sorts of disturbances (Cassirer, 1986, p. 246).

The noteworthy point for what interests us here is the assertion that myth is not suppressed but can be counterbalanced by other forces coming from other symbolic forms, such as science, or from ethical reflection. This means that the claims of universality of one symbolic form can be “brought under control” by others, both epistemologically, because of the limits imposed by the internal validity of the norms by which they present their own perspectives, and from moral demands, which come from ethical deliberation. Although in the fragment Cassirer is referring specifically to myth, it is entirely possible to think that other forms – including the sciences – must be open to correction and limitation by virtue of the demand of other forms. In the practical dimension of the clash of symbolic forms in the midst of the cultural dispute for epistemic and decision-making primacy, the mutual openness to a reciprocal system of “checks and balances” imposes an ethical solution to the problem of the antinomy of culture<sup>13</sup>. Such a system of balancing between forms, proposed by Cassirer, allows the different expressions of human rationality to function as Nemesis of each other, which is vetoed in Rawls’ view. In other words, only Cassirer’s vision allows us to see the totality of culture as the realm of the self-realization of the human spiritual dimension and, therefore, the maintenance of the legitimacy of the pluralism of symbolic forms in public life, that is, the legitimacy of the presence, now in Rawlsian terms, of the elements of non-public reason and “background culture” *qua* themselves in public debate and public reason is a condition for the possibility of a properly human sense of culture. Thus, Cassirer’s approach is an improvement over that of Rawls precisely because only the former allows us to see that the problem of pluralism in public debate is also a problem of culture. Even if sometimes the debate takes place between two positions from within the same symbolic form, as two religions, we are still dealing with the problem of forms proper to human spiritual expression that compete for their unconditional validity. From Rawls’ perspective, if the components of “background culture” are to be excluded as such – or rather “translated” – by definition of “political culture”, the characterization of the problem of public justification is no longer properly a problem of the world of culture but simply a problem of institutional instances. In fact, because of this, the problem of public debate, as we said above, is no longer even a problem of plurality of reasons, insofar as now what counts as rational in the public sphere is formal and, at times, materially distinct from the components of comprehensive views.

Finally, Cassirer’s perspective also establishes, already in *Substance and Function*, the task of philosophy as a promoter of the dynamics that I have called “checks and balances”:

It is the task of systematic philosophy, which extends far beyond the theory of knowledge, to free the idea of the world from [any] one-sidedness. It has to grasp the *whole system* of symbolic forms, the application of which produces for us the concept of an ordered reality [...] Each particular form would be “relativized” with regard to the others, but since this

<sup>13</sup> Almost ten years earlier, in the conference entitled “Critical Idealism as a Philosophy of Culture”, Cassirer had already stressed that culture, because it should be understood in terms of freedom and not of necessity, should be understood in ethical and not metaphysical terms. Culture thus rests on the essentially moral – and, it must be said, profoundly Kantianian – problem of the autonomy of reason (cf. Cassirer, 1979a, p. 83-84).

“relativization” is throughout reciprocal and since no single form but only the systematic totality can serve as the expression of “truth” and “reality” the limit that results appears as a thoroughly immanent limit, as one that is removed as soon as we again relate the individual to the system of the whole (Cassirer, 1980, p. 447).

What Cassirer determines as the role and function of philosophical reflection, as having to deflate each of the symbolic forms by virtue of the partial validity of each of them as a legitimate expression of the spiritual faculty of search for meaning, is, therefore, the understanding of culture as a “system of the whole”. And here we arrive at a central impasse: from here, the task of philosophy for Cassirer seems to insert it, according to Rawls, into the universe of non-public rationality. We then have the paradox that the spiritual expressions that make up the life’s world (*Lebenswelt*) and a worldview (*Weltanschauung*), that is, in Rawls’ own words, “comprehensive doctrines of all kinds – religious, philosophical, and moral” (Rawls, 2005, p. 14) they must necessarily be left out as such or before a “translation”, from considerations of public issues in the strong sense. In other words, what for Cassirer constitutes a synoptic view of human rational activity is, for Rawls, in the realm of “what should be silenced” as not properly rational and public. It is equally curious to note that, from Rawls’ point of view, the distinction between public and non-public reason dissolves the problem of the antinomy of culture as Cassirer sees it, even though the very notion of overlapping consensus presupposes, precisely, that different actors in the game of giving and asking for reasons in society have different reasons from each other.

## Final remarks

The focus on Cassirer’s problem of the antinomy of culture as a pragmatic problem has as its main objective to shed another light on the problem, this one more fundamental, of rationality in culture when it is understood, from the apt expression by Sellars, as a kind of *logical space of reasons* (see Sellars, 1997, §36). Since culture is also a logical space of distinct but simultaneous hermeneutical and semantic perspectives about the world, the problem arises of equating the different reasons coming from each of its forms when they clash. What I intended to show here is that Cassirer’s philosophy of symbolic forms offers a more fruitful panorama of analysis – both for its descriptive quality of the different phenomena of human culture, and for the possibilities of answers – than a certain tradition, supported by Rawls, which only takes the pluralism of worldviews at face value as a simple component of the problem of public justification. Obviously, it is not a matter of affirming that Cassirer offers an answer to each and every one of the problems faced by the problem of public reason in the liberal tradition. However, to consider that the problem of public justification and rationality must be inserted in the horizon of a deeper philosophical consideration of the essential features and importance of the expressions of human culture is, without a doubt, a gain brought by Cassirer’s philosophy that we cannot ignore.

## References

BEISER, F. C. *After Hegel: German Philosophy, 1840-1900*. Princeton: Oxford: Princeton University Press, 2016.

BEISER, F. C. *The Genesis of Neo-Kantianism, 1796-1880*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

- CASSIRER, E. *An essay on man: an introduction to a philosophy of human culture*. New Haven: Yale Univ. Press, 2010.
- CASSIRER, E. Critical idealism as a philosophy of culture. In: *Symbol, myth, and culture: essays and lectures of Ernst Cassirer, 1935-1945*. New Haven: Yale University Press, 1979. p. 64-94.
- CASSIRER, E. *Substance and Function & Einstein's Theory of Relativity*. [S.l.]: Dover, 1980.
- CASSIRER, E. *The myth of the state*. 24. [print.] ed. New Haven London: Yale Univ. Press, 1986.
- CASSIRER, E. *The philosophy of symbolic forms*. Translation: Steve G. Lofts. London; New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2019.
- D'AGOSTINO, F. *Free public reason: making it up as we go*. New York: Oxford University Press, 1996.
- ENOCH, D. Against public reason. *SSRN Electronic Journal*, [s. l.], 2015. Available at: <http://www.ssrn.com/abstract=2601187>. Accessed on: 4 set. 2024.
- ENOCH, D. The disorder of public reason. *Ethics*, v. 124, n. 1, p. 141-176, 2013.
- FERRARI, M. Science as a symbolic form: Ernst Cassirer's culture of reason. In: TRUWANT, S. (Ed.). *Interpreting Cassirer: Critical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021. p. 72-88.
- FERREIRA, G. Kierkegaard descends to the Underworld: some remarks on the Kierkegaardian appropriation of an argument by F. A. Trendelenburg. *Cognitio: Journal of Philosophy*, v. 14, n. 2, p. 235-246, 2013.
- FREULER, L. *La crise de la philosophie au xixe siecle*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1997.
- FRIEDMAN, M. *A parting of the ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger*. Chicago: Open Court, 2000.
- FUGALI, E. *Anima and movement*. Teoria della conoscenza e psicologia in Trendelenburg. [S.l.]: Franco Angeli, 2002.
- GAUS, G. F.; VALLIER, K. The roles of religious conviction in a publicly justified polity: The implications of convergence, asymmetry and political institutions. *Philosophy & Social Criticism*, v. 35, n. 1-2, p. 51-76, 2009.
- HABERMAS, J. Reconciliation through the public use of reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism. *The Journal of Philosophy*, v. 92, n. 3, p. 109, 1995.
- HABERMAS, J. Religion in the public sphere. *European Journal of Philosophy*, v. 14, n. 1, p. 1-25, 2006.
- HEIDEGGER, M. Phenomenology and Transcendental Philosophy of Value. In: HEIDEGGER, M. *Towards the definition of philosophy: with a transcript of the lecture-course "On the nature of the university and academic study" (Freiburg Lecture-Courses 1919)*. London: Continuum, 2008. (Continuum impacts). p. 93-152.
- KELBLEY, C. A. Are there limits to constitutional change? Rawls on comprehensive doctrines, unconstitutional amendments, and the basis of equality. In: BROOKS, T. (Ed.). *Rawls and Law*. [S. l.]: Routledge, 2017. p. 55-104.
- KINZEL, K. Between pluralism and objectivism: Reconsidering Ernst Cassirer's Teleology of Culture. *Journal of the History of Philosophy*, v. 62, n. 1, p. 125-147, 2024.

- KINZEL, K. Unifying themes and irresolvable tensions in Cassirer's system of symbolic forms. *British Journal for the History of Philosophy*, p. 1-9, 2023.
- KÖHNKE, K. C. *Surgimiento y auge del neokantismo/ Raise and growth of Neo-Kantianism: La filosofía universitaria alemana entre el idealismo y el positivismo/ the ... Philosophy Between Idealism and Positivism*. [S.l.]: Fondo de Cultura Económica USA, 2011.
- KRIJNEN, C. Philosophy as philosophy of culture? In: WARREN, N. de; STAITI, A. (Ed.). *New approaches to Neo-Kantianism*. New York: Cambridge University Press, 2015. p. 111-126.
- LUFT, S. *The space of culture: towards a neo-Kantian philosophy of culture (Cohen, Natorp, and Cassirer)*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- MATHERNE, S. *Cassirer*. Abingdon; New York: Routledge, 2021.
- NATORP, P. Kant and the Marburg School. In: LUFT, S. (Ed.). *The neo-Kantian reader*. London; New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2015. p. 180-197.
- PORTA, M. A. G. *Neo-Kantian studies*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- RAWLS, J. *A Theory of Justice*. 2nd edition. Cambridge, Mass: Belknap Press: An Imprint of Harvard University Press, 1999.
- RAWLS, J. *Political Liberalism*. Expanded eded. New York: Columbia University Press, 2005. (Columbia classics in philosophy).
- RAWLS, J. The idea of public reason revisited. *The University of Chicago Law Review*, v. 64, n. 3, p. 765, 1997.
- RENZ, U. Critical idealism and the concept of culture: Philosophy of culture in Hermann Cohen and Ernst Cassirer. In: MUNK, R. (Org.). *Hermann Cohen's Critical Idealism*. Dordrecht: Springer Netherlands, 2005. p. 327-353.
- SCHNÄDELBACH, H. *Philosophie in Deutschland, 1831-1933*. 1. Aufled. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, v. 401).
- SCHUBBACH, A. *The genesis of the symbolic: on the beginnings of Ernst Cassirer's philosophy of culture*. Translation: D. J. Hobbs. Berlin Boston (mass.): De Gruyter, 2022. (New studies in the history and historiography of philosophy, v. volume 7).
- SELLARS, W. *Empiricism and the philosophy of mind*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.
- TRUWANT, S. Cassirer's enlightened view on the hierarchy of the symbolic forms and the task of philosophy. *Cassirer Studies*, v. VII-VIII, p. 119-139, 2014.
- TURNER, P. N.; GAUS, G. F. (Ed.). *Public reason in political philosophy: classic sources and contemporary commentaries*. New York: Routledge, 2018.
- VALLIER, K. Against Public Reason Liberalism's Accessibility Requirement. *Journal of Moral Philosophy*, v. 8, n. 3, p. 366-389, 2011.
- VALLIER, K. *Convergence and Consensus in Public Reason*. Rochester, 2010. SSRN Scholarly Paper. Available at: <https://papers.ssrn.com/abstract=1644506>. Accessed on: 23 set. 2024.
- VALLIER, K. In defence of intelligible reasons in public justification. *The Philosophical Quarterly*, v. 66, n. 264, p. 596-616, 2016.

VILKKO, R. The logic question during the first half of the nineteenth century. In: HAAPARANTA, L. (Ed.). *The development of modern logic*. Oxford: Oxford University Press, 2009. p. 203-221.

WALDRON, J. 3. Isolating public reasons. In: BROOKS, T.; NUSSBAUM, M. C. (Ed.). *Rawls's Political Liberalism*. [S.l.]: Columbia University Press, 2015. p. 113-138.

WEITHMAN, P. J. *Rawls, political liberalism, and reasonable faith*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

WEITHMAN, P. J. *Religion and the obligations of citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

WINDELBAND, W. *An introduction to philosophy*. London: T. Fisher Unwin, 1923.

---

#### **Sobre o autor**

##### **Gabriel Ferreira**

Doutorado em Filosofia na Universidade do Vale do Rio dos Sinos UNISINOS (CAPES), sob orientação do Prof. Dr. Álvaro L. M. Valls, com período sanduíche no Sren Kierkegaard Forskningscenteret, em Copenhague (2014), sobre os desdobramentos da Ontologia de Kierkegaard. Foi Visiting Scholar na Howard and Edna Hong Kierkegaard Library, St. Olaf College EUA (2012). É professor do PPG em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS) e do curso de Medicina na Escola de Saúde (UNISINOS). Foi presidente da Sociedade Brasileira de Estudos de Kierkegaard - SOBRESKI (2020-2021). Bolsista da Fulbright Commission (Junior Faculty Member Award - EUA) para estágio pós-doutoral (2021-2022) na Universidade de Pittsburgh, sob supervisão do Prof. Robert Brandom. Atualmente é Professor Permanente do PPG Filosofia Unisinos e Pesquisador da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio Grande do Sul – FAPERGS.

Recebido: 28/11/2024  
Aprovado: 10/08/2025

Received in: 11/28/2025  
Approved in: 08/10/2025

# Charles Renouvier e o princípio de não contradição

Charles Renouvier and the principle of non-contradiction

Katia Cilene da Silva Santos

<https://orcid.org/0000-0002-1608-4582> – E-mail: [katiasantosfilo@gmail.com](mailto:katiasantosfilo@gmail.com)

Newton da Costa

*(In memoriam)*

## RESUMO

Neste artigo, discutimos algumas reflexões de Charles Renouvier acerca do princípio de não contradição. Apresentamos duas visões acerca desse princípio, uma referente à primeira fase da sua filosofia, na qual as contradições presentes no pensamento e no mundo são defendidas simultaneamente e, a outra, concernente à segunda fase, em que ele declara a necessidade de se optar por um dos lados da contradição. Ao longo das discussões, mostramos um delineamento progressivo da definição do princípio e sua restrição ao sentido das palavras, pelos quais Renouvier o afasta dos contrários e o aproxima da exigência de precisão dos termos do discurso.

**Palavras-chave:** Charles Renouvier. Princípio de não contradição. Neocriticismo francês.

## ABSTRACT

In this article, we discuss some reflections of Charles Renouvier on the principle of non-contradiction. We present two views about this principle, one concerning the first phase of his philosophy, in which the contradictions present both in thought and the world are defended simultaneously, and the other concerning the second phase, in which he declares the need to choose one side of the contradiction. Throughout the discussions, we present a progressive

delineation of the definition of the principle and its restriction to the meaning of words, by which Renouvier moves it away from opposites and brings it closer to the requirement of precision in terms of discourse.

**Keywords:** Charles Renouvier. Principle of non-contradiction. French Neocriticism.

## Introdução

Ao longo de seus mais de 80 anos de vida e trabalho, Charles Renouvier (1815-1903) deixou uma obra muito vasta. Para além de temáticas filosóficas mais abrangentes, como ética e política, ele também se ocupou da contradição e do princípio de não contradição, do início ao fim de suas atividades. Trata-se de uma reflexão constante, que ele relacionava a problemas metafísicos, matemáticos, lógicos e de História da Filosofia. A visão de Renouvier sobre o princípio de não contradição acurou-se com o tempo, na medida do seu aprofundamento no estudo dos sistemas filosóficos e da história, e sua convicção sobre a importância dessa questão foi sempre renovada. Em seu livro sobre o neocriticismo francês, Gabriel Séailles escreveu sobre esse ponto:

Os problemas que preocupavam Renouvier nessa época foram os que permaneceram no primeiro plano na sua filosofia definitiva: estabelecimento e limite das categorias; sentido e valor do princípio de contradição; encontro necessário das antinomias e necessidade de tomar partido sobre suas teses e antíteses, às quais não se pode escapar; papel necessário da crença, portanto, do sentimento e da vontade, em toda doutrina especulativa que ultrapassa as soluções fenomênicas (Séailles, 1905, p. 7).

Nosso objetivo neste artigo é apresentar e discutir as ideias sobre o princípio de não contradição, tais como expostas em algumas obras de Renouvier. Abordamos algumas passagens em que o filósofo investiga diretamente o princípio, embora a preocupação de fundo permaneça presente em todas elas. De acordo com isso, a nossa atenção se volta para determinadas partes do *Manuel de philosophie moderne*, de 1842, do *Manuel de philosophie ancienne*, de 1844, dos *Essais de critique Générale. Premier Essai. Traité de logique générale et de logique formelle*, edição revisada e aumentada de 1875, e para um texto publicado em *La Critique philosophique, politique, scientifique, littéraire*, "Rénovation du principe de contradiction", do ano de 1873. Essa discussão é possível no espaço de um artigo, como mostraremos, porque há um fio condutor nas análises de Renouvier e porque essas obras compõem dois momentos do seu pensamento, o primeiro correspondente à publicação da primeira obra, em 1842, e o segundo à publicação dos *Essais*, iniciada em 1854.

A visão de Renouvier sobre o princípio de não contradição é interessante e de grandes consequências para o debate atual, pois o filósofo já questionava sua necessidade e universalidade, antes de se falar em paraconsistência. De modo geral, ainda que tenha se modificado ao longo do tempo, sua reflexão vai no sentido de compreender o princípio e precisá-lo, com a clara consciência de que seu âmbito aplicação era limitado. Como escreveu Séailles (1905, p. 7-8):

Essa negação franca, brutal do princípio de contradição, esse desdém dos esforços de todos os filósofos para conciliar os elementos opostos de seus sistemas na unidade de um

pensamento coerente, essa aceitação decidida de um absurdo primeiro, como fundamento do inteligível, essa espécie de golpe de Estado que liberta de problemas incômodos, parece um traço original do modo de Renouvier: a ele permanecerá fiel<sup>1</sup>.

## O princípio de não contradição nos dois primeiros manuais

### O conceito de crença

No *Manuel de philosophie moderne*, Renouvier tem como objetivo apresentar a filosofia moderna em suas origens históricas e, nas suas palavras, “[...] ensaiar em seguida definir o método e os primeiros princípios da filosofia, tais como se colocarão naturalmente diante de mim ao fim da minha análise histórica” (1842, p. IV). Como Blais informa, Renouvier tomou parte importante nas discussões sobre a história que haviam começado no século XVIII e continuavam no século XIX (2000, p. 43 *et. seq.*). Nessa primeira obra, sua análise histórica mostrará, por um lado, o núcleo da filosofia moderna em Descartes e, por outro, as contradições disseminadas e intermináveis dos filósofos e dos sistemas, para as quais, nesse momento, Renouvier buscará o método capaz de realizar uma síntese. A síntese é pensada, então, como um ecletismo verdadeiro, que difere de um mero sincretismo, pois, diz ele, “[...] é impossível julgar sem admitir um *princípio*, comparar sem possuir um *critério*, e raciocinar sem partir de um *sistema lógico*” (*Ibid.*, p. VII, itálicos do autor). O pensamento cartesiano é o ponto de partida e o de chegada, o princípio e o critério desse ecletismo, bem como a autêntica filosofia francesa a qual seria necessário restaurar. E essa reconstrução seria feita absorvendo, ao mesmo tempo, os aspectos verdadeiros de outras filosofias: “Resta-nos percorrer e reunir todos os elementos da restauração de uma filosofia cartesiana e francesa, porque esse é, segundo pensamos, o *ecletismo*<sup>2</sup> do qual falaremos” (*Ibid.*, p. 411, itálicos do autor). Na sua primeira fase, o sistema que Renouvier entenderá ser o mais capaz de reunir ecleticamente todos esses elementos e, assim, conciliar as contradições da filosofia, será uma monadologia. Na segunda fase, os mesmos problemas serão retomados, com uma ênfase dada à representação em sentido kantiano. Na interpretação de Fedi,

Pode-se tentar extrair dos primeiros textos a colocação da problemática que será aquela do neocriticismo, mostrando que a conversão de Renouvier corresponde à inversão das respostas iniciais, mais do que a uma reformulação dos problemas. Uma reestruturação do pensamento de Renouvier se opera, no entanto, na passagem de uma problemática do ser a uma problemática da representação, em ligação com uma reflexão sobre as dificuldades contidas na ideia de um todo composto de uma infinidade de partes (Fedi, 1998, p. 37).

Ao apresentar a filosofia de Descartes, na parte histórica de *Manuel de philosophie moderne*, Renouvier sublinha que o critério de certeza do método cartesiano era a clareza e distinção das noções, em detrimento de diversos princípios que foram tomados por evidentes e necessários nas tradições anteriores. O primeiro princípio da filosofia deveria ser indubitável, e entre aqueles que foram assim tomados, mas erroneamente, ele destaca o de não contradição:

<sup>1</sup> Todas as citações foram traduzidas por nós.

<sup>2</sup> Para algumas das críticas de Renouvier à tradição do ecletismo na França, representada principalmente por Victor Cousin (1792-1867), cf.: (Schmaus, 2007, p. 132-148).

Ora, certas noções evidentes, comuns, ou verdades claras por si mesmas, que formam o primeiro degrau de instrução do homem, não são fecundas o bastante para desempenhar esse papel. Por exemplo, o princípio de que *uma mesma coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo* deixa a ciência onde ele é tomado sem poder avançar um passo, e assim muitos outros. É necessário, ademais, que o princípio seja absolutamente indubitável, sem isso, marcha-se para trás nas ciências (Renouvier, 1842, p. 58, itálicos do autor).

Mesmo depois que o “eu penso” é estabelecido como o ponto de partida e as outras verdades são restauradas da dúvida, o princípio de não contradição não retoma a universalidade e a necessidade, como se poderia esperar. Renouvier aponta que, assim como se vê clara e distintamente que o existir decorre do pensar, vê-se também que

[...] o que está feito não pode não ter sido feito e que *uma mesma coisa não pode simultaneamente ser e não ser*, etc. Mas o primeiro desses princípios, de que *nossa alma existe*, como sendo o mais notório, é o fundamento da filosofia, enquanto os outros só podem servir para confirmar verdades já conhecidas (Renouvier, 1842, p. 65, itálicos do autor).

A noção de crença é central na filosofia de Renouvier e, nesta obra, é possível perceber sua dupla origem na formação do seu pensamento. Esse é um conceito onipresente e sua afirmação foi somente reforçada pelos anos de investigação do filósofo. É o que afirma André Arnal, no seu *La philosophie religieuse de Charles Renouvier*: “Ao falar de sua evolução pessoal, Renouvier afirma que suas reflexões ulteriores corroboraram suas primeiras opiniões relativas à crença, ao seu imenso e insuspeitado papel” (Arnal, 1907, p. 30). Com efeito, o conceito foi formulado tendo em vista, de um lado, certas questões do método colocadas pela reflexão cartesiana e, de outro, os problemas que a contradição e o princípio de não contradição trazem para os fundamentos do conhecimento e a História da Filosofia. Assim, na seção relativa ao método de Descartes (livro II, §II), Renouvier apresenta o critério de certeza como sendo a clareza e a distinção e o “eu penso” como o primeiro princípio da filosofia cartesiana, mas, na seção destinada à lógica daquele filósofo (livro II, §III), ele descreve seu próprio conceito de crença. Esse conceito está ligado diretamente à primeira verdade indubitável e à necessidade de preservar a certeza nos raciocínios. Como escreve Blais (2000, p. 118), “Trata-se de tentar entender o que entra em jogo no sentimento de estar certo. Estar certo é não duvidar. Quando escapamos da dúvida? Quando vemos – critério de evidência –, quando sabemos e quando cremos”. Nesse sentido, sublinhando a diferença entre o primeiro princípio e o critério de certeza, Renouvier afirma que,

[...] observamos apenas, porque isso se deve ao próprio fundamento e à razão de ser do método, que não é a noção *eu penso* que constitui o *critério de certeza* que teremos de aplicar a todo momento na filosofia. Reduzido a essa única verdade, ele seria infecundo, mas esse é o princípio: *para pensar é necessário existir*; de forma que toda verdade que nos parecerá também clara, isto é, perfeitamente clara, pois não pode haver graus aqui, será verdadeira como nossa própria existência (Renouvier, 1842, p. 59, itálicos do autor).

Essa passagem realiza três distinções fundamentais. Em primeiro lugar, mostra o que o filósofo entende por critério de certeza, que é aquilo que garantirá a verdade nos juízos. Em segundo, o que é conhecer algo de modo certo, que é possuir uma verdade de modo totalmente indubitável, direto e sem graus e, em terceiro, o que significa “princípio da filosofia”, que é a primeira verdade, ou primeiro axioma do qual o restante do edifício será deduzido.

Ao apresentar o conceito de crença na exposição da lógica cartesiana, é ainda dessa necessidade, relativa à busca da primeira verdade e do critério de certeza, que Renouvier está tratando. Como ele escreve,

*Ora, logo que pensamos conceber claramente alguma verdade, somos naturalmente levados a crer nela, e se essa crença é tão firme que não podemos nunca mais ter nenhuma razão de duvidar do que cremos desse modo, não há mais nada a investigar, temos toda a certeza que se pode razoavelmente desejar* (Renouvier, 1842, p. 66, itálicos do autor).

A crença se refere, portanto, a um assentimento forte, justificado e que não foi adquirido por dedução em nenhum tipo de demonstração: “[...] *eu penso*, e é impossível que eu não *seja* nada, *enquanto eu penso ser alguma coisa* (2); e eu não deduzo aqui minha existência de meu pensamento *como pela força de algum silogismo, mas como uma coisa conhecida por si*” (Renouvier, 1842, p. 62, itálicos do autor). Com base nessa acepção, uma vez realizada a análise histórica, o filósofo apresentará sua concepção acerca dos fundamentos do conhecimento e da síntese dos contrários, na segunda parte da obra. Ele realizará, então, dois grandes apelos à crença, a partir de duas frentes: uma teórica, resultante de uma meditação ao estilo cartesiano, e outra histórica, com o intuito de conciliar os dois sistemas filosóficos mais opostos, a saber, o panteísmo e o idealismo. Em ambos os casos, o princípio de não contradição terá de ser posto entre parênteses.

### ***A crença como fundamento do mundo contraditório***

O primeiro apelo à crença é feito para possibilitar o rompimento do idealismo absoluto, ao qual a meditação cartesiana rigorosa conduz. Na parte doutrinária da obra (parte II, livros VI e VII), Renouvier investiga os pressupostos do saber, isto é, as condições, formas e possibilidades do conhecimento, procedendo ao estilo cartesiano (*Ibid.*, p. 369 *et. seq.*). Como afirma Fedi (1998, p. 43), “A filosofia é definida aí como o estudo da ciência em seu fundamento e em suas leis, empreitada centrada na possibilidade do saber e nas condições deste último”. Para o filósofo, é necessário lançar-se mão de um idealismo singular, “[...] fecundado na sua base pela crença” (Renouvier, 1842, p. 376), pois sem esta última não seria possível ultrapassar legitimamente o mundo ideal no sentido do objeto. A meditação, não obstante, evidenciará um mundo contraditório, em que afirmação e negação, sujeito e objeto, ser e nada são necessários simultaneamente para compor o universo das coisas existentes. Assim, o leitor é convidado a uma meditação interna para encontrar aquilo que seria constante, necessário e suficiente para caracterizar seu ser (Renouvier, 1842, p. 369). Embora não desemboque na fórmula exata de Descartes, ele indica, em nota, a filiação: “As meditações metafísicas de Descartes e a excelente análise das percepções objetivas nos dois primeiros diálogos de Berkeley devem sempre ser invocados para estabelecer esse ponto de vista” (Renouvier, 1842, p. 370). O resultado da análise mostrará o próprio sujeito, porém, desdobrado em sujeito e objeto. De um lado, o conhecimento envolveria necessariamente um fenômeno com uma face objetiva e outra subjetiva e, de outro, o sujeito se tornaria um objeto de sua própria consideração, por exemplo, enquanto desejante ou cognoscente. Mesmo antes que se possa saber algo sobre a natureza dos fenômenos ou sobre as diversas disputas filosóficas sobre eles, diz Renouvier, pode-se afirmar que “As primeiras noções de sujeito e de objeto são muito claras e ao abrigo de toda objeção” (Renouvier, 1842, p. 371).

Prosseguindo nas deduções de índole cartesiana, ele observa que o sujeito e o objeto manifestam-se de formas variadas e não são sempre idênticos a si mesmos. No entanto, algo neles permanece constante. Haveria, portanto, uma noção precedente e que abarcaria as outras duas, a noção de ser, apresentada como comum a ambas. É necessário ser para ser sujeito e para ser objeto, diz o filósofo, porque a primeira percepção do sujeito percebe o ser, isto é, o

sujeito e o objeto unidos e inseparáveis. O ser seria aquilo que se manifestaria interiormente ao sujeito podendo se apresentar como sujeito ou objeto, implicando as duas formas e, dentre essas manifestações, o pensamento do ser seria indispensável. A fórmula *cogito ergo, sum* seria a tradução perfeita disso, já que o pensar incluiria o ser (Renouvier, 1842, p. 372). Essa meditação interna, entretanto, seria bastante limitada e permitiria chegar apenas a esses conceitos de sujeito, objeto e ser como os únicos evidentes e claros, levando a um idealismo absoluto que aprisiona o sujeito nas suas manifestações interiores e na solidão (Renouvier, 1842, p. 372-373). O primeiro apelo à crença será, de certo modo, um passo seguinte na dedução, mas dado com a consciência de que não é demonstrado.

Lembras-te de que percorrendo há pouco o reino interior, encontrastes que o conhecimento reveste diversas formas? Essas formas, tu poderias, seguindo nobres exemplos, colocar o nome de *ideias*, atendo-se ao que as caracteriza como pertencendo a um sujeito. O nome *coisas* convinha a elas, ao contrário, enquanto supunham uma existência objetiva; ah, bem, trata-se de conceder a essas coisas um ser independente, trata-se de crer que isso que tu conheces sob a forma objetiva é sujeito também, sujeito sem tu, sujeito diferente de tu, de crer, eu digo (Renouvier, 1842, p. 373, itálicos do autor).

A crença será, portanto, a imposição da objetividade a fenômenos externos ao sujeito, em razão de certas ideias, ou fenômenos internos, carregarem características que lhes conferem direito inexpugnável a uma existência própria. No caso dos fenômenos subjetivos, a crença impõe as características da sucessão e da duração; no caso dos fenômenos objetivos, a crença começa por impor a extensão e a posição, que já bastam para romper o idealismo absoluto. Não se trata de uma dedução, como dissemos, pois do ponto de vista lógico mais rigoroso não se poderia ir além das inferências imediatas com relação ao primeiro princípio da filosofia e, como escreve Renouvier (1842, p. 372), “O sábio se deterá aí e reconhecerá a impossibilidade de ir mais longe nessa via”. A crença, então, significa a imposição de uma certa verdade, à qual não se pode eludir, porque exerce uma força sobre o espírito:

Sob essa última característica [posição], o ser, uma vez concebido, parece-te inteiramente independente de tua vida subjetiva; ele parece menos elevar-se dela do que se impor a ela. Ele põe a coisa fora de ti, e essa palavra *fora* não tem significação muito clara até esse momento. Ele exige imperiosamente tua crença nele e força teu consentimento, embora tu quisses negá-lo para crer apenas em ti (Renouvier, 1842, p. 373, itálicos do autor).

A extensão impõe a crença na posição, na duração e na sucessão. A partir daí, o mundo pode retornar como objeto de crença, estabelecendo-se com isso a realidade dos seres e seus atributos, bem como dos princípios gerais que regulam as relações entre eles.

Tão logo é dado esse passo em direção ao mundo, a crença será novamente necessária para se lidar com a interrogação real e concreta do princípio de não contradição no desenvolvimento real do conhecimento. A questão com a qual Renouvier lida, nesse tocante, é o surgimento da negação e o seu estatuto equivalente ao da afirmação. Na história da filosofia, o erro e a falsidade nas teses e conceitos foram explicados em geral, diz o filósofo, por meio das noções de não ser e de privação. Ao não ser corresponderia aquilo a que nem a verdade, nem a perfeição, nem a realidade conviriam de modo completo, enquanto ao ser desprovido em parte desses atributos concerniria o termo “privação” (Renouvier, 1842, p. 377-378). Para Renouvier, porém, entendidas dessa forma, essas noções são vagas e obscuras, pois exigem ir além dos passos permitidos pela crença. Na verdade, tudo deve partir do princípio já estabelecido da filosofia e seguir o critério de certeza, inclusive o erro e a falsidade: “Partimos da ideia de ser que

está em nós. Essa ideia é sem restrição, o que vem então realizar a privação nela?" (Renouvier, 1842, p. 378). Daí vem a necessidade de se admitir o não ser e a negação ao lado a afirmação, para que se possa explicar como existe a noção do que não é, do que falta, do que é imperfeito, "[...] numa palavra, do que é negativo e não meramente afirmativo, como as primeiras ideias das quais nos ocupamos" (Renouvier, 1842, p. 379). Por conseguinte, as ideias do não ser e da negação são indispensáveis para que se esclareça como o sujeito, sendo aquele de onde procede todo o conhecimento, falha ao conceber diversos seres, atributos e relações.

A faculdade de negar é justamente o que possibilita as análises e a limitação do conhecimento. A ideia de não ser completa a de ser, e a faculdade de negação completa a de afirmação. Como explica Fedi (1998, p. 43), "O fato primitivo do conhecimento é a dualidade do sujeito e do objeto, mas logo uma outra dualidade aparece, no plano lógico desta vez, a das afirmações e negações, do ser e do não ser. O não ser é o que não é, mas o que não é, é precisamente o que não é". Renouvier tem plena consciência de que essa visão das coisas não se coaduna com a lógica tradicional do seu tempo, que, para ele, a qual é pouco profunda e não conhece seus próprios fundamentos. O princípio de não contradição é visto claramente como um empecilho: "Seria necessário, com efeito, reconhecer então que o princípio dos contrários está nela [na lógica] e, ao mesmo tempo que a funda, prepara sua ruína" (Renouvier, 1842, p. 381).

Embora não se possa conhecer o ser ou o não ser puros, deve-se admiti-los juntos na primeira contradição, "*O que não é, é; e ele é o que não é, do mesmo modo que o que é é o que é*" (Renouvier, 1842, p. 381, itálicos do autor). Essa seria a contradição fundamental e primitiva de onde todas as outras proviriam e à qual implicariam. O que é e o que não é teriam, portanto, o mesmo estatuto para o pensamento, como a morte ao lado da vida, o mal ao lado do bem, a tristeza ao lado da alegria, dentre outros pares. Nas palavras Renouvier (1842, p. 381), "O nada é a essência da vida: sem ele, não viveríamos; a contradição é a essência do pensamento, e se não pudéssemos contradizer e negar, não pensaríamos". Assim, é preciso resignar-se em encontrar a contradição em toda parte, na ciência, na filosofia e em todas as ideias, pois os próprios sujeito e objeto já são constituídos por elementos contraditórios e indispensáveis. O sujeito, diz o filósofo, é ao mesmo tempo simples, composto e múltiplo; é si mesmo e um outro, além disso, é todo e parte de si mesmo. Com efeito, ele deve ser simples, um espectador único, para que seja o centro universal onde toda ideia venha atingir. Mas ele já não é mais simples, quando sai dessa imobilidade e se põe a si próprio como seu objeto: é agora uma trindade, composta de sujeito e objeto mediados por uma relação entre ambos. O sujeito é, ainda, múltiplo, quando se considera suas diferentes operações: sentir, pensar, imaginar, querer (Renouvier, 1842, p. 381-382)<sup>3</sup>.

O objeto, por sua vez, é sensível e inteligível, simples, infinito e eterno, e, simultaneamente, composto, finito e passageiro. É, ainda, necessário e contingente. O objeto é representado no sujeito, diz Renouvier, em primeiro lugar inteligivelmente. Nesse caso, ele é um bloco apresentado de modo totalmente geral, infinito, pois sua ideia não comporta restrições ou limites definidos, como uma simples continuidade de extensão (Renouvier, 1842, p. 385). Sua duração é contínua, pois não podemos concebê-lo como não sendo, ele é necessário, simples e indivisível porque nele tudo é inseparável e idêntico. Em segundo lugar, o objeto é representado também sensivelmente. Nesse caso, ele é finito, passageiro, composto e divisível na duração e na extensão. Só podemos representá-lo com as características da contingência, com figura, grandeza e limitação, próprias da noção de "parte". Do mesmo modo, as noções de espaço e de tempo, as quais são infinitas do ponto de vista das ideias, se tornam finitas do ponto de

<sup>3</sup> Há ainda outras contradições relativas ao sujeito, que não detalharemos. Cf.: (Renouvier, 1842, p. 382-384).

vista sensível e fazem o papel de intermediação entre os dois âmbitos: “O *espaço* e o *tempo*, concebidos então como compostos e divisíveis, assim como os objetos dos sentidos eles mesmos, vêm servir de intermediários entre a ideia inteligível e a ideia sensível, e servem para esclarecer, abarcar, coordenar as sensações” (Renouvier, 1842, p. 385, itálicos do autor)<sup>4</sup>.

Para Renouvier, neste momento, não é uma opção adotar um dos lados da contradição e desenvolvê-lo, negando o lado oposto, pois isso seria desviar-se da própria razão. Ele também não propõe o ceticismo, nem o abandono da investigação. No seu entender, o que deve ocorrer é uma nova invocação à crença, uma conciliação dos contrários que possa ser uma via nova para uma nova ciência (Renouvier, 1842, p. 388). Como ponto de partida do conhecimento, todo ser seria objetivo e subjetivo, simultaneamente. Se algo é considerado de um único modo, a contradição pode não aparecer, mas sempre haverá contradição entre o objeto objetivo e o objeto subjetivo, e entre o sujeito subjetivo e o sujeito objetivo, como o filósofo escreve, “[...] no seio mesmo do sujeito e do objeto, mas conforme os consideremos objetivamente ou subjetivamente. É, portanto, dessa divisão primitiva, formada no fundo e desde o início do nosso pensamento entre o ser sujeito e o ser objeto, que a contradição emerge” (Renouvier, 1842, p. 388). A partir dessa contradição, todas as outras ingressariam, ela seria o mistério e chave do universo, pois, fechado apenas no ser, o conhecimento não teria como se desenvolver. Então, afirma Fedi (1998, p. 43), “O ser admite em face de si seu contrário, e porque a verdade do pensamento é também a verdade das coisas, a contradição se instala em toda parte, na ciência e na realidade”. O princípio de não contradição, por conseguinte, não vige, é completamente desmentido pelo pensamento e pelo mundo, para os quais são fundamentais o não ser e a negação, ao lado do ser e da afirmação.

Não se pode, portanto, fundar exclusivamente nem o saber nem a realidade sobre o ser, mas é preciso invocar também o nada para a explicação do mundo, e empurrar para bem longe a velha lógica cujo princípio é que *uma mesma coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo* (Renouvier, 1842, p. 389, itálicos do autor).

## ***Síntese das filosofias contraditórias do panteísmo e do idealismo***

A História da Filosofia, de acordo com essa visão, expõe as tendências opostas do espírito humano, que se expressa de modo fragmentado ao longo do tempo. De acordo com Blais, os séculos XVIII e XIX iniciaram e aprofundaram a ciência da história, vislumbrando nela um caráter de necessidade. Acreditava-se que era possível apreender as leis da história e que o progresso das sociedades era dado de modo determinístico. Após o fracasso da revolução de 1848, muitas esperanças se desvaneceram e, junto com elas, a noção especulativa da história. No entanto, a noção de necessidade histórica permaneceu. Renouvier, porém, combateu essa visão desde o início, buscando no estudo dos fatos históricos empíricos a afirmação da liberdade e da razão prática. Nas palavras daquela autora, “Desde seus primeiros trabalhos de história da filosofia, a partir de 1840, e apesar da influência que a realização do absoluto conserva sobre seu espírito, ele procura na história das religiões e da filosofia a manifestação do poder da inteligência e o traço da liberdade” (Blais, 2000, p. 45).

Renouvier defenderá, então, o ecletismo como sistema filosófico capaz de restaurar a filosofia cartesiana e francesa (Renouvier, 1842, p. 411). Ele se esforça por diferenciar esse sistema de um sincretismo sem método ou sem critério de julgamento, pois sua intenção não é aprovar

<sup>4</sup> Renouvier descreve também contradições no objeto, com relação ao movimento. Cf.: (Renouvier, 1842, p. 385-386).

todas as filosofias indistintamente. Isso seria o mesmo que destruir a filosofia, sem distinguir nenhuma dentre as várias. O ecletismo, nessa acepção, realizaria duas tarefas. De um lado, uma análise universal, na qual julgaria ou modificaria todas as doutrinas com base em um ponto fixo de comparação e, de outro, uma síntese, em que formaria um conjunto filosófico. Esse ponto fixo de comparação é, justamente, a filosofia cartesiana, que produziria e conteria os próprios princípios do ecletismo (Cf. Renouvier, 1842, p. 412-413). Nas palavras de Renouvier,

E, como os filósofos que provêm dessa filosofia mãe sucessivamente desenvolveram e colocaram em evidência esses princípios, ao mesmo tempo em que fizeram seu método universal servir para erguer e fortalecer as ideias contrárias e verdadeiras que ela apresenta, segue-se que o ecletismo sintético, que se propõe conciliar os contrários, pode ser visto ainda mais especialmente como a obra de conciliação de todas as filosofias modernas provenientes do cartesianismo (Renouvier, 1842, p. 413).

A oposição mais radical dos sistemas históricos que derivam do cartesianismo dá-se entre panteísmo e idealismo. Renouvier afirma que a conciliação não é efetivada pela derivação de uma das teses contraditórias a partir da outra, nem pela sua conjunção, mas, sim, mostrando-se a necessidade da preservação de ambas. E foi isso o que ele realizou, nas suas palavras: “[...] provando separadamente a verdade de cada um dos termos contrários; nós o fizemos em quase tudo o que precede, pois analisamos a origem, a essência e os resultados da contradição” (Renouvier, 1842, p. 413-414). Nesse sentido, o panteísmo realizaria uma deificação do objeto, e o idealismo, uma deificação do sujeito. Em ambos, a aparência desmoronaria num abismo pela anulação do ser universal, pelo que seriam duas posições contrárias, mas, ao mesmo tempo, idênticas. Assim, embora sujeito e objeto sejam opostos do ponto de vista da consciência, eles se misturariam no panteísmo e no idealismo, na medida em que, no primeiro, o todo objetivo se tornaria sujeito universal, enquanto, no segundo, o sujeito primitivo é que passaria a ser universalizado como objeto. Nas palavras de Fedi (1998, p. 44), “Segundo o panteísmo, o eu se perde no seio do infinito objetivo tornado sujeito universal. Segundo o idealismo, é em mim, sujeito primitivo e universal, que se confunde o infinito”. Eis aí, escreve Renouvier (1842, p. 413), “[...] duas suposições idênticas, mas essencialmente diferentes”.

De acordo com isso, um sistema filosófico abrangente, eclético, que concilie panteísmo e idealismo deverá harmonizar todos os contrários, nomeadamente, Deus e o “eu”, sujeito e objeto, pensamento e extensão. Deverá abarcar “[...] todos os graus do ser na sua essência, e todas as percepções do ser, na sua noção” (Renouvier, 1842, p. 419). Renouvier afirma então que a mônada é a única definição do ser que satisfaz a todos esses pressupostos. Leibniz, como grande e verdadeiro eclético, teria sido quem soube retornar a Descartes e alargar a filosofia deste por meio de uma monadologia, que produziu a noção mais completa do universo já proposta (Renouvier, 1842, p. 419). Portanto, diz Renouvier, todo ser é mônada, dotada de percepção, extensão e força. As mônadas relacionam-se entre si e dependem umas das outras, e dessas relações surgem os compostos infinitamente pequenos que formam tudo:

Cada uma delas é solidária de todas as outras, e todas de cada uma. Deus, saído do absoluto, é ao mesmo tempo a soma das mônadas e a mônada central, causa, natureza e fim de todas as mônadas; enfim, ele está inteiro na menor dentre elas, e a menor dentre elas está nele, ao mesmo tempo, livre e necessária em si mesma e em todas as suas modificações (Renouvier, 1842, p. 421).

A obra *Manuel de philosophie ancienne* foi publicada dois anos depois, e nela Renouvier continua a desenvolver a ideia de ecletismo como síntese histórica, a partir do estudo dos sis-

temas da Antiguidade. A epígrafe de Pascal, que ele coloca nas folhas de rostos dos dois volumes, indica a diretriz, a saber, "Todos os seus princípios são verdadeiros: os pirrônicos, os estoicos, os ateus, etc. Mas suas conclusões são falsas, porque os princípios opostos são verdadeiros também" (1844). A contradição se dissemina e se perpetua em todos os aspectos da filosofia, no método, nos objetos e no fundamento do conhecimento. O ceticismo seria então a conclusão necessária da filosofia antiga, se não se reconhecesse a crença como o que permite estabelecer e manter os princípios essenciais e contrários, simultaneamente. Como ele escreve,

A menos que se apele à crença para estabelecer os princípios da filosofia, a menos que se reconheça que existe para o espírito princípios essenciais e contrários, é impossível conceder a alguma filosofia que ela possa ser uma realidade distinta da individual ou relativa à pessoa do pensador; este, logo que afirma e tenta impor a certeza, já não parece senão um louco a todos os olhos que não os seus (1844, t. I, p. VII).

Assim, também nesta segunda obra, Renouvier se baseia nos fundamentos do cartesianismo, por considerar que é o verdadeiro método da Filosofia e das ciências (*Ibid.*, t. I, p. VIII). O papel da crença continuará sendo fundamental, como escreve Arnal, pois

Ela reina nas consequências das doutrinas e nas suas partes secundárias, ninguém contesta isso; ela reina igualmente, e poucos prestam atenção, no que as doutrinas têm de fundamental e de mais profundo. Princípios primeiros e fatos primitivos são tanto negados quanto afirmados, assim como as hipóteses que eles apoiam. A crença reina lá mesmo onde cada doutrina pretende atingir ou conferir a certeza (Arnal, 1907, p. 30).

Ao tratar da teoria da demonstração e da metafísica de Aristóteles, Renouvier aborda o princípio de não contradição. Ele aponta a ligação que há, no pensamento aristotélico, entre lógica e ontologia, o qual leva a uma confusão entre os princípios gerais do universo, descobertos na metafísica, e os princípios abstratos. Por meio da influência de Aristóteles, a lógica geral, vista como aquela que governava o universo, seria submetida às mesmas leis da lógica especial do raciocínio analítico. Então, ele afirma, "Em uma palavra, ele fez do *princípio de contradição* o princípio universal de todo o conhecimento, e reuniu sob o mesmo nome dois princípios muito distintos, dos quais um é verdadeiro, o outro, falso" (Renouvier, 1875, t. II, p. 71, itálicos do autor). Quando se trata da verdade simultânea da afirmação e da negação de um mesmo atributo a um mesmo sujeito, o princípio está correto: "*É impossível que uma mesma coisa seja e não seja ao mesmo tempo*" (Renouvier, 1875, t. II, p. 71, itálicos do autor). A palavra deve ser entendida, não se pode negar o que se afirma e afirmar o que se nega, diz Renouvier. Mas o caso é outro, quando se trata de estender o princípio aos seres reais. Aqui, a prova perderia a força e se tornaria confusa, pois depende da noção de "contrário" que, por sua vez, exige as noções de privação e de negação. Então, escreve Renouvier, "*Não é possível, diz ele, que os contrários se encontrem ao mesmo tempo no mesmo objeto. Sem essa ressalva, a afirmação e a negação seriam verdadeiras simultaneamente, já que todo contrário é uma privação, uma negação*" (Renouvier, 1875, t. II, p. 72, itálicos do autor). Isso significa, para Renouvier, que Aristóteles não percebeu a diferença existente entre ser e pensar, diferença à qual seria necessário atentar. A impossibilidade de reunir dois atributos contrários no pensamento, simultaneamente, não seria impedimento para sua reunião no ser, se aquela diferença fosse reconhecida. A existência unida de atributos contraditórios no ser poderia até mesmo ser demonstrada, embora a demonstração tivesse de ser sucessiva:

Ele tenta reduzir a impossibilidade dos atributos contrários no mesmo ser à impossibilidade de uni-los no mesmo pensamento; mas ele não prova que duas análises sucessivas, uma e outra irrefutáveis, não possam conduzir-nos a determinar a essência de um mesmo ser como dotado de certo atributo, depois de outro atributo contrário ao primeiro (Renouvier, 1875, t. II, p. 72).

## O princípio de não contradição no *Essais de critique générale. Traité de logique générale et de logique formelle*

### Refinamento do sentido do princípio de não contradição

Todos os comentadores são unânimes em afirmar que, em 1854, data da publicação da primeira edição do primeiro dos *Essais de critique générale*<sup>5</sup>, houve uma mudança completa de perspectiva na filosofia de Renouvier. De fato, pode-se perceber, na linguagem, na exposição, nas teses e nos conceitos, um refinamento e uma precisão muito maiores a partir dessa data. Dentre outros aspectos, há uma alteração de ponto de vista no tocante ao princípio de não contradição e, por conseguinte, ao ecletismo<sup>6</sup>, que o filósofo não considerará mais como uma boa posição. Essa fase corresponde à descoberta do que Renouvier chamará “lei do número”, e que modificará diversas de suas teses. Nesse sentido, Séailles escreve que “Essa firme decisão ‘de só admitir, como dados atuais, na ordem da quantidade, aqueles que se submetem à lei determinante do número’, inverteu todas as audaciosas construções da sua filosofia anterior arruinando seu fundamento, a síntese dos contraditórios” (Séailles, 1905, p. 9). Renouvier defenderá agora que, diante dos contrários, deve-se fazer uma escolha com base nas consequências morais que os fundamentos admitidos implicam. Para acompanharmos essa discussão, destacaremos três tópicos do *Traité de logique générale et de logique formelle*, edição de 1875. Em primeiro lugar, a teoria básica das categorias e a primeira lei geral da relação. Em segundo, a discussão do princípio de não contradição e, em terceiro, o as razões da impossibilidade da síntese total dos contrários.

O primeiro aspecto a destacar é que a influência de Kant é muito mais presente e visível, nesta obra. Renouvier analisa a representação em sentido kantiano e busca explicar e expor suas leis, dentre as quais a da relação seria a principal. No texto, “*Das Problem des Unendlichen und Renouvierts ‘Gesetz der Zahl’*”, Ernst Cassirer explica que, no século XVIII, a questão do infinito e do infinitamente pequeno recaiu sobre as questões matemáticas, e que o próprio Kant considerava estar nele a solução do problema das antinomias (1912, p. 85-86). Renouvier colocou o problema do infinito no centro e o relacionou com questões fundamentais da filosofia:

A verdadeira tarefa da filosofia crítica consiste, para ele, em substituir o conceito do mundo da antiga metafísica, o qual contém em si o pensamento obscuro e contraditório de infinitos atuais, por um outro, no qual esse contrassenso conceitual é eliminado (1912, p. 86).

E o modo pelo qual ele realiza esse intento é colocando a relação na raiz da sua teoria das categorias, e o princípio de não contradição contra a o lado errado da disputa. De acordo com

<sup>5</sup> *Essais de critique générale. Premier Essai. Analyse générale de la connaissance. Bornes de la connaissance*. 1 vol. Paris: Librairie Philosophique de Ladrangé, 1854.

<sup>6</sup> Renouvier se refere ao ecletismo, no prefácio, com a expressão “*le bouffon qui occupe les intermèdes*” (1854, p. XV).

isso, ele declara que, “Uma vez que, na representação, *tudo é relativo*, que nada é conhecido nem sabido senão com base em uma relação qualquer, a lei mais geral entre todas é a própria *relação*” (Renouvier, 1875, t. I, p. 181-182, itálicos do autor). Do mesmo modo, julgar, pensar, seria relacionar fenômenos uns aos outros, ou, mais especificamente, fixar a forma e a matéria de uma relação. A forma é entendida como o geral e passível de envolver um número indefinido de relações distintas, como o número e a extensão, enquanto a matéria é o que aparece em uma relação dada, num fenômeno individual e diferente de outros, como certo número concreto ou um intervalo determinado (Renouvier, 1875, t. I, p. 182). O fenômeno é a própria realidade, sem que haja nenhuma substância, essência real ou algo subjacente àquilo que representamos. O princípio do conhecimento, então, remeterá à relação dada no fenômeno, expressa numa proposição tautológica, na medida em que só se pode compará-lo com ele mesmo.

*Os fenômenos são*, tal é, portanto, o princípio do conhecimento; *os fenômenos são*, proposição tautológica equivalente a esta: *os fenômenos são os fenômenos*, na qual se deve atribuir a essa palavra apenas um sentido copulativo, uma significação de relação. Toda proposição inteligível exprime uma relação, e a relação, aqui, é de identidade, porque o fenômeno tomado em geral só tem termo de comparação consigo mesmo (Renouvier, 1875, t. I, p. 63, itálicos do autor).

A experiência fornece os dados das relações particulares, comumente chamados fatos e leis empíricas, cuja característica essencial é não terem seu conteúdo acrescentado subjetivamente. Sem esse conteúdo, as relações gerais e a síntese das categorias seriam dadas sobre o vazio (Renouvier, 1875, t. I, p. 118). Não obstante, uma vez que se generaliza e se reúne os fatos, já não se tem mais a experiência pura simples. As categorias ultrapassam os meros dados, são dotadas da generalidade necessária para abranger a experiência desde uma perspectiva superior e impor a ela suas regras. São elas que tornam a experiência possível, pois esta não é capaz de oferecer o universal. “Assim”, ele escreve, “as categorias são as leis primeiras e irredutíveis do conhecimento, as relações fundamentais que determinam sua forma e regulam seu movimento” (Renouvier, 1875, t. I, p. 119).

A relação é a categoria primeira e fundamental, a mais geral, da qual as outras são como diversificações (Renouvier, 1875, t. I, p. 120)<sup>7</sup>. Seu desenvolvimento se dá, como o de todo o pensamento em geral, por composição e decomposição do fenômeno, que originam toda análise e síntese. Por conseguinte, o ato de relacionar em geral teria uma forma positiva, por agregação, e outra negativa, por divisão. Como ele explica, “Do ponto de vista do juízo, considerado no homem, adicionar é, assim, afirmar; separar é negar” (Renouvier, 1875, t. I, p. 232). O resultado da relação será uma determinação de um grupo de fenômenos no tocante a outro grupo, no âmbito da proposição. Determinar é, precisamente, limitar, isto é, juntar e separar certos fenômenos num certo conjunto. Nas palavras do filósofo,

Tudo o que conhecemos de fato, nós constituímos negativamente e por exclusão, de uma parte, positivamente e por composição, de outra; esta árvore que eu vejo é um grupo de relações variadas da qual eu separo as relações circundantes, o céu, os campos, etc., onde não há nada de definido aos meus olhos (Renouvier 1875, t. I, p. 232).

<sup>7</sup> A tábua de Renouvier é composta por dois tipos de categorias. O primeiro contém as relações consideradas invariáveis e que tomam o fenômeno do ponto de vista da estabilidade: número, posição, sucessão e qualidade. O segundo é formado pelas relações inconstantes e instáveis: devir, causalidade, finalidade e personalidade. Assim como a relação, todas as categorias são uma síntese, resultante da combinação de uma tese e uma antítese. Cf.: (Renouvier 1875, I, XXVI).

Todas as categorias seriam constituídas do mesmo modo, isto é, por determinação ou limitação, que é a síntese da distinção e da união, definidas como categorias subordinadas e inversas entre si (Renouvier, 1875, t. I, p. 233). A fórmula  $A \text{ é } B$  implicaria, de um lado, a distinção dos termos  $A$  e  $B$  e, de outro, a existência de algo em comum entre ambos, um tipo de identificação em alguma de suas relações. Como exemplos, o filósofo cita a relação de duas qualidades, que se obtém pela diferença que as distingue, acrescentada ao gênero que as identifica, e a relação de duas quantidades, que se obtém de uma identidade encontrada numa medida, em meio à diversidade sob outros aspectos (Renouvier, 1875, t. I, p. 233). Em suma,

Assim, o enunciado da relação, tomado na sua fórmula fundamental, determina *ao distinguir e ao identificar*: de onde se segue que a *relação*, em geral, e quanto à sua forma, é uma síntese da *distinção* e da *identificação*, que lhe são igualmente inerentes e, na falta de uma ou de outra das quais, ela cessa de existir. Pode-se dizer ainda que a *relação* é uma síntese do *outro* e do *mesmo* (Renouvier, 1875, t. I, p. 233-234, itálicos do autor).

A determinação estabelecida pela proposição de relação é de análise e síntese ao mesmo tempo, pois ela identifica termos distintos e distingue termos identificados. A proposição categórica estabelece a relação entre os termos, no fim das contas, uma síntese entre o “mesmo e o outro”. No entanto, a identidade ocorre sob um aspecto e a diversidade sob outro, caso contrário, “[...] o mesmo e o outro estariam confundidos, e a relação composta que implica esses dois elementos desapareceria com eles” (Renouvier, 1875, t. I, p. 156). O princípio de identidade é, segundo Renouvier, ao mesmo tempo um princípio de distinção, pois, para que a representação esteja de acordo consigo mesma e subsista, o mesmo e o outro devem ser identificados e distinguidos. A mesma necessidade define o princípio de não contradição, que está, portanto, ligado ao de identidade.

Chama-se ainda *princípio de contradição*, porque se contradizer é propriamente apenas aplicar o mesmo e o outro a dois fenômenos comparados sob uma só relação: dizer uma coisa, e dizer ao mesmo tempo que se diz outra coisa diferente. O princípio que interdita a contradição tem essa virtude de não poder ser combatido sem ser suposto: a representação toda lhe rende testemunho (Renouvier, 1875, t. I, p. 156, itálicos do autor).

Renouvier observa que, no enunciado tradicional do princípio de não contradição, “não  $B$ ” (*A não pode ser, ao mesmo tempo,  $B$  e não  $B$  sob a mesma relação*) pode significar um termo compatível com  $B$ . Se “não  $B$ ” é “outro em relação a  $B$ ”,  $C$ ,  $D$ , por exemplo,  $A$  é  $C$  ou  $A$  é  $D$ , podem ser compatíveis com  $A$  é  $B$ . Os exemplos que ele fornece são interessantes: “homem racional” e “homem mortal” não são contraditórios, porque exprimem relações diferentes quanto ao “homem”; mas “número dois” e “número três”, sim, porque a determinação numérica exprime uma diferença quanto à mesma relação, no sujeito “homem”. Esse exemplo serve para esclarecer o sentido em que Renouvier usa os termos “contraditório” e “contrário”:

Vê-se que um *termo contraditório* é simplesmente *aquele que é outro sob uma mesma relação*. Vê-se também que o *contraditório* não é a mesma coisa que o *contrário*. Os contrários lógicos são termos tais, que um exprime *todo outro* ou o *conjunto dos outros* (exemplos, o *número dois* e *todos os números diferentes do dois*, termos que, reunidos, se estendem a todo o conjunto do que pode ser chamado número; o *organizado* e o *inorganizado*, que compreendem uma grande esfera do conhecimento, ou o *justo* e o *injusto*, que só esgotam um sujeito mais determinado) (Renouvier, 1875, t. I, p. 157, itálicos do autor).

Nessa definição, os contraditórios são termos que diferem no tocante a uma relação dada e os contrários são casos particulares do contraditório ou, de modo geral, do “outro”. O princípio dos contrários é então enunciado por Renouvier: “Um termo não é, simultaneamente, o mesmo e outro termo totalmente diferente, sem sucessão, numa esfera dada de fenômenos” (1875, t. I, p. 158, itálicos do autor). O princípio do terceiro excluído, que ele chama “princípio da alternativa”, traria o significado de que todo o campo do conhecimento se dividiria, numa opção forçada, entre B e não B: “Se A não é B, ele é não B; se A não é não B, ele é B” (Renouvier, 1875, t. I, p. 158, itálicos do autor). Todas as conclusões tiradas a partir desse princípio seriam, no fim de contas, analíticas, pois estariam apenas confirmando a divisão de todos os fenômenos possíveis entre B e não B. Na concepção do filósofo, o princípio de identidade e o da alternativa são complementares, há uma reciprocidade entre eles, pois em ambos se trata das relações entre o “mesmo e o outro”, com a diferença de que num caso a identidade é posta, na outra, é excluída.

[...] os dois resultam diretamente do princípio geral de *distinção do mesmo e do outro*: aqui [identidade], porque, pondo o mesmo ou o outro, exclui-se o outro ou o mesmo; lá [alternativa], porque, excluindo o outro ou o mesmo, põe-se o mesmo ou o outro. Ademais, há essa diferença de que B e não B podem não ser contrários, e o princípio de identidade subsistir, como se viu, o que não ocorre com o princípio da alternativa (Renouvier, 1875, t. I, p. 159, itálicos do autor).

É interessante observar, de passagem, a clara consciência de Renouvier sobre as questões importantes postas para a lógica, no seu tempo. Ele declara que, embora ela tenha sido, muitas vezes, considerada uma ciência acabada e entregue pronta das mãos de Aristóteles, o fato é que havia diversas questões em aberto, como, por exemplo, a natureza formal ou material do seu objeto, utilidade e valor do silogismo, e a indução (Renouvier, 1875, t. I, p. 161 *et. seq.*). Para ele, reinava grande incerteza e confusão na lógica, inclusive naqueles princípios que pareciam estar fora de dúvida, a saber, identidade, não contradição e terceiro excluído, sobre os quais se discutia se eram princípios diferentes ou formas diversas da mesma verdade. Como explica Séailles (1905, p. 93), “A essa categoria [relação] se une, com a definição dos juízos analíticos e sintéticos, a lei reguladora das relações constantes, que é apenas a lei do acordo do pensamento consigo mesmo e que compreende o princípio de identidade ou contradição, e o princípio da alternativa (ou terceiro excluído)”. Assim, no seu entendimento, uma única lei lógica deve ser observada, e os três princípios terão seu sentido formado a partir de uma necessidade fundamental: “Segundo penso, só há um princípio da lógica, uma primeira *lei*, que é a de que é necessário compreender o que se diz, ou, em outros termos, atribuir um sentido às suas palavras” (Renouvier, 1875, t. I, p. 161, itálicos do autor). Especificamente, no caso da contradição:

Consideremos agora o *princípio de contradição*. Em qualquer forma que se o enuncie, será sempre contido no que se acabou de ser dito. *Dois termos contraditórios*, definidos como acima, *não podem ser atribuídos simultaneamente a um mesmo termo*: de outro modo, H e K seriam afirmados juntos. Ou, ainda, *duas proposições contraditórias não podem ser verdadeiras em conjunto*, pois se H é verdadeira, K é falsa, e se K é verdadeira, H é falsa (Renouvier, 1875, t. I, p. 161, itálicos do autor).

## **O sistema de antinomias das categorias e a síntese total dos fenômenos**

Como dissemos acima, agora, Renouvier responderá negativamente à questão de saber se a síntese total dos fenômenos é possível. É importante, então, que se compreenda o sentido que o filósofo dá a essa questão: ela se refere aos limites extremos do conhecimento, ao uso das

categorias para além da experiência. Em virtude da composição a partir de teses e antíteses, em todas elas, seria possível desenvolverem-se séries de proposições em separado e extrair as conclusões que se seguem, como, por exemplo: “A relação é a diversidade de dois termos, – a relação é a identidade de dois termos” (Renouvier, 1875, t. III, p. 3)<sup>8</sup>. Cada uma de suas categorias forma relações antinômicas:

O sistema das categorias apresenta, em todas as suas partes, uma característica notável: cada uma das relações originais das quais ele se compõe é uma síntese de dois termos que se excluem, e parece formar, desse modo, uma *antinomia*. (*Antinomia, legum seu sententiarum contradictio*.) (Renouvier, 1875, t. III, p. 1-2, itálicos do autor).

Nas sínteses, porém, os dois termos são implicados em conjunto. No caso da relação, embora sejam correlativas e contrárias, a distinção e a identificação não podem ser atribuídas separadamente (Renouvier, 1875, t. III, p. 5). Os próprios significados da tese e da antítese são dados pela correlação, pois os contrários só ganham sentido um pelo outro. Segundo Renouvier, isso não significaria infringir o princípio de identidade, o que ocorreria quando, nas palavras dele, “Atribuindo um ao outro, como nas proposições: *O mesmo é outro, o outro é o mesmo*, inverter-se-ia sua significação correlativa” (Renouvier, 1875, t. III, p. 5, itálicos do autor). As categorias, portanto, confirmam a identidade, e as sínteses dadas nas representações seriam os dados das ciências em geral, tanto as aplicadas como as abstratas. O trabalho intelectual seria descrição, decomposição e recomposição dos dados sintéticos das representações, trabalho sempre determinado e regulado pelas antinomias do sistema de categorias.

Assim, as antinomias do sistema de categorias não arruinam a ciência, nem a invalidam, nem mesmo a limitam, exceto no sentido de que marcam a origem. Elas são as primeiras e mais gerais leis, as relações reguladoras universais, e não constituem uma derrogação do princípio de identidade, sempre necessário à posição e ao jogo das relações (Renouvier, 1875, t. III, p. 6).

No entanto, a ciência não pode ser alcançada simplesmente desenvolvendo-se o conteúdo das antinomias. Essa tarefa levaria apenas a um “esqueleto da representação”, formas imóveis, e não a uma tábua real do espírito e da natureza. Segundo Renouvier, a representação não é feita apenas dessas formas, por mais importantes que sejam, pois é necessário acrescentar a elas a matéria, seu conteúdo, que são os fenômenos determinados, dados pelas relações concretas da experiência. Para responder à pergunta pela síntese total, esse ponto deve ser levado em consideração: “E a questão é esta: a ciência pode abarcar o mundo? Pode resolver as questões gerais que ela se põe aplicando nele as categorias? *Uma síntese única e total dos fenômenos é possível?*” (Renouvier, 1875, t. III, p. 7-8, itálicos do autor). Nesse ponto, é importante ressaltar o sentido dos termos “objetivo” e “subjetivo”, pensados para solucionar a questão da existência externa dos fenômenos. Laurent Fedi explica de modo claro:

A representação tem duas faces, o representante e o representado. O representante serve para objetivar, o representado é o que é objetivado ou objetivo. Conforme uma terminologia que desfaz o uso tornado corrente depois de Kant, Renouvier entende por “sujeito” o sujeito dos fenômenos, isto é, um representado visto como capaz de existir independentemente da representação atual e particular onde ele aparece, e por “objeto”, o objeto representado, na medida em que depende de nosso poder de conhecer e se liga indefectivelmente a ele (Fedi, 1998, p. 22).

<sup>8</sup> Para as outras categorias, cf.: (Renouvier, 1875, t. III, XLI, p. 3-4).

O mundo é definido então como a síntese dos fenômenos de uma experiência possível, sob uma consciência qualquer. Abrange todas as relações objetivas e subjetivas, é o Todo-Ser, na medida em que nada é externo a ele, passado, presente ou futuro, independentemente das partes em que possa ser dividido (Renouvier, 1875, t. III, p. 8). Quando se reflete sobre o mundo do ponto de vista das categorias, percebe-se que, considerado em geral, trata-se de uma relação, pois é uma síntese de fenômenos identificados e diversos. Não obstante, escreve o filósofo, “[...] essa síntese não enquadra numa síntese superior; essa relação que é o mundo abarca todas as relações, e, tomada em sua totalidade, não se reporta a nenhum termo estranho a si ou a suas partes” (Renouvier, 1875, t. III, p. 9). A determinação que ela opera é realizada somente de modo interno, isto é, dos fenômenos dados internamente com relação a outros. Visto como um todo, nenhuma determinação do mundo vem de fora e ele é, nesse sentido, incondicionado. Renouvier observa que isso não é afirmar o Absoluto, que ele agora considera quimérico, mas somente constatar que as relações que compõem o mundo são determinadas, embora o próprio mundo não, pois não há nada que se possa opor a ele como um todo. Como o filósofo explica,

Assim, o Mundo não recai sob as categorias, segundo o modo da experiência possível. A lei que o representa, tanto quanto é una, deve ser uma lei singular, inteiramente à parte. *O conjunto dos fenômenos objetos da experiência possível ultrapassa a experiência possível* (Renouvier, 1875, t. III, p. 10, itálicos do autor).

Embora a síntese total seja impossível, existiria no entendimento um conceito da totalidade dos fenômenos, nomeado “lei de universalidade”, o qual, porém, não seria produto das categorias, tampouco da experiência (Renouvier, 1875, t. III, p. 13). Aplicado arbitrariamente às categorias e à experiência, conduziria a uma nova antinomia. Como explica Séailles,

Conforme obedecemos às sugestões da experiência ou nos fixamos na ideia do mundo como um todo real, a lei de universalidade nos conduz a conclusões contraditórias: as sugestões da experiência nos levam a recuar os limites do mundo ao infinito, em todos os sentidos; a própria ideia do mundo como um todo exige que esses limites, tão recuados quanto se os suponha, sejam fixos e definidos (Séailles, 1905, p. 137).

De um lado, a ideia de totalidade dos fenômenos seria aplicada às categorias do número, da extensão, da duração, da espécie, do devir, da força, da paixão e da personalidade. Em todos os casos, deixaria o conjunto de fenômenos sem determinação e levaria à ideia absurda e contraditória do infinito. No tocante ao número, Renouvier explica que o sujeito universal que representaria a totalidade não pode formar um todo a partir dos fenômenos. Para isso, como qualquer dado da experiência, deveria ser determinado como parte de um todo mais vasto e, ao mesmo tempo, composto de unidades e multiplicidades (Renouvier, 1875, t. III, p. 13-14). Quanto à extensão e à duração, o sujeito universal não apresentaria limitação de tempo ou de lugar, para além da qual outros intervalos pudessem se localizar. Na verdade, em função da definição dada anteriormente de mundo, todos os intervalos pertencerão a ele, sem que possamos representá-lo como fenômeno inteiro e efetivo, do ponto de vista da extensão, nem como uma totalidade do ponto de vista da duração, isto é, sem ascendente ou descendente. Para Renouvier, essa ideia de totalidade seria estabelecida com base numa tendência e num hábito de se passar de certos todos a outros ainda mais vastos, realizando-se induções grosseiras para responder à necessidade de que todo ser seja condicionado. Desse modo, um raciocínio indutivo é o que levaria a passar de extensões a outras mais vastas, e de durações a outras

mais amplas (Renouvier, 1875, t. III, p. 14-15)<sup>9</sup>. Dessa perspectiva, a síntese total dos fenômenos não é possível:

Em resumo, a síntese que a princípio representava o sujeito universal ou Mundo é suprimida por esse modo de argumentação. O Mundo permanece alguma coisa indeterminada e, por causa dessa própria indeterminação, somos levados a declará-lo: Infinito de pluralidade, infinito de espaço, infinito de tempo, infinito de gênero; em outros termos, sem número, sem extensão, sem duração, sem espécie; sem origem, sem causa, sem fim e sem consciência (Renouvier, 1875, t. III, p. 17-18).

Mudando-se o ponto de vista, a ideia de totalidade dos fenômenos seria aplicada também à experiência e suas relações. Ao se tomar o mundo como um fenômeno dado efetivamente, porém, nenhum composto pode ser ilimitado. Se o mundo é um todo dado, será finito quanto ao número. Quanto à extensão e à duração, do mesmo modo, os fenômenos também são submetidos a condições de finitude, de modo que o mundo forma uma extensão e uma duração finitas (Renouvier, 1875, t. III, p. 18-19). As duas posições são contraditórias entre si, diz Renouvier, e produzem um sistema de antinomias aparentemente insolúvel. Há, porém, um lado correto e uma opção deve ser feita. Como explica Séailles (1905, p. 61),

A lei do número não nos livra apenas da coisa em si; por nos obrigar a negar todo infinito de quantidade atual, ela dá uma solução às pretendidas antinomias de Kant, e isso não conciliando o inconciliável, a tese e a antítese, mas impondo a escolha franca de uma das duas alternativas, a escolha das teses que concluem a existência de um mundo finito.

A noção de mundo infinito parece ser sugerida pela experiência, no entanto, não é atin-gida por ela e está em contradição com a concepção do todo (Renouvier, 1875, t. III, p. 21). Como explica Cassirer (1912, p. 98),

Não podemos, portanto, perguntar se o mundo é finito ou infinito, apenas se a experiência o é, unicamente em virtude da qual o conceito de mundo ganha sentido para nós. Não podemos perguntar se o infinito existe como realidade, apenas se a categoria, se o julgamento do infinito, entra como momento necessário no conhecimento da natureza e sua validade objetiva.

### ***Princípio de não contradição contra o infinito atual de quantidade***

No artigo "Rénovation du principe de contradiction", publicado em *La Critique Philosophique* do ano de 1873, Renouvier esclarece as motivações que o levaram a colocar o princípio de não contradição, tal como definido acima, como fundamento do seu método. Antes de qualquer coisa, diz o filósofo, é preciso ter claro que esse uso do princípio depende de se ter assentadas duas verdades anteriores e de ordem prática. A primeira delas é a de que toda afirmação que seja adotada como início lógico da filosofia sofre influência da paixão e da vontade, que são elementos naturais do intelecto. A segunda é a de que a crença tem a mesma veracidade das funções do entendimento teórico e prático, sem que possa ser substituída teoricamente, exceto de modo arbitrário (Renouvier, 1873, p. 244). Como um dos critérios do saber, o princípio de não contradição deve impedir que se dê assentimento a proposições que en-

<sup>9</sup> Para as outras categorias, cf.: (Renouvier, 1875, III, XLI).

cerrem elementos contraditórios entre si, ou incompatíveis com a lei do exercício do entendimento na experiência e na prática (Renouvier, 1873, p. 244). Como afirma Fedi (1998, p. 24),

Em sua inspiração profunda, essa teoria do conhecimento, cuja característica “lógica” é constantemente reivindicada, articula-se a um projeto moral e político. Ao opor as leis da representação aos “dogmas” do infinito e da substância, ao liberar as matemáticas do seu “misticismo” fascinante, Renouvier julga fundar sobre bases inabaláveis as condições de um pensamento autônomo, e despedir-se definitivamente do costume e do princípio da autoridade.

No centro desse projeto, está a recusa do infinito atual de quantidade. Na verdade, a definição do princípio de não contradição é orientada à refutação dessa ideia e de tudo o que decorreria dela. Nas palavras de Renouvier (1873, p. 244, itálicos do autor), “Digamos, desde já, que não se trata de nada menos que excluir da filosofia toda afirmação de um *infinito atual de quantidade* no mundo, e toda doutrina que implicaria a existência real externa de um tal infinito em sua acepção rigorosamente matemática”. O sentido do princípio de não contradição é repensado para anular o infinito atual de quantidade, porque o filósofo identifica agora diversos erros e prejuízos morais decorrentes dessa ideia. Sustentar as posições opostas não é mais visto como uma resposta satisfatória, como observa Arnal (1907, p. 35): “Meu esforço especulativo tem sido constantemente dirigido a esse princípio”, diz o filósofo, e ele revela quão pouco o satisfez sua primeira filosofia, que problema e que desejo o atormentou ao passo que, depois de ter recebido de início as soluções usuais, ele tendeu a uma outra solução, a uma solução, real das questões postas”.

Não se deve confundir o infinito de quantidade com o de qualidade, nem com a ideia de um poder do intelecto que indefinidamente procede a uma numeração progressiva, as quais seriam ideais humanos inalienáveis. No primeiro sentido, o infinito se liga à ideia de perfeição de uma qualidade, que implica uma ordem ou uma relação efetivada em todas as suas partes, ou uma determinação de cada coisa em função de outras. Como Renouvier explica,

Ora, tudo isso supõe uma esfera finita, seja para o objeto, seja para o sujeito. *Finito, definido, determinado* são termos que respondem aqui a um mesmo pensamento, ligado à ideia do perfeito, e naturalmente contrário àquela do *infinito*, com a significação de quantidade que não tem fim (Renouvier, 1873, p. 245, itálicos do autor).

No segundo sentido, a ideia de infinito envolveria o ideal humano de uma soma sem fim, ligada à possibilidade de prolongamento indefinido dos fenômenos. No entanto, também nesse caso haveria uma diferença com relação ao infinito de quantidade. O ideal de infinito é indeterminado, indefinito, enquanto o infinito atual é realizado, é a soma de fatos ou objetos acumuláveis sem termo, ou de partes divisíveis ao infinito (Renouvier, 1873, p. 245-246). A refutação do infinito atual de quantidade é feita pela aplicação do princípio de não contradição: “O que pedimos é que se nos conceda que o infinito não se finda, que o indeterminado não se determina. Não é mais que isso, não é menos que isso” (Renouvier, 1873, p. 246). O infinito de quantidade seria resultante de uma indução ilegítima, pela qual se concluiria, da indefinição da nossa experiência conhecida, uma indeterminação de fato. Tomar o universo como um infinito de quantidade seria o mesmo que considerar um corpo qualquer como infinito, pela possibilidade sempre existente de multiplicar suas partes por adição de subdivisões indefinidas. Em nenhum dos dois casos, pode-se concluir o todo infinito, efetivamente existente sem limites, pois seria como dizer que esses objetos estão dados e não estão dados (Renouvier, 1873, p. 248). Como afirma Séailles (1905, p. 56), “Em primeiro lugar, a lei do número confirma a relati-

dade do conhecimento que resulta unicamente da representação, ela faz cair, com o infinito quantitativo, o ídolo da coisa em si, do absoluto, por só admitir os fenômenos e suas relações”.

Com isso, seria possível garantir as crenças naturais, bem como o emprego do entendimento e da razão e, ao mesmo tempo, impedir que contrassensos pudessem parecer aceitáveis (Renouvier, 1873, p. 249). Nas palavras dele, “E, enfim, quais crenças místicas e, numa palavra, absurdas, poderão alguma vez nos serem propostas que nos pareçam mais inaceitáveis do que aquela que teremos assim consentido? Qual obstáculo oporemos à trindade consubstancial das pessoas, à transubstanciação ou à ubiquidade?” (Renouvier, 1873, p. 249). Contra essas ideias, ele busca as condições de todo pensamento, dentre as quais a relação, a determinação e a limitação. Sem elas, não haveria nem afirmação nem palavras com significados reais (Renouvier, 1873, p. 250). O princípio de não contradição também é posto como um critério, no entanto, sua aceitação não se dá por uma suposta necessidade. Nas palavras de Séailles (1905, p. 55), “O princípio de contradição não se impõe por uma necessidade como exterior ao espírito, é possível subtrair-se a ele. O exemplo de quase todas metafísicas é uma prova suficiente”. A renovação do princípio de contradição é, por conseguinte, sua colocação e aceitação voluntárias, no terreno das faculdades práticas.

É por causa desse recurso ordinário dos partidários do infinito de quantidade a uma faculdade misteriosa, abusivamente chamada razão, que tivemos o cuidado, ao colocar o princípio de não contradição, de associá-lo a um critério da razão prática, à crença na verdade das nossas funções de entendimento, tais como elas se aplicam na ordem da experiência e dos fatos, enfim, à afirmação da realidade de nossos conhecimentos particulares (Renouvier, 1873, p. 250)

## Considerações finais

As reflexões de Renouvier sobre o princípio de não contradição são complexas e vão muito além da concepção tradicional. Ao estudarmos suas obras, é palpável a importância que ele dá para essa questão, bem como a clara consciência de que se trata de um problema aberto e repleto de controvérsias. Antes de mais nada, é interessante notar que Renouvier concebe o mundo e o conhecimento permeados de oposições, correlações de contrários e contradições. A primeira concepção do idealismo baseado em Descartes, exposta nos *Manuais*, não foi de todo modificada nos *Essais*, na medida em que as correlações de opostos foram preservadas nas categorias. E, por meio das categorias, essas correlações de opostos passam ao mundo. De fato, como mostramos, as noções de afirmação e negação, sujeito e objeto, ser e nada são todas necessárias para a composição do mundo, e Renouvier chegou a elas através de uma meditação em estilo cartesiano. Essas concepções se mantêm nos *Essais*, pois é ainda de um idealismo fecundado pela crença que se trata, no qual as contraposições entre distinção e identificação, o mesmo e o outro, presentes nas categorias, introduzem todas as outras contradições. A limitação, ou negação, continua necessária, ao lado e com o mesmo peso da afirmação.

Desde o início, Renouvier está convicto de que o princípio de não contradição está longe de ser indubitável, e até mesmo o considera prejudicial em certas situações. Ele está em busca de um critério de certeza e de um primeiro axioma da filosofia, aos quais o princípio não pode corresponder. A crença, por sua vez, pode servir para dar assentimento a verdades que envolvem contradição ou a sínteses de contrários, sem necessidade de que haja demonstrações, pois ela não se liga a deduções. Como visto, a crença impõe verdades inexpugnáveis ao espírito, muito embora sem o recurso aos raciocínios formais. Dentre as verdades impostas pela crença, destacam-se necessidade de se introduzir a negação ao lado da afirmação, bem como o esta-

tuto essencial da limitação da ideia de ser para a compreensão do mundo. Nesse sentido, se o princípio de não contradição é definido como a impossibilidade de se reunir elementos contrários numa mesma proposição ou num mesmo ser real, ele é claramente visto como um obstáculo por Renouvier. E o filósofo se refere diretamente à lógica baseada no princípio dos contrários como um problema, pois ela não lida bem com as oposições das quais o conhecimento não pode se esquivar. De um lado, há a necessidade de admitir o não ser ao lado do ser, de outro, existem as contraposições que vêm junto com a divisão primordial entre sujeito e objeto.

A tentativa de unificar ecleticamente as filosofias opostas do idealismo e do panteísmo seria um modo de harmonizar todas essas contraposições. A monadologia de Renouvier é a busca de uma síntese dos contrários que possa manter, ao mesmo tempo, o fundamento filosófico cartesiano. Então, a crença aparece novamente, para que seja possível, sem dedução rigorosa, admitirem-se aquelas oposições fundamentais num mesmo sistema. Panteísmo e idealismo, por muito diferentes que sejam, conduziram à mesma doutrina do absoluto. A monadologia, por conseguinte, conciliando todas as oposições, uniria no mesmo ser e nas suas relações Deus e o "eu", sujeito e objeto, pensamento e extensão. O princípio de não contradição, de acordo com isso, não é o veto a que os contrários sejam afirmados e negados no mesmo sujeito, mas se resume à necessidade de que a palavra seja entendida. O afirmar e o negar sobre o mesmo sujeito não significam a impossibilidade do pensamento, mas a ausência de clareza e definição dos termos dos quais se fala. E é esse o sentido que Renouvier, desde o início, concede a Aristóteles e o que vai ser mantido, nas obras posteriores.

De fato, após 1854, a síntese dos contrários será negada por Renouvier. Mas, como mostramos, essa síntese não se refere exatamente ao mundo da experiência nem ao pensamento em geral. O filósofo está preocupado, nesse caso, com síntese total dos fenômenos, isto é, um conhecimento que vai além da experiência possível. Suas categorias são formadas por correlações de opostos, e a própria categoria da relação, como fundante de todas as outras, é resultado de uma síntese de contrários correlatos. O ato de relacionar, diz então Renouvier, tem um aspecto positivo, que é a agregação de elementos na representação, e outro negativo, que é a sua separação. Portanto, relacionar é determinar, limitar, o que só é possível por meio de distinção e identificação simultâneas. Numa palavra, relacionar é sintetizar o "outro e o mesmo". Na argumentação de Renouvier, vemos claramente que essa ação de sintetizar o outro e o mesmo não confrontaria o princípio de não contradição, mas sim o de identidade. Os três princípios, identidade, não contradição e terceiro excluído, assim, complementam-se e são assimilados à necessidade de haver definição clara dos termos. Nesse sentido, é muito interessante a distinção feita por Renouvier entre contrário e contraditório. Como mostramos, ele entende o contraditório simplesmente como aquilo que se apresenta sob distintas formas, numa mesma relação. Atribuir uma característica contraditória a um sujeito seria, então, colocá-lo sob duas relações diferentes ou, o que é o mesmo, deixá-lo indefinido. Os contrários seriam as oposições radicais, como por exemplo, entre B e não B, as quais estariam dentro da ampla gradação das possibilidades de contraditoriedade. No fim das contas, a necessidade que se apresenta não é a de impedir a contraposição de B e não B, mas a de relacionar o mesmo e o outro, sem que eles se confundam. O ato de relacionar, em função de suas características contrapostas, poderia levar a essa confusão, daí a importância de um princípio que a impeça. Daí também a unificação dos três princípios em uma só lei lógica, feita para garantir o sentido definido das palavras.

A síntese total dos contrários passa então a ser recusada por Renouvier. As categorias levam a antinomias que, se seus termos opostos são tomados separadamente, terão consequências teóricas distintas. A essas consequências é que se deve olhar ao se fazer uma escolha entre os lados, sabendo-se que a união deles será impossível. O princípio de não contradição,

no sentido acima, é assim a pedra de toque e o método ao qual se recorrer para afastar o infinito atual de quantidade. Renouvier declara expressamente que a formulação desse sentido do princípio foi realizada para excluir o infinito atual de quantidade, tendo em mente suas consequências morais perniciosas. Admitir esse último seria permitir a entrada de quaisquer concepções prejudiciais e absurdas, do ponto de vista metafísico, científico ou religioso. A escolha do lado que afirma o finito é, portanto, baseada nas condições do pensamento, que são a relação, a determinação e a limitação. Do mesmo modo, os três princípios, identidade, não contradição e terceiro excluído, deverão também se adaptar a essas condições. Não obstante, relacionar, determinar e limitar envolvem operações correlatas e contrárias.

Por fim, é sintomático o fato de que Renouvier não confere à contradição ou à contrariedade, nos textos estudados, qualquer ligação com o princípio de explosão ou a nada semelhante à ideia de trivialidade. Esse é, na lógica clássica, o principal problema da contradição e da necessidade de se observar o princípio de não contradição. Podemos afirmar que, para ele, as oposições e os contrários são parte do mundo, na medida em que são parte das categorias. Mas essas oposições não podem se refletir na filosofia de um modo deletério, isto é, não pode significar que tudo pode ser afirmado sobre qualquer sujeito ou assunto sem critério algum. A verdade e a ética devem ser preservadas, a despeito dessas oposições e da possibilidade de se afirmar os contrários. Por conseguinte, a presença de contrários nos raciocínios não inviabiliza o pensamento, nem tem ligação com a trivialidade. O princípio de não contradição, portanto, oferece um ponto firme, uma referência, mas não ligada exatamente à contrariedade, e sim à preservação do discurso com sentido. O trabalho de Renouvier é excelente, mas seria conveniente, tendo-se em vista os padrões atuais de rigor, verificar se seria possível refazê-lo, pelo menos em parte, via os métodos atuais da lógica matemática.

## Referências

- ARNAL, A. *La philosophie religieuse de Charles Renouvier*. Paris: Fischbacher, 1907.
- BLAIS, M.-C. *Au principe de la République. Le cas Renouvier*. Paris: Gallimard, 2000.
- CASSIRER, E. Das Problem des Unendlichen und Renouvierts "Gesetz der Zahl". In: COHEN, H. *Philosophische Abhandlungen*. Berlin: Bruno Cassirer, 1912.
- FEDI, L. *Le problème de la connaissance dans la philosophie de Charles Renouvier*. Paris: L'Harmattan, 1998.
- FOUCHER, L. *La jeunesse de Renouvier et sa première philosophie (1815-1854)*. Paris: Vrin, 1927.
- RENOUVIER, C. *Essais de critique générale*. Premier Essai. Analyse générale de la connaissance. Bornes de la connaissance. 1 vol. Paris: Librairie Philosophique de Ladrance, 1854.
- RENOUVIER, C. *Essais de critique générale*. I. Traité de logique générale et de logique formelle. 3. vol. Paris: Au bureau de La Critique Philosophique, 1875.
- RENOUVIER, C. *Manuel de philosophie ancienne*. Paris: Paulin, 1844.
- RENOUVIER, C. *Manuel de philosophie moderne*. Paris: Paulin, 1842.
- RENOUVIER, C.; PILLON, F. *La Critique Philosophique, Politique, Scientifique, Littéraire*. Paris: Au Bureau de la Critique Philosophique, 1872-1889.

RENOUVIER, C.; PILLON, F. Renovation du principe de contradiction. *In: La Critique Philosophique, Politique, Scientifique, Littéraire*, II. Paris: Au Bureau de la Critique Philosophique, 1873. p. 244-250.

SCHMAUS, W. Renouvier and the method of hypothesis. *Studies in History and Philosophy of Science*, n. 38, p. 132-148, 2007.

SÉAILLES, G. *La philosophie de Charles Renouvier*. Introduction a l'étude du néo-criticisme. Paris: Alcan, 1905.

---

### **Sobre os autores**

#### **Katia Cilene da Silva Santos**

Doutora em Filosofia pela FFLCH-USP, com pesquisa subsidiada pelo CNPq sobre a antinomia da faculdade de conhecer, ou paradoxo de Zeller, na obra de Arthur Schopenhauer. Mestra em Filosofia, com pesquisa sobre a contradição aparente na teoria da liberdade na obra do mesmo filósofo, 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, onde defendeu trabalho sobre a liberdade no estoicismo e no epicurismo, em suas relações com o contexto histórico do Helenismo. Integrante do GT da ANPOF Neokantismo e Filosofia da Cultura. É professora da Universidade Federal Rural do Semi-Árido (UFERSA). No momento, coordena a pesquisa “A noção de crença no Manuel de philosophie moderne (1842), de Charles Renouvier”, financiada através do Edital PROPPG 12/2023, Programa institucional de apoio à pesquisa (PIAP).

#### **Newton da Costa**

Foi Professor titular da Universidade de São Paulo (USP) e da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). É graduado em Engenharia Civil e em Matemática pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Em 1964 torna-se Professor Catedrático na área de Análise Matemática e Análise Superior, nesta mesma universidade, onde lecionou por 14 anos. Tem interesses na área de Filosofia, com ênfase em Lógica Matemática, atuando principalmente nos seguintes temas: paraconsistência e fundamentos da ciência. Foi um dos criadores das Lógicas Paraconsistentes, o que lhe rendeu diversos títulos nacionais e internacionais. Foi professor visitante, pesquisador, visiting scholar ou conferencista ocasional em várias instituições do exterior, tais como: Universidade do Chile, Pontifícia Universidade Católica do Chile, Universidade de Buenos Aires, Universidade Nacional del Sur (Bahía Blanca), Universidade Nacional de Peru (Mayor de San Marcos), Universidade Nacional da Colômbia, Universidade Nacional de Uruguai, Universidade da Califórnia (Berkeley e Los Angeles), Universidade de Stanford, Universidade Nacional Autónoma de México, Universidade Nova de Lisboa, Universidade de Barcelona, Universidade de Salamanca, Universidade de Paris VII, Universidade de Lille, Universidade de Clermont-Ferrand, Universidade de Nápoles, Universidade de Siena, Scuola Normale Superiore di Pisa, Academia de Ciências da Bulgária, Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, Universidade de Torun, Universidade de Varsóvia, Universidade Nacional da Austrália. Faleceu em 2024.

Recebido: 5/2/2025  
Aprovado: 13/10/2025

Received in: 2/5/2025  
Approved in: 10/13/2025

# Natorp, Husserl e Gurwitsch: o problema do “ego puro” na fenomenologia

Natorp, Husserl e Gurwitsch:  
the problem of the “pure ego” in phenomenology

**Brenda Cardoso Soares**

<https://orcid.org/0000-0002-0976-5064> – E-mail: [brendacsoares@gmail.com](mailto:brendacsoares@gmail.com)

## RESUMO

Há um debate acerca do “ego puro” que começa com Paul Natorp e Edmund Husserl e suas diferenças metodológicas advindas em grande parte da herança de seus predecessores. Este artigo pretende mostrar como a construção desse debate inicial dá subsídios para o desenvolvimento de um segundo dentro da própria tradição fenomenológica, no qual Aron Gurwitsch questiona o “ego puro” como elemento presente na esfera da consciência pura na virada transcendental husserliana, a partir da influência natorpiana.

**Palavras-chave:** Natorp. Husserl. Gurwitsch. Método fenomenológico. Método reconstrutivo.

## ABSTRACT

There is a debate about the “pure ego” that begins with Paul Natorp and Edmund Husserl and their methodological differences arising largely from the heritage of their predecessors. This article intends to show how the construction of this initial debate provides support for the development of a second one within the phenomenological tradition itself, in which Aron Gurwitsch questions the “pure ego” as an element present in the sphere of pure consciousness in the Husserlian transcendental turn, from the Natorpian influence.

**Palavras-chave:** Natorp. Husserl. Gurwitsch. Phenomenological method. Reconstructive method.

## Introdução

Na Filosofia há uma reconhecida discussão entre Paul Natorp e Edmund Husserl acerca da necessidade de um "ego puro" e da possibilidade de acesso intuitivo à subjetividade. Grande parte do debate é motivado pelo aspecto metodológico que envolve o método transcendental neokantiano e o método fenomenológico husserliano e se estende pela publicação de várias obras de ambos os autores. No entanto, o objetivo deste artigo não é tematizar essa discussão em si, mas investigar como ela fomenta uma outra polêmica muito menos conhecida e que ocorre no contexto interno da própria fenomenologia: a negação de Aron Gurwitsch, em 1929, sobre a possibilidade de um "ego puro" na esfera da pura consciência, afirmada por Husserl em *Ideias I* (1913).

Gurwitsch utiliza o posicionamento de Natorp para subsidiar suas próprias contestações da tese husserliana de um "ego puro". Para Gurwitsch, um neokantiano defender o "ego puro" como polo do conhecimento subjetivo é coerente, porém um fenomenólogo seguir essa linha é no mínimo questionável. Na tentativa de explicitar a origem do questionamento gurwitschiano iremos partir de uma caracterização e evolução dos métodos transcendental (neokantiano) e fenomenológico (husserliano). Tendo esses elementos colocados de forma mais precisa, será possível uma melhor compreensão do debate entre Husserl e Natorp, especificamente sobre a questão do "ego puro"<sup>1</sup>, para enfim compreender o motivo de Gurwitsch citar Natorp na sua discussão com Husserl.

## 1 Metodologia e tradição

Uma compreensão da discussão entre Husserl e Natorp só é possível se antes temos clara a metodologia da qual respectivamente cada um deles parte, além disso ambos fazem parte de tradições que se relacionam com os problemas da filosofia de forma distinta, o que justifica as diferentes abordagens. O método transcendental dos neokantianos certamente se difere do método fenomenológico que descende da psicologia de ato de Franz Brentano. Mas em qual sentido exatamente e como essas diferenças influenciam no debate?

### 1.1 Paul Natorp, Escola de Marburgo e método transcendental

O método transcendental surge como expressão a partir de Hermann Cohen, líder da Escola de Marburgo, como uma alternativa para lidar com o desenvolvimento da ciência, fazendo oposição ao materialismo científico ao mesmo tempo que se diferencia de perspectivas idealistas como a de Fichte e Hegel. Como explica Porta (2011, p. 48) "Trata-se de partir da ciência como um *Faktum*, ou seja, como algo 'dado', e, por uma reflexão explicitadora, elevar-se ao estabelecimento de suas condições básicas de possibilidade". Essa abordagem pretende evitar a fundamentação das condições de possibilidades lógicas da ciência num subjetivismo que poderia levar à aceitação de um psicologismo ou de algum princípio metafísico. A consequência dessa posição é a escalada rumo a uma objetivação do conhecimento, que permanece sem uma perspectiva subjetiva até Natorp.

<sup>1</sup> Esta polêmica não resume o diálogo entre os dois filósofos. As *Investigações Lógicas* são divididas em dois volumes, sendo o primeiro conhecido como *Prolegômenos*. Em *Allgemeine Psychologie*, Natorp admite estar de acordo com Husserl até o primeiro volume, obra na qual Husserl combate o psicologismo, porém discorda da solução fenomenológica e não lógica ofertada no segundo volume.

Ao retomar uma visão subjetiva, Natorp não pretende manter propriamente uma oposição entre sujeito e objeto que leva a um dualismo intransponível, mas entender a subjetivação e a objetivação como direções contrárias de um mesmo processo que é o fazer (*Fieri*) científico. Segundo Natorp (2013, p. 262 [285]), "o caminho da subjetivação, assim como o da objetivação, corre para o indeterminado, para o infinito em termos de possibilidade"<sup>2</sup>. A diferença é que da perspectiva objetiva se tem em última instância acesso à objetividade por meio das leis da natureza e experiências científicas regidas pela física e matemática. Enquanto do ponto de vista subjetivo, eu passo a fazer uma reconstrução desse processo de objetivação até chegar ao fato da consciência (*Tatsache des Bewusstseins*).

A reconstrução apresentada por Natorp é possivelmente uma das maiores influências do que mais tarde será chamada fenomenologia genética de Husserl, ainda que haja diferenças consideráveis e por esse motivo um estudioso de Husserl poderia não ver o mesmo problema da ausência de acesso intuitivo que Gurwitsch irá ressaltar. Sendo assim, é importante nos concentrar no âmbito em que o debate propriamente começa, no qual Husserl ainda estava falando a partir do ponto de vista do que se chama "estático". Esse fato é relevante porque Natorp é explícito sobre os parâmetros do seu método reconstrutivo. Para Natorp (2013, p. 263 [287]), a reconstrução "é apenas a visão oposta da construção do objeto e tem em comum com ele o caráter genético ou metodológico, portanto, também o sentido da 'intenção', ou seja, a intenção que nunca é completamente cumprida"<sup>3</sup>. Por esse motivo o neokantiano, parte do fato da consciência, evidenciando que a reconstrução na direção à subjetividade pressupõe um ponto de partida sem nunca ter como acessá-lo propriamente para descrevê-lo ou ir além.

Em 1888, Paul Natorp publica a sua obra *Introdução à Psicologia*, na qual propõe o fato da consciência composto pela relação do ser-consciente ou consciencialidade (*Bewusstheit*), conteúdo (*Inhalt*) e "ego puro" (*reines Ich*). A consciencialidade é uma herança de Cohen que, como nos explica Porta (2011, p. 273), tem o objetivo de diferenciar "as instâncias lógico-objetivas (entre as quais se inclui a 'apercepção transcendental') das psicológicas"; o conteúdo é tudo aquilo que é dado ao ego; ao mesmo tempo que o "ego puro" é o polo de referência em relação ao conteúdo. Há entre "ego" e conteúdo uma relação funcional em que o "ego puro" é algo ao qual o conteúdo sempre se refere ao mesmo tempo algo do qual sempre se distingue.

O ego, como centro subjetivo de relação com todos os conteúdos de que tenho consciência, opõe-se incomparavelmente a esses conteúdos, não tem com eles uma relação do mesmo tipo que tem com ele mesmo, não está consciente de seu conteúdo como o conteúdo está para ele<sup>4</sup> (Natorp, 1888, p. 13).

Nessa reconstrução encontramos um limite. Isso porque o "ego puro" não pode vir a se tornar objeto para ele mesmo e por esse motivo não pode ser descrito. Segundo o neokantiano, a tentativa de descrição já gera uma objetificação:

Em outras palavras: toda ideia que formássemos do ego o tornaria um objeto. Mas já paramos de pensar nele como um ego ao pensar nele como um objeto. Ser ego significa não ser um objeto, mas ser aquilo para o qual algo é um objeto em relação a todos os objetos<sup>5</sup> (Natorp, 1888, p. 13).

<sup>2</sup> "der Weg der Subjektivierung verläuft ebenso wie der der Objektivierung ins Unbestimmte, der Möglichkeit nach ins Unendliche".

<sup>3</sup> "welche nur die Gegenansicht der Konstruktion des Objekts ist und mit ihr den genetischen oder Methodencharakter, also auch den Sinn der „Intention“, und zwar der nie schlechthin sich erfüllenden Intention gemein hat"

<sup>4</sup> "das Ich, als das subjective Beziehungsentmm zu allen mir bewussten Inhalten, steht diesen Inhalten unvergleichhch gegenüber, es hat zu ihnen nicht eine Beziehung gleicher Art vrie sie zu ihm, es ist nicht seinen bihalten bewusst wie der Inhalt ihm".

<sup>5</sup> "Anders ausgedrückt: jede Vorstellung, die wir uns von Ich machen würden, würde dasselbe zum Gegenstand machen. Wir

Aqui encontramos o ponto que vai nortear o debate tanto de Husserl com Natorp quanto de Gurwitsch em relação a Husserl: a não possibilidade de descrição da subjetividade. Porém, para compreender o porquê da importância dessa questão é necessário antes adentrar na tradição e metodologia husserliana.

## 1.2 Edmund Husserl, a Escola de Brentano e o método descritivo

Husserl é um dos alunos mais emblemáticos da Escola de Brentano e talvez o discípulo que tenha levado mais longe a proposta de descrição da subjetividade de seu professor. Franz Brentano é o responsável por desenvolver uma psicologia descritiva de estruturas psíquicas, os atos intencionais, que se correlacionam de forma não causal e compõem a nossa vida psíquica. Há aqui um ponto de contato com a tradição neokantiana, a subjetividade não deve ser estudada a partir de uma psicologia naturalista. No entanto, a forma como cada um conduz essa investigação é diferente.

Husserl parte da estrutura de Brentano a qual previa o ato intencional e o conteúdo/objeto. Não há nenhuma relação como a da conciercialidade proposta por Natorp, porque em Brentano a intencionalidade nem é uma relação propriamente dita, mas uma característica do próprio objeto que é o fenômeno psíquico. Não há um polo tal qual um "ego puro" que mantém uma relação de ser consciente de algo. O fenômeno psíquico por meio da intencionalidade tematiza seu objeto/contéudo, por exemplo, quando eu escuto um som, o fenômeno psíquico (ato) é o escutar que tematiza o fenômeno físico som. O que há é um método de acesso à subjetividade: a percepção interna (*innere Wahrnehmung*). Ao se diferenciar da percepção externa e da introspecção, a percepção interna abre uma perspectiva de solução que anteriormente tinha como problema ou a submissão da psicologia aos resultados das ciências naturais ou uma regressão ao infinito. Graças a ela, tornou-se possível e necessário que ao mesmo tempo que o fenômeno psíquico se dirija a um objeto, ele também se dirija a si mesmo.

Quando Husserl retoma a psicologia do ato de Brentano e a noção de intencionalidade, ele opera mudanças importantes. Uma delas é a complexificação da estrutura desse ato, que passa a se desdobrar em momentos como qualidade, matéria, objetualidade e conteúdo representativo. Nessa nova estrutura o conteúdo passa a ser o meio de apreender o objeto, marcando uma distinção fundamental que carecia na descrição brentaniana na obra *Psicologia do ponto de vista empírico*.

Porém, há elementos relevantes na nossa discussão que se mantêm em Husserl como a possibilidade de um acesso intuitivo à subjetividade, o que permite a descrição dessa estrutura psíquica. Este é um ponto crucial que o diferencia de Natorp. Segundo Berger (1972, p. 14), enquanto Husserl "quer ir 'às coisas mesmas', ele vê os neo-kantianos da escola de Marburgo substituindo a reflexão sobre teorias científicas pelo estudo direto de objetos conhecidos"<sup>6</sup>. Outra herança positiva de Brentano é a manutenção de uma multiplicidade de atos intencionais. Assim como seu professor, Husserl também compreendia a vida psíquica como uma unidade que não descartava a complexidade. Por isso, partia da relação de atos intencionais articulados entre si sem a dependência de relações causais ou da referência a um polo de identificação, tal qual o "ego puro".

---

haben aber bereits aufgehört, es als Ich zu denken, indem wir es als Gegenstand denken. Ich-sein heisst, nicht Gegenstand, sondern allem Gegenstand gegenüber dasjenige sein, dem etwas Gegenstand ist".

<sup>6</sup> "While he wants to go 'to the things themselves', he sees the neo-Kantians of the Marburg school as substituting reflection on scientific theories for the direct study of known objects".

Agora é possível compreender o motivo de Husserl, após ter lido as colocações de Natorp, responder a ele na V Investigação, afirmando não encontrar esse polo de referência subjetivo ao qual o neokantiano se refere. Sendo o único polo subjetivo ao qual os conteúdos da consciência e os objetos poderiam se referir o ego empírico.

Devo confessar francamente, no entanto, que não consigo encontrar esse ego, esse centro primitivo e necessário de relações. A única coisa de que posso tomar nota e, portanto, perceber, é o ego empírico e suas relações empíricas com suas próprias experiências ou com os objetos externos que estão recebendo atenção especial no momento...<sup>7</sup> (Husserl, 2014, §8, p. 92).

Husserl certamente não resume a sua ideia de subjetividade ao ego empírico, mas é importante notar como este ainda desempenha um papel fundamental na metodologia do autor. É o ego empírico que o ego fenomenológico, ou a multiplicidade de atos intencionais, mantém como referência. Isso porque como Marbach (1974, p. 8) nos explica: “o ‘ego fenomenológico’ é o ego empírico individual visto do ponto de vista do fenomenologicamente dado, ou seja, o complexo real de experiências empiricamente concebido, o que Husserl chamará de fluxo de consciência”<sup>8</sup>. Gostaríamos de chamar atenção que geralmente é aceito que Husserl em *Investigações Lógicas* partia de uma concepção não-egológica da consciência, o que está correto quando comparado a Natorp, mas não reflete a complexidade da posição husserliana.

Natorp recebe as críticas husserlianas e em 1912 na obra *Psicologia geral segundo o método crítico* termina respondendo-as enfatizando justamente que por haver diferenças metodológicas latentes o “ego puro” não está ao alcance da fenomenologia que Husserl propõe. Posição essa que Gurwitsch retoma e concorda parcialmente como veremos mais à frente. Natorp é categórico quando afirma que:

Também é bastante compreensível que Husserl, de acordo com toda a intenção de sua “Fenomenologia”, comece sua consideração imediatamente com o “achado fenomenológico”, ou seja, em minha linguagem, com o conteúdo da consciência, que, de acordo com minha afirmação, é o único campo de investigação para a psicologia. O ego puro, o ego da consciência em geral, ao qual apenas minha tese se referia, não é, portanto, nem mesmo uma opção para ele<sup>9</sup> (Natorp, 1888, p. 36 [34]).

O debate poderia se dar por encerrado aqui. Porém, há no período subsequente importantes mudanças no método fenomenológico proposto por Husserl, que levarão há revisão da sua opinião sobre o “ego puro”, reconhecendo-o como necessário em 1913. A primeira prova material dessa alteração de posicionamento se dá na publicação da segunda edição de *Investigações Lógicas* em forma de uma nota adicional, na qual Husserl (0000, p. 93) se retrata ao mesmo tempo que minimiza o impacto dessa mudança nas análises dessa obra específica: “Devo enfatizar expressamente que a atitude aqui assumida em relação à questão do ego puro – uma

<sup>7</sup> “I must frankly confess, however, that I am quite unable to find this ego, this primitive, necessary center of relations. The only thing I can take note of, and therefore perceive, are the empirical ego and its empirical relations to its own experiences, or to such external objects as are receiving special attention at the moment...”

<sup>8</sup> “Das ‘phänomenologische Ich’ ist das individuelle, empirische Ich unter dem Gesichtspunkt des phänomenologisch Gegebenen betrachtet, d.i. die empirisch aufgefasste reelle erlebniskomplexion, das, was Husserl später Bewusstseinsfluss, Bewusstseinsstrom nennen wird”.

<sup>9</sup> “Es ist auch durchaus zu verstehen, dass Husserl, nach der ganzen Absicht seiner „Phänomenologie“, sofort beim „phänomenologischen Befund“, d.h. in meiner Sprache, beim Bewusstseinsinhalt, der ja gerade nach meiner Behauptung das einzige Untersuchungsfeld für die Psychologie ist, mit seiner Betrachtung einsetzt. Das reine Ich, das Ich der Bewusstheit überhaupt, auf welches allein meine These sich bezog, kommt für ihn daher gar nicht erst in Frage”

atitude que não mais endosso, como observei antes – é irrelevante para as investigações deste volume”<sup>10</sup>. A segunda e mais proeminente oficialização desse novo posicionamento é a inclusão do “ego puro” como elemento importante na sua fenomenologia transcendental em *Ideias I*.

## 2 O “ego puro” em *Ideias I*

Finalmente chegamos à posição husserliana em *Ideias I*. É a partir daqui que Aron Gurwitsch questionará o proceder de seu professor. Nessa obra publicada em 1913, Edmund Husserl introduz oficialmente o “ego puro” como elemento que compõe a esfera da consciência pura, descrevendo uma estrutura que à primeira vista pode parecer muito semelhante à proposta por Natorp.

Procedamos primeiro de uma forma que identifique diretamente o ser em questão, e – uma vez que o ser a identificar nada mais é do que aquilo que designaremos, por razões essenciais, como “experiências puras”, “consciência pura”, com os seus puros “correlatos da consciência” de um lado e seu “ego puro” do outro<sup>11</sup> (Husserl, 2014, § 33, p. 58).

Se em Natorp havia a consciencialidade (*Bewusstheit*), conteúdo (*Inhalt*) e “ego puro” (*reines Ich*), em Husserl temos atos intencionais, correlatos de consciência e “ego puro”. Mas o que de fato promove essa mudança tão contundente entre *Investigações Lógicas* e *Ideias I*? É possível destacar pelo menos dois elementos centrais para essa transição: a abordagem da temporalidade pela fenomenologia, a partir da qual precisa lidar com os temas da unidade e identificação através do tempo, e a adoção da redução transcendental como ferramenta metodológica que exclui o ego empírico, o qual atuava como referência ao ego fenomenológico.

Há ainda mais uma semelhança com a perspectiva natorpiana, a descrição do “ego puro” permanece inacessível, funcionando como polo de unidade e identificação. Esse problema era abordado de uma outra maneira em *Investigações Lógicas*, porque esta obra se situava como herança de uma psicologia do ato iniciada por Brentano, como vimos anteriormente. Na ocasião não se tratava da existência de um único e idêntico sujeito através do tempo, mas dos atos intencionais como momentos da multiplicidade que é o fluxo da consciência, que nesse contexto é abordado estaticamente do ponto de vista temporal.

Portanto, se existe em PES o “problema da unidade da consciência”, certamente não é sob a forma de identidade de um “eu” através do tempo. Trata-se de mostrar que a existência de uma multiplicidade ou diversidade no ato não afeta a unidade do fenômeno psíquico presente em um instante dado. Pelo contrário, em Natorp, com a introdução de um “ego puro” está colocado o problema de sua identidade no tempo, o qual remete à tradição kantiana da temática da apercepção transcendental (Porta, 2011, p. 285).

Se em *Investigações Lógicas* o tempo não era uma questão para Husserl, esse cenário muda no período que se seguiu até a publicação de *Ideias I*. No intervalo entre estas duas publicações, o autor começa a se dedicar cada vez mais à questão da temporalidade. Entretanto, curiosamente, quando Husserl introduz o “ego puro” na sua obra de 1913 ele escolhe explicita-

<sup>10</sup> “I must expressly emphasize that the attitude here taken up to the question of the pure ego – an attitude I no longer endorse, as remarked before - is irrelevant to the investigations of this volume”.

<sup>11</sup> “Let us first proceed in a way that directly identifies the being in question, and-since the being to be identified is nothing other than what we will designate, for essential reasons, ‘pure experiences’, ‘pure consciousness’, with its pure ‘correlates of consciousness’ on one side and its ‘pure ego’ on the other”.

mente não abordar a questão temporal de forma suficiente, ainda que indique sua importância. Por esse motivo, o status do "ego puro" claudica em *Ideias I* que se encontra com status de uma fenomenologia estática ao mesmo tempo que apresenta indícios de uma vocação genética.

Outra virada muito importante é a redução transcendental, a qual poderíamos chamar de base de sustentação do método proposto por Husserl. A partir dela, o fenomenólogo pretende suspender a atitude natural e ter acesso ao resíduo que consiste na esfera da pura consciência. É esse fenômeno reduzido que deve ser descrito. Como a redução começa ser proposta apenas a partir de 1907, alcançando seu caráter transcendental em 1913, faz sentido que em *Investigações Lógicas* a ausência desta favoreça a recusa do "ego puro". De acordo com Marbach (1974, p. 5), Husserl "apreende a consciência nas *Investigações Lógicas* em relação ao ego empírico, ou seja, em apercepção empírica". Sendo assim, a radicalização da redução suspende completamente a relação entre o ego empírico e o ego fenomenológico, abrindo espaço para possibilidade da necessidade do "ego puro" na esfera de uma fenomenologia transcendental.

Se tomarmos como referência a discussão sobre o "ego puro" não há como negar certa presença de Natorp no desenvolvimento da fenomenologia transcendental. Há inúmeras análises sobre as trocas de correspondência entre os dois filósofos que sustentam essa alegação. Mas o quanto há de uma influência natorpiana na virada transcendental husserliana de fato? Há autores que defendem que essa é uma influência subestimada:

Como Husserl reconheceu após sua virada transcendental, foram suas discussões com representantes da tradição transcendental – ou seja, os neokantianos – que o ajudaram a desenvolver uma fenomenologia transcendental completa. Seu aliado mais próximo entre esses antigos oponentes era, sem dúvida, Natorp<sup>12</sup> (Luft, 2010, p. 59).

Luft (2010, p. 72) vai além e traça um paralelo direto entre a redução transcendental husserliana e a reconstrução natorpiana: "Em suma, a redução transcendental como ruptura com a atitude natural pode ser interpretada como uma *reconstrução* de como a atitude natural passou a ser constituída através da vida intencional"<sup>13</sup>. Entretanto, acreditamos que compreender o movimento de Husserl a partir da redução como um passo em direção ao método reconstrutivo de Natorp deve ser feito com cautela. Isso porque esse movimento reconstrutivo "genético" não tem em conta os mesmos parâmetros para ambos os autores como o próprio Natorp reconheceu anteriormente. Além disso, além de Natorp há outras relevantes influências que Husserl toma como referência para seu estudo da subjetividade. Uma delas certamente é Descartes com o processo de dúvida metódica e da perspectiva da subjetividade como evidência.

A introdução da redução fenomenológica nas aulas do semestre de verão de 1907 não parece ser diretamente atribuível a um exame aprofundado de Kant ou Natorp. Isso é confirmado pela forma da redução fenomenológica que aparece nessas aulas. Ela é caracterizada primariamente não por um pensamento kantiano, mas cartesiano, ou seja, pela ideia do início da filosofia em um dado absoluto (em uma evidência absoluta) e da época com relação a tudo que não corresponde a esse requisito<sup>14</sup> (Kern, 1964, p. 26).

<sup>12</sup> "As Husserl acknowledged after his transcendental turn, it was his discussions with representatives of the transcendental tradition – i.e., the Neo-Kantians – that aided him in developing a full-fledged transcendental phenomenology. His closest ally among these erstwhile opponents was undoubtedly Natorp".

<sup>13</sup> "In short, the transcendental reduction as a break with the natural attitude can be interpreted as a *reconstruction* of how the natural attitude has come to be constituted through intentional life".

<sup>14</sup> "Die Einführung der phänomenologischen Reduktion in den Vorlesungen vom Sommersemester 1907 sckeiht schon auf Grund des Vorgehens nicht unmittelbar auf eine vertiefte Auseinandersetzung mit Kant oder mit Natorp zurückzugehen. Dies wird bestätigt durch die Gestalt der phänomenologischen Reduktion, wie sie in jenen Vorlesungen vorliegt. Sie ist dort in erster Linie nicht durch einen kantianischen, sondern durch einen Cartesischen Gedanken geprägt, nämlich durch die Idee des

Vamos ao encontro do pensamento de Kern que nesse sentido não subestima a influência de Natorp, mas também não a superestima. Há a influência de Descartes, a partir da qual se desenvolve a redução, há a de Kant com o caráter estrutural das condições de possibilidade da experiência, o que se desdobra na influência de Natorp e seu aspecto constitutivo da objetividade e reconstrutivo da subjetividade. O que se deve levar em consideração a respeito desse último, é que no caso comparativo entre os polos subjetivo e objetivo, em Natorp se trata de direções contrárias, já em Husserl de dimensões de experiências distintas. Como Kern (1964, p. 338) exemplifica:

Para usar a imagem das direções e dimensões espaciais, poderíamos dizer: Para Natorp, a ciência subjetiva situa-se apenas na direção oposta à objetiva; ela segue o caminho que a ciência objetiva e o conhecimento percorreram, por assim dizer ao contrário, enquanto, segundo Husserl, a ciência subjetiva e a objetiva estão na relação entre bidimensionalidade e tridimensionalidade<sup>15</sup>.

Um questionamento válido se deriva dessa diferença: trasladar o “ego puro” do contexto direcional natorpiano para o contexto interdimensional husserliano é possível? A legitimação dessa pergunta fica evidente quando lembramos que o acesso intuitivo à subjetividade e sua consequente descrição estão no cerne do método fenomenológico. Se o “ego puro” não pode ser acessado e nem descrito, é papel da fenomenologia pressupô-lo? Gurwitsch acredita que não.

### 3 A fenomenologia temática de Aron Gurwitsch e o problema do “ego puro”

Aron Gurwitsch é um fenomenólogo, aluno de Edmund Husserl, que nega de forma contundente a possibilidade de legitimar o “ego puro” como polo de referência da consciência pura na esfera transcendental. Apesar de pouco debatida, essa divergência fenomenológica não carece de importância. Spiegelberg (1981, p. 104) chega a descrever que “A crescente insistência de Husserl na certeza absoluta do ego puro e a negação igualmente insistente de Gurwitsch é talvez o caso mais notável de uma discordância básica entre dois importantes fenomenólogos”<sup>16</sup>.

Aron Gurwitsch faz desse problema o centro de sua tese publicada em 1929 *Fenomenologia temática e do ego puro*, a qual tem como base de discussão o texto de *Ideias I* de seu professor. A consciência temática gurwitschiana é quase idêntica à husserliana, ou seja, admite uma correlação entre o polo subjetivo, representado pelo cogito, e o objetivo representado pelo tema. Esse cogito descrito por Husserl, ao contrário da sua inspiração cartesiana, não está concentrado na certeza das próprias representações e por isso é indissociável da ideia de intencionalidade. Como nos explica Berger (1972, p. 34), “a própria essência da consciência deve ser dirigida

---

Anfzngns der Philosophie in einem absolut Gegebenen (in einer absoluten Evidenz) und der Epoche hinsichtlich all dessen, was dieser Forderung nicht entspricht”.

<sup>15</sup> “Um das Bild der räumlichen Richtungen und Dimensionen zu gebrauchen, könnte man sagen: Für Natorp liegt die subjektive Wissenschaft nur in der entgegengesetzten Richtung der objektiven; sie verfolgt den Weg, den die objektive Wissenschaft und Erkenntnis gegangen ist, gewissermassen rückwärts, während nach Husserl die subjektive und objektive Wissenschaft im Verhältnis von Zweidimensionalität und Dreidimensionalität stehen”.

<sup>16</sup> “Husserl's increasing insistence on the absolute certainty of the pure ego and Gurwitsch's equally insistent denial of it is perhaps the most striking case of a basic disagreement between two leading phenomenologists”.

para algo diferente de si mesma: essa é a vida que lhe é própria. Dizer simplesmente eu 'penso' não tem, portanto, nenhum significado"<sup>17</sup>.

Em uma consciência temática, o cogito é abordado sempre em função da sua contraparte objetiva, o tema. A diferença entre as abordagens de Husserl e Gurwitsch pode ser resumida no fato de que enquanto Husserl desenvolve mais o lado subjetivo (noético) dessa correlação, Gurwitsch dá acento ao lado objetivo (noemático). De qualquer forma, ambos partem do cogito como subjetividade.

Chamando aquilo de que nos ocupamos de tema de nossa ocupação, designamos por "cogito" aqueles atos nos quais realmente nos ocupamos com um tema, e por "cogito" a expressão "consciência temática", "consciência de um tema", pode ser substituído, de modo que os termos "tema" e "temática" sempre conotam ocupação atual<sup>18</sup> (Gurwitsch, 2010, p. 195).

Ou seja, o cogito nada é mais que a subjetividade da consciência temática que, justamente por estar sempre tematizada, nunca assume o aspecto de uma pura subjetividade, ele não é um "eu penso", ele é sempre um "pensando em algo" ou na perspectiva gurwitschiana "algo sendo pensado". Nesse sentido, é dito que ele é absorvido tematicamente. Conforme Gurwitsch (2010, p. 237), "Estou 'absorvido' no meu tema enquanto 'vivo' naqueles atos que tornam o tema presente"<sup>19</sup>.

Gurwitsch acredita que, partindo da perspectiva de uma consciência temática, a ideia de um "ego puro" não faz sentido, visto que apenas o cogito aparece como achado fenomenológico. Por esse motivo, Gurwitsch propõe uma volta à estrutura apresentada em *Investigações Lógicas*, mas dessa vez já levando em consideração a redução transcendental. Ironicamente, Gurwitsch faz a sua crítica utilizando quase o mesmo argumento que Husserl utilizou para questionar Natorp:

Nas análises da consciência temática, não encontramos um momento de ego descritivamente determinável como envolvido em cada ato da forma cogito, para não falar do ego como uma "fonte primária de gerações" da qual os atos se irradiam. Como já havíamos dito, devemos voltar à posição original de Husserl na primeira edição da *Investigações Lógicas* contra seu ponto de vista alterado em *Ideias*<sup>20</sup> (Gurwitsch, 2010, p. 239).

O que Gurwitsch, parece nos chamar a atenção é que nessa virada kantiana ou neokantiana, Husserl não só ganha o alargamento de sua fenomenologia rumo ao transcendental, mas também herda os problemas e, nesse caso, a pressuposição de uma solução.

Num sentido particular, ele (ego puro) esgota sua vida em cada *cogito* atual, mas também os vividos de fundo lhe concernem, assim como ele a eles; enquanto pertencentes a um *único*, ao meu fluxo de vividos todos eles têm de poder ser convertidos ou incluídos de

<sup>17</sup> "the very essence of consciousness is to be directed toward something other than itself: that is the life proper to it. To say simple I 'think' has thus no meaning".

<sup>18</sup> "Calling the something with which we concern ourselves the theme of our busiedness, we accordingly designate by 'cogito' those acts in which we actually busy ourselves with a theme, and for 'cogito' the expression 'thematic consciousness', 'consciousness of a theme', can be substituted, so that the terms 'theme' and 'thematic' always connote actual busiedness".

<sup>19</sup> "I am 'absorbed' in my theme while 'living' in those acts which make the theme present".

<sup>20</sup> "In the analyses of thematic consciousness we did not encounter a descriptively ascertainable ego moment as involved in every act of the form cogito, not to speak of the ego as a 'primal source of generations' out of which acts radiate. As we have already said, we must revert to Husserl's original position in the first edition of the *Logische Untersuchungen* over against his changed standpoint in the *Ideen*"

maneira imanente em *cogitationes* atuais; na linguagem kantiana: "O 'eu penso' tem de poder acompanhar todas as minhas representações" (Husserl, 2006 § 57, p. 132).

Como vimos, essa solução é necessária porque após a redução transcendental a relação com o "ego empírico" é suspensa e permanece apenas a esfera da consciência pura, a qual sabemos agora tem o cogito como subjetividade. Porém, também falamos que o cogito está sempre tematizado, então ele nunca assume o aspecto de uma pura subjetividade, resumindo-se em "pensando em algo". Mas quem está pensando? Já que a referência, o "ego empírico", não faz mais parte da investigação. Husserl não acredita que a esfera da consciência pura possa ficar sem um polo de referência e atribui esse papel ao "ego puro", o qual defende permanecer como resíduo da redução, garantindo a identidade da consciência.

Ele faz parte, ao contrário, de cada vivido que chega e se escoia, seu olhar se dirige ao objeto "através" de cada *cogito* atual. O raio de luz desse olhar muda a cada *cogito*, iluminando-se de novo a cada novo *cogito* e desaparecendo junto com ele. O eu, porém, é um idêntico (Husserl, 2006, § 57, p. 132).

Para Husserl, a tematização da consciência sem um polo organizador põe em risco a manutenção da unidade e identidade da consciência. O "ego puro" é uma solução necessária porque até então não existia a alternativa de uma rede de relações internas que sustentariam essa possibilidade. Gurwitsch pretende mudar esse cenário utilizando conexões inspiradas na *Gestalt* como garantia de uma estruturação e organização interna da consciência.

Gurwitsch entende que Paul Natorp, o qual vem de uma tradição kantiana, consiga garantir esses aspectos fundamentais da consciência com uma dedução lógica, mas essa não é a tarefa da fenomenologia. Segundo Gurwitsch (2010, p. 240), "com respeito a unidades fenomenalmente dadas, não faz sentido perguntar sobre uma base de unidade em virtude da qual elas 'se tornam possíveis'"<sup>21</sup>. Há uma distinção metodológica inegável entre o método fenomenológico e o reconstrutivo. "Natorp não considera o ego um 'dato fenomenológico'; segundo ele, o ego não se manifesta em constatações fenomenológicas, nem está obrigado a tal legitimação"<sup>22</sup> (2010, p. 238). Sendo assim, por mais que seja algo perfeitamente coerente numa proposta neokantiana, um "ego puro" apenas deduzido sem um acesso intuitivo é no mínimo estranho em terreno fenomenológico.

Gurwitsch pretende oferecer ao longo de sua obra de 1929 uma solução para a principal crítica sobre as descrições fenomenológicas: a impossibilidade de garantir a unidade e identidade da consciência por conta da observação estática. Sua intenção não é desprezar o aspecto temporal, mas oferecer uma alternativa complementar válida que não comprometa a intuitividade e a descrição tão características do método fenomenológico. Para o autor, o fluxo da consciência é contínuo, revelando uma dinâmica própria que deve ser observada e descrita. A consciência não é um agregado de conteúdos elementares que se apresentam separadamente e sucessivamente e que por isso precisam ser conectados por um elemento externo a eles. De acordo com Gurwitsch (2010, p. 240), a fenomenologia se propõe responder com base na descrição dos dados fenomenais tanto a validade das unidades objetivas como as motivações racionais das conexões da consciência "então o problema não pode ser levantado novamente em

<sup>21</sup> "With respect to phenomenally given unities, it makes no sense to ask about a ground of unity by virtue of which they are made possible"

<sup>22</sup> "Natorp does not consider the ego to be a 'phenomenological datum'; according to him, the ego does not manifest itself in phenomenological findings, nor is it under the obligation of such a legitimation".

relação à possibilidade desses mesmos dados e descobertas fenomenais”<sup>23</sup>. Como resume Gurwitsch (2010, p. 240), “Em geral, dentro do reino fenomenológico, a questão não é *como* algo é possível, mas *o que* é possível”<sup>24</sup>. A chave para essa resposta é se concentrar e partir da descrição direta dos fenômenos. Segundo o autor, no contexto da fenomenologia fundada a partir de um método descritivo, não há evidência direta do “ego puro”, sendo impossível atestar sua presença no fluxo de vivências.

O que o “ego puro” possui na fenomenologia de Husserl são funcionalidades atribuídas a ele para garantir a organização e o funcionamento da nossa consciência. Uma delas é direcionar a atenção através do cogito, a única subjetividade a qual tenho acesso intuitivo em terreno transcendental; a outra é ser o polo que garante a unidade e identidade da consciência através do tempo, onde seja possível que cada *cogitatio* pertença a mesma consciência. No entanto, o “ego puro” é uma solução extrínseca à organização do que Gurwitsch irá chamar de campo da consciência e por isso não a aceitará.

Por meio do desenvolvimento de uma rede interna de relações, cuja a complexidade nos impede de abarcar no escopo do presente artigo, Gurwitsch pretende descrever não só o proceder da atenção como também a organização estrutural da consciência, Aron Gurwitsch acredita estar honrando a exigência descritiva da fenomenologia husserliana e a visão natorpiana de que é impossível acessar o “ego puro” e descrevê-lo. Visto que uma descrição sempre objetiva, ou nesse caso tematiza, não há na tematização outra subjetividade encontrada além do cogito absorvido pelo próprio tema. Não significa que Gurwitsch concorda com Natorp totalmente. Para o fenomenólogo, a hipótese de um polo de referência subjetivo unificador e organizador ainda deve ser refutada. O que Aron Gurwitsch busca alcançar é a descrição de uma experiência transcendentalmente purificada. O que o diferencia tanto de Natorp quanto de Husserl é o fato de não acreditar que a pressuposição de uma subjetividade pura externa aos estados de consciência seja o caminho.

## Considerações finais

A discussão que há entre Edmund Husserl e Paul Natorp a respeito do “ego puro” até 1913 mostra como suas respectivas tradições, a saber, Escola de Marburgo e Escola de Brentano, e seus respectivos métodos, o método reconstrutivo e o método fenomenológico, norteiam as divergências das suas investigações acerca da subjetividade. A partir da virada transcendental husserliana, é possível acompanhar uma mudança de posicionamento de Husserl que, segundo Aron Gurwitsch, não faz justiça ao método fenomenológico.

Gurwitsch aponta esses problemas em sua tese de 1929, retomando os próprios argumentos utilizados por Husserl em *Investigações Lógicas* contra Natorp. O objetivo de Gurwitsch é subsidiar suas críticas à adoção do “ego puro” como elemento da esfera da pura consciência em *Ideias I* que não pode ser acessado ou descrito. Ao propor uma estrutura composta por redes internamente articuladas, Gurwitsch acredita satisfazer tanto a demanda de uma unidade e identidade da consciência, necessária na fenomenologia do ponto de vista temporal, ao mesmo tempo que respeita o princípio do método reconstrutivo de Natorp, que não aceita a objetivação de uma subjetividade.

<sup>23</sup> “then the problem cannot be raised again concerning the possibility of those very phenomenal data and findings”.

<sup>24</sup> “Quite in general, within the phenomenological realm the question is not *how* something is possible but *what* is possible”.

## Referências

- BERGER, G. *The Cogito in Husserl's Philosophy*. Translated by Kathleen Mc Laughlin. Evanston: Northwestern University Press, 1972.
- BRENTANO, F. *Psychology from an Empirical Standpoint*. Translated by McAlister, L.L., Rancurello, A. Terrell, D.B. 2. ed. (1995). London: Routledge, 1995.
- GONZÁLEZ PORTA, M. A. *Estudos Neokantianos*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- GURWITSCH, A. Phenomenology of thematics and of the pure ego: studies of the relation between *Gestalt* theory and Phenomenology. In: KERSTEN, F. (Ed.). *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901-1973) II: Studies in Phenomenology and Psychology*. Dordrecht: Springer, 2010. p. 193-317. (Original publicado em 1929).
- HUSSERL, E. *Ideas for a Pure Phenomenology and Phenomenological Philosophy: First Book: General Introduction to Pure Phenomenology*. Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company, 2014.
- HUSSERL, E. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Introdução geral à fenomenologia pura. Tradução: Marcio Suzuki. São Paulo: Idéias e Letras, 2006.
- HUSSERL, E. *Logical Investigations*. Translated by J. N. Findlay. London: Routledge and Kegan Paul, 1970.
- KERN, I. *Husserl und Kant*. Den Haag: Nijhoff, 1964
- LUFT, S. *Reconstruction and Reduction: Natorp and Husserl on method and the question of subjectivity in neo-kantianism in contemporary philosophy*. Bloomington: Indiana University Press, 2011.
- NATORP, P. *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*. herausgegeben, kommentiert und mit einer Einleitung versehen von Sebastian Luft. Darmstadt: WBG, 2013.
- NATORP, P. *Einleitung in die psychologie nach kritischer methode*. Freiburg i. B., Mohr: 1888.
- SPIEGELBERG, H. Gurwitsch's case against Husserl's Pure Ego. *Journal of the British Society for Phenomenology*, v. 12, n. 2, p. 104-114, 1981.

---

### Sobre a autora

#### Brenda Cardoso Soares

Pesquisadora de Pós-Doutorado (FAPESP) na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Doutora em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP).

Recebido: 7/7/2024

Received in: 7/7/2024

Aprovado: 13/11/2025

Approved in: 11/13/2025

## TRADUÇÕES

# *Galileu: uma nova ciência e um novo espírito*<sup>1</sup>

CASSIRER, E. Galileo: a new science and a new spirit.  
*The American Scholar*, n. 12, p. 5-19, 1942.

**Ivânio Lopes de Azevedo Júnior**

<https://orcid.org/0000-0003-2548-3259> – E-mail: ivanio@ufc.br

**Lucas Alessandro Duarte Amaral**

<https://orcid.org/0000-0002-2897-1648> – E-mail: lucasadamara@gmail.com  
(Tradutores)

## **Comentários introdutórios à tradução do opúsculo *Galileu: uma nova ciência e um novo espírito* de Ernst Cassirer**

O opúsculo “Galileu: uma nova ciência e um novo espírito” foi um texto produzido por Cassirer a partir de uma palestra proferida na Universidade de Cornell e publicado em 1942 no periódico *The American Scholar*, na época de seu exílio nos Estados Unidos, país onde Cassirer morreria poucos anos depois, em 1945. Trata-se, pela evidência do próprio título, de um breve texto a respeito da importância da figura de um dos maiores “gênios” – palavras de Cassirer – da civilização humana: Galileu Galilei. E um dos motes do opúsculo foi pela ocasião do tricentenário da morte do célebre cientista.

Apesar de ser um texto tardio dentro da carreira intelectual de Cassirer e de que neste momento de sua filosofia o neokantiano estivesse bastante ocupado com temas da alçada da ética e filosofia política, como seria o caso do célebre livro *Mito do estado* (1944), a epistemologia e a história da ciência sempre foram assuntos recorrentes na vida intelectual de Cassirer. Dessa forma, reaparecem neste e noutros artigos da década de 1940 alguns bons *insights* trabalhados pelo filósofo nas décadas anteriores em seus escritos – como nos volumes do majestoso *O problema do Conhecimento*.

<sup>1</sup> Lançado primeiro em *The American Scholar* baseado em uma palestra proferida na Cornell University, em abril de 1942.

A história da ciência e a história da filosofia, por diversas vezes, caminharam lado a lado. E Cassirer foi um dos pensadores que sempre fez questão de enfatizar essa importância histórico-sistemática. É recorrente em seus textos os recortes e suas ricas descrições a respeito de quem quer que seja. No caso do texto em questão, a figura de Galileu não poderia ser diferente. Por intermédio de uma admirável erudição – como de praxe nos textos de Cassirer – o neokantiano expõe os principais aspectos que colocaram o cientista italiano em um lugar de destaque na história da civilização humana. E foram, de fato, muitas as contribuições – muitas delas polêmicas à época – de Galileu Galilei: desde sua proposta metodológica (método experimental) e a fundação da “ciência moderna” até sua famosa polêmica com a Igreja no que se refere a sua famigerada defesa do heliocentrismo.

Ao lado de Copérnico, Bacon, Kepler, Newton e outros mais, Galileu foi daquelas mentes brilhantes da nossa história, exercendo importância no pensamento de Cassirer. Galileu foi figura chave e verdadeiro pivô com respeito aquilo que Cassirer adotaria em sua filosofia, especialmente, no que ficou conhecido como processo de “funcionalização do conhecimento”. Sabemos que o onipresente tônus anti-metafísico do neokantiano propõe que a substância dê lugar a função e isso tanto no âmbito científico como no filosófico – tal como delineado por Cassirer em toda sua carreira e em diversos escritos. Daí uma das razões para ressaltarmos a importância de alguém como Galileu. Ele foi um dos primeiros a pensar a física do ponto de vista “funcional”, quer dizer, em uma chave em que se considera mormente as relações (funções) como sendo o que há de relevante e essencial na ciência e não as substâncias ou as coisas mesmas que compõem o universo; o que deve ser analisado a fundo são as relações existentes que são comuns no mundo dos fenômenos físicos.

Essa tese da substituição do conceito de substância pelo conceito de Função, trabalhada exaustivamente por Cassirer na obra homônima de 1910 tem como modelo maior justamente a figura de Galileu. Nesse sentido, a parte histórica e seus processos, bem como os princípios teóricos subjacentes são devedores, em boa medida, ao pai da física moderna. A história da ciência é, portanto, marcada por essa luta entre os dois modos de conceituar (Substância e Função) e tal processo é a narrativa de como o primeiro perde seu lugar de importância para o segundo que, por sua vez, alcançaria a hegemonia tão marcada nos séculos vindouros a figura e obra de Galileu. Cassirer, acompanhando atentamente esses acontecimentos, faz notar isso e mostra o lugar *sui generis* do cientista italiano dentro desse movimento.

O texto inicia com o reconhecimento, por parte de Cassirer, da centralidade da contribuição de Galileu quando levamos em conta os rumos que o pensamento ocidental tomou a partir de seus trabalhos. Ao ponto de conjecturar que, sem Galileu, a humanidade teria atrasado seus avanços por décadas. A influência do pensador italiano permeia diferentes tendências do moderno, passando pelo empirismo e pelo racionalismo, e, mais do que as contribuições de suas teorias e soluções específicas, o grande legado de Galileu consiste em seu propósito metodológico para as ciências. Por meio de dados historiográficos a partir dos quais Cassirer vai reconstruindo o diálogo de Galileu com seus contemporâneos, o neokantiano vai esboçando o novo espírito científico em seus traços fundamentais. Sua perspectiva metodológica rompe com o abismo entre verdades transcendentais e verdades imanentes, superando, de algum modo, a cisão entre o conhecimento humano e o conhecimento divino. Sendo exatamente a matemática a responsável por desfazer tal separação.

Um outro dualismo que Galileu supera remonta ao seu mestre Platão. Este, muito admirado por Galileu, defendia uma separação entre a matemática e a ciência da natureza de modo que a primeira, por tratar apenas de objetos ideais necessários, enquanto a segunda versava sobre a realidade mutável e contingente, não compreendia as duas dimensões da realidade

como conjugadas e, portanto, mediáveis. Galileu, por sua vez, entendia a natureza como um livro aberto e inteligível mediante os símbolos matemáticos. É através da matemática que a natureza poderia ser acessada com segurança epistêmica. Essa “simples” e profícua conjunção entre experiência e matemática consiste no elemento central na nova orientação metodológica legada por Galileu Galileu.

Como o leitor poderá conferir em nossa tradução, todo o esforço de Cassirer é o de posicionar Galileu como um verdadeiro ponto de inflexão, incontornável, na agenda científica e filosófica da modernidade. Suas inovações metodológicas e conceituais, assim como seu modo peculiar de responder e formular as questões, colocaram-no em lugar de ruptura diante da autoridade da tradição que o antecedeu, abrindo um caminho promissor que, segundo Cassirer, fez de Galileu o verdadeiro fundador do empirismo moderno, ao invés de Francis Bacon. O presente opúsculo é, em resumo, uma “carta de recomendação” daquele pensador que reposicionou a ciência moderna, requalificando seus procedimentos e ressignificando sua orientação teórica. Apesar da física, matematizada por Galileu, ter sido a ciência particular mais diretamente afetada por sua nova orientação metodológica, não seria demais afirmar que todo o pensamento científico não passou incólume pelas suas investidas revolucionárias.

Por fim, vale destacar que a tradução do opúsculo “Galileu: uma nova ciência e um novo espírito” é parte de um projeto mais amplo de divulgação da filosofia de Ernst Cassirer. Nosso foco é um conjunto de textos, composto por breves ensaios de Cassirer, escritos originalmente em língua inglesa durante a década de 1940, sobre o período da renascença e do início da modernidade.

### ***Galileu: uma nova ciência e um novo espírito***

Ernst Cassirer (1942)

Há trezentos anos, em janeiro último, Galileu Galilei morreu – uma data de importância suprema não apenas na história da física como uma ciência especial, mas também na história da civilização humana. Se Galileu tivesse morrido quando criança, a evolução do pensamento moderno teria sido retardada por décadas e provavelmente teria sido diferente em muitos aspectos fundamentais.

Ele foi um daqueles grandes e raros gênios cujo trabalho não se restringe a nenhum campo especial de investigação. Não apenas podemos, mas devemos pensar em sua obra de um ponto de vista filosófico geral e na perspectiva da história da filosofia moderna. Pois mesmo no campo da filosofia, o pensamento de Galileu provou ser revolucionário. Em sua última obra, *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno due nuove scienze* (Conversações e Demonstrações Matemáticas), Galilei não apenas expôs fatos físicos novos e fundamentais; ele introduziu e estabeleceu firmemente um novo método geral de pensamento científico, um método de observação empírica e dedução matemática. Compreender este método e interpretá-lo em seu verdadeiro sentido tornou-se uma das principais tarefas da filosofia moderna. A partir de então nenhuma escola filosófica, nenhum pensador individual poderia evitar os problemas colocados pela primeira vez por Galilei com clareza. As escolas empírica e racionalista da filosofia moderna também estão sob a influência e, por assim dizer, sob o feitiço da obra de Galileu. Podemos traçar seu pensamento nas obras de Spinoza e Leibniz, de Gassendi e Hobbes. E quando, em sua *Crítica da Razão Pura*, Kant tentou avaliar as consequências do empirismo e do racionalismo, ele foi obrigado a voltar à fonte desse desenvolvimento. No Prefácio à segunda edição da *Crítica*, ele diz:

Quando Galileu fez rolar no plano inclinado as esferas [...] foi uma iluminação para todos os físicos. Compreenderam que a razão só entende aquilo que produz segundo os seus próprios planos; que ela tem que tomar a dianteira com princípios, que determinam os seus juízos segundo leis constantes e deve forçar a natureza a responder às suas interrogações [...] por um lado os seus princípios [...] e, por outro, a experimentação, que imaginou segundo esses princípios, deve ir ao encontro da natureza, para ser por esta ensinada, é certo, mas não na qualidade de aluno que aceita tudo que o mestre afirma, antes na de juiz investido nas suas funções, que obriga as testemunhas a responder aos quesitos que lhes apresenta. [...] só assim a física enveredou pelo trilho certo da ciência, após tantos séculos em que foi apenas simples tateio<sup>2,3</sup>.

Desejo aqui enfatizar o propósito metodológico do trabalho científico de Galileu. A fama de Galileu como cientista depende de sua descoberta e prova experimental das leis fundamentais da dinâmica e de sua defesa do sistema copernicano. Seu julgamento e condenação ligaram seu nome de uma vez por todas à história desse sistema. Mas esta não é a questão que mais nos surpreende quando hoje lemos e estudamos a obra de Galileu, pois nos trezentos anos desde sua morte nosso interesse científico e filosófico mudou. Muitos dos argumentos que Galileu se esforçou em apresentar para apoiar a teoria de Copérnico tornaram-se obsoletos. O elemento decisivo na obra de Galileu não foi a defesa de uma doutrina física ou astronômica especial (por mais importante que essa doutrina possa ser), mas a defesa de um novo conceito, de um novo ideal sistemático de verdade. Numa famosa carta, escrita no ano de 1613 a um de seus alunos, Benedetto Castelli, então professor de matemática na Universidade de Pisa, Galileu formulou o novo ideal com admirável concisão e clareza.

A carta teve um papel importante no julgamento de Galileu, pois se tornou um dos principais fundamentos de sua condenação. Mas encontramos nele não apenas a suposição de uma hipótese astronômica especial. A carta é muito mais; é uma nova filosofia da ciência, uma nova apreciação da tarefa e do valor do pensamento científico. A esse respeito, a carta é uma reavaliação radical de todos os valores. Não há autoridade humana ou divina, declarou Galileu, que possa ser colocada acima da autoridade do experimento e da dedução matemática. No campo da física, o princípio da inspiração verbal – um princípio que tinha sido até então a máxima orientadora da teologia e, conseqüentemente, da ciência medieval – deve ser totalmente rejeitado. Se em algum momento surgir uma contradição insolúvel entre algo verificado pela observação empírica e algo ensinado pela Sagrada Escritura, não pode haver dúvida quanto ao lado para o qual a balança da verdade deve pender. Há uma dupla revelação de Deus, disse Galileu – uma contida em sua palavra, a outra contida em sua obra, aquela que se encontra na Bíblia e a outra que se encontra na natureza e em suas leis gerais. Mas em caso de dúvida, a última revelação deve sempre prevalecer sobre a primeira. Pois as palavras são destinadas a propósitos humanos. Elas são as mais importantes, ou melhor, os únicos meios de comunicação entre os homens. Mas se existe alguma comunicação entre Deus e os homens, ela não pode ser baseada em um terreno tão incerto quanto as palavras. As palavras são ambíguas por sua própria natureza e essência. Para serem compreendidas, elas devem ser interpretadas – e essa interpretação deve permanecer sempre duvidosa e insegura. Mas assim que nos voltamos para a segunda fonte da revelação divina, para a revelação de Deus na natureza, essa incerteza cessa. Do apoio mútuo de fatos observáveis e proposições matemáticas demonstráveis surge uma

<sup>2</sup> KANT, Immanuel. Primeira parte: Prefácio à 2ª edição. In: *Crítica da Razão Pura*. Vol. I. Tradução de Friedrich Max Müller. Londres, 1881. p. 368 f.

<sup>3</sup> Os tradutores se valeram da edição em português da CRP publicada pela Fundação Calouste Gulbekian, traduzida por Alexandre F. Mourão (Nota dos tradutores, doravante N. T.).

imagem da realidade que possui uma verdade única e necessária. Por que devemos, portanto, concluiu Galileu, ao nos esforçarmos para conhecer o universo e suas partes, começar com a palavra de Deus em vez de sua obra – ou talvez a obra seja menos nobre e excelente do que a palavra? Qualquer conhecimento que nos possa ser dado na forma de verdadeira experiência ou o que nos possa ser ensinado por demonstrações conclusivas nunca pode ser questionado por qualquer argumento tirado de textos bíblicos, pois nem toda palavra da Escritura é governada por leis tão rígidas quanto todo efeito na natureza.

Mas essa concepção da relação entre Deus e a natureza levou imediatamente a um novo resultado, que do ponto de vista do pensamento medieval deve ter sido não apenas surpreendente, mas escandaloso. Se a matemática é a ponte entre o pensamento humano e o divino, segue-se que não pode haver um abismo intransponível entre essas duas formas de pensamento, nenhuma diferença radical entre nossa própria mente finita e o intelecto divino. Galilei extraiu essa inferência em uma passagem famosa em seus *Diálogos*.

Se compararmos Deus e o homem, diz ele, no que diz respeito à extensão de seu conhecimento, fica claro que a ciência humana deve ser desprezada. Pois mesmo que o homem conhecesse muitos milhares de proposições verdadeiras, sua soma seria nada quando comparada com a infinidade de conhecimento possível. Mas se entendermos o conhecimento em sentido qualitativo ou, como disse Galilei, em sentido intensivo, se em vez de sua extensão levarmos em conta seu valor intrínseco e sua perfeição lógica, o problema muda repentinamente. Descobrimos então que nosso intelecto humano concebe algumas verdades tão perfeitamente que pode obter delas a evidência absoluta que existe na natureza. Deste tipo são todas as verdades matemáticas – as verdades da aritmética e da geometria. Obviamente, apontou Galilei, o intelecto divino conhece e concebe um número infinitamente maior de verdades matemáticas do que nós; pois as conhece e as compreende em sua totalidade. Mas no que diz respeito à certeza objetiva, as poucas verdades conhecidas pela mente humana são conhecidas tão perfeitamente pelo homem quanto o são por Deus. As verdades da matemática são verdades necessárias e eternas – e não podemos imaginar nenhum grau de perfeição capaz de superar essa evidência matemática.

Esta passagem, do nosso ponto de vista moderno, inofensiva e inocente, foi uma grande ofensa aos juízes eclesiásticos de Galileu. E se a passagem for medida pelos tradicionais padrões da Igreja, seus juízes estavam indubitavelmente certos, pois nega implicitamente uma das pedras angulares do edifício do pensamento medieval. No sistema medieval sempre houve uma fronteira intransponível separando dois reinos diferentes da verdade. Havia uma verdade imanente e uma verdade transcendente, uma verdade humana e uma verdade divina, uma verdade da razão e uma verdade da revelação. Mas Galilei aventurou-se em seus *Diálogos* a negar e demolir essa distinção. Assim que alcançamos a verdade real, a verdade da matemática, afirmou ele, essa cerca artificial se desfaz. A matemática é indivisível. Não há matemática imanente ou transcendente, humana ou divina. E o mesmo vale no campo das ciências naturais. Urbano VIII, o papa sob cujo pontificado Galileu foi acusado e condenado, enquanto cardeal foi um dos protetores de Galileu. Até certo ponto, ele até reconheceu a teoria copernicana como uma hipótese astronômica admissível. Mas, em uma conversa pessoal com Galilei, ele havia objetado que mesmo que todas as observações e experimentos e todos os raciocínios matemáticos amparassem a teoria de Copérnico, não se seguiria que a doutrina de Galilei fosse verdadeira. Pois a onipotência de Deus não depende das regras e princípios da razão humana. Deus estava, portanto, perfeitamente livre para criar o mundo de acordo com leis inteiramente divergentes daquelas que a ciência humana pode descobrir e a razão humana compreender.

Mas Galilei não podia aceitar essa concepção. Ele não conhecia e não admitia nenhuma contradição possível entre a vontade de Deus, por um lado, e as regras da lógica, os axiomas da matemática, os fatos da física, por outro. Se essas regras, esses axiomas, esses fatos devem ser considerados uma manifestação imediata do próprio Deus, não podemos restringir sua verdade objetiva. Onde a razão fala, aí fala Deus – e Ele não pode se contradizer.

Por meio dessa convicção filosófica e científica geral, Galilei se apartou de todo abrigo possível em seu conflito com a Igreja. Os conflitos entre a razão e a fé, entre o pensamento livre e autoritário, surgiu continuamente durante a Idade Média e, durante o início do Renascimento, a crise latente tornou-se cada vez mais manifesta. Mas, na maioria desses casos, sempre houve um refúgio pessoal definitivo. Quase todos os que duvidaram ou contestaram uma proposição fundamental e dogmática argumentaram, em forma de protesto, que de forma alguma pretendiam questionar a verdade revelada. Suas dúvidas só poderiam provar uma coisa: que existe uma dupla verdade, uma para Deus e outra para os homens, uma acessível à nossa razão e outra muito acima e além dela. Nas escolas filosóficas da Itália, a doutrina de uma dupla verdade foi cuidadosamente elaborada e desenvolvida em uma técnica especial de pensamento. Mas esse compromisso não estava aberto a Galilei, pois ele insistiu com o maior vigor que, se existe alguma verdade, essa verdade deve ser una e indivisível. A verdade é necessidade; e a necessidade não admite graus.

Mas Galilei tinha ainda outro dualismo a superar antes que pudesse fundar uma ciência da natureza. Platão baseou sua filosofia na pressuposição de que não podemos falar de uma ciência da natureza no mesmo sentido em que podemos falar de uma ciência matemática. Para ele, a matemática estava voltada para o mundo ideal, o mundo das coisas eternas e imutáveis; ao passo que a física, confinada aos limites dos fenômenos naturais, que não possuem existência real, jamais poderia descobrir o permanente. Foi muito difícil para Galilei combater a autoridade de Platão. Ele admirava Platão fervorosamente. Em muitos aspectos, ele se sentia um verdadeiro discípulo do filósofo grego e citava com frequência passagens características e importantes dos diálogos platônicos. Mas ele estava convencido de que em seu próprio trabalho, na nova ciência da dinâmica, havia removido a barreira que Platão erguera entre a ciência matemática e a natural; pois essa nova ciência provou que a própria natureza é um domínio da necessidade, ao invés do acaso. A natureza é regida por leis universais e invioláveis. A natureza, afirmou Galileu, não é nenhum mistério para a mente humana. É um livro aberto, acessível e legível a todos. Mas, para ler este livro, devemos primeiro conhecer as letras em que está escrito. E está escrito não nas percepções dos sentidos, mas em símbolos matemáticos: em triângulos, círculos e outras figuras geométricas. Se assim entendermos a natureza, então os conhecimentos geométrico e físico se tornam equivalentes em seu valor lógico. O movimento deixou de ser um mero fenômeno de mudança e fluxo; para Galilei, tornou-se uma ideia, uma forma pura pertencente tão seguramente a um reino de verdade eterna quanto nossas ideias de número ou de espaço geométrico.

A característica mais marcante da abordagem de Galileu foi sua grande simplicidade de método. As palavras *Simplex sigillum veri*, a simplicidade é o selo da verdade, são aplicáveis às suas primeiras questões e experimentos. Ele começou pela investigação de um fenômeno único e evidente – a queda de corpos pesados – algo que já havia sido observado inúmeras vezes. Mas as conclusões que ele tirou desse simples fenômeno o levaram gradualmente a uma concepção abrangente e compreensiva do mundo físico, que mudou todo o conceito de natureza do homem. Em sua *Mécanique analytique* Lagrange, um grande físico do século 18 que refinou e completou o trabalho de Galilei, comentou:

Para a descoberta dos satélites de Júpiter, das fases de Vênus, das manchas solares e assim por diante, nada além de telescópios e assiduidade foram necessários. Mas seria preciso um gênio extraordinário para detectar as leis da natureza em fenômenos em que, desde sempre eram evidentes, mas cuja explicação sempre escapou ao pensamento filosófico<sup>4</sup>.

O elemento realmente revolucionário na obra de Galilei consistia não apenas na maneira como ele respondia à pergunta, mas também na maneira como a formulava. E, para alcançar a nova abordagem, ele teve que se libertar de uma tradição filosófica e científica que, durante séculos, havia determinado o conceito do homem da forma do sistema cósmico.

À primeira vista, a física de Aristóteles parece estar de pleno acordo com a concepção moderna do universo. Aristóteles definiu um objeto físico ou natural como algo que tem dentro de si um princípio de movimento e repouso em relação ao lugar, tamanho ou qualidade. O movimento é, portanto, o fato fundamental na física de Aristóteles, assim como o foco é o fato fundamental do pensamento de Galilei e de suas teorias físicas. Mas há uma diferença decisiva nas “razões” do movimento tal como entendidas por Galileu, e por Aristóteles e seus seguidores medievais. Segundo Aristóteles, devemos buscar essas razões na essência e na natureza das coisas, em suas *formas substanciais*. Cada substância particular tem um movimento próprio correspondente à sua natureza peculiar, ao seu caráter ontológico. Fogo, água, ar, terra são dotados de tendências internas especiais e essas tendências determinam a forma de seu movimento: o fogo sempre ascende para cima, para os céus, a terra sempre descende para baixo, para o centro do universo. E além da esfera dos movimentos elementares – dos movimentos da água e do ar, do fogo e da terra – existe ainda outra esfera composta de uma substância bem diferente e, portanto, irreduzível às mesmas regras gerais. Enquanto todos os elementos terrestres se movem em linha reta – um movimento que depois de um certo tempo deve necessariamente parar – o movimento dos corpos celestes é eterno porque sua substância é eterna e indestrutível. A substância dos céus é incorruptível, enquanto a substância de nossos elementos, do mundo abaixo da lua, está sujeita a mudanças e decadência.

A mesma concepção prevaleceu em todos os grandes sistemas de pensamento medieval, na medida em que lidavam com os problemas fundamentais da filosofia natural. Tomás de Aquino declarou expressamente que não devemos pensar na substância das esferas celestes como algo análogo ao material de nossos corpos terrestres. Entre a matéria terrena e a celestial há uma comunidade verbal ao invés de real. A teoria da dinâmica de Galileu destruiu esse conceito de uma heterogeneidade radical da matéria – no mesmo sentido em que sua filosofia destruiu a suposição de uma heterogeneidade radical da verdade. A partir de suas observações da queda dos corpos, Galilei havia aprendido que todos os corpos pesados caem de acordo com leis idênticas e com velocidades iguais, independentemente de sua massa ou composição química. A natureza, concluiu Galilei, é uniforme; ela sempre age da mesma maneira. Para Galilei, a homogeneidade da matéria era um simples corolário de sua crença na universalidade das leis da natureza.

Mas, para atingir esse objetivo, conceber a natureza como um sistema governado por leis universais e invioláveis, o pensamento moderno teve que dar outro passo. O homem teve que renunciar à sua interpretação teleológica da natureza; ele teve que conceber as categorias de fins e meios como categorias meramente humanas restritas a um campo especial e limitado;

<sup>4</sup> LAGRANGE, Joseph Louis de. *Mecânica Analítica*. Bd. I (Obras, Bd. XI), hrsg. v. Paris: Gaston Darboux, 1888. S. 237 f.: “As descobertas dos satélites de Júpiter, das fases de Vênus, das manchas do Sol, etc., exigiam apenas telescópios e assiduidade; mas era preciso um gênio extraordinário para desvendar as leis da natureza em fenômenos que sempre tivemos diante dos olhos, mas cuja explicação sempre escapou à pesquisa dos filósofos”.

perdendo, então, sua utilidade e validade assim que os homens se esforçam por uma explicação universal dos fenômenos cósmicos. Aqui compreendemos o real significado da defesa de Galileu do sistema copernicano. Ele não podia desistir; nem poderia transigir sem sacrificar a unidade e o caráter fundamental de seu pensamento. Ele adotou o sistema copernicano não apenas como uma hipótese astronômica, mas como uma emancipação do estreito antropocentrismo e antropomorfismo que até então impedia toda investigação dos fenômenos naturais. Esse conceito de finalidade – que os processos da natureza são direcionados para um fim ou moldados por um propósito – permeou a física e a metafísica aristotélica e medieval. A finalidade é tanto a razão de ser de todas as coisas quanto a razão de todo o nosso conhecimento. Do ponto de vista humano, esse conceito, atendendo não apenas às nossas exigências intelectuais, mas também éticas e estéticas, era natural e satisfatório. Mas a ciência moderna teve que abrir mão do princípio de finalidade para um sistema inteiramente novo de categorias. Em vez de se basear no conceito de meios e fins, a ciência moderna depende do conceito de espaço e tempo, número, quantidade e medida.

Passou-se muito tempo, entretanto, antes que a teleologia aristotélica fosse substituída pela concepção matemática moderna. Na ciência e na filosofia do Renascimento podemos acompanhar, passo a passo, o lento desenvolvimento que nos levou daquela para esta. Kepler voltou à concepção pitagórica do universo. Ele se esforçou para explicar a natureza com base no número e na harmonia: Deus, ele reiterou, está sempre contando e avaliando. Apesar dessa insistência, Kepler não desejava sacrificar o esquema aristotélico de pensamento. Nem as três leis formuladas por Kepler, nem a nova cosmologia inerente à obra de Copérnico, por mais importantes e decisivas que ambas tenham se mostrado para o futuro desenvolvimento do pensamento científico, eram fortes o suficiente para quebrar o poder do sistema aristotélico da física. Mesmo rejeitando ideias particulares e doutrinas particulares da física aristotélica, Copérnico e Kepler continuaram a argumentar e raciocinar dentro da estrutura de sua metafísica e ontologia. Para convencer os homens da verdade do sistema heliocêntrico, Copérnico raciocinou teleologicamente. Ele argumentou que é mais natural atribuir o lugar mais nobre, o lugar no centro do mundo, ao corpo celeste mais nobre, o sol. E no *Harmonia mundi* de Kepler encontramos, repetidas vezes, o mesmo modo de pensar. Na mente de Kepler, o pensamento matemático e a especulação estética se interpenetravam; eles eram inseparáveis. Galilei foi o primeiro a fazer tal separação. Ele não negou que explicações metafísicas ou teleológicas dos fenômenos da natureza são possíveis. Mas ele concebeu sua própria tarefa, a tarefa da filosofia natural, como tendo uma função diferente.

Aludindo a algumas especulações cosmológicas gerais do *Mysterium cosmographicum* de Kepler, Galilei observou: “Mas considerações profundas desse tipo pertencem a uma ciência superior à nossa [...] o mármore a partir do qual, mais tarde, o talentoso escultor produz aquelas obras-primas que jazem escondidas neste exterior tosco e informe”<sup>5</sup>.

Não podemos, portanto, obter uma visão completa da natureza e do valor da ciência de Galileu se no contentarmos em caracterizá-lo de acordo com os padrões que costumamos usar para descrever um sistema filosófico. É comum pensar que, ao analisar a filosofia moderna, deve-se traçar uma linha clara de demarcação entre a teoria do conhecimento racionalista e a empirista. Mas, se seguirmos esse procedimento, o lugar que devemos atribuir ao pensamento e à obra de Galileu não é nada óbvio. Galileu não era apenas um empirista; pode-se afirmar que ele e não Bacon foi o verdadeiro fundador do empirismo filosófico moderno. Por outro lado,

<sup>5</sup> GALILEU GALILEI. *Diálogos sobre duas novas ciências*. Tradução de Henry Crew e Alfonso de Salvio. Nova York: Macmillan, 1914, p. 193. [Zitat S. 194].

não houve pensador racionalista que desde a época de Leibniz, não tenha admirado Galileu e citado seu método. A estrutura lógica da filosofia natural de Galileu não deve ser descrita pelas categorias de empirismo ou racionalismo tomadas em seu sentido tradicional. Pois sua filosofia natural não separa razão e experiência; pelo contrário, estabelece entre eles uma relação inteiramente nova. Uma lei da natureza deve ser baseada em fatos; não deve conter nenhum elemento incapaz de verificação, de prova experimental. Mas os próprios fatos não derivam apenas da experiência sensorial. Os fatos brutos, antes que possam se tornar a base para o que chamamos de lei da natureza, devem ser analisados e colocados em uma ordem lógica. Na obra científica de Galileu, encontramos os primeiros e, de certo modo, os exemplos clássicos desse tipo de análise mental. Embora fundado na experiência, não identifica a experiência científica com o que é imediatamente percebido pela percepção sensorial ou pela observação acidental, não metódica. Toda investigação sobre as leis da natureza está, Galileu estava convencido, ligada a um procedimento duplo – a um método de análise e síntese ou, para usar os próprios termos de Galileu, a um método de resolução e um método de composição. O pensamento científico deve dissolver os fenômenos complexos da natureza para reconstruí-los a partir de seus elementos; deve diferenciá-los para integrá-los.

Galileu ainda não possuía os conceitos e métodos técnicos introduzidos pelo pensamento matemático moderno, pela “teoria das fluxões” de Newton e pelo cálculo diferencial de Leibniz. Mas seu gênio matemático era tão elevado que conseguiu aplicar métodos modernos antes que eles encontrassem expressão ou prova explícitas. Pela aplicação do método de análise e síntese, de diferenciação e integração, chegou às suas principais descobertas no campo da dinâmica, sua formulação da lei da inércia, suas teorias sobre a composição dos movimentos e das forças, sua dedução das leis da queda dos corpos e da parábola como a curva de projeção. A lei da inércia está muito longe de ser a descrição imediata de um fenômeno derivado da experiência sensorial. Parece, de fato, contradizer todos os dados da percepção sensorial, pois nunca observamos um corpo realmente se movendo independente da influência de qualquer força externa. Mas nosso pensamento científico e nossa imaginação científica podem muito bem, e devem assumir e pressupor um estado que a rigor está fora de nossa observação. Em seu *Farbenlehre*, Goethe traçou um paralelo entre Bacon e Galileu. Ele declarou que Bacon não era de forma alguma o verdadeiro fundador do empirismo moderno, pois seu método era muito mais um método de desintegração do que de unificação. Em contraste com Bacon com sua acumulação aleatória de positivo e negativo, em alguns casos, Galileu introduziu um novo tipo de indução, um método de simplificação em vez de expansão e dispersão. Na maioria dos experimentos fundamentais de Galileu, não é tanto o volume da evidência empírica, mas sua interpretação dela que é de importância primária. Goethe continua dizendo:

Através do método de dispersão de Bacon, a ciência natural parecia estar dispersa para sempre. Mas através de Galileu tornou-se ao mesmo tempo unido e concentrado. Galileu provou em sua juventude que, para um verdadeiro gênio, um caso pode representar mil casos, na medida em que desenvolveu a teoria do pêndulo e da queda dos corpos a partir da observação de uma lâmpada oscilante em uma catedral<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> GOETHE, Johann Wolfgang von. *Materiais sobre a história da Teoria das Cores*. Vol. II/1 (Obras editadas por ordem da grã-duquesa Sofia da Saxónia, Secção 2, Vol. III). Weimar, 1893. p. 246. “Se a ciência natural parecia fragmentada para sempre pelo método de dispersão de Verulam, Galileu imediatamente a recompôs; ele trouxe a ciência da natureza de volta ao homem e mostrou em sua juventude que o gênio vale uma queda por mil, desenvolvendo a teoria do pêndulo e a queda dos corpos das lâmpadas oscilantes da igreja”.

Olhando para trás, para as grandes descobertas de Galileu, percebemos que, ao longo da história da ciência, talvez não tenha havido outro exemplo de um objetivo tão grande alcançado por meios tão insignificantes e inadequados. Galileu não tinha laboratório físico nem aparato técnico em nosso sentido moderno. A maioria de seus instrumentos ele mesmo inventou e construiu. Ele criou sua balança hidrostática, seu telescópio. Ele não tinha cronômetro, nenhum instrumento para medir o tempo. Ao observar a lâmpada oscilante na catedral de Pisa, ele contou seu pulso para medir o tempo. Ele também não possuía nossas ferramentas conceituais. Ele trabalhou sem o cálculo infinitesimal que nas mãos de seus sucessores, Newton e Lagrange, era um dos mais poderosos instrumentos intelectuais. Pelo poder, a clareza, a precisão de seu gênio analítico, ele se tornou o fundador do que hoje chamamos de física teórica.

Galileu não foi um filósofo sistemático no sentido que costumamos associar a esse termo. No entanto, embora ele não tenha, como Descartes, começado com um princípio geral para deduzir deste princípio todos os fenômenos do universo físico e espiritual, suas várias ideias estavam ligadas umas às outras em um todo admiravelmente consistente. O conceito da unidade da verdade envolve o conceito da unidade da natureza. A natureza era para Galileu um sistema regido por leis invioláveis. Galileu não foi o primeiro a conceber essa ideia. Encontramos a mesma concepção, mais de cem anos antes, nos manuscritos de Leonardo da Vinci. *A necessidade*, escreveu Leonardo, “é a mestra e tutora da natureza; é o assunto, bem como a descobridora da natureza; isso é seu freio e sua governante eterna”<sup>7</sup>. Mas Galileu provou o que Leonardo sentiu como um grande artista e como um grande gênio científico. Foi em Galileu que todas as ideias e ideais básicos do Renascimento atingiram sua plena maturidade.

Galileu não deve ser pensado apenas como um grande pensador e um grande cientista. As manifestações de seu gênio não se limitaram a sua descoberta de fenômenos naturais, sua formulação de leis científicas ou seu conceito da natureza do mundo físico. Estes não são seus únicos e talvez não sejam seus principais méritos.

Kant, no final de sua *Crítica da Razão Prática*, escreveu:

Duas coisas enchem o ânimo de admiração e veneração sempre nova e crescente, quanto mais frequente e persistente a reflexão ocupa-se com elas: o céu estrelado acima de mim e a lei moral em mim. Não cabe procurar e simplesmente presumir ambas como envoltas em obscuridade, ou no transcendente além de meu horizonte, vejo-as antes de mim e conecto-as imediatamente com a consciência de minha existência. A primeira começa no lugar que ocupo no mundo sensorial externo e estende a conexão, em que me encontro, ao imensamente grande com mundos sobre mundos e sistemas de sistemas e, além disso, ainda a tempos ilimitados de seu movimento periódico, seu início e duração. A segunda começa em meu si-mesmo invisível, em minha personalidade, e expõe-me em um mundo que tem verdadeira infinitude, mas que é acessível somente ao entendimento e com o qual (mas deste modo também ao mesmo tempo com todos aqueles mundos visíveis) reconheço-me, não como lá, em ligação meramente contingente mas em conexão universal e necessária. O primeiro espetáculo de uma inumerável quantidade de mundos como que aniquila minha importância enquanto criatura animal, que tem de devolver novamente ao planeta (um simples ponto do universo), a matéria da qual ela se formara, depois que fora por um curto espaço de tempo (não se sabe como) dotada de força vital. O segundo espetáculo, ao contrário, eleva infinitamente meu valor enquanto inteligência, mediante minha personalidade, na qual a lei moral revela-me uma vida independente de animalidade e mesmo de todo o mundo sensorial<sup>8,9</sup>.

<sup>7</sup> VINCI, Leonardo. Escritos literários retirados de autógrafos (Nr. 1135), hrsg. v. Jean Paul Richter, Bd. II, Londres, 1883. S. 285: “A necessidade é a mestra e guardiã da natureza; A necessidade é o tema e o inventor da natureza e um freio e regra eternos”.

<sup>8</sup> KANT, Immanuel. Exame crítico da Razão Prática. In: *Crítica da Razão Prática e outras obras sobre a Teoria da Ética*. Tradução de Thomas Kingsmill Abbott. Londres, 1927, p. 260.

<sup>9</sup> Os tradutores se valeram da edição em português da CRPr publicada pela Martins Fontes, traduzida por Valério Rohden (N. T.).

Em ambos os aspectos, Galileu foi um pioneiro do pensamento moderno e da consciência moderna. Ele era grande não apenas em seu gênio intelectual, mas também em sua personalidade. E ele nunca foi maior do que nos últimos anos de sua vida, após seu julgamento e sua condenação. Há uma velha lenda segundo a qual, depois de ter abjurado a heresia do sistema copernicano, Galileu acrescentou em voz baixa as palavras “*Eppur si muove*”, mas ainda assim se move. Essas palavras não foram ditas e não poderiam ter sido ditas. Galileu não podia desafiar as autoridades da Igreja que eram as donas de seu destino. Mas como prisioneiro da Inquisição, e na maior miséria pessoal, ele continuou e completou seu trabalho principal, o *Conversas e demonstrações matemáticas sobre dois novos ramos da ciência* – uma obra que sempre permanecerá o clássico da ciência moderna. Quando o escreveu, Galileu tinha mais de setenta anos. Ele vivia em total reclusão, sem amigos, isolado do contato com outros cientistas, privado de todos os meios de pesquisa científica e até mesmo dos confortos comuns da vida. Ele sofria de várias doenças e estava sem cuidados médicos. Ao realizar seu trabalho nessas circunstâncias, Galileu tornou-se um grande descobridor não apenas no campo da ciência física, mas também no mundo moral.

Galileu percebeu que sua obra não era um fim, mas um mero começo e previu suas potencialidades para o futuro. Em suas *Conversas e demonstrações matemáticas sobre dois novos ramos da ciência*, ele escreveu:

Meu propósito é apresentar uma ciência muito nova que lida com um assunto muito antigo. Não há, na natureza, talvez nada mais antigo que o movimento, sobre o qual os livros escritos por filósofos não são poucos nem pequenos; no entanto, descobri por experiência algumas propriedades que valem a pena conhecer e que até agora não foram observadas ou demonstradas. [...] e o que considero mais importante, foram abertos a esta vasta e excelente ciência, da qual meu trabalho é [apenas] o começo, caminhos e meios pelos quais outras mentes mais agudas do que a minha explorarão seus cantos remotos<sup>10</sup>.

Encontro em uma das obras do grande filósofo medieval, Boaventura, pensador do século XIII, uma passagem que argumenta que sempre deve haver um abismo entre uma convicção baseada por motivos religiosos e uma convicção baseada em meros argumentos científicos ou racionais. A firmeza e segurança derivadas da fé e da revelação são sempre superiores a um julgamento não tendo outro suporte senão a lógica ou o empirismo. Como confirmação desta tese, Boaventura salientou que nunca houve um homem que morreu por causa de uma verdade especulativa. Um geômetra que escolheria morrer por uma verdade matemática seria considerado um tolo, levando em conta que todo homem fiel e piedoso está pronto para morrer por qualquer artigo de sua fé. Estas são palavras características, iluminando notavelmente a diferença entre o pensamento medieval e o pensamento moderno – o pensamento representado por Galileu. Em Galileu apareceu não apenas uma nova ciência, mas um novo espírito – a ética da ciência. “Acreditar em seu próprio pensamento”, escreveu Emerson em seu ensaio *Autossuficiência*, “acreditar que o que é verdadeiro para você [...] é verdadeiro para todos os homens, – isso é genial. Fale sua convicção latente, e será o sentido universal; para o mais íntimo no devido tempo, torna-se o máximo [...]”<sup>11</sup>. Estas palavras podemos aplicar a Galileu. Ele não morreu como um mártir. Mas sob as condições mais trágicas ele permaneceu fiel à sua grande tarefa científica – ele expressou sua convicção e esta convicção tornou-se o sentido universal.

<sup>10</sup> GALILEU GALILEI. *Diálogos sobre duas novas ciências*. p. 153.

<sup>11</sup> EMERSON, Ralph Waldo. *Self-Reliance*. In: *Ensaio*. (Obras, Bd. II). Londres; Nova York, 1906. S. 35-72: S. 37.

## Referências

- EMERSON, Ralph Waldo. Self-Reliance. *In: Ensaios* (Obras, Bd. II). Londres; Nova York, 1906. S. 35-72: S. 37.
- GALILEU GALILEI. *Diálogos sobre duas novas ciências*. Tradução de Henry Crew e Alfonso de Salvio. Nova York: Macmillan, 1914.
- GOETHE, Johann Wolfgang von. *Materiais sobre a história da Teoria das Cores*. Vol. II/1 (Obras editadas por ordem da grã-duquesa Sofia da Saxónia, Secção 2, Vol. III). Weimar, 1893.
- KANT, Immanuel. Exame crítico da Razão Prática. *In: Crítica da Razão Prática e outras obras sobre a Teoria da Ética*. Tradução de Thomas Kingsmill Abbott. Londres, 1927, p. 85-262.
- KANT, Immanuel. Exame crítico da Razão Prática. *In: Crítica da Razão Prática*. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2016.
- KANT, Immanuel. Primeira parte: Prefácio à 2ª edição. *In: Crítica da Razão Pura*. Vol. I. Tradução de Friedrich Max Müller. Londres, 1881.
- KANT, Immanuel. Primeira parte: Prefácio à 2ª edição. *In: Crítica da Razão Pura*. Vol. I. Tradução de Alexandre F. Mourão. Lisboa: Edição Calouste Gulbekian, 2010.
- LAGRANGE, Joseph Louis de. *Mecânica Analítica*. Bd. I (Obras, Bd. XI), hrsg. v. Paris: Gaston Darboux, 1888.
- VINCI, Leonardo. *Escritos literários retirados de autógrafos* (Nr. 1135), hrsg. v. Jean Paul Richter, Bd. II, Londres, 1883.

# A linguagem e a construção do mundo dos objetos de E. Cassirer

Gabriel Gurae Guedes Paes

<https://orcid.org/0000-0002-7462-9907> - E-mail: [ggurae@yahoo.com.br](mailto:ggurae@yahoo.com.br)

(Tradutor)

## Apresentação da tradução

Cassirer, em suas considerações sobre a linguagem, parte da premissa de que o espírito, na representação objetiva, não produz uma cópia como recepção e registro passivo de um mundo já dado, mas, como força espontânea e original, atua na construção do mundo e desenha seu horizonte. A concepção mimética, ao tomar a representação do mundo como uma mera cópia que repete no interior do espírito a realidade exterior, prejudica não só a compreensão da gênese do conhecimento teórico, mas também a dimensão do significado da representação na obra de arte e, por fim, nos faz perder o papel da linguagem na representação em geral (papel esse que não é secundário, mas condição de possibilidade da representação). Conceber que os objetos possuem em si mesmos uma existência e estrutura que é apenas imitada pela representação teórica ou artística já não é mais possível desde Kant: a ligação de uma multiplicidade que *constitui* um objeto não é já dada no objeto exterior, mas é fruto de um ato de espontaneidade da faculdade representativa. E se Cassirer parte desta premissa kantiana, seu propósito neste texto, agora aqui traduzido, é de estender a “revolução copernicana” de Kant para o domínio da linguagem ao tomá-la não como uma simples organização de palavras que se referem a objetos já dados e constituídos, mas como um ato de criação que constrói o mundo dos objetos. Essa construção se mostra em quatro “direções” que se comunicam como diferentes perspectivas da representação objetiva: o ato de distinguir e nomear objetos na formação do pensamento, o mundo prático da moral, a criação do vínculo social do gênero humano e, por fim, a criação imaginária presente na brincadeira infantil e na fantasia artística. Ao mostrar que a linguagem exercer um papel ativo na criação desses mundos, além do mime-

tismo, Cassirer terá como um importante adversário o ceticismo da linguagem. O argumento cético acusa a linguagem de nos impedir de ter acesso intuitivo e imediato à realidade por aprisionar o mundo nos limites de sua expressão simbólica. Contra esse ceticismo, Cassirer afirma que a linguagem é o único meio de entrarmos em contato com as coisas.

Há uma dificuldade metodológica central que nos impede de compreender a linguagem enquanto ato e construção do mundo dos objetos, dificuldade que consiste não só no prejuízo mimético de afirmar que as palavras se referem a um mundo prévio que posteriormente é por ela registrado, mas também na concepção de que a própria linguagem é uma espécie de objeto já dado. É o que ocorre com o associacionismo na psicologia que toma a linguagem como produto acabado para desmembrá-la em um conjunto de fatos elementares e buscar sua essência na generalização do que é observado na experimentação e na introspecção, ignorando que esses dois procedimentos se movem em um mundo moldado pela linguagem e que a presunção. Cassirer sugere então uma outra perspectiva metodológica para compreender efetivamente a linguagem em seu *"status nascens"*, um caminho regressivo que nos faz passar da linguagem como "produto linguístico" à linguagem como "processo linguístico". Não se trata, neste caminho indireto, de fundar a linguagem em algo exterior a ela, mas, ao contrário, de encontrar uma região do espírito que pressupõe a linguagem e que "traz a sua marca". Cassirer defende a tese de que é possível encontrar essa região na representação de objetos, e isso não porque se possa fundar a linguagem na representação, mas porque a própria representação só é possível por meio da linguagem. Novamente, a linguagem não é uma simples organização de palavras que se referem a objetos já dados e constituídos, não é um mero registro passivo, mas atua como mediadora na formação dos objetos. Para utilizar uma metáfora que Cassirer retira de Heinrich von Kleist, a representação objetiva é uma roda que só pode girar porque corre paralela à roda da linguagem sobre o mesmo eixo.

Cassirer explica que é impossível, nos limites de sua apresentação, fazer uma exposição completa da tese que defende, podendo apenas trazê-la à luz através de problemas psicológicos. Não se trata de generalizar o que é observado, mas de indicar em fatos fornecidos pela psicologia a "marca" da gênese da linguagem em seu papel fundamental no desenvolvimento da representação objetiva. Os fatos psicológicos que ganharão destaque nessa metodologia indireta serão aqueles relacionados ao processo de aprendizagem da linguagem pela criança que, justamente, nos mostram a linguagem não como produto acabado, mas como algo que deve ser conquistado através de uma ação continuada. E para colocar o problema do ponto de vista psicológico é importante distinguir a representação objetiva enquanto faculdade especificamente humana, pois os outros animais vivem predominantemente em um mundo da ação e reação que é limitado pela eficiência imediata em seu meio. Não há ainda nos animais não humanos a transformação das impressões em representações objetivas que apreendem a realidade na constância e identidade dos objetos. A tomada de distância do espaço imediato da ação eficaz para tornar a realidade um espaço de representação objetiva só é possível pelo desenvolvimento da linguagem. Encontramos a marca desse papel essencial na criação do espaço de representação ao observarmos que a criança, ao apontar para objetos e identificá-los, exerce uma atividade de nomeação. Quando a criança pergunta "o que é isso?", pede que o adulto lhe diga o nome do objeto para o qual aponta, o que evidencia a inseparabilidade entre a atividade de nomear e identificar objetos. Há uma *concrecência* entre a representação objetiva e a nomeação que atuam juntas na constituição da unidade objetiva. Cassirer cita Kant para se referir a unidade constituída por essa concrecência como uma síntese do múltiplo na intuição que torna possível o conhecimento de um objeto. A linguagem, deste modo, não é um registro passivo, mas atua na síntese da diversidade que constrói a unidade objetiva da representação.

Esta tese é corroborada quando observamos o que ocorre nas patologias em que há perda da capacidade de nomear objetos. Cassirer relata um caso de amnésia no uso de nomes onde o paciente, ao perder a habilidade no uso de palavras, perde concomitantemente a capacidade de identificar uma multiplicidade de tonalidades como pertencentes a uma mesma cor. Assim, a estratégia psicológica regressiva de Cassirer nos mostra que não temos um mundo dado, mas um horizonte de mundo que se abre com a linguagem. Além disso, a própria linguagem não está dada, mas deve ser conquistada, desde a infância, para a obtenção de uma visão de mundo objetiva. Indiretamente, o fato da concrecência entre a nomeação e a identificação de objetos mostra que a linguagem atua essencialmente na representação, permitindo estender a “revolução copernicana” de Kant para o domínio da linguagem.

A linguagem atua não apenas na identificação de objetos externos ou na construção puramente teórica do mundo, mas também na construção do mundo prático da moral. Novamente, a linguagem não é secundária, mas, no âmbito da moral, atua de modo essencial na organização do sentimento e da vontade em um patamar especificamente humano. Essa atuação é necessária para desenvolver o caráter reflexivo da consciência moral: assim como nos distanciamos das coisas ao representá-las como objetos, também nos distanciamos do “eu” ao torná-lo objeto de um “olhar” interno. A prática eleva-se ao nível da representação, deixando de ser mera ação absorvida na eficácia imediata para tornar-se reflexiva. Tomamos distância de nossas próprias emoções ao representá-las por meio da linguagem, aprendendo-as e escutando-as, e não simplesmente descarregando-as através do grito. A aquisição da linguagem pelo ser humano é uma conquista bilateral do mundo e de si mesmo, desenvolvendo um autodomínio que impede a sujeição imediata à emoção. Utilizando o método indireto de recurso à psicologia, Cassirer recorre mais uma vez ao processo de aprendizado da criança onde, de início, encontramos um “reino despótico” da dor e do prazer que só pode ser quebrado com o desenvolvimento da linguagem que permite tomar distância das emoções para dominá-las. Ao buscar a linguagem em seu “*status nascens*”, compreendemos que a consciência de si, exigida para haver o mundo prático da moral, traz a marca da linguagem, pois é impossível realizar essa reversão sem ela.

O mundo conquistado e aberto pela linguagem não é apenas o mundo dos objetos e do “eu”, mas um mundo social que está implicado na aquisição da linguagem, pois a linguagem não é o empreendimento de um indivíduo, mas do gênero humano. E aqui temos uma sofisticada dialética em que a linguagem, realização coletiva, é o que torna possível nos distinguir como indivíduos. É pela linguagem que um indivíduo pode se expressar da maneira mais singular e original, mas só na medida em que este é parte da unidade que é o gênero humano. O exemplo da criança que pergunta pelo nome das coisas já expressa a necessidade que temos de nos vincular socialmente a uma comunidade linguística. Mas nesta sofisticada dialética, a criança não perde sua individualidade por seguir as regras da linguagem, mas a assimila de modo original. De início, é como se cada criança falasse sua própria língua, mas a necessidade de se comunicar, de ser entendida, faz com que sua fala egocêntrica seja superada para que possa se vincular ao uso universal e objetivamente válido da linguagem. Mais uma vez, o caminho indireto de Cassirer mostra que a linguagem não está dada, mas deve ser conquistada e formada de novo e de novo através de cada indivíduo, em um trabalho coletivo e permanente onde todos atuam individualmente. O método regressivo nos mostra que linguagem traz sua marca na construção do mundo social, pois é condição de possibilidade para nos conectar socialmente e nos distinguir como indivíduos.

Por fim, Cassirer destaca um outro campo que traz a marca da linguagem, o mundo da imaginação. Para defender este ponto, o filósofo alemão – assim como faz ao mostrar que a lin-

guagem atua na representação objetiva, torna possível o mundo moral e é elaborada socialmente – também remete a infância para captar a linguagem em seu “*status nascens*”. A relação indissociável entre imaginação e linguagem se evidencia justamente na infância, onde os campos da fantasia e da realidade são matizados. As coisas aparecem para a criança como que animadas em suas brincadeiras que, pela fabulação, abre diante dela um mundo que responde suas perguntas. Cassirer explica que a criança não fala com as coisas porque as considera animadas, mas lhes dá vida ao falar com elas. As brincadeiras estabelecem a primeira relação mútua entre as coisas e o “eu”. O “diálogo com as coisas” presente na brincadeira é inseparável do desenvolvimento da própria linguagem da criança. Contudo, apenas a relação com outro sujeito é efetivamente reversível, recíproca, constituindo verdadeiramente uma comunicação. A transição para a razão analítica é necessária para separar o “eu” e o objeto ao compreender que o “eu” não dá vida as coisas e que as coisas, não possuindo um “eu”, não se comunicam magicamente conosco. No entanto, a preponderância do modo analítico de se relacionar com o mundo nos faz correr o risco oposto de tomá-lo como mera matéria inanimada. O custo de limitar e submeter o mundo à razão analítica é seu emudecimento. Cabe a arte resgatar a fabulação perdida na infância e nos fazer criar pela palavra a imagem artística que dá vida e sentido ao mundo.

Cassirer enfrenta, neste ponto, o ceticismo da linguagem, segundo o qual a palavra distorce e corta o contato com o mundo, substituindo a intuição imediata da essência deste pelo signo, nomeando com uma palavra uma série de impressões distintas. A linguagem, deste modo, nos faz cair em abstrações que eliminam a riqueza da realidade em toda a sua multiplicidade. Do ponto de vista cético, a articulação simbólica da linguagem que nos distingue enquanto humanos, ao mesmo tempo nos aprisiona em seus limites, nos fazendo cair em um antropomorfismo que impede o verdadeiro contato com as coisas. Cassirer, ao contrário, argumenta que a linguagem é o único meio de entrar em contato com as coisas, contato que é construído não só pelo pensamento científico, mas também pela arte. O gênio poético, por exemplo, longe de distorcer o mundo, cria pela linguagem um objeto único e novo que enriquece nossa existência. Esse objeto, sendo o que há de mais singular, nos relaciona com algo familiar que expressa uma ideia universal. A linguagem não obscurece a singularidade de nossos sentimentos, mas os libera e os traz à luz para fazê-los expressar uma ideia universal enquanto compõem a linguagem artística. O mundo imaginário do objeto artístico, que faz o particular tornar-se universal e o universal tornar-se particular, nos indica também, regressivamente, a marca da linguagem como ato criador.

Antes mesmo de chegar no tema da imaginação, o problema do ceticismo da linguagem é abordado no âmbito do saber, quando Cassirer mostra que o ato de nomear, ao distinguir objetos, permite também estabelecer novas relações entre as impressões que, sem a linguagem – como no caso do paciente que, ao perder a habilidade linguística, perde também a capacidade de perceber uma diversidade de tonalidades como pertencentes à mesma cor –, se afrouxariam em uma multiplicidade sem unidade. A unidade estabelecida pela linguagem, por paradoxal que possa parecer, permite a descoberta da multiplicidade, pois é ao constituir um único e mesmo objeto que podemos observá-lo em suas diversas silhuetas. Retomando o tema da relação entre o pensamento e a linguagem no final de seu texto, Cassirer conclui que não é verdade que a linguagem distorce o pensamento já que o papel desta não é o de comunicar pensamentos pré-existentes, mas de atuar na formação mesma do pensamento que seria impossível sem ela. É nesse momento que Cassirer cita a metáfora das rodas: a roda do pensamento só pode girar se também girar a roda da linguagem.

Cassirer conclui reafirmando que não pode esgotar o tema que se propõe nessas considerações e que pode apenas indicar indiretamente a partir de exemplos psicológicos a gênese

da linguagem como ato. Para de fato dar conta dos problemas que apresenta seria necessária a colaboração de *todas* as disciplinas que estudam a linguagem tais como a linguística, a filosofia e a psicologia. É compreensível que cada uma dessas áreas do conhecimento tenha sua metodologia e objeto próprios, mas é preciso atravessar suas fronteiras e construir pontes entre elas para elucidar a real dimensão da linguagem na construção do mundo dos objetos.

## Tradução

### *Le langage et la construction du monde des objets*<sup>1</sup>

### A linguagem e a construção do mundo dos objetos<sup>2</sup>

Ernst Cassirer

#### I

Quando consideramos conjuntamente as funções que, enquanto unidas e articuladas entre si, determinam a estrutura de nossa realidade moral e intelectual, uma via dupla se oferece a nós para a interpretação teórica dessas funções. Podemos ver nelas essencialmente uma cópia, um fato secundário, ou algo original, um fato primitivo. No primeiro caso, partimos da ideia de que o mundo, o “real” ao qual essas funções se referem como seu objeto, é dado de pronto, tanto em sua existência como em sua estrutura, o que se trata, para o espírito humano, de simplesmente tomar posse dessa realidade dada. O que existe e subsiste “fora” de nós deve de algum modo “ser transportado” para a consciência, ser modificado em algo de interno, sem que essa mudança lhe acrescente qualquer característica verdadeiramente nova. O mundo se reflete na consciência como em um espelho; no entanto, quanto mais essa imagem é pura e fiel, mais ela se limita a reproduzir as determinações que preexistiam enquanto tais no objeto e que nele estavam claramente separadas umas das outras. É este caráter de repetição, de μίμεισις, que podemos atribuir à consciência, à arte, à linguagem e do qual podemos partir para tentar compreender seu valor e sua função. Mas a história da filosofia – e sobretudo aquela do problema do conhecimento – nos mostrou há muito tempo a insuficiência e os limites essenciais desta interpretação e desta maneira de ver. Desde a “revolução copernicana” de Kant aprofunda-se cada vez mais a convicção, ao menos na crítica do conhecimento, de que a simples teoria da cópia não dá conta da natureza do conhecimento e, mais ainda, não a esgota. “A ligação de uma multiplicidade”, como o mostra Kant nas discussões decisivas da *Crítica da razão pura*, não pode jamais vir a nós pelos sentidos; ela é, ao contrário, “um ato da espontaneidade da faculdade representativa”. Ele decidiu nomear este ato de “síntese” para fazer notar [...] que não podemos representar coisa alguma como sendo ligada no objeto se não a tivermos nós ligado previamente e também que, entre todas as representações, a ligação é a única que não pode

<sup>1</sup> Trata-se de uma tradução do artigo “*Le langage et la construction du monde des objets*” de Cassirer. O artigo foi reunido para tradução em língua francesa e posterior publicação no *Journal de psychologie*, número excepcional de 15 de janeiro de 1933. A matriz conceitual do presente artigo traduzido do francês se baseia em “*Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt*”, originalmente publicado em *Bericht über den XII. Kongreß der deutschen Gesellschaft für Psychologie in Hamburg* am pp. 12-16. Abril 1931. Im *Auftrage der Deutschen Gesellschaft für Psychologie*. hg. von Gustav Kofka (Jena: Georg Fischer, 1932), p.134-145. Posteriormente publicado em *Symbol, Technik, Sprache: Aufsätze aus den Jahren 1927-1933*, ed. Ernst Wolfgang Orth & John Michael Krois (Hamburg: Felix Meiner, 1985), p.121-151. (Nota do tradutor).

<sup>2</sup> Revisão de Thomaz Kawauche com base na versão francesa disponível em <https://crecleco.seriot.ch/textes/Cassirer33.html>.

ser dada pelos objetos, mas realizada unicamente pelo próprio sujeito, porque é um ato da sua espontaneidade” (B. 130 [trad. Manuela Pinto<sup>3</sup>]). Devemos admitir tal “síntese” e, conseqüentemente, tal “ato de espontaneidade”, não somente para o conhecimento teórico, mas para cada modo e para cada direção fundamental de nossa formação intelectual. Este ato existe em toda função verdadeiramente criadora de formas; ele é necessário não somente para o conhecimento científico do mundo, mas para aquela espécie de visão e de construção do mundo que se realiza na linguagem ou na arte. Por conseguinte, se queremos continuar a ver reflexos do mundo no conhecimento, na arte e na linguagem, não podemos esquecer que a imagem dada por esse espelho não depende somente da natureza do objeto, mas também de nossa própria natureza; que ela não reproduz um desenho já dado no objeto, mas implica o ato primitivo que cria o modelo. Ela nunca é, portanto, uma simples cópia: ela é expressão de uma força criadora original. As imagens espirituais do universo que possuímos na consciência, na arte ou na linguagem são, deste modo, para designá-las com uma palavra de Leibniz, “espelhos vivos do universo”. Não são simples recepções ou registros passivos, mas atos do espírito, e cada um desses atos originais desenha para nós um esboço particular e novo, um horizonte determinado do mundo objetivo. Todas essas imagens não provêm de um objeto já dado, embora elas nos até ele, em sua direção: estas são as condições construtivas de sua possibilidade. Para o objeto da arte, para o objeto estético, podemos nos dar conta imediatamente desta lei opondo umas às outras as variedades da criação e da “figuração” plástica das diferentes artes. A criação nas artes plásticas, pintura, escultura e arquitetura não provêm de que estas comecem por colocar uma certa imagem, como um molde já pronto do espaço sensível, para nela transportar em seguida seus objetos particulares. Todas essas artes não se limitam a descobrir o espaço, mas elas devem conquistá-lo, e cada uma o conquista à sua maneira pessoal, própria, específica. Elas não são simples transposições ou cópias de um espaço rígido preexistente, mas vias de acesso ao espaço; elas não reproduzem mecanicamente uma “exterioridade recíproca” preexistente de coisas, mas são verdadeiros órgãos de construção do espaço. O problema da “Forma” nas artes plásticas, como mostrou Adolphe Hildebrandt em discussões capitais, só pode ser resolvido se remontarmos a esta força orgânica fundamental. Wilhelm von Humboldt, cujo pensamento se liga estreitamente ao de Kant, foi capaz de perceber o problema da crítica filosófica da linguagem esboçando seu primeiro programa sistemático; desde então, reconhecemos e estabelecemos solidamente, no domínio da linguagem, a mesma lei fundamental. Humboldt qualificou de “verdadeiramente desastrosa para a linguística” a ideia bastante corrente de que as diferentes linguagens apenas dariam nomes a uma mesma massa de objetos e conceitos existentes independentemente deles. Ele defende, ao contrário, uma interpretação e uma análise que mostrariam que cada língua particular contribui à formação da representação objetiva e como ela procede nesta formação. De seu ponto de vista, a diferença das línguas vem menos da diferença de sons e de signos do que das perspectivas do mundo. Todo o caráter particular da percepção de objetos é atravessado, necessariamente, pela formação e pelo uso da língua. Pois a palavra nasce precisamente desta percepção particular; não há uma impressão do objeto em si, mas da imagem que ele engendra na alma.

<sup>3</sup> KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. (Nota do tradutor).

## II

Com esta tentativa de trazer as formas da linguagem a certas formas e atitudes psíquicas fundamentais, Humboldt deu à psicologia uma nova tarefa. Mas um olhar sobre o desenvolvimento geral da psicologia no último século mostra que ela abordou tal tarefa apenas com hesitação e quase à sua revelia. Sem dúvida, ela não se restringiu aos problemas da psicologia individual; seus progressos conduziram às questões da psicologia coletiva da *Völkerpsychologie*, e, nos princípios e fundamentos encontrados por essa nova disciplina, acreditou-se durante algum tempo ter estabelecido a ciência da linguagem em um terreno sólido e seguro. No entanto, todos os estudos da linguagem empreendidos nos quadros da *Völkerpsychologie* mostram, justamente do ponto de vista metodológico, um mesmo defeito e uma mesma estreiteza. A análise da linguagem se apoia aqui essencialmente sobre os dois conceitos fundamentais que determinaram e dominaram toda a psicologia do século XIX. Para os fundadores da *Völkerpsychologie*, Lazarus e Steinthal, o conceito herbartiano de apercepção ocupa sempre uma posição central; ele aparece como a verdadeira chave que deve abrir o mundo dos fenômenos linguísticos. Mesmo em Wundt, que de muitas maneiras assinala um progresso teórico sobre esta primeira tentativa, um problema tão importante e tão central como o do sentido das palavras e das mudanças semânticas permanece no círculo de ideias habituais da psicologia associacionista e nela continua aprisionado. É aos poucos que vem à luz, na psicologia moderna, a ideia de que esses dois conceitos fundamentais, a apercepção de Herbart e a associação de Wundt, não podem atingir a essência desta verdadeira “síntese” no ato original da linguagem, não podendo dar a ela uma expressão adequada. A *Völkerpsychologie* permaneceu basicamente como uma psicologia de fatos elementares. Ela também trabalhava segundo este velho ideal do conhecimento, a “*encheiresis naturæ*”, que acreditava manter mais firmemente as partes de um todo na medida em que afrouxava mais seu “laço espiritual”. Atualmente a psicologia renunciou quase totalmente a esse ideal, ela deixou de acreditar que pode compreender as formas e as unidades psíquicas dissociando-as em seus elementos. Mas, desta via totalmente negativa para o domínio positivo do problema da linguagem, há ainda muito caminho, pois uma nova dificuldade metodológica aparece. Humboldt disse que a verdadeira definição de linguagem só pode ser genética. Para compreender a linguagem não podemos nos deter em suas formas, mas buscar a lei interna de sua formação. Não podemos considerá-la como algo acabado, como um produto: é preciso, ao contrário, ver nela uma produção, um trabalho do espírito que se repete eternamente. Mas como esse trabalho pode tornar-se acessível? Como passar do produto verbal ao processo verbal? Os métodos conhecidos e utilizados na psicologia parecem fracassar neste problema. Nem a experimentação, nem a observação interior nos dão meios seguros, pois ambas se movem em um mundo já moldado pela linguagem; elas pressupõem a linguagem em lugar de observá-la e descrevê-la em seu, por assim dizer, “*status nascens*”. É a ligação da linguagem que une o experimentador aos seus conteúdos e que lhe permite se compreender. E toda auto-observação, todo conhecimento de nossos próprios estados internos é, em um grau bem maior do que nossa consciência cotidianamente apreende, condicionada e mediada pela linguagem. Não somente, como diz Platão, o pensamento é uma “conversação da alma consigo mesma”, mas encontramos essa ligação, essa amálgama indissolúvel com a linguagem, até no domínio da percepção e da intuição, até nas profundezas do sentimento. Quanto à psicologia moderna do pensamento, ela francamente, conforme Hoenigswald, faz desta “aderência do pensamento à palavra” (*Worthaftigkeit*) seu princípio diretor. Como então a linguagem ela mesma poderia ser compreendida pela psicologia já que a linguagem é, ao contrário, o meio no qual se move toda apreensão e toda compreensão psico-

lógica? Não um caminho direto, mas somente um caminho indireto pode nos conduzir ao objetivo; podemos apenas tentar remontar, por uma conclusão regressiva, do princípio formado ao princípio formador, da “*forma formata*” à “*forma formans*”. Se conseguíssemos encontrar uma região da alma que fosse especificamente ligada à linguagem e que portasse essencialmente sua marca, talvez poderíamos descobrir em sua estrutura uma testemunha indireta sobre o devir e a gênese da linguagem, talvez pudéssemos ler em seu desenvolvimento a lei de formação e organização à qual a linguagem está submetida.

### III

A tese que quero interpretar aqui tende a mostrar que essa região, no sentido de que devemos admitir uma relação essencial e necessária entre a função fundamental da linguagem e a de representação dos objetos, existe. A representação “objetiva” – é o que tento explicar – não é o ponto de partida do processo de formação da linguagem, mas o fim ao qual esse processo conduz; ele não é seu *terminus a quo*, mas seu *terminus ad quem*. A linguagem não entra em um mundo de percepções objetivas acabadas somente para se unir a objetos individuais dados, e claramente distintos uns dos outros, “nomes” que seriam signos puramente exteriores e arbitrários; mas ela mesma é uma mediadora na formação de objetos; ela é, em certo sentido, a mediadora por excelência, a mais importante, e o mais precioso instrumento para a conquista e construção de um verdadeiro mundo de objetos. A justificativa completa desta tese pela filosofia da linguagem ultrapassaria muito os quadros desta apresentação<sup>4</sup>; devo me contentar em ilustrar com alguns exemplos significativos, tomados no contexto dos problemas psicológicos. Hoje a própria psicologia compreendeu claramente e definiu com precisão a maneira pela qual se coloca o problema da representação de objetos. Ela não vê mais nisto um fato do qual o estudo psicológico poderia partir como um dado, “simplesmente” uma coisa, mas reconhece aqui cada vez mais um problema que se coloca para a análise psicológica. A psicologia geral moderna colocou fora de dúvida que toda vida consciente não segue sempre os caminhos da apreensão de objetos. Nos animais, em particular, o mundo da representação ainda ignora essa transformação das impressões em representações “objetivas” e esse princípio de constância e de identidade do objeto que desempenha um papel determinante e decisivo em nossa apreensão da realidade. Para caracterizar este mundo da representação, quer falemos como Heinz Werner<sup>5</sup> de um modo de apreensão “difuso” nos animais, ou, como Hans Volkelt<sup>6</sup>, o descrevamos como um conjunto de “qualidades de complexos”, sempre encontramos uma fronteira precisa que o separa da região especificamente humana da percepção. Por mais difícil que seja determinar imediatamente esse limite no detalhe, sua existência não é mais assegurada em nível geral, o que podemos concluir indiretamente sobre a forma de vida animal. É sobretudo a pesquisa fundamental de Uexküll que trouxe à luz a oposição entre os dois mundos da representação, humano e animal. Eles nos ensinam como cada animal tem seu próprio “mundo externo” e seu próprio “mundo interior”; como ele é colocado em um espaço vital que lhe é próprio e que é especificamente adaptado a ele. Mas o fato de viver e agir neste espaço não equivale de modo algum a ter dele uma intuição sensível; se o animal vive neste espaço, ele é, porém, incapaz de se opor objetivamente a ele, razão ainda mais forte para representá-lo como um todo unificado de uma determinada estrutura. O espaço animal permanece no nível do

<sup>4</sup> Cf. *Philosophie der symbolischen Formen*. Vol. I.: *Die Sprache* e Vol. III.: *Phaenomenologie der Erkenntnis*. Berlin, 1923, 1929.

<sup>5</sup> WERNER, H. *Einleitung in die Entwicklungspsychologie*. Leipzig, 1926, p. 73.

<sup>6</sup> VOLKELT, J. *Ueber die Vorstellungen der Tiere, Arbeiten zur Entwicklungspsychologie*. Edit. par Félix Krueger, I, 2, Leipzig, 1914.

espaço de ação e eficiência; não se eleva ao nível do espaço de representação e construção. Daí o caráter fechado e estreito do mundo dos animais. Uexküll diz em algum lugar que os animais inferiores, em particular, repousam tão tranquilamente em seu mundo exterior quanto uma criança em seu berço. “As excitações do mundo exterior formam uma barreira sólida, encerrando o animal como as paredes de uma casa que se teria construído a si mesma, separando-o de um mundo que lhe permanece totalmente estrangeiro”<sup>7</sup>. Mas essa muralha protetora que cerca o animal é ao mesmo tempo a prisão na qual ele está preso para sempre. Só é possível romper estas paredes e sair desta prisão em um determinado nível de vida, onde o ser não fica mais preso à esfera da eficiência, da “ação” e “reação”, mas chega à forma de representação e, por meio dela, à forma primária de conhecimento. Então, todo o horizonte da vida muda imediatamente. O simples espaço da ação torna-se o espaço do olhar, o campo da ação passa a ser o campo da visão. E é precisamente nesta transformação, neste μετάβασις εἰς ἄλλο γένος [transição para outros gêneros], que a linguagem desempenha um papel essencial. Parece haver aí uma fase no desenvolvimento da linguagem em que ainda podemos observar esta liberação de forma direta e tocá-la, por assim dizer, com o dedo. Todas as observações e descrições da fala infantil insistiram neste ponto; elas trouxeram a “revolução intelectual” que irrompe na criança no momento em que a consciência do simbolismo verbal desperta pela primeira.

A criança – é assim que Stern descreve esse despertar – não apenas emprega as palavras como símbolos, mas ela *observa* que as palavras são símbolos e está continuamente *em busca* de palavras. Ele acaba de fazer aqui uma das descobertas mais importantes de toda a sua vida: para qualquer objeto há sempre um complexo sonoro que o simboliza e que serve para designar e comunicar; *toda coisa tem um nome*<sup>8</sup>.

A partir daí desperta na criança uma necessidade quase insaciável de saber os nomes das coisas, uma verdadeira “fome de nomes” que se traduz em questionamentos contínuos. Ela se manifesta na criança, como um observador destaca, em uma verdadeira mania denominativa. Mas não me parece que descervamos, do ponto de vista psicológico, essa tendência em termos suficientemente exatos quando apenas vemos nela uma espécie de curiosidade intelectual pelas coisas novas. O desejo de saber na criança não é sobre o nome em si, mas sobre a coisa para a qual ela agora precisa do nome, e ela só precisa dele para conquistar e estabilizar certas representações de objetos. Alguns psicólogos indicaram que o estágio da linguagem em que nos encontramos representa, do ponto de vista intelectual, um progresso tão importante quanto o aprender a andar no domínio do desenvolvimento corporal; pois, assim como a criança que corre não precisa mais esperar que as coisas do mundo exterior cheguem até ela, a criança que questiona tem uma maneira totalmente nova de intervir pessoalmente no mundo e de construí-lo por si mesma. Prosseguindo nesta analogia, podemos dizer que o nome e o saber com os quais se relaciona desempenham na criança o mesmo papel que a mão que a conduz e guia em seu caminhar, ou a bengala em que se apoia. Armada com o nome, ela pode tentar representar objetos. Portanto, não devemos acreditar que essa representação já tenha para a criança uma existência estável; esta existência deve ser conquistada e consolidada<sup>9</sup>. E para consolidá-la o nome é fundamental. Parece-me típico que, nas crianças, a forma de questionar os nomes nunca consista, tanto quanto eu sei, em perguntar como “se chama” uma coisa, mas, em vez disso, o que “é”. O interesse da criança

<sup>7</sup> UEXKÜLL, J. von. *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, 1909.

<sup>8</sup> STERN, C.; STERN, W. *Die Kindersprache*. 4. éd. Leipzig, 1928, p. 190.

<sup>9</sup> Sobre o fato de que a identidade substancial de uma coisa não é uma possessão primitiva, mas uma das aquisições mais difíceis da vida da representação na criança, ver sobretudo as exposições de Karl Bühler, *Die geistige Entwicklung des Kindes*. 6. éd., Léna, 1931, e de Charles Bühler, *Kindheit und Jugend, Genese des Sprechens* 3. éd., Leipzig, 1931, ch. I, 8, 9.I.

não está atrelado ao ato da designação, aliás, completamente ignorado por ela, até esse momento, enquanto um ato isolado. Mesmo para os povos primitivos, é característico que ainda não haja em suas consciências uma verdadeira separação entre a “palavra” e a “coisa”; ao contrário, a palavra é um elemento objetivo da coisa e constitui verdadeiramente sua essência própria. Assim, a criança pergunta o nome para aprender uma maneira de posse da coisa pela consciência. Entre a coisa e o nome, produz-se uma verdadeira “concreção”; eles se desenvolvem apoiados um no outro e ligados um ao outro. O processo psicológico desta concreção não pode ser observado diretamente, mas podemos compreendê-lo considerando o fim em direção ao qual tende e se orienta toda representação objetiva. Este fim não é nada menos que a formação espiritual de uma unidade. “Dizemos” –, assim fala Kant –, “que conhecemos o objeto quando realizamos uma unidade sintética na diversidade da intuição”. É nesta produção de unidade sintética que a linguagem coopera. A crítica cética da linguagem, desde os tempos da sofística grega até a crítica de Fritz Mauthner, sempre olhou como uma imperfeição real da linguagem a necessidade que ela tem de designar impressões múltiplas ou representações diferentes com uma única palavra. Ela deixa assim perder a riqueza infinita da realidade, a sua individualidade básica, o seu caráter concreto e vivo. Mas o que se considera aqui como uma falha fundamental da linguagem, o que incriminamos como pobreza é, ao contrário, quando olhamos mais de perto, uma de suas qualidades principais. Pois é só por esse meio que se pode chegar a uma nova “sinopse” intelectual do múltiplo e chegar a esse *συνόψιν εἰς ἕν* que é, segundo Platão, a condição para a contemplação das ideias. Uma casa vista de frente, de trás, de lado, um objeto considerado de diferentes pontos de vista e sob diferentes iluminações são, sem dúvida, impressões sensíveis muito diferentes. Mas, na medida em que, no desenvolvimento da linguagem, na aquisição do “nome”, um signo comum é dado e atribuído a cada uma dessas impressões, elas contraem reciprocamente uma nova conexão e estabelecem entre si uma nova relação. A unidade do nome serve de ponto de cristalização para a multiplicidade de representações; os fenômenos heterogêneos em si mesmos tornam-se homogêneos e semelhantes por sua relação com um centro comum. E graças a essa relação, tornam-se fenômenos de um único e mesmo “objeto”, do qual aparecem como tantas “silhuetas”. Onde a força da “função denominativa” é paralisada como resultado de distúrbios patológicos, a ligação da unidade objetiva parece se afrouxar novamente. A unidade dá lugar ao desmembramento: em vez de ordem e conexão categorial, encontramos uma multiplicidade variada, mas sem relações. Gelb e Goldstein descreveram um caso de amnésia de nome de cor em que essa situação é claramente visível. O doente, que havia perdido a capacidade do uso de nomes gerais para cores como vermelho, amarelo etc., sentia e “via” também o mundo das cores de maneira bem diferente em comparação com o homem saudável. Ele percebia e distinguia com a maior precisão cada nuance particular, mas não ordenava essas nuances em certas tonalidades fundamentais; não as percebia como “pertencentes” a elas. Na verdade, seu mundo de cores era, em certo sentido, mais rico e mais concreto; ou – como Gelb e Goldstein expressamente dizem – era um mundo “mais colorido” (*bunter*). Porém, o preço a ser pago por tal diversidade foi uma falta de agrupamento e articulação sistemáticos. Se não estou enganado, este caso particular contém toda uma teoria geral. Também Head, em seu livro sobre a afasia, mostra que em alguns casos nos quais a fala, sem ser suprimida, é diminuída em certos aspectos, o mundo da representação e da percepção também revela no doente uma mudança característica. Os pacientes preferem as expressões “pitoresco” a designações gerais e abstratas; eles “pintam” objetos em vez de “designá-los”. Em todos esses fatos é afirmado o parentesco íntimo que existe entre uma certa forma e direção essencial do comportamento verbal e certas formas de apreensão de objetos; a regressão de um destes fatores implica a regressão do outro<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Cf. *Phil. der symb. Formen*. Vol. III, 1929, p. 255.

## IV

Há ainda uma outra direção fundamental na qual podemos seguir essa força, que é inerente à linguagem, e tende a representar, determinar e fazer emergir o “objeto”. Essa direção não serve apenas para a construção da imagem puramente teórica do mundo; ela não se mostra menos potente, do ponto de vista prático e moral, na organização do mundo da vontade. O “eu” com sentimento e vontade torna-se um outro ser no momento em que entra no círculo mágico da linguagem. Observamos aqui, novamente, o mesmo caso: a linguagem não serve apenas de modo secundário à expressão e à comunicação de sentimentos e volições, mas é uma das funções essenciais pelas quais a vida do sentimento e da vontade se organiza e atinge, finalmente, sua forma especificamente humana. O mundo da vontade, comparado ao mundo da “representação”, não é uma obra de linguagem menor. A linguagem não é apenas o ambiente onde se efetua qualquer troca de sentimentos e vontades, bem como qualquer troca de pensamentos, mas ela toma um papel ativo e constitutivo na formação da consciência da vontade. A “mudança de tonalidade” especial que ocorre por meio do uso da linguagem finalmente confere a essa consciência a perfeição e a realidade específica. As primeiras expressões vocais ainda permanecem inteiramente sob o signo da emoção, são provocadas por uma influência que o organismo sofre por parte de algum estímulo externo e expressam imediatamente o choque que esse estímulo lhe comunica. A emoção se descarrega no grito, na exclamação de dor ou de alegria, mas desde o início ela se persevera, inalterada em sua essência própria, quando se exterioriza desta maneira. A perturbação interna, violenta e explosiva, se exterioriza, mas essa expansão externa apenas lhe dá continuidade, sem modificá-la ou transformá-la. No entanto, parece que ela se torna outra coisa no momento preciso em que a própria linguagem se eleva à sua forma intelectual mais elevada, quando passa do estágio de simples “comunicação” para o estágio de “proposição”, de “representação” propriamente dita<sup>11</sup>. Por conseguinte, a emoção apreendida e representada pela fala já não é o que era inicialmente: sofreu por intermédio da proposição uma espécie de metamorfose e metempsicose. “A atividade subjetiva”, sublinha W. von Humboldt,

[...] forma um objeto no pensamento, pois nenhum tipo de representação pode ser tratada como uma simples contemplação de um objeto pré-existente. A atividade dos sentidos deve se unir sinteticamente ao ato interno do espírito. A representação resulta desta união; ela se torna, diante da força subjetiva, um objeto que, agora percebido nesta qualidade de objeto, retorna à sua fonte. Mas aqui a linguagem é essencial, pois, enquanto na fala o esforço intelectual abre caminho pelos lábios, o efeito produzido volta ao ouvido do sujeito. Assim, a representação chega à verdadeira objetividade sem que isso implique a perda de sua subjetividade. Isto, somente a linguagem pode fazer; sem essa promoção à qualidade de objeto reenviado ao sujeito – sempre real quando há participação, mesmo que silenciosa, da linguagem – a formação do conceito e, conseqüentemente, de qualquer pensamento verdadeiro permanecem impossíveis<sup>12</sup>.

Humboldt fala aqui do significado da linguagem na produção e formação de “ideias”, na atividade teórica da inteligência em sentido estrito. Mas o *princípio* que ele estabelece é válido no mesmo sentido para a consciência prática de si, para este eu que se afirma e se expressa na vontade e na ação. Esta consciência de si também não existe desde o início, mas deve ser con-

<sup>11</sup> A diferença entre a “comunicação” verbal e a “representação” verbal, foi, na literatura psicológica, definida com precisão particular por K. Bühler. Cf. seu artigo: Kritische Musterung der neueren Theorien des Satzes, em *Indogermanisches Jahrbuch*, v. VI, 1919.

<sup>12</sup> HUMBOLDT, W. v. Ueber die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts (Einleitung zum Kawi-Werk), *Werke*, Akademie-Ausgabe, v. VII, primeira parte, p. 55.

quistada e engendrada pela inteligência e, nesta produção, a transposição em um “objeto” referido ao sujeito, tal como se opera pela fala, é indispensável. O próprio eu só pode tornar-se objeto do “olhar” interno quando consegue apreender a si mesmo dessa maneira no espelho de sua própria expressão. Com isso, qualquer exteriorização dos estados simples do eu é agora acompanhada por uma nova maneira de apreendê-los, uma certa maneira de percebê-los e “escutá-los”. E esta maneira de “escutar” leva gradativamente a uma forma de “obediência” muito além da simples submissão, da sujeição incondicional à emoção. A emoção, na medida em que aprende a se expressar e a se *perceber* nesta expressão, perde a força de coação imediata e brutal que exercia sobre o eu. Surge então, em um sentido não apenas teórico, mas prático, essa orientação para a “reflexão” que Herder, em seu ensaio sobre a origem da linguagem<sup>13</sup>, considera o fator intelectual decisivo de toda a criação verbal. A organização vocal e verbal da emoção impede sua explosão prematura, puramente motora, e ao abandono sem limite e sem resistência à sua impulsão<sup>14</sup>. O desenvolvimento da linguagem evidencia cada vez mais este resultado fundamental. Todos os observadores do falar infantil concordam que as primeiras expressões verbais da criança ainda estão muito longe deste tipo de representação “objetiva”. Elas não nomeiam “objetos”, não afirmam relações entre eles, nem a existência das coisas, nem as determinações de relações objetivas. Ao contrário, permanecem exclusivamente no círculo dos estados próprios do eu, aos quais oferecem, de alguma maneira, uma vazão externa ao manifestá-los por meio da voz. Em toda parte, podemos acompanhar a passagem muito progressiva do domínio da volição para o domínio da constatação. “O fator determinante que sustenta, em princípio, as primeiras palavras acima do limiar da fala é”, comenta Stern, “seu sotaque afetivo. Esse fato se relaciona com a constituição geral do psiquismo infantil, onde prazer e dor, desejo e aversão reinam tão despoticamente que não deixam espaço para comportamentos objetivos de fria constatação e denominação. A criança é, no sentido mais amplo da palavra, egocêntrica”<sup>15</sup>. A emoção e o desejo imediato são, portanto, os primeiros e mais importantes impulsos na formação dos sons vocais, e, ainda por muito tempo, o desenvolvimento desses sons dependerá dessas forças primárias. A primeira distinção de sons vocais anda de mãos dadas com o desenvolvimento gradual e a diferenciação de tendências e necessidades. Mas, na medida em que a “verdadeira” linguagem é despertada na criança quando a “consciência simbólica” que a caracteriza vem à luz, ela também derruba a casca da pura emotividade. De agora em diante o domínio absoluto e *despótico* desta está quebrado. Ela não pode mais reinar sem restrições; mas, de uma forma cada vez mais clara e mais consciente, certas forças intelectuais antagônicas entram em ação contra ela no mesmo plano. Até aqui a *filosofia da linguagem*, sempre voltada para o pensamento puro, para a construção do mundo da representação *teórica*, contribuiu muito pouco para o esclarecimento deste fato. Mas, pelo relevo que a história da moralidade lhe deu, é mais familiar para nós de um outro modo. Desde o tempo da moral grega, com as mais diversas interpretações e justificativas, a subordinação das paixões à lei e às ordens do “Logos” foi apresentada como uma exigência filosófica essencial, como o verdadeiro

<sup>13</sup> *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, 1772.

<sup>14</sup> Podemos acompanhar detalhadamente, do ponto de vista genético, essa evolução e essa “mudança de tom” por que passa a emoção por causa da linguagem? Não ousou decidir. As apresentações de psicologia infantil que conheço contêm apenas indicações sumárias sobre esta questão. Permita-me fazer aqui uma observação pessoal sobre um ponto do fato que me interessa. Trata-se de uma criança que teve violentas explosões de medo ao ver rostos estranhos. A afirmação dos adultos de que “não se deve ter medo” de estranhos mostrou-se quase sempre ineficaz; a criança explodia em soluços. As coisas mudaram, porém, quando a criança, logo após o final do segundo ano, começou a falar espontaneamente. Ao ver um estranho, ele começou a repetir para si mesma as palavras: “Não tenha medo” e, assim, dominava a situação. A pronúncia dessas palavras teve o efeito claro de uma “exortação” com a qual a criança conseguiu se defender contra a explosão imediata de emoção, de tal maneira a se acalmar completamente depois de algum tempo.

<sup>15</sup> STERN, C.; STERN, W. *Die Kindersprache*, p. 181. Cf. STERN, W. *Psychologie der frühen Kindheit*. 3. éd., Leipzig, 1923, p. 111; 303.

imperativo moral. Os primeiros pensadores que colocaram essa exigência tinham a mais clara consciência do significado próprio e primitivo do Logos e de sua relação íntima com o mundo da linguagem. Eles faziam apelo à atividade da “ratio”, da razão incorporada na linguagem, contra o poder das emoções como puro πάθος. Este poder deve ser limitado pelo fato de que a paixão é obrigada a se expressar e, portanto, a se submeter à jurisdição da língua. Essa necessidade de traduzir, de λόγον δίδοναι, constitui o princípio fundamental da moralidade que Sócrates descobriu e que transmitiu a Platão. O processo da indução socrática e o da “maiêutica” socrática nada mais são do que o método pelo qual fazemos a consciência “falar” garantindo a força que reside em sua espontaneidade inviolável. Assim o homem adquire com a linguagem não apenas um novo poder sobre as coisas, sobre a realidade objetiva, mas também um novo poder sobre si mesmo. O primeiro domínio de coisas para a criança depende quase inteiramente do poder da palavra e só pode contar com ela: pois é somente graças à palavra que ela pode obter o apoio e a assistência às quais recorre em todas as suas ações. Mas a nova função de mediação da qual ele assim toma consciência, e da qual a todo momento aprende a se servir cada vez mais livremente, reage por sua vez sobre ele mesmo. O meio para dominar as coisas torna-se ao mesmo tempo um meio e um verdadeiro órgão de autodomínio. Em ambos os casos, a consciência adquire domínio sobre o ser em um processo apropriadamente bilateral em um verdadeiro processo dialético. Ela se apropria do ser – tanto o ser “exterior” como o ser “interior” – quando consegue afastar-se dele e separá-lo dela a uma “distância” conveniente. A linguagem ainda participa essencialmente da conquista desta nova “perspectiva”. De agora em diante ela não pode mais se contentar em agarrar objetos e levá-los consigo; ela só consegue dominá-los pelo ato da *designação* simbólica, isto é, por um ato puro de mediação espiritual. À tendência, ao apetite, à paixão que vai direto às coisas, a linguagem sempre opõe uma outra direção, afetada por um signo contrário. Nela sempre coexistem a atração e a repulsão que permanecem em uma espécie de equilíbrio ideal, pois a necessidade de atrair imediatamente as coisas para si e simplesmente incorporá-las à esfera do eu se opõe aqui a outra necessidade: a de distanciá-las do eu, de colocá-las fora dele, com o único fim de torná-las “representáveis” e de torná-las objetos, pelo próprio ato que as separa dele. A força de “atração” é balanceada pela força de “abstração”. A conversão em direção às coisas que se cumpre na linguagem é, ao mesmo tempo, uma maneira de se distanciar delas. A conjugação e a interação concreta desses dois processos condicionam e tornam possível este tipo de apropriação intelectual do mundo que é o traço essencial e característico da linguagem<sup>16</sup>.

## V

Mas, ao lado do mundo dos objetos “exteriores” e do mundo do eu pessoal, é também o mundo *social* propriamente dito que deve ser aberto e conquistado progressivamente pela linguagem. O *primeiro* passo que o eu completa no caminho da objetividade não o leva a um mundo de objetos, de simples “coisas”; diante deste mundo das coisas, antes do mundo do “aquilo”, é primeiramente o mundo do “você” que é o objeto de sua atenção. A orientação para o “você” é primária e primitiva; ela se mostra tão forte e tão preponderante que, durante um longo tempo, toda consciência de “coisas” simples deverá, para aparecer como tal e conseguir se destacar, ainda estar revestida da forma do “você”. Mas, na verdade, esse tipo de participação na vida

<sup>16</sup> Este escopo de “abstração” verbal foi particularmente bem destacada por Delacroix. Cf. *Le langage et la pensée*, p. 76: “Para ter verdadeiramente uma linguagem, é preciso abstrair as reações afetivas, tratar seus próprios estados como coisas e estabelecer relação entre eles, quer dizer, pensá-los e estabelecer entre certos movimentos uma relação regular de correspondência”.

de um outro e essa simpatia só são possíveis e realizadas pela linguagem. Ela é o alvorecer desta consciência social e, mesmo em suas formas mais sutis e mais elevadas, esta consciência sempre aparece como que banhada por sua luz. Aqui, novamente, foi Humboldt quem, ao explicar os princípios de sua filosofia da linguagem, apresentou esta ideia com uma clareza clássica e a penetrou em toda a sua profundidade: “Em tudo o que agita o coração humano”, diz ele,

[...] e sobretudo na linguagem, há não apenas uma aspiração à unidade e à universalidade, mas também a intuição, a convicção íntima de que o gênero humano, apesar de todas as divisões e de todas as diferenças, é, no entanto, em sua essência e em seu destino último, uno e indivisível... A individualidade separa, mas de um modo tão singular que esta separação desperta diretamente o sentimento de unidade e parece ser um meio de restabelecê-la, ao menos de um modo ideal... Pois em sua aspiração profunda íntima à unidade e à universalidade, o homem gostaria de sair das barreiras de sua individualidade, mas ele é como o gigante que só pode tirar suas forças no contato com a terra maternal: é preciso então que ele eleve esta individualidade neste círculo superior, pois é dele que ele retira toda sua potência. Ele faz, assim, progressos sempre crescentes em uma aspiração impossível em si mesma. É aqui que a linguagem vem em seu auxílio de maneira verdadeiramente milagrosa, a linguagem que conecta ao mesmo tempo que isola, e encerra no envolvimento da expressão mais individual a possibilidade de uma compreensão universal. A mesma aspiração que conduz a vida interior do homem à unidade tende também a ligar, exteriormente, todo o gênero humano. O indivíduo, considerado no local, no tempo e na modalidade de sua existência, é um fragmento destacado de todo o gênero, e a linguagem prova e sustenta essa relação eterna que domina o destino do indivíduo e a história do mundo<sup>17</sup>.

De fato, qualquer aquisição verbal, qualquer ato de “aprendizagem” da língua, mesmo o mais simples, é uma confirmação clara desta verdade. Pois a linguagem não é simplesmente *transmitida* como um objeto de propriedade absoluta, mas sua efetiva apropriação sempre requer toda a força do indivíduo. A linguagem humana nunca é adquirida pela simples “imitação”, mas deve, em cada caso individual, ser conquistada de novo e formada de novo. Não há “linguagem infantil” em geral, mas cada criança fala *sua própria* língua e nela permanece por muito tempo e obstinadamente atada. Mas, neste aparente individualismo, o sentido do Todo está vivo e ativo. A atividade egocêntrica da fala, como pura expressão de si, cede cada vez mais lugar à vontade de ser compreendida e, portanto, à vontade de universalidade. Quanto mais a criança progride em seu desenvolvimento verbal, mais desperta e fortalece nela a consciência de que existe um uso da linguagem universal e objetivamente válido. Parece que a consciência deste valor *especial* que reside na norma da linguagem é, no despertar da vida intelectual, um dos exemplos mais importantes e mais precoces para dar o sentido da norma *em geral*. É na ligação das palavras, na submissão ao sentido universal das palavras, que a criança talvez realize a experiência mais precoce e mais direta do caráter essencial do vínculo social, do normativo como tal. Ela mesmo tece a trama da língua e a retoca continuamente, mas não pode construí-la inteiramente com suas próprias mãos; ela é enviada aqui ao trabalho coletivo, contínuo e permanente. A obra da linguagem só se constrói através desta colaboração igual de todos, tornando-se assim o elo mais forte entre aqueles que a criaram coletivamente e que a desenvolveram entre si e para si. A tendência cada vez maior da criança de perguntar os nomes das coisas já esclarece esse estado de coisas. Pois a pergunta que precisa de uma resposta, que pede e espera uma resposta, é talvez a forma mais sutil da relação “social” como uma relação

<sup>17</sup> HUMBOLDT. W. v. Ueber die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues (esboço manuscrito). *Werke*, Akademie-Ausgabe, v. VI, primeira parte, p. 125 sq.

não mais puramente prática, mas intelectual e moral. O que se expressa nela é a necessidade de uma assistência não mais física, como nas puras expressões emocionais, mas intelectual. Na construção da consciência humana, talvez não haja nada maior e mais importante do que aquilo que leva da expressão vocal na forma de um grito, ou qualquer outra interjeição emocional, à expressão na forma de *pergunta*. Pois é aqui que a restrição da necessidade física pura é pela primeira vez quebrada e o fundamento da liberdade espiritual é colocado. Na pergunta se expressa pela primeira vez uma curiosidade dirigida não à posse de um objeto, mas à aquisição de um conhecimento. Ela é o início de toda verdadeira e pura “curiosidade intelectual”. Com a pergunta sobre os nomes, a criança entra pela primeira vez neste mundo do saber. Na pergunta “por quê?”, que aparece mais tarde com uma precisão e uma insistência tão características, ela já atingiu uma de seus cumes intelectuais. Assim, de agora em diante, se o *conteúdo* do cognoscível ainda não foi dado a ela, sua *forma* pura lhe está aberta. A pergunta “o que é?” (τί ἔστι) e a pergunta “por quê?” definem na realidade todo o círculo do conhecimento em uma percepção panorâmica provisória. Elas delimitam de algum modo o horizonte do cognoscível, do que pode ser perguntado e merece sê-lo. E neste duplo desenvolvimento podemos também, parece-me, provar a existência de uma reorganização e de uma transformação específica da consciência *social*. Perguntas e respostas estabelecem entre os indivíduos uma ligação distinta da ordem e da defesa, da obediência ou da resistência. Desde os primeiros sons da linguagem emitidos pela criança, podemos dizer que eles servem exclusivamente para a comunicação da necessidade e do desejo, que a linguagem é aqui apenas um “meio de contato para a satisfação das necessidades”<sup>18</sup>. Mas essa nova relação de interrogação cria uma nova relação de comunidade; ela engendra o primeiro contato propriamente espiritual entre os membros da comunidade. Mesmo através da pura observação psicológica podemos sempre demonstrar que, reciprocamente, na medida em que a linguagem adquire características objetivas, toda atividade é espiritualizada pelas relações sociais: “a espiritualização subjetiva da atividade cresce com a conquista do mundo dos objetos pela linguagem”<sup>19</sup>. O quão íntima é essa reciprocidade é indicada pelo fato de que a consciência social, em suas formas mais precoces e simples, parece diretamente ligada a esta contribuição da linguagem. Onde tal contribuição não existe, onde alguém isolado permanece fora da comunidade linguística, é também excluído da comunidade social em geral. O homem que fala uma *língua estrangeira* aparece como estrangeiro “*tout court*”, como o “bárbaro” com o qual não resta mais nenhum vínculo moral humano. Mesmo o homem de alta cultura intelectual torna-se imediatamente um “bárbaro” assim que não consegue mais se fazer entender por meio da fala na comunidade onde vive. É o que expressa Ovídio em *Tristia ex Ponto*: “*Barbarus hic ego sum quia non intelligor ulli*”. A história da humanidade nos ensina o quão penoso é esse custo e quanto esforço intelectual é necessário para compreender a ideia de uma comunidade supralinguística, de uma *humanitas* cuja unidade não é mais mantida e constituída pelo emprego de uma língua particular.

A ideia desta “humanidade” conduz para além da linguagem; mas a linguagem é para a “humanidade” um ponto de passagem obrigatório, uma etapa necessária no caminho que leva até ela.

<sup>18</sup> Cf. BÜHLER, C. *Kindheit und Jugend*. p. 89.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 147.

## VI

Resta ainda um último fator a considerar para representar plenamente o significado da linguagem tendo-se em vista a construção da consciência. Ela não só coopera na construção do mundo dos objetos, do mundo da percepção e da intuição objetiva, mas é indispensável para a construção do *mundo da imaginação pura*. Ambas as obras são de igual importância; pois todos os estágios primitivos da consciência são caracterizados justamente pelo fato de que a franca divisão entre “fantasia” e “realidade”, entre “imagem” e “coisa”, entre o “representado” e o “real” ainda não foi feita. Essas etapas ainda estão, diante de tais oposições, em um estado indiferenciado; a separação e a distinção destas ideias ainda não se concretizaram como acontecerá mais tarde, de forma cada vez mais pronunciada, no pensamento analítico que elas perseguem graças à linguagem<sup>20</sup>. O mundo da *brincadeira* infantil também permanece, pelo menos em seu início, completamente sob o signo desta indiferença. A interpretação dos “jogos lúdicos” infantis ainda é, até onde sei, muito discutida na psicologia infantil contemporânea. Parece que ainda não chegamos a um consenso sobre o “significado” específico destas brincadeiras. Reina nelas, se nos perguntarmos, uma verdadeira ilusão? A criança *acredita* na realidade dos eventos que se desenrolam diante dela na brincadeira, ou a brincadeira é apenas um espetáculo e a atividade da criança está essencialmente limitada a atribuir seus papéis a pessoas e coisas particulares neste espetáculo?<sup>21</sup> Entretanto, na realidade, a dificuldade de se chegar a uma decisão clara neste problema parece-me resultar de um erro de princípio inerente à própria *colocação* da questão. A psicologia se depara aqui com um daqueles problemas em que se expõe facilmente a um engano metodológico; ela corre o risco de cometer o erro que W. James chamou de “a falácia do psicólogo (*the psychologist's fallacy*)”. “A grande armadilha para o psicólogo”, escreve ele, “é a confusão de sua própria perspectiva com aquela do fato mental por ele descrito. A isto chamarei doravante de sofisma do psicólogo *por excelência*... Uma variedade da falácia do psicólogo é a suposição de que o estado mental estudado deve ter consciência de si mesmo, quando o psicólogo tem consciência dele”<sup>22</sup>. Eis, parece-me, descrita com perfeita precisão e vigor, o erro em que cai o psicólogo que observa e analisa, quando, na presença da brincadeira infantil, se pergunta: até que ponto “ela se leva a sério”? Que papel deveríamos dar, no antropomorfismo infantil da criança, à seriedade real e ao simples brincar? O *fenômeno* observável da brincadeira não pode dar a essa questão uma resposta inequívoca, pois toda essa distinção que a análise psicológica nela introduz e projeta é originalmente estranho a ela. E é muito estranho nesta questão que haja de fato aqui uma interpenetração particular, uma “concrecência” entre “imagem” e “coisa”, entre “realidade” e “aparência”, e a prova disso está não apenas na criação mítica, onde sempre vimos a fonte e o princípio do antropomorfismo infantil, mas na criação *verbal*. Como em todas as formas essenciais da consciência intelectual “primitiva”, a linguagem e o mito atuam aqui em solidariedade e é somente por meio de sua solidariedade e suas reações mútuas constantes que podem dar origem a essas formas<sup>23</sup>. A questão “qual é, dessas duas funções, aquela que dá ou a que recebe, a primitiva ou a derivada?”, mal pode ser colocada; sua penetração e solidariedade são, em princípio, a única realidade observável. Aplicando esse princípio à estrutura e à gênese da consciência infantil, encontraremos também a dupla determinação e o

<sup>20</sup> Cf. Minha *Philosophie der symbolischen Formen*. Vol. II, p. 47.

<sup>21</sup> Comparar sobre esta questão a discussão entre W. Stern, *Psychologie der frühen Kindheit*, ch. xx, § 3, Illusion und Illusionseinsicht, 3<sup>ed.</sup>, p. 217, et K. Bühler, *Die geistige Entwicklung des Kindes*, 2. ed., p. 108.

<sup>22</sup> JAMES. *The principles of psychology*. Londres, 1901, t. I, p. 196.

<sup>23</sup> Para mais detalhes, ver meu estudo: *Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen (Studien der Bibliothek Warburg, VI)*. Leipzig, 1924.

duplo uso do mito e da linguagem. Pois a criança só vê no mundo um mundo de essência inteligível para ela e idêntico ao seu porque está em relação *verbal* contínua com ele. Todo o ser lhe parece em um sentido animado, pois ele se abre a ela por meio da linguagem e responde às suas perguntas. A este comércio condicionado pela linguagem se liga para a criança não apenas toda relação com o que é especificamente humano, mas também toda relação com o mundo dos objetos, pois tudo que rodeia a criança “fala” com ela de alguma maneira. Coisas, eventos, como exprime a língua alemã, “apelam” para ela (*nemen es em Anspruch*); estes formam com ela uma comunidade linguística, o que significa para a criança uma verdadeira comunidade de vida. A esse respeito, podemos arriscar esse paradoxo: a criança não fala com as coisas porque as considera animadas, mas, pelo contrário, as considera animadas porque fala com elas. De início, as coisas não são para a criança simples objetos que exercem sobre ela ações puramente físicas, mas são seu parceiro, o outro, o interlocutor numa espécie de *diálogo*. Ela espera, ela exige deles uma resposta, e é nessa resposta que se estabelece a primeira e verdadeira relação mútua entre as coisas e o eu. A diferença fundamental entre a simples *relação com uma coisa* e a relação propriamente moral e intelectual, ou seja, a relação eu-você, consiste precisamente em que só a segunda é perfeitamente recíproca e reversível. As coisas e o eu permanecem, em todas as suas relações, dois seres essencialmente estranhos um ao outro. Eles podem trocar continuamente ações, mas essas ações nunca conseguem remover a diferença *substancial* que os separa: “sujeito” e “objeto”, eu e mundo se opõem como o “eu” e o “não eu”. Onde essa relação pura com as coisas começa a se desenvolver e se tornou preponderante na consciência humana, o mundo caiu definitivamente para a categoria de mera matéria. Pode ser dominado, submetido cada vez mais à vontade humana, mas, precisamente por causa desta forma de subordinação, torna-se mudo para o homem; ele não fala mais com ele. Pois não há verdadeiro *discurso* exceto onde há uma verdadeira *conversa*, onde os interlocutores não estão apenas voltados um para o outro, mas são coordenados um para o outro como iguais. É um fato típico que a linguagem, mesmo quando cria designações para relações puramente objetivas, ainda guarda uma lembrança dessa relação fundamental. Em alemão, a expressão “*sich entsprechen*” lembra a que ponto a pura *relação objetiva* é originalmente interpretada e compreendida como uma relação verbal.

E o que me parece um traço característico e decisivo da brincadeira infantil é que ela nos transporta para um mundo onde as duas formas de relação não estão ainda separadas em parte alguma, mas permanecem inextricáveis e indissociáveis. Brincadeira e linguagem estão internamente e realmente associadas uma à outra. Talvez não haja uma brincadeira infantil que possa ser chamada de “brincadeira muda”; não há ninguém que não seja penetrado pela atividade da linguagem, ao menos da linguagem interior, animada e conduzida por ela. Mas mesmo a emissão *exterior* de vozes parece ser um fator verdadeiramente essencial na brincadeira: sem esta emissão, a criança não pode se desenvolver nem tornar-se totalmente ela mesma. A atividade verbal não é apenas uma circunstância concomitante com qualquer atividade lúdica: é seu estimulante contínuo. O gosto pela brincadeira está ligado em grande medida ao “gosto pela fabulação” e não pode ser separado dela. Assim, a fantasia infantil, como a fantasia artística, envolve tudo o que toca, tudo que marca com o seu selo “na veste florida da fábula”, e esta fábula é fábula imaginada e fábula falada. A palavra é sugerida pela imagem e a imagem pela palavra, tanto que ambas vivem, atuam, existem uma pela outra. Todo antropomorfismo infantil está firmemente enraizado neste antropomorfismo do qual a linguagem é a condição e o perpétuo alimento; ele se funda sobre este sentimento, que o ceticismo ainda não abalou nem perturbou, de que há uma intuição imediata das coisas, pois nos foi dado um meio para que, com elas, pudéssemos nos “entender”, uma vez que, na resposta e na questão podemos estabelecer com elas uma relação direta.

## VII

Mas se apresentamos em toda a sua amplitude a significação da linguagem para a construção do mundo da representação e do mundo da fantasia, então parece surgir desta ideia mesma uma objeção final e decisiva contra seu escopo. Pois, se ela se revela um meio específico de “humanização”, de antropogonia, temos a impressão de que ela, por essa mesma razão, está condenada a permanecer fechada e aprisionada para sempre nos limites do antropomorfismo. Ela desenvolve dentro de si todo um mundo de símbolos cada vez mais rico e cada vez mais finamente articulado, mas se aprisiona na rede que construiu. Para sempre incapaz de penetrar na própria essência das coisas, as substitui por um simples signo. A crítica cética da linguagem sempre se concentrou neste ponto, e toda a sua controvérsia é dirigida no sentido desse *único* argumento. A linguagem não é, para esta crítica, um órgão do conhecimento, da verdadeira apreensão do ser: é, ao contrário, o que sempre se interpõe entre o homem e a realidade, que tece constantemente o véu de Maia e nele nos envolve cada vez mais. Se não conseguirmos nos libertar das redes da linguagem, aniquilar a ilusão que ela traz e que sempre alimenta, nunca poderemos chegar à verdade do ser, do ser “interior” tanto quanto do ser “exterior”. Pois o ser interior não é descoberto pela linguagem; mais do que isso, ele é, ao contrário, obscurecido e escondido por ela. Pelo próprio fato de buscarmos exprimir o conteúdo da existência interior e pessoal, para fixá-la de alguma forma em uma palavra, o significado último desta existência já está perdido e aniquilado. Um eterno anátema parece ter sido lançado sobre a linguagem: tudo que ela nos mostra, ela também esconde de nós, e fatalmente. Em seu esforço para tornar consciente e manifesta a natureza das coisas, para apreendê-la em sua essência, a linguagem necessariamente deforma e desfigura. Esta crítica e as acusações que dela derivam são encontradas ao longo da história do espírito, nós a ouvimos do lado da crítica do conhecimento como do lado do misticismo, da filosofia e da poesia:

*Warum kann der lebendige Geist dem Geist nicht erscheinen?  
Spricht die Seele, so spricht, ach ! schon die Seele nicht mehr*<sup>24</sup>.

Mas, por outro lado, é igualmente a *poesia* que mais seguramente pode levar esta crítica e esta acusação ao seu justo valor. Pois é a linguagem do verdadeiro poeta que atinge a mais elevada síntese, que oferece a mediação e concilia com mais clareza as oposições. Aqui o particular torna-se universal e o universal torna-se particular. Cada criação verbal verdadeiramente poética e sobretudo cada criação puramente lírica aparece como uma solução do mistério de toda a existência espiritual. O que há de mais individual pode tornar-se a expressão de uma ideia absolutamente universal, traduzir adequadamente seu conteúdo, abrir completamente o seu sentido. Quando o verdadeiro gênio lírico exprime um sentimento, ele nos dá algo de momentâneo e único, que nunca existiu antes. Não o recebemos como algo conhecido, já dado: é uma criação verdadeiramente nova, é em si e por si mesma um enriquecimento definido da existência. E, no entanto, essa inovação não nos revela nada que venha de fora, nada de estranho: tudo acontece como se suas características nos fossem familiares desde sempre. Nosso ser interior não é obscurecido por ela, nosso sentimento não experimenta nenhum constrangimento, pelo contrário, ambos parecem realmente liberados pela linguagem e trazidos à luz em sua pura forma primitiva. Talvez não seja por acaso que essa direção específica e essa força ori-

<sup>24</sup> “Por que o espírito vivo não pode aparecer ao espírito? Quando a alma fala, que pena! não é mais a alma que fala” (Schiller, *Votivtafeln*, n. 44, Sprache).

ginal característica da linguagem, quase sempre não reconhecida ou negligenciada pelos puros *teóricos*, tenham recebido nas reflexões de um *poeta* sua expressão e definição mais claras. Em um artigo conciso de somente algumas páginas “*Sobre a conclusão progressiva do pensamento na fala*”<sup>25</sup>, H. von Kleist colocou com vigor magistral o problema que estamos tratando. Ele parte do fato de que o papel da linguagem não se limita de modo algum a comunicar pensamentos preexistentes, mas que ela é um mediador essencial para a *formação* do pensamento, para o seu desenvolvimento interno. A linguagem não é uma simples *transposição* do pensamento para a forma verbal: ela coopera essencialmente com o ato primitivo que o *apresenta*. Não reflete apenas de fora o movimento interno do pensamento, mas é para ele um tema, um estímulo e uma causa motriz de primeira importância.

A ideia não existe antes da linguagem, mas forma-se nela e por meio dela. Os franceses dizem: o apetite vem quando comemos. Esta lei empírica permanece verdadeira quando a parodiamos dizendo: a ideia vem quando falamos [...] Penso no golpe do martelo de Mirabeau dispensando o mestre de cerimônias após o término da última sessão real, em 23 de junho. O rei havia dado aos Estados a ordem de se separar. O mestre de cerimônias voltou à sala de sessões onde os Estados permaneceram reunidos e perguntou-lhes se haviam ouvido a ordem do rei. – “Sim”, respondeu Mirabeau, “nós ouvimos a ordem do rei”. Tenho certeza de que, nesse começo muito moderado, ele ainda não pensava nas baionetas com as quais deveria concluir sua resposta. “Sim, senhor”, repetiu ele, “nós ouvimos”. Vemos que ele ainda não sabe exatamente o que quer. “Mas quem lhe autoriza”, continuou – e aqui bruscamente uma fonte de ideias grandiosas brotou nele – “quem lhe autoriza a falar aqui de ordens? Nós somos os representantes da nação”. – Eis o que ele procurava: “a nação dá ordens, não as recebe!” – para se lançar ao cume da temeridade. “E para ser ainda mais claro com o senhor...” e só então encontra a expressão de toda a resistência para a qual a sua alma se prepara: “Vai dizer ao vosso rei que nós só saímos daqui pela força das baionetas!”. A linguagem – tal é a conclusão que Kleist tira da evocação desta cena memorável – para o verdadeiro orador que não comunica pensamentos prontos, mas no qual os pensamentos são lampejos que iluminam a torrente da fala – não é um entrave, um freio na roda do espírito, mas “como uma segunda roda que corre paralela à primeira sobre o mesmo eixo”<sup>26</sup>.

Esta feliz comparação caracteriza bem a relação fundamental entre pensamento e linguagem. A dinâmica do pensamento anda de mãos dadas com a dinâmica do discurso. Entre esses dois processos há uma constante troca de forças. Todo o ciclo do devir intelectual e moral depende da troca que mantém continuamente seu movimento.

## VIII

Nas considerações precedentes, eu quis dar apenas algumas indicações, sem me aprofundar no pensamento e sem pretender esgotar o tema com o qual elas se relacionam. Só será possível resolver verdadeiramente e dominar os problemas que aqui se impõem com a colaboração, mais efetiva do que no passado, de *todas* as disciplinas que participam do estudo da língua. A linguística, a filosofia, a psicologia, a patologia da linguagem, a história literária e a estética ainda seguem caminhos muito distintos. Mais do que por razões, somos sempre incomodados no trabalho comum por ideias convencionais e tradicionais, pela consideração de fronteiras superficiais e técnicas. Cada uma expõe as questões básicas falando de seu ponto de

<sup>25</sup> Ueber die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden.

<sup>26</sup> Cf. KLEIST, H. v. *Werke*. Édit. Erich Schmidt, v. IV, p. 76.

vista e interesses especiais; de imediato, cada uma deve abrir seu próprio caminho e elaborar penosamente todos os seus conceitos metodológicos. Não desprezo nem contesto a natureza específica e os objetivos especiais da pesquisa em direções particulares, mas, por outro lado, parece-me que é por sua síntese e orientação na direção de um objetivo comum que o problema filosófico da linguagem pode ser verdadeiramente elucidado. Atualmente, as *próprias* ciências fundamentais com frequência sofrem deste destino, que orienta cada uma, em seu conteúdo e em seu método, a falar em sua própria língua. O objetivo destes breves apontamentos seria alcançado se eles permitissem a construção de pontes entre estas ciências e contribuíssem com o progresso pelo qual aprenderão a conhecer-se e compreender-se.

## Referência

CASSIRER, E. Le langage et la construction du monde des objets. Trad. Paul Guillaume. *In: Essais sur le langage*. Paris: Les Editions de Minuit, 1969. p. 36-68.

---

### Sobre o tradutor

#### **Gabriel Gurae Guedes Paes**

Doutor pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Foi bolsista CAPES/PDSE (Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior) na Université Paris 1 Pantheon-Sorbonne com coorientação internacional conduzida pelo Prof. Dr. Reanaud Barbaras. É membro do GT Filosofia Francesa Contemporânea da ANPOF. Atualmente é professor temporário na Universidade Estadual do Ceará (UECE).

Recebido: 9/1/2025

Received in: 1/09/2025

Aprovado: 15/10/2025

Approved in: 10/15/2025

# A linguagem e a construção do mundo dos objetos<sup>1</sup> (1932)

[Ernst Cassirer]

Die sprache und der aufbau der gegenstandswelt

**Adriano Ricardo Mergulhão**

<https://orcid.org/0000-0003-2178-947X> - E-mail: [adrianomergulhao@yahoo.com.br](mailto:adrianomergulhao@yahoo.com.br)

(Tradutor)

1. Quando consideramos o conjunto das funções, cuja união e penetração recíprocas, constroem a figura [*Gestalt*] de nossa realidade psicológica e intelectual, abre-se um duplo caminho da interpretação teórica dessas funções. Podemos ver nelas ou essencialmente uma cópia [*abbildende*], um fato secundário, ou uma realização arquetípica [*urbildlich*] e assim originária [*ürsprungliche*]. No primeiro caso, partimos da ideia de que o mundo, a “realidade” a qual essas funções se referem como seu objeto [*Objekt*], é sempre dado, tanto em seu ser [*Sein*] como em sua estrutura – e que trata-se, para o espírito humano, de simplesmente tomar posse dessa realidade dada. Este ente-“externo” [*“Draussen”-Seiende*] e subsistente a nós deve, de algum modo, “ser transportado” [*“hinübergezogen”*] para a consciência, ser transformado em um ente-interno [*Innerlichg-Seiendes*], sem que esse processo lhe acrescente qualquer característica verdadeiramente nova. O mundo se espelha na consciência. No entanto, quanto mais esse espelhamento é puro e fiel, mais ela se limita a reproduzir as determinações que preexistem como tais no objeto e que nele estavam claramente separadas umas das outras. É este caráter de repetição, de μίμεις [*mimesis*], que podemos atribuir ao conhecimento, à arte, à linguagem e do qual podemos partir para tentar compreender seu valor [*Wert*] e sua realização [*Leistung*]. Mas a história da filosofia – e sobretudo a história do problema do conhecimento – nos mostrou já há muito tempo a insuficiência e os limites essenciais desta interpretação e

<sup>1</sup> Publicado originalmente em: *Bericht über den XII. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Psychologie* em Hamburgo de 12.-16 de Abril de 1931, em *Deutschen Gesellschaft für Psychologie* organizado por v. Gustav Kafka, Jena 1932, p.134-145.

desta maneira de ver. Desde a “revolução copernicana” de Kant se aprofunda cada vez mais a convicção, ao menos na crítica do conhecimento, de que a simples teoria da cópia não dá conta de descrever acuradamente a essência do conhecimento e, mais ainda, não a esgota. “A ligação [...] de uma multiplicidade”, como o mostra Kant nas discussões decisivas da *Crítica da Razão Pura*, não pode jamais vir a nós pelos sentidos - ela é, ao contrário, “um ato da espontaneidade da faculdade da representação”. E para este ato ele atribuiu o nome [p. 112] de “Síntese”: “para fazer notar [...] que não podemos representar coisa alguma como sendo ligada no objeto se não a tivermos nós ligado previamente e também que, entre todas as representações, a ligação é a única que não pode ser dada pelos objetos, mas realizada unicamente pelo próprio sujeito, porque é um ato da sua espontaneidade”<sup>2</sup>. Devemos pressupor tal “síntese” e, conseqüentemente, tal “ato de espontaneidade” não somente para uma consciência teórica, mas para cada modo e para cada direção fundamental de nossa formação intelectual. Este ato vale em toda função de imagem; ele é necessário não somente para o conhecimento científico do mundo, mas para esta sorte de visão e de construção do mundo que se realiza na linguagem ou na arte. Por conseguinte, se queremos continuar a ver no conhecimento, na arte e na linguagem meramente espelhamentos do mundo, não podemos esquecer que a imagem dada por esse espelho não depende somente da natureza do objeto, mas também de nossa própria natureza; que ela não reproduz um desenho já dado no objeto, mas implica um ato original de desenhar. Ela não é, portanto, uma simples cópia: ela é expressão de uma original força formadora de imagem [*originalbildenden Kraft*]. As imagens espirituais do universo que possuímos na consciência, na arte ou na linguagem são, deste modo, para designar com uma palavra de Leibniz - “espelhos vivos” [*lebendige Spiegel*]: “espelhos vivos do universo” [*miroirs vivants de l’univers*]<sup>3</sup>. Não são simples recepções ou registros passivos, mas atos do espírito. E cada um desses atos originais desenhando para nós um contorno particular e novo, um determinado horizonte do mundo objetivo. Todas essas imagens não provêm de um objeto já dado, mas elas nos levam até ele, em sua direção: essas são as condições construtivas de sua possibilidade. Para o objeto da arte, para o objeto estético, podemos nos dar conta imediatamente desta lei opondo umas às outras, segundo as variedades da configuração [*Gestaltung*] e da “apresentação” [*Darstellung*] plástica da imagem nas diferentes artes. A configuração nas artes plásticas não resulta de que elas, pintura, escultura, arquitetura - começaram todas por colocar uma determinada imagem [p. 113], como um molde já pronto do espaço intuitivo [*Anschauungsraum*] para nele transportar em seguida seus objetos particulares. Todas essas artes não se limitam a descobrir o espaço, mas elas devem conquistá-lo - e cada uma conquista-o com sua maneira singular, própria, específica. Elas não são simples transposições ou cópias de um espaço rígido preexistente, mas caminhos de acesso ao espaço, elas não reproduzem mecanicamente uma “contraposição externa” [*Auseinander*] preexistente de coisas, mas são verdadeiros órgãos de construção do espaço. O problema da “Forma” nas artes plásticas, como mostrou Adolphe Hildebrandt em discussões capitais, só pode ser resolvido se o remontamos a esta força orgânica fundamental. E desde que Wilhelm von Humboldt, cujo pensamento se liga estreitamente ao de Kant, foi capaz de perceber o problema da crítica da linguagem esboçando seu primeiro programa sis-

<sup>2</sup> Immanuel Kant. *Kritik der reinen Vernunft* (Werke, in Gemeinschaft mit Hermann Cohen u.a. hrsg. v. Ernst Cassirer, Bd. III, hrsg. v. Albert Görland, Berlin 1913), S.113 (B129f.).

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

<sup>3</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz. Principes de la nature et de la grace, fondés en raison. In: *Die philosophischen Schriften*, hrsg. v. Carl Immanuel Gerhardt, Bd. VI, Berlin 1885, S. 598-606: S.599,603; auch ders., *Monadologie*, in: *Die philosophischen Schriften*, Bd. VI, S.607-623: S.616, 621.

temático, foi reconhecida e solidamente estabelecida, no domínio da linguagem, a mesma lei fundamental. Humboldt qualificou de “verdadeiramente desastrosa para a linguística”<sup>4</sup> a ideia bastante corrente de que as diferentes linguagens apenas dariam nomes a uma mesma massa de objetos e conceitos existentes independentemente deles. Ele defende, ao contrário, uma interpretação e uma análise que mostrariam que cada língua particular contribui à formação da representação objetiva e como ela procede nesta formação. De seu ponto de vista, a diferença das línguas vem menos da diferença de sons e de signos que das perspectivas do mundo. “Na formação e no uso da língua transfere-se necessariamente todo o caráter particular da percepção de objetos. Pois a palavra nasce precisamente dessa percepção particular; não há uma impressão do objeto em si, mas da imagem que ele engendra na alma”<sup>5</sup>.

2. Com esta tentativa de reconduzir as formas da linguagem a certas formas e atitudes psíquicas fundamentais, Humboldt colocou a psicologia diante de uma nova tarefa. Mas, um vislumbre sobre o desenvolvimento geral da psicologia no último século mostra que se abordou esta tarefa [p. 114] com hesitação e, de certo modo, com escolhas conflitantes. Sem dúvida a psicologia não se restringiu aos problemas da psicologia individual, mas sim progrediu junto às questões da psicologia dos povos [*Völkerpsychologie*], e ela por algum tempo acreditou ter estabelecido sobre um solo firme e seguro também a consideração da linguagem nos fundamentos e preparações que foram feitos para essa nova disciplina. E demonstrou todos os tratamentos da linguagem, os quais foram empreendidos nas estruturas da psicologia dos povos, com relação justamente a um defeito metódico e um limite comum, ela acreditou ter estabelecido a ciência da linguagem em um terreno sólido e seguro. A análise da linguagem apoia-se aqui essencialmente sobre ambos conceitos fundamentais os quais foram determinantes e dominantes para toda a psicologia do século XIX. Para os fundadores da psicologia dos povos, Lazarus e Steinthal, o conceito herbartiano de apercepção [*Apperzeptionsbegriff*] ocupa sempre o ponto central, ele se mostra como a verdadeira chave, por meio da qual o mundo dos fenômenos linguísticos deve ser aberto. E mesmo com Wundt, que em muitos aspectos vai além dessa primeira abordagem, um problema tão importante e central tal qual o do significado linguístico e também da mudança linguística desse significado, ainda permanece completamente preso ao círculo usual da psicologia da associação [*Assoziationspsychologie*] – e permanece como que confinado neste círculo. É apenas pouco a pouco que se estabelece, na psicologia moderna, esses dois conceitos fundamentais - a apercepção de Herbart e a associação de Wundt – os quais não podem atingir a essência desta verdadeira “síntese” [*Synthesis*] em cada ato original da linguagem e não podem dar-lhe uma expressão adequada. Também a psicologia popular [*Völkerpsychologie*] permaneceu essencialmente como uma psicologia elementar [*Elementarpsychologie*]; Ela também aspirava àquele velho ideal de conhecimento, a “*encheiresis naturæ*”, a qual acreditava manter as partes de um todo unidas mais firmemente a medida que seu “laço espiritual”<sup>6</sup> [*geistige Band*] se afrouxava. Atualmente a psicologia renunciou quase totalmente a esse ideal, hoje ela não crê mais poder compreender, através disso, as formações e totalidade psíquicas [*Gebilden-Ganzheiten*], destruindo-se em seus elementos. Mas, para este vislumbre negativo até o domínio positivo do problema da linguagem ainda há um longo

<sup>4</sup> Wilhelm von Humboldt. Ueber die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts (Einleitung zum Kawi-Werk). In: *Gesammelte Schriften*, 17 Bde., hrsg. v. der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1903 ff, Bd. VI, S. 111-303: S.119.

<sup>5</sup> Ders., *Ueber die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* (*Gesammelte Schriften*, Bd. 17 VII). S.59f.

<sup>6</sup> Johann Wolfgang von Goethe. *Faust*. Eine Tragödie. Erster Theil (Werke, hrsg. im Auftrage der Grossherzogin Sophie von Sachsen, 1. Abt., Bd. XIV, Weimar 1887), S. 91.

caminho. Pois aqui imediatamente uma nova dificuldade metodológica aparece. Humboldt disse, que a verdadeira definição [p. 115] da linguagem só poderia ser genética. Nós precisamos, para compreender a linguagem, não nos deter no que foi formado [*Gebilden*], mas sim buscar o rastro da lei interna desta sua formação – nós não podemos contemplá-la como algo acabado, como produto, é preciso, ao contrário, concebê-la como uma produção, como um trabalho [*Arbeit des Geistes*] do espírito que sempre se repete. Mas como esse trabalho pode tornar-se compreensível para nós: Como passar do produto da linguagem ao processo da linguagem? Os métodos conhecidos e utilizados na psicologia parecem falhar perante esta tarefa. Nem o experimento [*das Experiment*], e nem a introspecção nos dá aqui um caminho seguro. Pois, ambos se movem em um mundo formado pela linguagem [*sprachlich geformten Welt*]; ambos já pressupõem a linguagem em lugar de observá-la e descrevê-la em seu, por assim dizer, “*status nas-cens*”. O vínculo da linguagem é o que une o experienciador e o experienciado e que leva à compreensão entre ambos. E também todo conhecimento de nossos próprios estados introspectivos, muito mais do que cotidianamente tomamos conhecimento, tais estados estão condicionados pela linguagem e são mediados por ela. Não somente, como diz Platão, o pensamento é um “diálogo da alma consigo mesma”<sup>7</sup>, mas sim, desde o domínio da percepção e da intuição, até a profundidade do sentimento remontar a sua origem, na solidariedade dessa amálgama indissolúvel com a linguagem. Quanto à psicologia moderna do pensamento, ela solicita, conforme Hönigswald explicou, uma “aderência das palavras ao pensamento” [*Worthaftigkeit des Denkens*]<sup>8</sup> em seu princípio condutor. Como então a linguagem ela mesma poderia ser compreendida psicologicamente já que a linguagem é, ao contrário, um meio [*Medium*] no qual se move toda compreensão e concepção psicológica? Não se pode seguir um caminho direto, mas sim um caminho indireto que possa nos conduzir aos fins - aqui só podemos tentar remontar, através de uma conclusão regressiva, da forma ao princípio formador, da “*forma formata*” à “*forma formans*”. Se conseguíssemos encontrar uma região da alma [*Provinz des Seelischen*] que fosse especificamente ligada à linguagem e a qual, essencialmente dela se encarregasse, poderíamos descobrir em sua estrutura uma testemunha indireta sobre o devir e a geração da linguagem, assim talvez pudéssemos ler em seu desenvolvimento as leis de formação e configuração as quais a linguagem está submetida.

3. A tese, a qual eu desejaria defender aqui – e que, pelo curto tempo que tenho ao meu dispor, somente posso [116] indicar, mas não esclarecer e justificar em seus pormenores – isto indica que uma tal província [*Provinz*] de fato existe, na medida em que deve-se assumir uma relação essencial e necessária entre a função fundamental da linguagem e a função da representação objetiva. A representação “objetiva” – e assim quero tentar demonstrar – não é o começo a partir do qual o processo da formulação da linguagem pode ser obtido, mas sim, a meta a qual este processo conduz; não é seu *terminus a quo*, e sim, seu *terminus ad quem*. A linguagem não entra em um mundo de pronta e acabada intuição objetiva para adicionar a objetos individuais dados e claramente delimitados um em relação aos outros, pois são seus “nomes” que seriam signos puramente exteriores e arbitrários; mas sim, a própria linguagem é mediadora na formação de objetos [*Gegenstandsbildung*]; ela é, em certo sentido, a mediadora por excelência, a mais importante e a mais preciosa ferramenta para a conquista e construção de um puro “mundo dos objetos” [*Gegenstandswelt*]. A justificativa completa desta tese filosófico-lingüística [*sprachphilosophische*] ultrapassa muito o escopo destas considerações; eu devo me contentar em ilustrar com alguns exemplos concisos, tomados no contexto de problemas da psico-

<sup>7</sup> Platon, Theaitetos 189E-190 A; Sophistes 264 A.

<sup>8</sup> Richard Hönigswald, *Die Grundlagen der Denkpsychologie. Studien und Analysen*, Leipzig 1924, S.28 u. 43.

logia. Hoje, a própria psicologia compreendeu claramente e definiu com precisão a maneira pela qual a investigação psicológica coloca o problema da representação dos objetos. Ela não vê mais nisto um fato a partir do qual a investigação psicológica poderia partir, como um dado auto-evidente, mas sim, cada vez mais, a reconhece como uma tarefa à qual é colocada pela análise psicológica. A moderna psicologia do desenvolvimento [*Entwicklungspsychologie*] colocou fora de dúvida, que nem toda vida com consciência segue sempre os caminhos da apreensão e da interpretação dos objetos. Em especial, no mundo da representação dos animais [*Die tierische Vorstellungswelt*], ainda se desconhece essa formação das impressões em representações “objetivas” e esse princípio de constância e de identidade de objetos, desempenha um papel determinante e decisivo em nossa apreensão da realidade. Pode-se caracterizar este mundo da representação, assim como Heinz Werner<sup>9</sup> fala de um “difuso” [*diffusen*], modo de apreensão da linguagem dos animais, ou, como Hans Volkelt<sup>10</sup>, quis descrevê-la como um conjunto maior de “qualidades complexas” – sempre encontramos uma aguda fronteira que a separa da região especificamente humana da intuição. Por mais difícil que seja determinar imediatamente esse limite, em seus pormenores imediatos, sua existência só é assegurada, em um nível geral, por aquilo que podemos concluir indiretamente sobre a forma de vida animal. Aqui se encontram, sobretudo, as pesquisas fundamentais de Uexküll, as quais trouxeram à luz [117] a oposição entre os dois mundos da representação, humano e animal. Através destas investigações, nós compreendemos como cada animal tem seu próprio “mundo ambiente” [*Umwelt*] e seu próprio “mundo interno” [*Innenwelt*] – como ele é colocado em um espaço vital que lhe é próprio e que é especificamente adaptado a ele. Mas o fato de viver e agir neste espaço não equivale de modo algum a ter uma intuição sensível. Se se o animal vive neste espaço, ele é, porém, incapaz de se opor objetivamente a ele, razão ainda mais forte para representá-lo como um todo unificado de uma determinada estrutura. O espaço animal permanece no nível do espaço de ação e reação; não se eleva ao nível do espaço de representação e apresentação. Disto resulta o caráter fechado e estreito do mundo dos animais. Uexküll diz em algum lugar que os animais inferiores, em particular, repousam tão tranquilamente em seu mundo exterior quanto uma criança em seu berço. “A sensação do mundo ambiente forma [...] uma barreira sólida, encerrando o animal como as paredes de uma casa que se teria construído a si mesma, separando-o de uma totalidade de mundo que lhe permanece estrangeira”<sup>11</sup>. Mas esse muro protetor que cerca o animal é simultaneamente a prisão na qual ele está preso para sempre. Só é possível romper essas paredes e sair dessa prisão em um determinado nível de vida, onde o ser não fica mais preso à esfera da atuação, da “ação” e “reação”, mas sim quando se atinge a forma da apresentação e, por meio dela, à forma primária de conhecimento. Então, todo o horizonte da vida se transforma repentinamente. O mero espaço da ação torna-se o espaço do olhar; a esfera da ação passa a ser a esfera da visão. E é precisamente nesta transformação, nesta *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* [transição para outros gêneros], que a linguagem desempenha um papel essencial. Parece haver aí uma fase no desenvolvimento da linguagem em que ainda podemos observar essa ruptura de forma direta e tocá-la, por assim dizer, ela deixa-se agarrar com a mão. Todas as observações e descrições da fala infantil insistiram neste ponto; elas acenam a “revolução intelectual” [*Revolution der Denkart*]<sup>12</sup> que irrompe na criança no momento em que desperta pela primeira vez a consciência do simbolismo linguístico. “A criança – é assim que Stern descreve esse despertar – não apenas emprega as palavras como símbolos, mas ela

<sup>9</sup> (N. do T.) Heinz Werner. *Einleitung in die Entwicklungspsychologie*. Leipzig, 1926, p. 73.

<sup>10</sup> (N. do T.) Volkelt. *Ueber die Vorstellungen der Tiere, Arbeiten zur Entwicklungspsychologie*, édit. par Félix Krueger, I, 2, Leipzig, 1914.

<sup>11</sup> Jacob von Uexküll. *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Berlin, 1909, S. 212.

<sup>12</sup> Kant. *Kritik der reinen Vernunft*, S. 15f. (BXI f.).

observa que as palavras são símbolos e está continuamente *em busca* de palavras. Ele acaba de fazer aqui uma das descobertas mais importantes de toda a sua vida: para qualquer objeto há sempre [118] um complexo sonoro que o simboliza e que serve para designar e comunicar, i.e. *toda coisa tem um nome*<sup>13</sup>. Agora desperta na criança uma necessidade quase insaciável de saber os nomes das coisas – uma verdadeira “fome de nomes” [*Nameshunger*] que se exprime em questionamentos contínuos. Agora se manifesta na criança, como um observador apontou, em uma verdadeira mania denominativa, uma curiosidade intelectual. Mas não me parece que descrevemos, do ponto de vista psicológico, essa tendência em termos suficientemente exatos quando apenas vemos nela uma espécie de curiosidade intelectual. A curiosidade da criança não se circunscreve aos nomes como tais, mas se dirige para a coisa para a qual ela agora necessita da fixação de um nome, e ela só precisa dele para fixar e definir certas representações objetivas. Alguns psicólogos indicaram que o estágio da linguagem em que nos encontramos representa, do ponto de vista intelectual, um progresso tão importante quanto o “aprender a andar” no domínio do desenvolvimento corporal; pois assim como a criança que anda não precisa mais esperar que as coisas do mundo exterior cheguem até ela, assim também a criança que questiona tem uma maneira totalmente nova de intervir pessoalmente no mundo e de construí-lo por si mesma. Prosseguindo nesta analogia, podemos dizer que o nome e o conhecimento com os quais se relaciona desempenham na criança o mesmo papel que a mão que a conduz e guia em seu caminhar, ou a bengala em que se apoia. Com os nomes em mão, ela pode como que tentar apalpar a representação dos objetos. Portanto, não devemos acreditar que essa representação já tenha para a criança uma existência estável; esta existência deve ser conquistada e consolidada. E para consolidá-la o nome é fundamental. Parece-me típico que, nas crianças, a forma de questionar os nomes nunca consista, tanto quanto eu sei, em perguntar como “se chama” uma coisa, mas, pelo contrário, questionar o que uma coisa “é”. O interesse da criança não está atrelado ao ato da designação, que aliás ainda ignora completamente enquanto um ato isolado. Mesmo para os povos primitivos, é característico que não haja ainda em suas consciências uma verdadeira separação entre a “palavra” e a “coisa”; ao contrário, a palavra é um elemento objetivo da coisa e constitui realmente sua própria essência. Assim, a criança pergunta o nome para aprender uma maneira de tomar posse da coisa pela consciência. Entre a coisa e o nome se produz uma verdadeira “concrecência” [*Konkreszenz*]; eles se desenvolvem apoiados mutuamente e ligados um ao outro. O processo psicológico desta concrecência não pode ser observado diretamente, mas podemos [119] compreendê-lo considerando o fim em direção ao qual tende e se orienta toda representação objetiva. Este fim não é nada menos que a formação espiritual de uma unidade sintética. “Dizemos – assim fala Kant – que conhecemos o objeto quando realizamos uma unidade sintética do múltiplo da intuição”<sup>14</sup>. É nesta produção de unidade sintética que a linguagem essencialmente toma parte. A crítica cética da linguagem, desde os tempos da sofística grega até a crítica de Fritz Mauthner, sempre considerou, como uma imperfeição real da linguagem, a necessidade que ela tem de designar com uma só palavra uma multiplicidade de impressões ou representações diferentes. Ela deixa assim perder a riqueza infinita da realidade, a sua individualidade básica, o seu carácter concreto e sua vitalidade – e em seu lugar coloca-se um escasso esquema de palavras. Porém aqui o que se considera como uma falha fundamental da linguagem, o que recriamos como pobreza é, ao contrário, quando olhamos mais de perto, uma de suas qualidades essenciais. Pois é só por este caminho que se pode chegar a uma nova “sinopse” intelectual do múltiplo [*“Synopsis” des*

<sup>13</sup> Clara Stern e William Stern. *Die Kindersprache. Eine psychologie und sprachtheoretische Untersuchung*. Leipzig, 1928, S. 190.

<sup>14</sup> Kant. *Kritik der reinen Vernunft*, S. 615(A105).

*Mannifaltingen*] – e chegar a esse “*συνορᾶν εἰς ἕν*”<sup>15</sup> [ver a multiplicidade na unidade] que é, segundo Platão, a condição para a contemplação das ideias. Uma casa vista de frente, de trás, de lado, um objeto considerado de diferentes pontos de vista e sob diferentes posições e iluminações são, sem dúvida, impressões sensíveis muito diferentes em cada uma destas vivências intuitivas. Mas, na medida em que, em cada desenvolvimento da vivência da linguagem, na aquisição do “nome”, um sinal comum é dado e atribuído a cada uma dessas impressões, elas contraem, simultaneamente, uma nova conexão e entram em uma nova relação. A unidade do nome serve de ponto de cristalização para a multiplicidade de representações; os fenômenos heterogêneos em si mesmos tornam-se homogêneos e semelhantes por sua relação com um centro comum. E em virtude dessa relação, tornam-se pela primeira vez fenômenos interpretados como representações de um único e mesmo “objeto”, do qual aparecem como tantas “silhuetas”. Onde a força da “função denominativa” é paralisada como resultado de distúrbios patológicos, a ligação da unidade objetiva parece se afrouxar novamente. A unidade dá lugar ao desmembramento, em vez de ordem e unidade categorial, encontramos uma multiplicidade variada, mas sem relações. Gelb e Goldstein descreveram um caso de amnésia de nome de cores em que essa situação é claramente [120] visível. O enfermo, que havia perdido o uso de nomes genéricos para cores, como “vermelho”, “amarelo” etc., sentia e “via” também o mundo das cores de maneira bem diferente do homem saudável. Ele percebia e distinguia com a maior precisão cada nuance particular, mas não ordenava essas nuances em certas tonalidades fundamentais [*Grundtöne*]; não as percebia como “pertencentes” a elas. Na verdade, seu mundo de cores era, em certo sentido, mais rico e mais concreto, ou – como Goldstein e Gelb expressamente nomeiam – um mundo “mais colorido” [*buntere Welt*] – mas essa multiplicidade de cores [*buntheit*] foi conquistada através de uma falta de agrupamento e articulação sistemáticos. Se não estou enganado, este caso particular engloba toda uma teoria geral em si mesma. Também Head acentuou em seu trabalho sobre a afasia, demonstrando que em certos casos da determinação da afasia, onde a capacidade de fala, sem ser suprimida, é dirigida em certos aspectos para o mundo da representação – e para a visão de mundo que revela no doente uma mudança característica. Os pacientes preferem as expressões “pitorescas”, as designações gerais e abstratas; eles preferem “pintar” os objetos em vez de simplesmente “designá-los”. Em todos esses casos é afirmado o parentesco íntimo que existe entre uma certa forma e a direção essencial do comportamento linguístico e certas formas de apreensão objetiva determinadas: a variação de um destes momentos implica, em si mesma, na variação de outro.

4. Com as últimas observações, entramos agora no domínio que, ao lado da biologia e psicologia do desenvolvimento, se torna decisivo para o esclarecimento do significado empírico e para a solução de nossa questão essencial. Eu não posso mais entrar neste domínio sobre os fatos essenciais da *patologia da linguagem* – e não necessito fazê-lo, já que esses fatos serão, no decorrer destas conferências apresentados por experientes especialistas e desenvolvidos pormenorizadamente. Apenas um assunto será aqui abordado enfaticamente nesta esfera de problemas. Um dos líderes no domínio das pesquisas sobre a afasia, Jackson, observou que, a fim de obter uma noção clara acerca da doença afásica, não basta descrevermos, caso a caso, o vocabulário do enfermo. Não é o fato desse vocabulário em si que é crucial, mas a maneira como ele é usado. Jackson observou que o essencial da afasia não repousa em uma perda de palavras singulares ou de classes de palavras, mas sim na incapacidade de utilizar as palavras em um sentido no qual elas alcancem um verdadeiro valor-proposicional [*Satzwert*] (*propositional value*). As perdas da linguagem, no caso da afasia, não eram para ele a perda da capaci-

<sup>15</sup> Platon. *Phaidros* 265D; *Nomoi* 965 B.

dade de formação de palavras, mas sim a perda [121] ou diminuição da capacidade de formação de sentenças predicativas que sejam equivalentes; ou seja, essencialmente tais sentenças que possuem como conteúdo um ser [*Sein*], uma propriedade ou um comportamento dos objetos. Novamente distinguimos aqui a relação existente entre a forma linguística da “enunção” [*Aussage*] e, em sentido lato, uma determinação lógico-objetiva de nosso pensamento. Somente nas mãos da linguagem o pensamento atinge sua mais alta determinação objetiva: somente em virtude da linguagem ele se torna capaz de expressar fatos puros [*reiner Sachverhalte*]. A sentença predicativa – a “sentença” proposicional torna-se o veículo para cada tipo [*Art*] e para cada modo [*Modus*] de estabelecimento [*Setzung*] objetivo no qual uma visão de mundo verdadeiramente objetiva emerge primeiramente. Entretanto, onde a linguagem falha, nossa percepção objetiva cai para um nível diferente. O uso imediato dos objetos pode estar completamente mantido ou pelo menos amplamente preservado – e ainda assim não é mais possível apreender os objetos em seu “ser” [*Sein*] puro e defini-los em seu “ser-assim” [*Sosein*]. Eles são manuseados adequadamente; mas não é possível torná-los “representáveis” [*vorstellig*] além desse manuseio, movê-los, por assim dizer, para a distância e mantê-los “contrapostos” a si mesmo nessa distância. Novamente, isso torna-se mais evidente na representação do espaço. Existem pacientes afásicos cuja orientação espacial não é significativamente prejudicada; que não apenas encontram seu caminho em seus arredores, mas também atribuem a cada objeto seu “lugar” [*Stelle*] específico e usual – na verdade, que fazem isso com um constrangimento particular que excede em muito o nível usual. E, no entanto, mesmo em tais pacientes, um olhar mais atento revela uma mudança característica e um defeito característico em sua intuição do espaço [*Raumanschauung*]. Pois o espaço desses pacientes continua sendo um mero espaço de ação e comportamento; não atinge o nível da imagem espacial pura [*reinen Bildraum*] ou do espaço representacional [*Darstellungsraum*]. Aqui, a manipulação “no” espaço é essencialmente correta; mas não há possibilidade de ter presente [*Vergegenwärtigen*] “o” espaço, em sua totalidade ou na predeterminação [*Fügung*] de suas partes individuais. Não é incomum que esses pacientes percorram um caminho muito complicado do hospital até sua casa; mas não têm a capacidade de descrever essa rota ou indicá-la em um mapa. Da mesma forma, no uso diário dos objetos, eles nunca se enganam sobre sua posição correta, sobre a maneira como, por exemplo, a mesa, a cadeira, as camas no quarto deles estão “organizadas conjuntamente” – mas eles são incapazes de descrever e capturar essa união em um simples esboço [*Skizze*]. Aqui também fica claro, a partir de uma nova perspectiva, que uma mudança na capacidade [122] linguística sempre acarreta simultaneamente uma certa mudança na “imagem de mundo” [*Weltbildes*] como um todo. Por esta via, a objetividade assume, por assim dizer, uma outra “face” [*Gesicht*]. Ela recua da esfera da “*Vorhandenheit*” – em resumo, para descrevê-la nos termos característicos de Heidegger – de volta para a dimensão da mera “*Zuhandenheit*”. Um exemplo dentre outros seria o caso: igualmente no fato de que uma pessoa doente não nomeia mais os objetos pelos “nomes das coisas” [*Dingnamen*], mas, em vez disso, utiliza designações que são retiradas do uso destas coisas – que ele não encontre a palavra “faca”, mas afirme corretamente que o objeto, cujo nome lhe foi solicitado, se destina “a cortar”. Em tudo isso, parece-me que há um problema geral para a psicologia. As considerações que apresentei aos senhores não pretendem fornecer uma solução para este problema: elas devem apenas colocar a questão em si de modo claro e determinar sua direção geral. Quanto à solução, estou ciente de que ela, de modo algum poderá ser encontrada somente a partir da filosofia da linguagem, nem com base em considerações puramente especulativas. Neste ponto, mais do que em qualquer outro lugar, a filosofia da linguagem necessita da ajuda e da orientação das ciências empíricas da linguagem. Somente por meio do trabalho conjunto da lingüís-

tica, da linguagem comparada, da história da linguagem, da biologia, da psicologia e da psicopatologia poderemos ter esperança de que progressivamente dominaremos a tarefa em questão. Minhas atuais exposições não tiveram a intenção de representar, diante dos senhores, uma tese específica sobre a filosofia da linguagem, muito menos justificá-la completamente: eu só desejava levantar uma questão e solicitar a mútua cooperação junto aos senhores, como representantes da psicologia científica.

---

#### **Sobre o tradutor**

##### **Adriano Ricardo Mergulhão**

Professor Colaborador da Universidade Estadual de Londrina (UEL). Doutor pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR, 2013-2018), cuja tese “Enigma do Tempo: o problema da Objetividade como contraposição entre Heidegger e Cassirer” foi realizada com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001, sendo premiado com “Menção honrosa” no “Prêmio Capes de Tese 2019” na área de Filosofia. Foi bolsista CAPES/PDSE (Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior) durante o segundo semestre de 2017, atuando como pesquisador convidado na Humboldt-Universität zu Berlin, com orientação internacional conduzida pelo Prof. Dr. Christian Möckel (HU- Berlim).

Recebido: 11/2/2025

Received in: 2/11/2025

Aprovado: 25/10/2025

Approved in: 10/25/2025

# O conceito filosófico de verdade e a teoria da relatividade, de Ernst Cassirer

**Fábio César Scherer**

<https://orcid.org/0000-0003-0784-6220> - E-mail: [schererfabio@uel.br](mailto:schererfabio@uel.br)

**Daniela Rigotto Carneiro**

E-mail: [daniela.rigotto@uel.br](mailto:daniela.rigotto@uel.br)  
(Tradutores)

O leitor encontrará aqui a tradução do terceiro capítulo, que contém o título acima, do livro de Ernst Cassirer, publicado em 1921: *À teoria da relatividade einsteiniana. Considerações epistemológicas*<sup>1</sup>. Antes, trazemos um comentário introdutório, contendo uma breve apresentação da obra, do terceiro capítulo e a indicação das diretrizes que utilizamos nesta tradução.

Com o livro, Cassirer pretende lançar luz sobre as tarefas filosóficas da crítica geral do conhecimento suscitadas pela teoria da relatividade, mais especificamente pelas duas teorias físicas desenvolvidas sobremaneira por Einstein: a teoria da relatividade especial, de 1905, e a teoria da relatividade geral, concluída em 1916. Entretanto, como Cassirer salienta no prefácio, a obra não tem a pretensão de expor esses novos problemas filosóficos de forma completa e acabada, mas sim de iniciar o trabalho, de estimular o debate e, se possível, de “direcioná-lo para um determinado caminho metodológico, em face da atual e ainda predominante incerteza de avaliação” (Cassirer, 1921, p. 8), sobretudo quanto à validade dos princípios da filosofia transcendental de Kant.

A filosofia transcendental de Kant buscou as condições de possibilidade do objeto do nosso conhecimento teórico. Para tanto, orientou-se em modelos de conhecimento científico considerados enquanto sólidos e indiscutíveis no século XVIII: nos *Elementos* de Euclides e nos *Princípios* de Newton. Passados cem anos, no final do XIX e início do XX, a situação havia mudado com o surgimento de novas teorias de Felix Klein, David Hilbert, Albert Einstein, Max Planck, entre outros. Os modelos paradigmáticos absolutos mencionados passaram agora a ser questionados e a perder, em parte, a sua importância. Nos círculos filosóficos, urgia a questão

<sup>1</sup> Tradução do terceiro capítulo *Der philosophische Wahrheitsbegriff und die Relativitätstheorie* do livro de Ernst Cassirer *Zur Einstein'schen Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtungen*, publicado em Berlim, pela editora Bruno Cassirer, 1921, p. 49-57.

das implicações desses avanços na matemática e nas ciências naturais matemáticas para os fundamentos da filosofia kantiana. É dentro desse contexto que se situam as reflexões epistemológicas e metodológicas de Cassirer. Todavia, ele busca examinar a questão tendo em vista também outro ângulo. Pressupondo que esses avanços são decorrentes de uma série de discussões sobre filosofia da ciência e metodologia que já vinham sendo travadas desde o século XIX, passa a investigar quais foram as ideias centrais nessas discussões e em que medida elas possibilitaram esses avanços na ciência. Em suma, defende que a filosofia crítica de Kant está na base desse progresso científico, assim como sustenta que alguns princípios dela mantiveram a sua validade, apesar dos desenvolvimentos nas ciências específicas (Ihmig, 1999, p. 514).

O livro pretende abrir um diálogo entre filósofos e físicos sobre as novas tarefas suscitadas pela teoria da relatividade de Einstein. De acordo com Cassirer, é através de um diálogo conjunto e gradual que essas tarefas podem ser solucionadas, sendo o seu livro uma primeira proposta para esse debate. Visando essa ponte, Cassirer procura desenvolver suas reflexões epistemológicas em estreita relação com a física científica, dialogando, sempre que possível, com os principais físicos anteriores e de sua época. Nesse ínterim, vale citar que Cassirer enviou o manuscrito do livro para Einstein, e a obra, segundo o próprio Cassirer, se beneficiou das notas críticas feitas pelo físico alemão (Cassirer, 1921, p. 8). Seu objetivo será alcançado, afirma Cassirer, se conseguir que, em perguntas “sobre as quais o julgamento de filósofos e físicos ainda diverge amplamente, abrir caminho para um entendimento mútuo entre ambos” (Cassirer, 1921, p. 8). Esse diálogo está presente desde o primeiro até o sétimo e último capítulo do livro, sendo que alguns contêm discussões específicas e, por vezes, longas, sobre pressupostos físicos e matemáticos. No terceiro capítulo, que traduzimos, predominam as reflexões epistemológicas.

O terceiro capítulo trata do conceito filosófico de verdade em seus diferentes embates na história da filosofia, guiando-se pelas críticas do ceticismo, que advoga pela relatividade da cognição, e pelas formas encontradas para superá-las. Inicia expondo as críticas do ceticismo antigo à concepção de verdade dada; em seguida, aponta como a ciência moderna e a lógica superaram essas críticas com um novo conceito de objetividade e como, a partir dele, surgiu uma segunda forma de ceticismo mais radical: o ceticismo moderno empirista, representado pelos argumentos de David Hume. Posteriormente, expõe brevemente o conceito de verdade de Leibniz, por conter os germes da concepção idealista de verdade desenvolvida por Kant, a qual, segundo Cassirer, se mantém válida. Por fim, defende que o edifício epistemológico kantiano não é abalado pela teoria da relatividade de Einstein; pelo contrário, esta o reforça. Não à toa, o terceiro capítulo começa com o argumento do ceticismo antigo, pois Cassirer pretende mostrar que a tese da relatividade da cognição, trazida à tona na cena científica do início do século XX pelo debate em torno da teoria da relatividade de Einstein, não é nova, ela acompanha as reflexões epistemológicas desde o seu início, contando com uma rica tradição na filosofia.

Cassirer, ao reinterpretar a teoria kantiana à luz da teoria da relatividade, sustenta que Einstein não refutou Kant, mas abriu novos horizontes para compreender o papel das categorias *a priori*. Para Cassirer, as formas pelas quais o entendimento humano organiza a experiência — que, para Kant, eram universais, necessárias e *a priori* — continuam válidas, mesmo à luz da física moderna. Ele defende que a teoria da relatividade, ao lidar com dados empíricos, opera dentro dessas condições de possibilidade kantianas, demonstrando que a ciência não busca reproduzir uma realidade absoluta, mas sim estruturar nossa experiência de maneira inteligível.

Essa análise de Cassirer dialoga diretamente com a “Segunda Parte da Questão Principal” da obra *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*, de

Kant, seção que aborda a possibilidade de uma ciência pura da natureza (2014, §14 a §23). Em sua obra, Kant define a natureza como “a soma dos objetos de uma experiência possível em conformidade com leis” (2014, §17). O filósofo estava preocupado em esclarecer que, embora as leis da natureza não possam ser conhecidas *a priori* em relação às coisas em si mesmas, elas podem ser conhecidas *a priori* em relação à experiência possível do sujeito. Para Kant, a ciência da natureza não trata do mundo externo em sua essência, mas das condições de possibilidade que tornam o conhecimento empírico possível, moldado pelas formas *a priori* do entendimento humano. Em suma, tanto Kant quanto Cassirer veem o conhecimento da natureza como o resultado de uma estruturação formal da experiência, baseada em princípios *a priori* que o sujeito cognoscente impõe à natureza. Cassirer herda e amplia o quadro kantiano ao aplicar essa ideia ao desenvolvimento histórico e metodológico das ciências modernas, enfatizando que a ciência não é apenas uma representação passiva da realidade, mas uma atividade criativa e construtiva, tal como Kant propôs em sua crítica à metafísica tradicional.

Por fim, cabe indicar as diretrizes desta tradução e explicar por que optamos por traduzir o terceiro capítulo e não outro, dentre os sete que compõem o livro de Cassirer. Quanto às diretrizes, optamos pela tradução mais fiel possível do texto original, conservando a estrutura das sentenças e o tamanho dos parágrafos. Utilizamos o texto alemão original publicado por Cassirer em 1921 pela editora Bruno Cassirer. Cotejamos nossa tradução com a tradução inglesa de 1923, realizada por William Curtis Swabey e Marie Collins Swabey, e com as traduções italianas de 1973, realizada por Gian Antonio de Toni, e a mais recente, de 2015, traduzida por Nicola Zippel. As referências feitas por Cassirer no capítulo foram colocadas em notas de rodapé. Ao final da tradução, incluímos um pequeno glossário com termos específicos utilizados no capítulo.

No que diz respeito à tradução de terminologia específica, seguimos a utilizada usualmente na tradição kantiana e neokantiana. Dentre elas, vale apontar as escolhas para os termos *Gegenstand/Objekt*, *Erscheinung* e *Erkenntnis*. Os termos *Gegenstand* e *Objekt* são comumente traduzidos para o português como *objeto*. Todavia, para Cassirer, a exemplo de Kant, o primeiro diz respeito ao objeto na experiência humana possível e, o segundo, ao objeto externo ao sujeito cognoscente. Cassirer utiliza o termo *Objekt* diretamente em uma única ocasião, ao contrapor o conceito idealista de verdade ao dogmático e ao cético, indicando que aquele não mais mede a verdade das cognições em objetos [*Objekten*] transcendentais. Nas demais ocasiões, aparece sempre como *Gegenstand*. No restante do capítulo, o termo *Objekt* aparece na citação de Hermann von Helmholtz. Em todos os usos, Helmholtz o utiliza para referir aos objetos externos ao sujeito cognoscente. Por economia textual, optamos por demarcar o uso que Cassirer faz do termo *Objekt*, colocando-o entre colchetes. Já quanto ao termo *Erscheinung*, optamos por traduzir como *aparecimento* e não como *fenômeno*. Isso porque o termo *aparecimento* cobre bem o campo semântico do termo alemão; por outro lado, fica preservada, assim, a distinção com o termo *Phänomen*, que, apesar de reconhecida-mente obscura, não deve ser desconsiderada. Além disso, essa escolha possibilita reproduzir o par *erscheinen/Erscheinung* em português com *aparecer/aparecimento*, o que não se deixa fazer quando se traduz *Erscheinung* por *Phänomen*. Por fim, traduzimos o termo *Erkenntnis*, na maioria dos casos, como *cognição* e não comumente como *conhecimento*, visando apontar para o seu sentido enquanto ato cognitivo.

Dentre os sete capítulos do livro, optamos por traduzir o terceiro capítulo por nele se indicarem clara e sistematicamente as mudanças nos conceitos de verdade e de objeto (*Gegenstand*) ao longo da história do pensamento científico, evidenciando o papel da ciência e da lógica modernas, de Hume, de Leibniz e de Kant neste processo. Constitui, assim, um rico

material para a compreensão de uma faceta importante da filosofia moderna. Além dessa razão, há outras secundárias: a primeira, por apontar que a superação do ceticismo antigo e do moderno não se deu pela negação direta de suas objeções, mas pela introdução de uma nova perspectiva nos conceitos de verdade e de objeto, tornando explícito o elemento dogmático oculto no argumento do ceticismo; a segunda, por expor a posição de Kant integrada à história dos embates com o ceticismo, mostrando como ela consegue responder não apenas às objeções céticas pretéritas, mas também àquelas levantadas pela teoria da relatividade de Einstein; a terceira, por ser um capítulo eminentemente filosófico, ao contrário de alguns outros, marcados, por vezes, por discussões específicas da física e da matemática, o que possibilita ao leitor de filosofia, não familiarizado com essas áreas, um primeiro acesso que, eventualmente, pode despertar seu interesse pelo livro como um todo.

## Referências

CASSIRER, Ernst. *La teoria della relatività di Einstein*. Trad. Nicola Zippel. Roma: Castelvecchi Editore, 2015.

CASSIRER, Ernst. *Substance and function and Einstein's theory of relativity*. Trad. Swabey and Swabey. Chicago: Open Court, 1923.

CASSIRER, Ernst. *Sulla teoria della relatività di Einstein*. Trad. Gian Antonio de Toni. Firenze: La Nuova Italia, 1973.

CASSIRER, Ernst. *Zur Einstein'schen Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtungen*. Berlin, Bruno Cassirer Verlag, 1921.

IHMIG, Karl-Norbert. Ernst Cassirer and the structural conception of objects in modern science: the importance of the "Erlanger Programm". *Science in Context*, v. 12, n. 4, p. 513-529, 1999.

KANT, Immanuel. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2014.

## Tradução do terceiro capítulo da obra

### À teoria da relatividade einsteiniana. Considerações epistemológicas. Berlim: Bruno Cassirer, (p. 49-57), 1921.

#### O conceito filosófico de verdade e a teoria da relatividade

A tese geral da relatividade da cognição recebeu o seu desenvolvimento sistemático completo, primeiramente, na história do ceticismo antigo. Aqui, a tese possuía, em conformidade com o caráter basilar do ceticismo, um significado exclusivamente negativo: caracterizava o limite elementar imposto a toda cognição e, através dele, esta ficava separada, de uma vez por todas, da apreensão definitiva da verdade como “absoluta”. Entre os “tropos”<sup>2</sup> céticos<sup>3</sup> destinados a mostrar a incerteza da cognição sensível e conceitual, o “tropo” do “πρός τι”<sup>4</sup> ocupa o primeiro lugar. Para reconhecer o objeto, nosso saber deveria, acima de tudo, estar em condições de apreendê-lo em seu puro “em si” e desvinculá-lo de todas as determinações que lhe são acrescentadas somente na relação conosco e com outras coisas. Mas justamente essa desvinculação é impossível, não apenas de fato, mas também em princípio. Pois, o que nos é dado factualmente sempre sob determinadas condições, nunca será possível determinar logicamente o que é em si mesmo, abstraindo tais condições. Assim, nunca podemos, especialmente no que comumente chamamos de percepção de uma coisa, apartar o elemento objetivo da coisa do elemento subjetivo da percepção e os contrapor entre si como fatores independentes. A forma de organização subjetiva entra como um elemento necessário em toda a nossa chamada cognição objetiva das coisas e propriedades. A “coisa” aparece, por conseguinte, não apenas aos diferentes sentidos em si enquanto algo diferente, mas também como algo ilimitadamente mútuel ao mesmo órgão [dos sentidos], a depender do momento e das condições variáveis da percepção. Pois, toda a determinabilidade da coisa depende inteiramente das relações sob as quais ela se apresenta a nós. Nenhum conteúdo é dado a nós numa determinabilidade idêntica na experiência, que não esteja misturado com outros; o que nos é apresentado é sempre apenas a confluência geral das impressões. Não é um ou outro, o “isto” e o “aquilo” de uma qualidade específica, mas apenas a relação recíproca de um com o outro e do outro para aquele que constitui o único conhecido e, de fato, o único cognoscível.

A ciência moderna superou as objeções aqui apresentadas pelo ceticismo contra a possibilidade do conhecimento, não ao contestar o seu conteúdo, mas ao extrair delas uma consequência lógica totalmente diferente, na verdade, oposta. A dissolução de tudo aquilo que, na visão ingênua do mundo, era tido como “propriedade” fixa e absoluta, em um conjunto de meras relações, admite também a ciência moderna da natureza. “No que diz respeito às propriedades dos objetos do mundo exterior”, lemos, por exemplo, no *Manual de óptica fisiológica* de Helmholtz:

[...] assim mostra uma rápida reflexão que todas as propriedades que podemos atribuir a eles [objetos do mundo exterior], indicam apenas os *efeitos* que exercem ou em nossos sentidos ou em outros objetos naturais. Cor, som, sabor, cheiro, temperatura, suavidade e solidez pertencem à primeira classe; eles indicam efeitos em nossos órgãos dos sentidos.

<sup>2</sup> Tropos, nesse caso, podem ser considerados premissas ou argumentos por meio dos quais os filósofos céticos da Antiguidade procuravam demonstrar que a busca pela verdade é impossível (Nota dos tradutores, doravante N. T.).

<sup>3</sup> Na tradução para o italiano (1973, p. 513), a primeira nota de rodapé, explica “tropos céticos” como: “maneiras, lugares, formas de suspensão do consentimento” (N. T.).

<sup>4</sup> πρός τι. Prós ti. Para que. Em relação a algo (N. T.).

As propriedades químicas referem-se igualmente a reações, ou seja, a efeitos que o corpo natural observado exerce sobre os outros. Da mesma forma, ocorre com as outras propriedades físicas dos corpos, como a óptica, eletricidade e magnetismo. Por toda a parte, tem a ver com as relações mútuas de corpos diferentes entre si, com efeitos uns sobre os outros, que dependem das forças que diferentes corpos exercem uns sobre os outros [...]. Disso se segue que, na verdade, as *propriedades* dos objetos da natureza não indicam, apesar do termo usado, os objetos particulares em si e algo próprio deles, mas sempre uma relação com um segundo objeto (incluindo nossos órgãos dos sentidos). O tipo de efeito deve, naturalmente, sempre depender das propriedades tanto do corpo atuante quanto das do corpo sobre o qual se atua [...]. Questionar se o cinábrio<sup>5</sup> é realmente vermelho como o vemos, ou se isso é apenas uma ilusão sensorial, não faz, portanto, sentido. A sensação de vermelho é a reação normal dos olhos normalmente constituídos à luz refletida pelo cinábrio. Uma pessoa com daltonismo para vermelho verá o cinábrio preto ou amarelo com tons de cinza escuro; e esta também é a reação correta, dada a natureza de sua visão [...]. Em si, uma sensação não é mais correta nem mais falsa que outra<sup>6</sup>

O “tropa” cético antigo, o argumento do “πρός τι”, apresenta-se diante de nós novamente com todo o seu vigor. Todavia, a renúncia à absolutidade das coisas já não envolve mais a renúncia à objetividade da cognição. Pois, a objetividade (*Objektive*) verdadeira da cognição moderna não reside tanto as coisas, mas sim nas leis. Portanto, a modificação no interior dos elementos da experiência e o fato de que nenhum deles é dado em si mesmo, mas sempre em relação aos outros, não constituem nenhuma objeção de qualquer espécie contra a possibilidade de uma cognição objetivamente real, desde que apenas as leis estabeleçam precisamente essas próprias relações. A constância e a absolutidade dos elementos são sacrificadas para a obtenção da estabilidade e da necessidade das leis. Se nos asseguramos desta última, não precisamos mais da primeira. Pois, à objeção do ceticismo de que nunca seremos capazes de reconhecer as propriedades absolutas das coisas, a ciência responde agora *definindo* o conceito de propriedade de tal forma que ele contenha o conceito de relação. A dúvida é aqui superada ao ser transposta. Quando se entende que “azul” não *significa* nada além de uma relação com o olho que vê; que o “peso” não diz nada, senão uma relação de aceleração recíproca, e que todo “ter” em geral das propriedades se dissolve pura e simplesmente em um “relacionar-se” dos elementos da experiência, então o anseio de apreender as qualidades absolutas e últimas das coisas, que estava presente secretamente na base do ceticismo, perde o seu sentido. O ceticismo é rejeitado, não por ser um caminho para o possível cumprimento de suas exigências, mas quando o conteúdo dogmático justamente dessas exigências se auto evidencia e, assim, torna-se inoperante.

Nesta transformação do ideal geral da cognição, ciência e lógica modernas atuam conjuntamente, e o andar de uma está em estreita ligação com o da outra. A lógica antiga baseava-se inteiramente na relação entre “sujeito” e “predicado”, na relação do conceito dado e seus atributos, igualmente dados e imutáveis. Em última análise, ela buscava apreender características absolutas e essenciais em substâncias absolutas e existentes por si. A lógica moderna, pelo contrário, no decurso de seu desenvolvimento, aprende a abdicar cada vez mais desse ideal, para se transformar, em vez disso, em uma doutrina pura das formas e relações. Na legalidade (*Gesetzlichkeit*) dessas formas — que, para a lógica moderna, de forma alguma se reduz meramente às relações de subsunção, mas que abarca igualmente todos os diferentes tipos e possibilidades de composições e conexões relativas entre os elementos do pensar — encontra-se

<sup>5</sup> Tipo de mineral, sulfeto de mercúrio, que ocorre em forma de cristais vermelhos (N. T.).

<sup>6</sup> HELMHOLTZ, Hermann von. *Handbuch der physiologischen Optik*. 2. Auflage. Hamburg und Leipzig: Leopold Voss, 1896, 588 ss.

fundamentada, para ela [lógica moderna], a possibilidade de toda determinidade do conteúdo pensado. Aqui, no entanto, a dúvida, com efeito, deve surgir imediatamente em um sentido novo e mais profundo. Se a cognição das coisas se entende ela própria enquanto cognição de leis e se se tenta fundamentar a primeira na segunda para protegê-la dos ataques do ceticismo, o que nos garante, por sua vez, a objetividade, a verdade e a universalidade da cognição de leis? Nós temos, em sentido estrito, cognição de leis ou tudo o que podemos obter se restringe, no caso mais favorável, à cognição de casos particulares? Aqui, como vemos, sob a nova base do conceito moderno de lei, o problema do ceticismo é invertido. O que amedrontava o antigo cético, que partia da substância das coisas, era a relatividade ilimitada de todos os aparecimentos: era o fato de que eles não permaneciam como dados únicos e imutáveis, mas se dissolviam para o conhecimento novamente sempre em meras relações e em relações de relações. Todavia, para o cético moderno – para quem a verdade objetiva, na medida em que fosse alcançável, significaria justamente a lei unitária, abrangente e necessária de todos os acontecimentos – o fundamento da dúvida reside exatamente no oposto: de que a realidade nunca nos é dada nessa forma intelectual universal, mas apenas fragmentada e desmantelada em numerosas particularidades pontuais. Nós compreendemos sempre apenas um “aqui” e um “agora”, apenas uma única e isolada determinação espacial e temporal — e não se concebe como nós, a partir desta intuição do particular e dos particulares, chegaremos à intuição de uma forma objetiva do todo. Tão pouco se deixa a partir da somatória de meros pontos inextensíveis, alguma vez, se construir e produzir o *continuum*; tampouco pode uma lei verdadeiramente objetiva e necessária ser obtida e deduzida pelo simples encadeamento de, ainda que muitos, casos particulares. Essa é a forma do ceticismo humeano, que se distingue caracteristicamente do ceticismo antigo. Enquanto o cético antigo, diante de tamanha relatividade, na qual o mundo do aparecimento o envolvia, não conseguia alcançar o absoluto da substância, o cético moderno não consegue alcançar, diante de tantas determinações particulares absolutas da sensação, as leis enquanto relações universais. Tal como lá, a certeza das coisas, aqui a certeza dos nexos causais se torna questionável. As conexões dos acontecimentos tornam-se uma ilusão: o que resta do que acontece são apenas seus átomos particulares, os dados imediatos da sensação, nos quais consiste, em última análise, todo o conhecimento dos “fatos”, do “matter of fact”.

Se deve ser possível superar também essa segunda forma, essencialmente mais radical de ceticismo, isso só poderá acontecer mostrando também nela uma pressuposição dogmática oculta, que ela colocou implicitamente na sua base. E essa pressuposição consiste, de fato, no seu conceito de “dado” [*Gegebenheit*] empírico. Justamente esse dado das meras impressões, nas quais se deve desconsiderar, em princípio, todas as formas e momentos de conexão, se mostra, numa análise rigorosa, uma ficção. Uma vez compreendido isso, a dúvida passa da possibilidade em si da cognição para ser muito mais sobre a possibilidade do critério lógico, com o qual a cognição deve ser aqui avaliada. No lugar do critério da “impressão”, que torna questionáveis e suspeitas as relações formais gerais do conhecimento e sua axiomática lógica, agora, com base justamente nessas relações, deve-se contestar a validade desse critério. A única salvação diante da dúvida radical reside, assim, aqui também, em que ela não seja posta de lado; antes, pelo contrário, aprofundada: que nós aprendamos a questionar, não somente sobre “as coisas” e sobre as “leis”, porém, sobretudo também sobre as sensações em si, enquanto os supostos elementos últimos do conhecimento que são conhecidos por si mesmos e compreensíveis por si. O ceticismo de Hume também deixa a sensação “simples”, ainda enquanto certeza, completamente desprovida de problemas, como uma expressão simples e inquestionável da “realidade”. Tal como o ceticismo antigo se baseava completamente na suposição tácita de coisas absolutas, assim o de Hume se baseia na suposição de sensações absolutas. A hiposta-

siação<sup>7</sup>, em um caso, diz respeito ao ser “externo”, no outro, ao ser “interno”, mas sua forma geral é a mesma. E só através desta hipostasiação é que a ideia da relatividade da cognição ganha o seu aspecto cético. A dúvida não decorre diretamente do conteúdo dessa ideia, mas, pelo contrário, se baseia no fato de não ser correta e verdadeiramente pensada até o fim. Enquanto o pensamento se contentar em desenvolver-se, sob a perspectiva dos aparecimentos e em conformidade com as exigências das leis de sua própria forma, da sua axiomatização lógica, da verdade como um sistema de relações puras, ele se move dentro da sua própria esfera com completa certeza. Mas, no momento em que o pensamento deixar e admitir qualquer absoluto, seja ele da experiência externa, seja ele da experiência interna, ele deve anular-se ceticamente diante deste absoluto. Repetidamente, agora, ele se choca contra esse absoluto das coisas ou das sensações, como se batesse contra a parede da cela em que está preso. A relatividade, que perfaz, fundamentalmente, a sua força imanente, torna-se agora o seu limite imanente. Ela não aparece mais como o princípio que torna possível e regula o avanço positivo da cognição, mas apenas ainda enquanto um auxiliar necessário do pensamento, que, justamente com isso, admite e confessa não estar à altura do ser, do objeto absoluto e da verdade absoluta.

De forma diferente, naturalmente, se afigura essa relação tão logo se contrapõe ao conceito dogmático, assim como ao cético de verdade, ambos ainda ligados um ao outro por uma raiz comum, o conceito idealista de verdade. Pois este último mede a verdade das cognições fundamentais não mais em quaisquer objetos [*Objekten*] transcendentais, mas fundamenta, pelo contrário, o significado do conceito do objeto no significado do conceito de verdade. Somente agora aquela concepção que faz do conhecer uma mera *reprodução*, seja de coisas absolutas ou de “impressões” imediatamente dadas, é finalmente superada. A “verdade” da cognição se muda de uma mera expressão de uma imagem para uma pura expressão de uma função. Na história da filosofia e da lógica modernas, essa mudança se apresenta com total clareza, pela primeira vez, em Leibniz, embora aqui o novo conceito fundamental apareça ainda na versão de um sistema metafísico, na linguagem da concepção monadológica de mundo. Cada mônada é, com todo o seu conteúdo que ela abriga em si, um mundo completamente fechado, que não espelha ou copia nenhum ser exterior, porém tão somente, segundo sua própria lei, envolve e governa o todo do conteúdo de suas representações; mas todos esses diferentes mundos individuais expressam, não obstante, um universo comum e uma verdade comum. Este carácter comum, no entanto, não deriva do fato de todas estas diferentes imagens do mundo se relacionarem entre si como cópias de um “original” comum, mas sim do fato de elas, em suas relações internas e na forma geral de sua construção, se corresponderem entre si funcionalmente. Pois uma coisa, segundo Leibniz, expressa outra quando há uma relação constante e regulada entre o que pode ser dito de um e de outro. Assim, uma projeção perspectivista expressa a sua forma geométrica correspondente, uma equação algébrica expressa uma determinada figura, ou um modelo gráfico expressa uma máquina: não como se existisse alguma igualdade ou semelhança material entre uma e outra, mas no sentido de que as *relações* de uma forma são equivalentes às da outra e são coordenadas com elas de uma forma conceitualmente unívoca<sup>8</sup>. Este conceito leibniziano de verdade foi adotado e desenvolvido por Kant, na medida em que procurou libertá-lo e dissociá-lo ao mesmo tempo de todas as suposições metafísicas não comprovadas que ainda estavam contidas nele. Desta forma, ele chegou à sua própria concepção do conceito crítico de objeto, no qual a relatividade da cognição é afirmada

<sup>7</sup> Hipóstase. Do grego *hypostasis*: “substância”. Essência ou natureza subjacente de algo. Entidade ou substância considerada como realidade independente (N. T.).

<sup>8</sup> LEIBNIZ, G. W. *Die philosophische Schriften*, Bd. I—VII, hg. von G. J. Gerhardt. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1875-1890, VII, 263 f, 44, II, 233; cf. 7, II, 167.

em um significado muito mais abrangente do que no ceticismo antigo ou moderno-empirista, mas no qual também esta relatividade adquire um novo sentido positivo. Nesse sentido, encaixa-se também facilmente a teoria da relatividade da física moderna, pois ela, sob o ponto de vista epistemológico geral, é caracterizada precisamente por nela, de forma mais consciente e clara do que nunca, dar-se a transição da teoria da reprodução da cognição à teoria da função. Enquanto a física se agarrou à exigência do espaço absoluto, ainda tinha um determinado sentido perguntar qual das diferentes curvas de trajetória de um corpo em movimento, obtidas ao considerá-lo a partir de diferentes sistemas de referência, representava o seu próprio e “verdadeiro” movimento; e, do mesmo modo, devia-se reivindicar aqui, para determinados valores de medição espaciais e temporais, que são válidos a partir do ponto de vista de certos sistemas destacados, um valor de verdade objetivo mais elevado do que para outros. A teoria da relatividade ousou renunciar a esta posição especial: não como se pudesse ou quisesse renunciar à exigência de determinação unívoca dos acontecimentos, mas porque dispõe de novas ferramentas conceituais para satisfazer essa exigência. A infinita variedade de sistemas possíveis não é equivalente à ambiguidade infinita dos valores de medição que podem ser determinados neles, desde que todos esses sistemas sejam referidos e conectados entre si por uma regra comum. Nessa perspectiva, o princípio da relatividade da física dificilmente tem mais em comum com o “positivismo relativista”, ao qual foi comparado, do que o nome. Quando se viu nele um renascimento da antiga sofística, uma confirmação da tese protagórica do homem como “medida de todas as coisas”<sup>9</sup>, assim se desconsiderava justamente a sua contribuição decisiva. Pois a teoria física da relatividade não quer ensinar que cada um tome por verdadeiro o que lhe aparecer, mas, pelo contrário, adverte para não tomar aparecimentos, que só são válidos a partir de um único sistema determinado, já como verdade no sentido da ciência, isto é, como uma expressão da abrangente e definitiva conformidade às leis da experiência. Isto não é alcançado e assegurado nem através das observações ou medições de um único sistema, nem mesmo por aquelas de muitos sistemas quaisquer, mas somente através da atribuição recíproca dos resultados de todos os sistemas possíveis. A teoria geral da relatividade pretende mostrar o caminho para obtermos afirmações sobre essa totalidade, o caminho para elevarmos da dispersão das visões particulares para uma visão do conjunto dos acontecimentos. Ela abdica de determinar o “objeto” da física por quaisquer características sensoriais e figurativas, tais como se manifestam na representação, e determina-o, em vez disso, exclusivamente através da unidade das leis da natureza. Quando, por exemplo, ensina que um corpo considerado a partir de um sistema possui forma esférica e, considerado a partir de outro sistema, em movimento relativamente ao primeiro, aparece como um elipsoide de rotação<sup>10</sup>, assim, naturalmente, a questão não pode mais ser levantada sobre qual das duas imagens ópticas aqui dadas é igual à forma absoluta do objeto, mas pode e deve ser exigido que a multiplicidade e a diversidade dos dados sensíveis-intuitivos que aqui aparecem possam ser reunidas em um *conceito universal de experiência*. Nada mais é exigido pelo conceito *crítico* de verdade e de objeto. De acordo com a concepção crítica fundamental, o objeto não é um modelo [*Urbild*] absoluto ao qual nossas representações sensíveis, enquanto suas reproduções, correspondem e se assemelham mais ou menos, mas é um “conceito em relação ao qual as representações têm unidade sintética”. A teoria da relatividade não estabelece mais esse conceito em nenhuma forma de imagem, mas, enquanto teoria física, na forma de equações e sistemas de equações, que são

<sup>9</sup> Cf. PETZOLDT, J. Die Relativitätstheorie im erkenntnistheoretischen Zusammenhang des relativistischen Positivismus. In: *Verhandlungen der Deutschen Physikalischen Gesellschaft*, 14. Jahrgang. Braunschweig, 1912.

<sup>10</sup> Forma geométrica gerada pela rotação de uma semi-elipse em torno de um de seus eixos (N. T.).

covariantes em relação a todas as substituições possíveis. A relativização, assim realizada, é em si de caráter puramente lógico e matemático. Por ela, o objeto da física é de fato determinado como o “objeto no *aparecimento*”; mas esse aparecimento não possui mais qualquer arbitrariedade e contingência subjetiva. Pois a idealidade das formas e condições da cognição, nas quais a física se baseia como ciência, ao mesmo tempo assegura e fundamenta a realidade empírica de tudo o que é apresentado por ela como um “fato” e com a palavra “validade objetiva”.

---

#### **Sobre os tradutores**

##### **Fábio César Scherer**

Possui formação em Filosofia pela Humboldt-Universität zu Berlin (doutorado sandwich e pós-doutorado), pela Universidade Estadual de Campinas (mestrado, doutorado e pós-doutorado) e pela Universidade do Oeste do Paraná (graduação). Atualmente é professor na Universidade Estadual de Londrina (UEL) e membro colaborador da Sociedade Kant Brasileira.

##### **Daniela Rigotto Carneiro**

Mestranda da Universidade Estadual de Londrina (UEL).

Recebido: 6/11/2024  
Aprovado: 21/10/2025

Received in: 11/06/2024  
Approved in: 10/21/2025

ARTIGOS VARIA

# Obrigaç o e vontade em Thomas Hobbes

## Obligation and will in Thomas Hobbes

**Delmo Mattos da Silva**

<https://orcid.org/0000-0002-9074-2192> – E-mail: [professordelmo@gmail.com](mailto:professordelmo@gmail.com)

**Cl vis Brondani**

<https://orcid.org/0009-0004-0425-1453> – E-mail: [clovisbrondani@hotmail.com](mailto:clovisbrondani@hotmail.com)

**Fabio Samu**

<https://orcid.org/0009-0007-6305-7185> – E-mail: [samu.fabio2016@gmail.com](mailto:samu.fabio2016@gmail.com)

### RESUMO

O presente artigo tem como prop sito analisar os termos da obriga o contratual em Hobbes, em rela o   vontade. Parte-se do pressuposto de que a raz o, conforme argumenta Gauthier, n o   suficiente para a efetiva o da obriga o, nem mesmo como o principal instrumento para a autopreserva o. A obriga o fundamenta-se na declara o da vontade, a qual estabelece v nculos obrigat rios capazes de criar as condi es necess rias para o cumprimento e a validade dos acordos. Assim, demonstra-se que a vontade desempenha um papel central na realiza o do contrato e, conseq entemente, na efetiva o da obriga o. Nesse contexto, torna-se essencial destacar que o ato de obrigar-se n o decorre do medo de um poder irresist vel, mas sim da vontade expressa no compromisso assumido de transferir um direito. Dessa forma, o sinal da vontade de transferir um direito constitui uma condi o necess ria para a obriga o. Ao relacionar diretamente obriga o e autopreserva o, Hobbes apresenta um modelo de vontade alinhado   garantia de reciprocidade nas condi es de preserva o da vida.

**Palavras-chaves:** Vontade. Obriga o. Contrato. Delibera o. Raz o.

### ABSTRACT

The purpose of this article is to analyze the terms of Hobbes' contractual obligation in relation to the will. To this end, it is based on the assumption that reason is not sufficient to make the

obligation effective, as Gauthier states, not even as the main means of self-preservation. Obligation is based on the declaration of the will, by which it exercises bonds of obligation capable of creating sufficient conditions for the fulfillment and validity of agreements. This shows that the will plays an important role in the realization of the contract and, consequently, in the realization of the obligation. In view of this, it is necessary to point out that the act of binding oneself does not come from the fear of an irresistible power, but from the will expressed in the commitment to transfer a right. Therefore, the sign of the will to transfer a right represents the condition of obligation. In this way, by directly linking obligation and self-preservation, Hobbes offers a model of will that is coherent with the guarantee of reciprocity in the conditions for preserving life.

**Keywords:** Will. Obligations. Contract. Deliberation. Reason.

## Introdução

David Gauthier, em sua obra *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes* (1969), destaca a distinção entre a perspectiva formal e a material (ou substantiva) da concepção de obrigação no projeto filosófico de Hobbes. Pela perspectiva formal da obrigação, Gauthier (1969) enfatiza que esta não depende efetivamente do pressuposto egoísta ou psicológico dos homens. Em outras palavras, não se trata de uma motivação autointeressada voltada para a preservação da vida, mas sim do comprometimento que cada indivíduo assume em relação à promessa realizada no contexto do contrato ou acordo mútuo.

Nesse sentido, o comprometimento contratual em relação à efetivação de uma promessa conduz à interpretação de Gauthier (1969) de que, sob o aspecto formal da obrigação, toda promessa deve ser entendida como uma condição de obrigação. O ato de prometer algo se fundamenta na possibilidade de assumir um compromisso de cumprir o que foi prometido. Portanto, não há justificativa para ações que busquem exclusivamente uma vantagem individual. Assim, o vínculo entre promessa e obrigação não se sustenta na perspectiva egoísta e prudencial do homem, segundo a qual “todas as ações dos seres humanos são motivadas inteiramente pelo interesse próprio” (Gert, 1967, p. 505).

Por outro lado, a perspectiva material (ou substantiva) atribui importância ao aspecto prudencial da obrigação, ressaltando, sobretudo, o uso, por parte de Hobbes, do artifício motivacional e autointeressado dos homens em preservar a própria vida como fundamento da obrigação. Nesse contexto, deve-se considerar que Hobbes reforça o argumento de que a obrigação estabelecida entre os homens é um efeito direto da necessidade de autopreservação, evidenciando, por sua vez, uma atitude puramente interessada. Tal postura oferece razões suficientes para que cada indivíduo aja acreditando ser o maior beneficiado por suas próprias ações.

Nesses termos, a perspectiva material da obrigação evidencia que os homens buscam aquilo que é mais vantajoso para si, procurando sempre maximizar seus ganhos imediatos. Assim, se a preservação da vida constitui um elemento fundamental para a efetivação da obrigação, a garantia de uma vida satisfeita é determinada pela obediência. Nesse contexto, o argumento do egoísmo psicológico, conforme apresentado por Gauthier (1969), justifica a obrigação por meio do cancelamento do direito natural, evidenciando, por conseguinte, o vínculo

entre obrigação e contratualismo<sup>1</sup>. A efetivação do acordo entre os homens é, então, condicionada ao ato de abdicar ou renunciar ao direito de resistir, estabelecendo a transferência de direitos como base do contrato ou acordo mútuo<sup>2</sup>.

Essa transferência é uma consequência direta da segunda lei da natureza, que Hobbes expressa da seguinte forma: “ninguém exija reservar para si um direito que não aceite seja também reservado para qualquer dos outros” (Hobbes, 1968, p. 211). No contexto do estabelecimento do contrato, verifica-se uma aproximação ao argumento do egoísmo psicológico, uma vez que tanto o contrato quanto a segunda lei da natureza seguem a regra de proteção à vida e à segurança como meio de alcançar uma boa vida. A diferença entre acordos autointeressados e o contrato, nesse caso, reside no fato de que os “benefícios da barganha” são suficientes para motivar as partes a cumprir as ações acordadas (Gauthier, 1969).

O contrato, por ser um ato praticado com base nas vontades dos envolvidos, pressupõe um acordo mútuo destinado a promover ou garantir um benefício aos contratantes. Assim, todo contrato somente se efetiva quando as partes manifestam suas respectivas vontades de estabelecer o acordo. A vontade, enquanto último apetite da deliberação, evidencia que a atitude voluntária corresponde à efetivação do que foi deliberado em troca de um benefício. Por sua natureza como ato voluntário, a vontade emerge como uma aptidão essencial para medir as consequências das ações futuras.

Nos termos de Hobbes, o benefício consiste no compromisso contratual assumido por cada indivíduo, que se dispõe a não se opor ao exercício do direito que foi voluntariamente transferido ao outro. Dessa forma, o compromisso de assumir a obrigação surge como um ato derivado da vontade, caracterizado pela capacidade de avaliar as consequências das ações futuras e cessar o processo deliberativo.

Assim, a causa formal da obrigação decorre da vontade expressa de alienar o direito natural. No *Elements of Law*, o conceito de obrigação é definido como o cancelamento do direito, ou seja, como a invalidação da liberdade de desejar fazer o que se quer, segundo a própria vontade e juízo. Nas palavras de Hobbes: “Porque onde a liberdade cessa, começa a obrigação” (Hobbes, 2010, p. 75). Para Hobbes, o ato de obrigar-se não é resultado do medo de um poder irresistível, mas sim da vontade expressa no compromisso firmado de transferir um direito. Assim, o sinal da vontade de transferir um direito constitui a condição essencial da obrigação. Evidentemente, para Hobbes, a obrigação se configura como uma determinação da vontade.

Contudo, Gauthier (1969) subestima o papel da vontade em sua interpretação do egoísmo psicológico de Hobbes, privilegiando a razão como instrumento para a efetivação da autopreservação, que ele considera o pressuposto fundamental da obrigação. De acordo com Gauthier (1969), “a razão é um instrumento para a consecução do propósito fundamental do homem, a preservação”. Nesse sentido, o autor destaca que o problema da razão está em mostrar que os homens são motivados racionalmente a firmar um acordo mútuo ou contrato como meio de garantir sua autopreservação. A partir desse argumento, o homem hobbesiano é caracterizado como aquele que representa fins para suas ações, utilizando cálculos racionais para

<sup>1</sup> No entanto, nem todos os direitos podem ser cancelados ou transferidos. Hobbes reconhece que certos direitos são inalienáveis, sobretudo aqueles ligados à preservação da vida. Nenhum homem pode racionalmente abdicar do direito à autodefesa em situações extremas, pois a sobrevivência é o fundamento último da racionalidade hobbesiana. Dessa forma, se o soberano falhar na proteção dos súditos ou ameaçar diretamente suas vidas, o pacto perde sua validade, e os homens retomam seu direito natural à autopreservação. Essa limitação mostra que a obrigação, embora absoluta em condições normais, não é incondicional, pois sua legitimidade depende da manutenção da segurança prometida pelo soberano.

<sup>2</sup> Conforme a nota anterior, é importante sublinhar que existem direitos inalienáveis.

determinar os meios mais adequados para alcançar aquilo que julga ser o bem, entendido como o objeto necessário para assegurar seu bem último: a preservação da vida.

Entretanto, é necessário considerar que a razão, por si só, não é suficiente para a efetivação da obrigação, como o próprio Gauthier admite em *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes* (1969). Nesses termos, é imprescindível demonstrar que a vontade desempenha uma função determinante na concretização da obrigação em Hobbes, contrariando, assim, a perspectiva de Gauthier, que atribui à razão o papel principal na autopreservação. Para tanto, em um primeiro momento, discute-se como a proposta do egoísmo psicológico de Gauthier determina os efeitos da razão instrumental no estabelecimento do contrato. Nesse contexto, é relevante analisar a relação estabelecida por Gauthier entre motivação e razão na concretização do contrato ou acordo mútuo, considerando os termos da transferência de direitos e o compromisso contratual como consequência do egoísmo psicológico.

Em um segundo momento, aborda-se a relação entre obrigação, reciprocidade e contrato. A proposta é explorar a garantia de reciprocidade na transferência recíproca de direitos e suas implicações para o ato de vontade dos contratantes. Assim, problematiza-se o papel do reconhecimento mútuo entre os homens, da igualdade expressa pela convergência das vontades e das consequências da renúncia voluntária do direito natural para a concretização de uma concessão recíproca de benefícios.

Por fim, discute-se como a vontade se vincula aos termos da obrigação. O objetivo é analisar o papel central da vontade nos acordos estabelecidos, destacando suas funções fundamentais. Nesse sentido, questiona-se o argumento de Gauthier sobre a relação entre motivação e razão, enfatizando a conexão entre união e consenso no debate sobre a formação dos acordos, com base na necessidade de conformidade das vontades.

## Egoísmo psicológico e razão instrumental

No *De Cive*, Hobbes afirma: “Toda associação é para o ganho ou para a glória – isto é: não tanto para o amor de nossos próximos, quanto pelo amor de nós mesmos” (2002, p. 31-32). Tal afirmação relaciona-se diretamente com o entendimento de Gauthier (1969), segundo o qual os homens são motivados apenas pelo próprio interesse. Ainda que desejem o bem-estar dos outros, fazem isso unicamente como um meio de satisfazer seus próprios desejos. Essa interpretação, que caracteriza os homens como agentes egoístas, assume o princípio da conduta moral do auto-interesse, ratificado, por sua vez, pelas próprias palavras de Hobbes (1968, p. 244): “Por natureza, todo homem procura seu próprio interesse e benefício”.

A perspectiva do auto-interesse reflete a preocupação dos homens com o seu bem-estar contínuo, evidenciando o fundamento necessário e suficiente para a ação humana no âmbito do projeto filosófico e político de Hobbes, conforme a leitura de Gauthier (1969). Assim, a orientação egoísta dos homens pressupõe uma concepção da razão, em Hobbes, alinhada à possibilidade de incremento do bem-estar humano. Nesse contexto, a razão assume uma função relevante, vinculada ao auto-interesse, como uma “proposição disposicional” destinada à preservação da vida. A razão sugere regras que indicam os meios mais adequados para atingir o objetivo maior do homem: a preservação da vida.

De fato, segundo Gauthier (1969), na perspectiva material, o que é bom deve ser entendido como aquilo que favorece o movimento vital. Como todo movimento humano é mediado pela representação, e como os corpos finitos naturais tendem à preservação da vida, conclui-se que todo movimento humano tem como fim um objeto representado como um bem. Nesse

sentido, o objeto cuja representação é um bem é aquilo que cada homem julga ser adequado para a manutenção de seu bem maior, ou seja, a própria vida. Gauthier (1969) conclui que o objetivo da ação humana é aumentar ou garantir o movimento vital, o que identifica essas ações como puramente egoístas. Sob essa perspectiva, o egoísmo psicológico traduz o efeito da razão como faculdade de raciocinar, compreendendo o raciocínio como um cálculo.

Em outras palavras, ainda de acordo com Gauthier (1969, p. 7), "(a ação (humana) é dirigida em direção àqueles objetos cujos efeitos intensificam o movimento vital, e para longe (daqueles) objetos cujos efeitos impedem o movimento vital". Desse modo, o desejo configura-se, para a natureza humana, como o principal auxílio à conservação da vida, à medida que é a força que repele ou afasta tudo aquilo que possa ser considerado uma ameaça à conservação.

Portanto, é possível conceber que um desejo intenso e profundo de autopreservação domina ativamente o homem durante toda a sua vida, determinando os objetos necessários para sua sobrevivência. A relação entre o desejo e os objetos de desejo apresenta nuances importantes na configuração das ações humanas, segundo Hobbes. A necessidade de discernir objetos bons daqueles considerados maus para a preservação do movimento vital ou da vida encontra sua expressão mais fundamental na explicação do filósofo de que os homens desejam, acima de tudo, evitar a morte. Por isso, todo homem considera a autopreservação como o bem maior e, conseqüentemente, a morte como o mal maior.

Não obstante, afirmar que o homem é dotado de razão significa, segundo Hobbes, reconhecer que ele é capaz de realizar cálculos racionais. No entanto, Hobbes ressalta que tais cálculos racionais só são possíveis porque existem palavras. É por meio desse "cálculo racional", possibilitado pelas palavras, que os homens conseguem descobrir os meios adequados para alcançar os fins desejados e, conseqüentemente, atender aos seus próprios interesses. Ora, o interesse fundamental dos homens é uma consequência direta da necessidade de preservação da vida. Nesse sentido, as leis da natureza, enquanto uma espécie de conclusão extraída pela razão, garantem a obtenção do fim maior que todos os homens perseguem.

Sob a forma de leis da natureza, a reta razão apresenta aos homens um conjunto de preceitos ou teoremas que visam agir em conformidade com a autopreservação. Conforme Hobbes menciona, em relação ao princípio geral da razão, sugere-se que "todo homem deve esforçar-se pela paz, na medida em que tenha esperança de consegui-la, e caso não a consiga, poder procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra" (Hobbes, 2002, p. 36).

Embora Hobbes insista em afirmar que as leis da natureza consistem em um conjunto de preceitos ou teoremas que visam à conservação da vida, ele adverte que essas leis não podem ser consideradas propriamente leis, mas sim qualidades naturais que predisõem os homens à paz e à obediência. Em outras palavras, as leis da natureza são conclusões ou teoremas sobre o que conduz à autopreservação. Por outro lado, a lei, em seu sentido próprio, é definida por Hobbes como "o discurso de quem tem o direito de mandar que façam ou deixem de fazer determinadas coisas" (Hobbes, 2002, p. 74)<sup>3</sup>.

Isso pressupõe que as leis da natureza não obrigam no sentido estrito do termo, pois a lei ordena, enquanto a razão apenas sugere o que deve ser feito ou omitido para a preservação da vida. Dessa forma, é possível afirmar que, na perspectiva de Hobbes, as leis da natureza não

<sup>3</sup> Segundo Mattos (2002, p. 44): "Hobbes afirma somente se é possível alcançar a paz" na medida em que nós mesmos cumprimos o que combinamos com os outros, quer se trate de fazer, quer de omitir determinada coisa; pois seria inutilíssimo firmar contratos, se não fosse para respeitá-los". Quando se diz que as leis naturais obrigam in foro interno, isso significa que tais leis "tornam impositivo o desejo de que sejam cumpridas; mais, isto é, tornando impositivo o desejo de as colocar em prática, nem sempre obrigam" (Hobbes, 1968, p. 207). Ou seja, a obrigação de colocar em prática o exercício da lei natural não deriva do desejo de seu cumprimento" (2019, p. 181).

emitem ordens, mas constituem simples normas racionais; ou seja, não são válidas para determinar certas condutas, mas demonstram, por meio do cálculo, os motivos pelos quais se deve agir de uma forma e não de outra<sup>4</sup>.

No conteúdo da segunda lei da natureza está subentendida a consequência direta da inviabilidade da liberdade natural, uma vez que dela se deduzem as indicações de que, caso seja possível o estabelecimento da paz, cada homem deve renunciar ao seu direito e à sua liberdade natural. Com efeito, a segunda lei da natureza introduz um elemento fundamental que merece destaque, pois nela se encontra, em linhas gerais, a lógica do que vem a ser o contrato social. Esse elemento fundamental refere-se à renúncia do direito natural, ou àquilo que pode ser entendido como a restrição ou limitação da liberdade natural. Para Hobbes, renunciar a um direito sobre algo significa nada mais do que “privar-se da liberdade de impedir um outro do benefício de seu próprio direito à mesma coisa” (Hobbes, 1968, p. 190).

Assim, ao renunciar ao seu direito e à sua liberdade natural, os homens restringem ou limitam seu poder ou potência natural em favor de sua segurança e da preservação da vida, originando, portanto, a obrigação. Contudo, na perspectiva de Gauthier (1969), a obrigação, enquanto consequência do cálculo racional, ou melhor, da razão, determina a capacidade dos homens de abdicarem de seu direito natural e de sua liberdade<sup>5</sup>. Trata-se, portanto, de uma autoimposição da obrigação, na medida em que os homens reconhecem sua capacidade de renunciar ao direito natural em nome da própria autopreservação. Nessa perspectiva, Gauthier (1969) afirma que a obrigação “autoimposta” é um resultado do artifício humano e, por essa razão, não existia antes do acordo mútuo estabelecido pelos homens no estado de natureza.

Por conseguinte, a autoimposição da obrigação conduz ao entendimento de que a condição de obrigação somente pode ser pensada em uma situação de completa ausência de uma “vivência obrigacional”. Diante disso, fica evidente, com base em tais argumentos, que não há uma derivação da obrigação anterior ao acordo mútuo, proveniente da vontade de Deus ou de leis divinas, mas que ela resulta das ações que os homens podem realizar e realizam em favor de sua própria preservação. A obrigação apresentada por Hobbes nada mais é do que uma obrigação contratual, determinada pelas condições de proporcionar segurança àqueles que estabelecem o acordo mútuo e pela necessidade de um poder comum ou absoluto, por meio do qual “cada homem possa conservar a paz entre si mesmos e unir suas forças, quando necessário, contra um inimigo comum” (Hobbes, 1968, p. 224).

Se, portanto, a obrigação, segundo Gauthier (1969), relaciona-se com a razão instrumental, orientada pelas condições da autopreservação, pela satisfação dos desejos individuais e pela conservação da vida, tudo é considerado justo, pois, em um estado no qual o homem é guiado por sua própria razão e por suas necessidades particulares, “cada homem é considerado juiz de suas próprias ações” (Hobbes, 1968, p. 188). No capítulo XIV do *Leviatã*, o conceito de obrigação é definido em oposição ao direito natural, ou seja, como um fator de restrição ou limitação da liberdade de desejar e fazer o que se quer, segundo a própria vontade e juízo, ou da capacidade irrestrita de utilizar todos os meios possíveis para a conservação do movimento ou da vida. Contudo, é por meio da distinção entre lei (*lex*) e direito (*jus*) que é possível com-

<sup>4</sup> Gauthier menciona: “Parece que as leis da natureza são preceitos que nos instruem no exercício do direito natural. Isto é, nós podemos fazer tudo o que estiver de acordo com a razão, as leis da natureza nos aconselham não somente o que está de acordo com a razão, mas o que é requerido por ela. Portanto, agir segundo as leis da natureza é agir exercitando o direito de natureza, mas naquelas circunstâncias especiais em que agir de outro modo seria agir erroneamente” (Gauthier, 1969, p. 39).

<sup>5</sup> “Ainda que elas possam ser vistas como uma derivação do movimento natural de autopreservação, ao serem compreendidas como uma espécie de racionalização das paixões, como um cálculo da razão, elas exigem uma teoria da linguagem que não parece ser derivada dedutivamente da filosofia primeira” (Brondani, 2023, p. 30).

preender como a obrigação resulta na restrição ou limitação do direito natural, pois, para Hobbes, o conceito de lei se opõe ao direito, na medida em que o direito está associado à liberdade, enquanto a lei está associada à obrigação.

Com base no que foi exposto, pode-se inferir que o conceito de obrigação possui uma delimitação bastante evidente, na medida em que Hobbes opõe obrigação e direito, assim como obrigação e liberdade. Não obstante, essa oposição expõe um problema peculiar, pois a obrigação estabelecida pelas leis da natureza, com o auxílio da razão, não fornece garantias suficientes para que os homens efetivamente cumpram os termos da obrigação. Assim sendo, os termos da obrigação, condicionados pelo compromisso mútuo dos homens, não estão associados a uma garantia formal de que todos realmente irão cumprir o acordo mútuo. O argumento de Gauthier (1969), no âmbito da problemática do egoísmo psicológico, refere-se à racionalidade contida no compromisso de manutenção do acordo. Em outras palavras, o intérprete considera que a manutenção do acordo está vinculada às vantagens que derivam da adesão ao compromisso, como a transferência de seus respectivos direitos.

Gauthier (1969) oferece uma interpretação da obrigação em Hobbes segundo a qual a utilização da razão desempenha um papel motivacional para o cumprimento do acordo estabelecido entre os homens. No entanto, ele expõe determinados motivos pelos quais a promessa de cumprir o acordo pode não se realizar plenamente, tornando, por sua vez, a obrigação ilegítima. Trata-se, portanto, de uma pressuposição de que os critérios da obrigação podem não ser realmente cumpridos, o que levaria à perda dos efeitos das promessas realizadas entre os homens. Nessas condições, Gauthier (1969) considera que a racionalidade do acordo deve pressupor o critério de vantagem em manter as promessas e, conseqüentemente, o acordo, tendo em vista a manutenção da segurança.

Conforme recomenda a lei natural, o compromisso firmado entre os homens, com vistas à obtenção da segurança, exige, por conseguinte, uma igualdade de compromisso. Desse modo, a segurança, preconizada como garantia da autopreservação, não pode prescindir do reconhecimento da igualdade no que diz respeito ao cumprimento do acordo. Para tanto, torna-se imprescindível a manutenção das condições que assegurem os termos da obrigação, sem as quais não se compatibilizam os efeitos da razão sobre as leis da natureza. Como bem assinala Hobbes (1968), a razão faz parte da natureza humana como qualquer outra faculdade ou sentimento. Sendo os homens iguais, a razão não é menos natural do que a paixão. Ao afirmar que a razão faz parte da natureza humana, Hobbes destaca que ela não apenas conhece as causas, mas também orienta as ações em função de fins.

## Obrigação, reciprocidade e contrato

A concepção de acordo mútuo ou contrato pressupõe um ato pelo qual se estabelece uma troca de algo desejado ou uma troca mútua de benefícios. Na visão de Hobbes, no *De Cive*: “o ato de dois, ou mais, que mutuamente se transfere direitos chama-se contrato” (Hobbes, 2002, p. 42). Em um primeiro momento, tal definição evidencia a configuração de um benefício recíproco, no qual há uma equivalência entre as partes contratantes em relação à transferência de direitos. Nesse contexto, o dispositivo contratual exige, portanto, um envolvimento igualitário das partes, de modo que a vontade de ambos os contratantes projete uma expectativa de reciprocidade no cumprimento do acordo firmado.

A garantia de reciprocidade torna possível a transferência recíproca de direitos, implicando um bem como objetivo, resultado direto de um ato da vontade dos contratantes. A con-

cordância recíproca na renúncia ao direito sobre todas as coisas pressupõe uma garantia de reciprocidade, assegurada, assim, pelas determinações da lei natural. De qualquer forma, a credibilidade do dispositivo contratual requer, necessariamente, uma promessa de cumprimento voltada para o futuro, pois espera-se que os contratantes acreditem que suas expectativas serão realmente satisfeitas de acordo com o prazo estabelecido por ambas as partes, garantindo que o cumprimento se torne, de fato, uma condição de obrigação recíproca.

De fato, Bobbio (1991), ao distinguir o *pactum societatis* do “pacto de união”, enfatiza o desenvolvimento da argumentação sobre a reciprocidade. Segundo ele, para Hobbes, o acordo de reciprocidade configura um *pactum societatis*, no qual os “contratantes são os associados entre si” (Bobbio, 1991, p. 42). Neste caso, há um comprometimento recíproco entre os homens a submeterem uma entidade que não faz parte do acordo. Fica, portanto, evidente que o acordo entre os homens satisfaz a premissa fundamental de que a legitimidade da autoridade soberana não decorre de um acordo direto entre governantes e governados, mas da transferência mútua de direitos. Dessa forma, o *pactum societatis* antecede logicamente a instituição do soberano, pois é a partir dele que os homens se comprometem na submissão autorizada em relação ao soberano. Esse arranjo estabelece a base para a submissão coletiva ao poder soberano, que, por sua vez, não é parte do acordo, mas sua consequência necessária.

Nos *Elements*, Hobbes declara que, nos acordos estabelecidos entre os homens visando a um benefício, deve haver confiança mútua, expressa em sinais de vontade. Esse ponto é fundamental para compreender a relação entre um ato voluntário e o contrato. Se, portanto, todo ato voluntário corresponde a um benefício, e todo acordo consiste em um ato em conformidade com a vontade do contratante, conclui-se que os acordos estabelecidos por um ato de vontade não podem prescindir da esperança de reciprocidade<sup>6</sup>.

Desse modo, os acordos mútuos objetivam um bem, no qual um ato voluntário determina o propósito de trazer esse benefício para aquele que age de forma voluntária. Hobbes esclarece que, quando não há reciprocidade nos acordos — ou seja, quando um dos contratantes visa transferir algo com o intuito de ganhar amigos, obter outros benefícios ou ser recompensado — isso não constitui um acordo ou contrato, mas aquilo que Hobbes denomina de graça. Existe, portanto, entre as partes, o dever de cumprir o acordo, pois aquele que cumpre sua parte merece que o outro contratante também cumpra com a sua. Assim, os acordos pressupõem duas consequências principais: a primeira diz respeito ao mérito, ou seja, aquele que primeiro entrega sua parte do direito natural é reconhecido como merecedor de receber da outra parte o que lhe é devido. Por outro lado, estabelece-se uma relação de dever em relação ao outro, de modo que o descumprimento desse dever caracteriza uma injustiça.

Nesses termos, pode-se inferir, portanto, que a obrigação se constitui por uma bilateralidade de compromisso, pois estabelece a reciprocidade entre os contratantes na transferência de direitos equivalentes, bem como o dever de não descumprir o acordo firmado. Qualquer garantia de reciprocidade contratual só é possível mediante a renúncia ao direito natural e a não violação dos acordos estabelecidos. Nesse caso, a renúncia confere o reconhecimento recíproco de cada homem quanto à igualdade expressa pela convergência das vontades. A renúncia voluntária ao direito natural representa a concretização de uma concessão recíproca de

<sup>6</sup> “O principal dispositivo pelo qual os homens se obrigam é o pacto. O pacto é aquela espécie de contrato, ou ‘transferência mútua de direito’, em que pelo menos uma das partes ‘deverá atuar no futuro.’ ‘Transferência mútua de direito’ deve ser entendido num sentido bastante especial, uma vez que os direitos hobbesianos – permissões ou liberdades – não podem ser literalmente transferidas. O que Hobbes pretende é que cada parte do pacto concorde em não se opor ao exercício de algum direito pelo outro, e isso é conseguido estabelecendo seu próprio direito correspondente” (Gauthier, 1969, p. 41).

benefícios, pois, segundo Hobbes (1968, p. 196), “o objetivo de todos os atos voluntários dos homens é algum bem para si mesmos”.

De acordo com Leivas:

A voluntariedade presente no ato de renúncia implica o compromisso cogente de não desfazer o que foi feito. *Querer* cumprir o pacto num tempo 1 e não mais querer o seu cumprimento num tempo 2 significa a anulação de um ato voluntário, espécie de absurdo lógico: - Pois se o agente da renúncia assume o dever de “não tornar nulo esse próprio ato voluntário” (Lev. (EO), XIV, p. 114), entra em contradição com a aritmética dos pactos o fato de, assumida voluntariamente uma obrigação, “desfazer voluntariamente aquilo que inicialmente se tinha voluntariamente feito” (Lev. (EO), XIV, p. 114) (Leivas, 2019, p. 221, grifo do autor).

Como bem assinalado, as condições de obrigação pressupõem uma igualdade de compromissos, pois torna-se um dever honrar os acordos firmados. A igualdade de compromisso estabelece a validade do acordo entre as partes. Sendo assim, a equivalência dos bens transferidos no âmbito do acordo mútuo formaliza a igualdade entre as partes contratantes, na medida em que a transferência de direitos se fundamenta em um ato de vontade e não apenas na razão. A transferência de direitos estabelece um compromisso formal pelo qual, segundo Hobbes, cada homem declara, por um ato de vontade, não realizar qualquer ação que poderia exercer por direito, visando salvaguardar a sua vida. Nesse sentido, renunciar a um direito sobre algo significa, nas palavras de Hobbes, “privar-se da liberdade de impedir um outro do benefício de seu próprio direito à mesma coisa” (Hobbes, 1968, p. 190).

Ao transferir de forma voluntária os direitos naturais, a perspectiva do acordo proposta por Hobbes não evidencia a possibilidade de os homens tornarem nulo seu próprio ato voluntário. Nesse caso, aquele que abandonou seu direito possui o dever incondicional de não invalidar seu próprio ato voluntário, pois subjaz a esse ato a ideia de que é injusto agir em desacordo com ele, o que configuraria uma injustiça.

Na concepção de Hobbes:

Pois quem abandona ou renuncia ao direito que este já não tivesse antes, porque não há nada a que um homem não tenha direito por natureza; mas apenas se afasta do caminho do outro, para que ele possa gozar de seu direito original, sem que haja obstáculos da sua parte, mas não sem que haja obstáculos da parte dos outros. De modo que a consequência que redundava para um homem da desistência de outro a seu direito é simplesmente uma diminuição equivalente dos impedimentos do uso do seu próprio direito original (Hobbes, 1968, p. 178).

O compromisso mútuo em relação ao acordo firmado não se satisfaz plenamente apenas com o recurso da vontade ou, mais precisamente, com os sinais da vontade dos envolvidos. Demonstra-se, por conseguinte, a necessidade de um dever que vincule o compromisso mútuo ao benefício decorrente do acordo. Assim, a eficácia do acordo, bem como a efetivação do comprometimento, pressupõe uma obrigação entre os contratantes, a qual implica o merecimento daquele que cumpriu adequadamente a promessa realizada pela sua vontade.

A partir da primeira lei fundamental da natureza, que prescreve aos homens que busquem a paz e a sigam, Hobbes deriva a segunda lei da natureza, pela qual se estabelece uma limitação ao direito dos homens sobre todas as coisas por meio de um acordo, a saber:

[...] que um homem concorde, quando outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em resignar ao seu direito a

todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo (Hobbes, 1968, p. 198).

Na segunda lei da natureza, está subentendida a consequência direta da inviabilidade da liberdade natural, na medida em que, caso seja possível o estabelecimento da paz, cada homem deve renunciar ao seu direito e à sua liberdade natural. Assim, esta primeira e fundamental proposição do contrato, que consiste na resignação do direito do homem sobre todas as coisas, propõe dois princípios fundamentais. O primeiro refere-se à atitude tomada em plena e absoluta reciprocidade; em outras palavras, um homem só agirá na condição de que o outro também o faça. Portanto, a reciprocidade estabelece-se como uma cláusula indispensável do contrato. O segundo princípio está relacionado ao conteúdo dessa atitude recíproca, ou seja, o homem concorda em renunciar ao direito sobre todas as coisas. Dessa forma, a segunda cláusula manifesta a condição essencial para o contrato, reafirmando a renúncia ao direito a todas as coisas.

A transferência de direitos efetiva-se por uma delação que só faz sentido quando mediada por sinais voluntários explícitos de transferência ou renúncia, realizados por outros homens. Tais sinais são expressos, portanto, por meio de palavras claramente proferidas, com exata compreensão de seu significado, ou seja, sinais suficientemente claros para que a outra parte compreenda que se trata de uma promessa vinculante. Nesse contexto, o indivíduo está comprometido por suas próprias palavras, pois se presume que o outro compreenderá essas palavras como um compromisso. Assim, a efetivação da obrigação entre dois contratantes só se concretiza quando essa relação expressa um dever de cumprimento do acordo, sem o qual o ato de renúncia ou transferência do direito natural acarretaria uma injustiça<sup>7</sup>.

Nos termos de Hobbes, a injustiça corresponde ao não cumprimento de um pacto. O ato de não cumprir pactos válidos é, portanto, classificado como um ato injusto. Seguindo esse raciocínio, se a injustiça está diretamente ligada à ação daquele que causa prejuízo a alguém, pode-se afirmar que aquele que comete uma injustiça contra outra pessoa realiza uma injúria. Nesse caso, torna-se evidente que a concepção de justiça, na perspectiva de Hobbes, é construída de forma negativa, pois está associada à ideia de violação de pactos firmados. Por outro lado, ser justo consiste em não ter o propósito de quebrar os acordos estabelecidos.

Do mesmo modo, a transferência voluntária dos direitos naturais, na perspectiva de Hobbes, não permite que os homens tornem nulo seu próprio ato voluntário. Nesse caso, aquele que renunciou a seus direitos possui o dever incondicional de honrar essa transferência, que se fundamenta em um ato de vontade, e não apenas na razão. Por sua vez, o reconhecimento da igualdade entre os contratantes é o que possibilita o compromisso. Assim, a transferência de um direito deve pressupor a vontade tanto de quem transfere quanto de quem recebe tal direito.

Portanto, toda transferência de direitos configura-se como uma relação mútua entre os contratantes. A extensão da obrigação estabelece-se no âmbito em que todos os atos dos homens são compatíveis com a autorização do soberano, já que, em todos os atos deste, o súdito encontra-se obrigado. Nesse sentido, o soberano (entendido como o poder comum ou absoluto) torna-se o “portador legal” do poder e dos direitos de cada homem. De forma geral, esse é o propósito final do contrato ou pacto que institui o *Commonwealth*.

---

<sup>7</sup> “Nem todos os direitos, ou todas as partes do direito da natureza, podem ser estabelecidos e, portanto, existem limites para a possível extensão da obrigação. Não se pode desistir de direito de fazer o que é imediata e diretamente necessário para a preservação” (Gauthier, 1969, p. 58).

## Vontade, Obrigação e contrato

No capítulo VII do *De Cive*, Hobbes afirma explicitamente que todo ato de contrato ou pacto necessita de sinais adequados e apropriados da vontade daqueles que efetuam a transferência de direitos. A vontade, portanto, cumpre uma função relevante no âmbito da realização do contrato e, por conseguinte, na efetivação da obrigação. Desse modo, a efetividade dos acordos reside, sobretudo, na vontade de cada homem em se unir a fim de obter a segurança, o que gera um poder comum ou absoluto, em que “cada homem possa conservar a paz entre si mesmos e unir suas forças, quando necessário, contra um inimigo comum” (Hobbes, 1968, p. 224).

Toda união é consequência da deliberação, o que também se aplica aos acordos, na medida em que não existem acordos sem que sejam produtos da vontade. O processo deliberativo determina as condições de liberdade de ação, pois, entre a alternância do medo e do apetite, origina-se a indecisão de realizar ou não uma ação. Portanto, infere-se que toda ação voluntária que é de fato realizada é uma ação livre, ou, da mesma forma, pode-se afirmar que todo ato voluntário é um ato de liberdade. No *Leviathan*, Hobbes concebe a deliberação como um conjunto, ou uma concatenação progressiva de desejos, aversões, esperanças e medos que surgem alternadamente na mente humana em relação a um objeto de desejo.

Dessa forma, fica evidente que o fim do processo deliberativo consiste em pôr fim à liberdade de praticar ou evitar uma determinada ação. Este processo pressupõe um estado de indeterminação do sujeito em relação ao término de uma ação, que pode ser praticada ou omitida. Assim, enquanto série deliberativa condicionante em fazer ou não uma ação, a vontade engendra a condição de finalizar a liberdade. Exatamente nessa perspectiva, Hobbes determina a vontade como um ato voluntário. Além disso, na condição de um ato voluntário, a vontade manifesta uma aptidão para medir as consequências das ações futuras ao cessar o processo deliberativo.

Desse modo, fica evidente que, se há uma ação livre, nos termos do filósofo inglês, isso significa que, procedendo segundo a sua vontade, não houve qualquer impedimento interno ou externo para a realização de uma ação. Considerando tal perspectiva, as ações e omissões consideradas voluntárias procedem indubitavelmente da vontade, caracterizada, por conseguinte, pelo alto grau de autonomia no que concerne às escolhas de omitir ou fazer algo. No *Elements of Law*, fica claro que tanto o medo quanto o desejo são fatores causais da vontade, na medida em que envolvem uma expectativa a respeito do nosso poder de realizar o que é requerido pela inclinação.

Acerca da unidade das vontades no *Elements of Law*, Hobbes menciona que quando várias vontades concorrem para uma única ação ou efeito denomina-se de consenso. Trata-se, portanto, de uma “única vontade de muitos homens” que objetivam não mais efeitos diversos e incompatíveis, mas o mesmo e único efeito direcionado para um fim comum e no qual a vontade de um único homem representa a vontade de todos (Hobbes, 2010, p. 107). Na perspectiva de instauração de uma vontade única, apresenta o rompimento das particularidades das ações múltiplas pelas quais se assegura o engendramento das condições de transferência da multidão à unidade ao corpo político, ou seja, “uma multidão de homens reunida em uma só pessoa, por meio de um poder comum, para a paz, defesa e benefício comum” (Hobbes, 2010, p. 100).

A relação entre união e consenso é primordial para a compreensão da formação dos acordos, uma vez que evidencia a necessidade de uma conformidade de vontades, ainda que não inclua explicitamente a ideia de representação típica do Leviathan. No âmago da concepção de consenso ou concórdia, Hobbes questiona o modo pelo qual a concórdia possibilita um pro-

longamento de sinais capazes de efetivar uma ajuda mútua contra um inimigo comum. Além disso, a realização da união confere à concórdia um significado muito próximo à concepção de unidade, na medida em que ambas constituem a instauração de um acordo artificial pelo qual cada homem se obriga a um único homem ou conselho, formando, assim, uma única vontade.

O processo de redução de uma pluralidade de vontades a uma única vontade é conduzido pelo processo de convenção no qual o acordo de vontades torna-se necessariamente a vontade de todos. Assim, a vontade de todos constitui-se numa pessoa capaz de representar a vontade de muitos numa só vontade, na medida em que a multidão na forma natural não pode ser considerada unidade.

Na perspectiva de Limongi:

Há duas características importantes da obrigação assim definida. Em primeiro lugar, ela se estabelece ali onde uma vontade é expressa ou manifesta: renuncia-se a um direito pela declaração da vontade de renunciar a ele, o que se faz por meio de certos signos, certas palavras ou ações, que exprimem de maneira suficiente a vontade seja de transferir um direito, seja de aceitar o benefício que se segue desta transferência (2014, p. 218).

A vontade, tal como declarada, constitui vínculos pelos quais os homens se mantêm obrigados. Trata-se, portanto, de compreender a obrigação como resultado da vontade, uma vez que, no processo deliberativo, suprime-se a liberdade, impondo um fim à liberdade de ação. A deliberação, em sua totalidade, é um processo resultante da “ponderação sobre certos aspectos do objeto”, aspectos que evocam a alternância entre o desejo e a aversão (medo) enquanto houver o poder de realizar ou não realizar uma determinada ação. Com efeito, no processo deliberativo, o último desejo ou aversão que precede a ação propriamente dita — ou a omissão desta — é o que Hobbes denomina de vontade (*will*): o ato de querer, e não a faculdade da vontade propriamente dita.

A vontade, por sua vez, distingue-se da inclinação à medida que esta última não se efetiva, ou seja, não se transforma em ação no sentido estrito do termo. No entanto, toda ação depende da inclinação, pois é das inclinações que provém a vontade. Logo, todas as ações e omissões consideradas voluntárias procedem da vontade (Hobbes, 1968, p. 127). Ora, se toda ação é condicionada pela vontade, não faz sentido conceber a vontade como um “apetite racional”. Pelo contrário, Hobbes argumenta que, se entendêssemos a vontade como um “apetite racional”, não seria possível conceber como voluntários os atos contrários à razão (Hobbes, 1968, p. 262-263). Assim, uma ação realizada por medo ou por bravura será igualmente considerada como resultado da vontade, segundo aquilo que lhe pareceu melhor, ou seja, o mais “aprazível” em seus respectivos processos deliberativos.

Nas palavras de Hobbes:

Aquelas ações que se diz que um homem faz sob deliberação, se diz que são voluntárias e realizadas com escolha e eleição, uma vez que a ação voluntária e a ação procedente de uma eleição (*election*) são a mesma coisa; e que falar em um agente voluntário é o mesmo que falar em um agente livre, isto é, uma agente que não chegou ao fim da deliberação (Hobbes, 1968, p. 38).

Nessas condições, verifica-se que os sinais do acordo se caracterizam por serem expressos ou inferidos. Quando são expressos, correspondem às palavras proferidas com a compreensão do que significam. Ou seja, trata-se de palavras relacionadas ao tempo presente, passado ou futuro, como “darei” ou “adjudicarei”, sendo estas últimas denominadas de promessas. Por sua vez, os sinais por inferência decorrem das consequências de palavras, do silêncio, das ações ou,

em algumas situações, da omissão de ações. Assim, um sinal por inferência, em qualquer contrato, refere-se àquilo que demonstra, de forma suficiente, a vontade do contratante.

Segundo Souza:

Embora o emprego dos devidos sinais, linguísticos ou não, bastem para comprometer o emissor da promessa, não é a linguagem em si que cria a obrigação, ela é apenas um instrumento pelo qual se tenciona assinalar a vontade, vontade essa que pode ser melhor assinalada por outros signos. Por isso é um equívoco ver na noção hobbesiana de contrato um "ato de fala". O fundamento da obrigação está na vontade, efetiva ou pressuposta, não no próprio ato linguístico (Souza, 2006, p. 45).

Nesse caso, pode-se afirmar que os sinais da vontade não estão necessariamente relacionados às palavras, mas às atitudes e, sobretudo, aos fins e objetivos que se pretende alcançar com um acordo. Dessa forma, o que fundamenta a confiança na realização de acordos consiste nos signos naturais manifestados por gestos ou atitudes em que não há possibilidade de contradição entre a vontade significada e a vontade efetiva. Essa afirmação explica o motivo pelo qual qualquer ato de uma das partes do acordo que sinalize disposição contrária ao seu cumprimento justifica a quebra do acordo pela outra parte. Além disso, uma vontade que apresenta contradição é uma vontade significada, pois são os signos dessa vontade que se contradizem.

A contradição da vontade implica um impedimento entre a vontade expressa e a vontade efetiva, determinando, por sua vez, uma incoerência entre o querer e o poder, o que impede a ocorrência de uma ação livre. Nesse sentido, fica claro que toda ação voluntária é uma ação livre ou, de forma equivalente, pode-se afirmar que todo ato voluntário é um ato de liberdade. Com base nisso, não há problema algum em admitir que essa liberdade seja atribuída àquele que possui o poder de fazer o que deseja, pois a ação que resulta da deliberação é uma ação de um homem livre. O que não se segue disso, entretanto, é a ideia de que alguém possa significativamente querer o que deseja sem limites. Para Hobbes, ser livre não significa mais do que fazer ou deixar de fazer algo quando se quer, já que todo "ato é considerado livre à medida que corresponde ao querer" (Loyd, 1992, p. 141-142).

Nesse contexto, diz-se livre todo aquele que não se encontra constrangido legalmente a agir contra a sua própria vontade. Como vimos, a lei civil, segundo Hobbes, é caracterizada como uma obrigação que nos priva da liberdade conferida pelo direito natural, cujo preceito fundamental é a autopreservação. No entanto, as leis civis não podem ser classificadas como impedimentos físicos, pois são meros vínculos de palavras. A linguagem, sendo um instrumento que expressa uma vontade suposta, não consegue expressar, necessariamente, uma vontade de fato, pois há incoerências no vínculo entre a expressão linguística e a vontade efetiva.

Na vontade efetiva recaem os termos da obrigação, já que ela não se fundamenta exclusivamente na vontade significada. Assim, segundo Hobbes, os homens calculam sua conduta com base em uma vontade efetiva, seja porque essa vontade demonstra a disposição para buscar um bem, seja porque visa à efetivação da autopreservação. Essa vontade é responsável por construir as condições necessárias para o cumprimento e a validade dos acordos. Para isso, é essencial o estabelecimento de um comportamento orientado exclusivamente à autopreservação.

Com efeito, a obrigação, nos termos da autopreservação, só faz sentido se o comportamento ou a ação dos homens sinalizar aos outros a intenção de cumprir os acordos. Nesses termos, ao agir em nome da autopreservação, os homens manifestam uma vontade de paz, ainda que o egoísmo se faça presente em suas ações. Ao relacionar diretamente obrigação e autopreservação, Hobbes apresenta um modelo de vontade coerente com a garantia de reciprocidade nas condições de preservação da vida.

## Considerações finais

O papel central da vontade no pensamento hobbesiano não apenas redefine os fundamentos dos contratos, mas também ressalta a natureza prática e operativa do pacto social. A troca de liberdades, enquanto expressão de uma ação voluntária, é um dos alicerces fundamentais da organização social, na qual os indivíduos abrem mão de parcelas de sua liberdade em favor de uma convivência harmônica e de sua autopreservação.

Além disso, a distinção entre vontade e razão instrumental evidencia uma concepção mais pragmática da vida em sociedade. A vontade não se limita a meras deliberações racionais, mas se manifesta na capacidade de ação e na disposição de cumprir os compromissos assumidos. Nesse sentido, a eficácia dos acordos não reside apenas em sua formalização, mas também na confiança mútua entre as partes, sustentada pela manifestação de uma vontade efetiva e coerente.

A partir dessa análise, pode-se compreender que, para Hobbes, o contrato social é uma solução para o estado de natureza, um cenário de conflito potencial que somente pode ser superado pela união de vontades em prol de um poder comum que garanta a paz e a segurança. É nesse contexto que a vontade adquire seu valor normativo e funcional, enquanto motor das relações humanas e da estrutura política.

Portanto, a importância da vontade nos acordos transcende o campo das obrigações individuais, projetando-se na constituição de uma ordem coletiva onde a liberdade individual é negociada e reconfigurada em nome do bem comum. Essa perspectiva hobbesiana nos convida a refletir sobre os fundamentos da convivência humana e sobre como os contratos sociais, enquanto pactos de vontade, permanecem relevantes para a compreensão das relações contemporâneas entre indivíduos e sociedades.

## Referências

- BOBBIO, N. *Thomas Hobbes*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- BRONDANI, C. Filosofia Natural e Filosofia Política em Hobbes. *Dois Pontos*, Curitiba, v. 20, n. 3, p. 25-36, 2023.
- GAUTHIER, D. *The Logic of Leviathan*. Oxford: Clarendon, 1969.
- HOBBS, T. *Do cidadão*. Elementos filosóficos a respeito do cidadão. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HOBBS, T. *Leviathan, or the matter, forme and power of a Commonwealth ecclesiasticall and civil*. Harmondsworth: Penguin Books, 1968.
- HOBBS, T. *Os elementos da lei natural e política*. Tradução de Bruno Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- LEIVAS, C. *A visão de Leviatã: representação, afecção e vontade na filosofia natural e política de Hobbes*. Porto Alegre: Class, 2019.
- LIMONGI, M. *Homem excêntrico: paixões e virtudes em Thomas Hobbes*. São Paulo: Loyola, 2014.
- LLOYD, S. *Ideas as Interests in Hobbes's Leviathan: The power of mind over matter*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

MATTOS, D. Contratualismo e justiça: ações justas e injustas na relação entre validade e cumprimento de pactos em Hobbes. *Dissertatio*, Pelotas, n. 48, p. 183-200, 2019.

MATTOS, D. Representação e autoridade política em Hobbes: justificação e sentido do poder soberano. *Princípios*, Natal, v. 18, n. 29, p. 63-98, 2011.

SOUZA, A. de A. *Ação humana e emergência do estado de guerra em Hobbes*. 2006. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

---

#### Sobre os autores

##### **Delmo Mattos da Silva**

Professor de Filosofia do Departamento de Humanidades (IEFH), Divisão de Ciências Fundamentais, no Instituto Tecnológico de Aeronáutica (ITA). Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Propriedade Intelectual e Transferência de Tecnologia para a Inovação (PROFNIT/ITA). Líder do Grupo de Pesquisa Inovação e Dilemas Éticos da Inteligência Artificial (IDEIA/CNPq 2024). Membro do Laboratório de Filosofia, Lógica e Epistemologia da Tecnologia (LabFILOETEC/ITA). Em 2017 concluiu o estágio de pós-doutorado na Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Realizou doutorado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2008), mestrado em Filosofia, com Bolsa CAPES, pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2003) e bacharelado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2000). Atualmente coordena o GT Hobbes, da ANPOF. Desde 2019 constituiu-se como membro da Asociación latinoamericana de estudios hobbesianos e da European Hobbes Society.

##### **Clóvis Brondani**

Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR), doutorado em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e pós-doutorado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Atualmente é professor da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), onde é professor permanente no Programa de Pós-Graduação em Filosofia. É coordenador do Grupo de Pesquisa Ética e Filosofia Política na Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS). É membro do GT Hobbes da ANPOF (Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia), do qual foi coordenador de 2019 a 2023.

##### **Fabio Samu**

Graduação e Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

Recebido em: 25/03/2025  
Aprovado em: 21/10/2025

Received in: 03/25/2025  
Approved in: 10/21/2025

# A obrigação de obedecer ao direito e os atos de dissidência política: uma leitura a partir de Joseph Raz

The obligation to obey the law and the acts of political dissent in the thought of Joseph Raz

José Eduardo Ribeiro Balera

<https://orcid.org/0000-0002-9534-4716> – E-mail: [j.ribeirobalera@gmail.com](mailto:j.ribeirobalera@gmail.com) –

## RESUMO

A justificação da autoridade do direito e do dever de obediência tem sido, há muito tempo, um problema central para os teóricos da filosofia política e do direito. Posto isto, o presente trabalho tem por objetivo analisar os elementos filosóficos basilares do pensamento raziano que justificam a inexistência de um direito moral à desobediência civil e sua consistência diante da impossibilidade de justificação de um dever geral de obediência ao direito. Para tanto, a investigação se concentra na reconstrução e na avaliação de argumentos trazidos nas obras *Razão Prática e Normas, Moralidade da Liberdade e A Autoridade do Direito*, em cotejo com argumentos filosóficos pontuais de outros autores, como de Ronald Dworkin e Kimberley Brownlee. Assim, primeiramente, são apresentados os principais aspectos da ideia de direito como razões para o agir, no positivismo exclusivista raziano. Em seguida, são resgatados aspectos elementares à legitimação da autoridade política. Por fim, avalia-se a consistência de seus argumentos acerca do dever genérico de obediência ao direito e da admissibilidade dos atos de dissidência política.

**Palavras-chave:** Positivismo Jurídico Exclusivista. Joseph Raz. Autoridade Política. Dever geral de obediência ao Direito. Respeito à lei. Desobediência Civil.

## ABSTRACT

Justification of the authority of Law and the duty of obedience has long been a central problem for theorists of political philosophy and law. In view thereof, this work is intended to analyze the underlying philosophical elements of Razian thought that justify the nonexistence of a moral right to civil disobedience and its consistency in the face of the impossibility to justify a general duty of obedience to the Law. Therefore, its investigation focuses on the reconstruction and evaluation of arguments brought in the works *Practical Reason and Norms*, *The Morality of Freedom* and *The Authority of Law*, in comparison and contrast with the specific objections of other authors, as Ronald Dworkin's and Kimberley Brownlee's. To do so, one firstly presents the main aspects of the idea of law as reasons for acting in Razian exclusivist positivism. Then, elementary aspects for the legitimating of political authority are recalled. Finally, one evaluates consistency of his arguments on the general duty of obedience to the Law and the admissibility of acts of political dissent.

**Keywords:** Exclusive Legal Positivism. Joseph Raz. Political Authority. General duty of obedience to the Law. Observance of the Law. Civil Disobedience.

## 1 Introdução

O pensamento de Joseph Raz representa, inquestionavelmente, uma das mais importantes teorias em defesa do positivismo jurídico contemporâneo e é caracterizado por uma coerência lógica rigorosa advinda de sua filosófica analítica atinente à razão prática.

À vista disso, o presente trabalho tem por objetivo analisar os elementos filosóficos basilares, sob a perspectiva do positivismo exclusivista raziano, que justificam a inexistência de um direito moral à desobediência civil e sua consistência diante da impossibilidade de justificação de um dever geral de obediência ao direito.

Para tanto, a pesquisa se baseia, em particular, no resgate dos principais argumentos aduzidos nas obras *Razão Prática e Normas*, *Moralidade da Liberdade e Autoridade do Direito*, de Joseph Raz, quanto ao dever de não violação do direito e no cotejo de suas teses com objeções pontuais derivadas de perspectivas filosóficas distintas, por exemplo, de Ronald Dworkin e Kimberley Brownlee.

Inicialmente, são explicitados os conceitos fundamentais da teoria da razão prática de Joseph Raz no que tange, especificamente, ao direito como um sistema de razões para ação e ao processo decisório no agir a partir de razões de primeira e de segunda ordem. Ainda nesta primeira abordagem, são exploradas as ideias de obrigação, em sentido forte, como condutas exigidas por razões protegidas e também o caráter institucional, normativo e coercitivo do direito.

A segunda seção é destinada à apresentação da concepção raziana de autoridade como serviço e os fundamentos para sua legitimação, ou melhor, as teses da dependência, da preempção e da justificação normal. Não se adentrará em um debate mais específico quanto à temática da autoridade e às críticas apresentadas por outros autores, embora seja explorada uma particular objeção dworkiana quanto ao grau de deferência pressuposta pela teoria de Raz.

Em seguida, tendo em vista que as obrigações jurídicas são exigíveis ainda que a autoridade política seja ilegítima, como propõe Raz, são reconstruídos os argumentos morais e pruden- ciais comumente sustentados para afirmar a obrigação geral de obedecer ao direito. Na

mesma oportunidade, são expostas e aprofundadas as ponderações razianas que permitem, de forma indireta, afirmar a inexistência de um dever geral de não violação do direito. De imediato, faz-se recurso ainda à tese do respeito à lei e da lealdade à sociedade que, segundo Raz e por analogia às obrigações decorrentes das relações de amizade, podem fundamentar o dever de obediência à lei de modo autoimpositivo.

Por fim, expõem-se as explicações centrais formuladas por Joseph Raz para a admissibilidade da desobediência civil justificada e a negação de um direito à desobediência civil. Explora-se, ainda, a possibilidade de afirmação de um direito moral à desobediência civil em Estados não-liberais e contrapõe sua perspectiva política à face comunicativa dos atos de dissidência à lei.

## **2 A teoria da Razão Prática de Joseph Raz e o caráter institucionalizado, normativo e coercitivo do Direito**

O dimensionamento da ideia de direito, no pensamento raziano, está diretamente relacionado à adequada compreensão do conceito de sistemas jurídicos, sendo estes concebidos como parte de um sistema político e não enquanto organização social independente. Por isso, o direito também passa a ser um aspecto desta mesma dimensão social e sua existência e identidade são limitadas pelo próprio sistema político ao qual pertence (Raz, 2012, p. 281)<sup>1</sup>. Assim, em consonância com sua teoria da razão prática, os sistemas jurídicos são concebidos como “sistema de razões para ações” (Raz, 2012, p. 283).

A teoria da razão prática explica o comportamento das pessoas na tomada de decisões, ou melhor, como escolhas para o agir seriam racionalmente determinadas a partir do balanço de razões<sup>2</sup>. Isto é possível visto que as razões possuem diferentes graus de “peso” ou “força”, de modo que as mais fortes superarão as de menor peso. Na hipótese de conflito entre razões, deverá ser considerada a força relativa<sup>3</sup> de cada uma delas, bem como as categorias às quais são pertencentes, sejam elas razões de primeira ou segunda ordem (Raz, 2010). As razões de primeira ordem justificam um determinado agir ou comportamento, por exemplo, a constante desvalorização de determinado segmento de investimento pode ser uma razão para não investir, bem como o aumento considerável dos riscos de prejuízo; contudo, os indícios de estabilização do mercado e a descoberta de novos insumos ou tecnologias capazes de alavancar a produtividade das empresas deste mesmo segmento podem servir de justificativa para um agir totalmente distinto, no caso, a prática do investimento. O balanço de tais motivações é, justamente, a ponderação da força de cada uma das razões de primeira ordem.

<sup>1</sup> Raz não nega que o direito possa ser tratado, em determinadas circunstâncias como um sistema particularizado, mas salienta que seus limites se subordinam aos trazidos pelo sistema político a que pertença.

<sup>2</sup> Na obra *Razão Prática e Normas*, publicada originalmente em 1975, Raz já afirmava que as normas eram razões para as ações. Para ele, as razões servem para orientar e avaliar condutas, pois possuem uma característica: elas explicam as condutas a partir de referências a motivos que guiam o comportamento das pessoas (Raz, 2010, p. 8), logo, estabelecem relações entre fatos e indivíduos.

<sup>3</sup> A força das razões, conforme afirma o próprio pensador, é de natureza lógica e não fenomenológica. O peso fenomenológico refere-se ao modo como uma razão acaba dominando a consciência de uma pessoa e lhe ocupa o centro das preocupações. Por outro lado, a força lógica explica, justamente, por qual motivo determinado comportamento se mostra mais adequado/racional. É certo que ambas as forças podem estar presentes em determinados casos, mas não se confundem, pois a primeiro reflete um caráter psicológico que, eventualmente, motivaria as decisões, mas não as justificaria como a força lógica. Neste sentido, o indivíduo deve avaliar a força das diferentes razões e, após sua ponderação, definir o que deve ser feito a partir de sua razão conclusiva.

As de segunda ordem, conforme Raz (2010, p. 31), são razões sobre razões, pois “é qual-quer razão para agir ou abster-se de agir com base em uma razão”. No caso das razões para não agir com base em determinada outra razão, elas serão chamadas de razões excludentes, pois afastam aquelas em sentido contrário ou grupos de motivações conflitantes. Em termos mais claros, as razões de segunda ordem não ditam um determinado agir em si, mas pronunciam a razão de primeira ordem a ser preferida em detrimento de outras, por isso, não se submetem à ponderação anteriormente apresentada, mas selecionam as razões determinantes<sup>4</sup>. Por exemplo, imagine que o investidor iniciante, diante das razões favoráveis e contrárias ao investimento no cenário já descrito, considere a falta de experiência como uma justificativa para, ao menos neste início de atuação, sempre buscar o menor prejuízo. Essa disposição de preferir a eliminação dos prejuízos por empreendedores inexperientes serviria de razão para não investir nesta área cogitada, inclusive, afastando a razão que sustenta o possível incremento da produtividade diante de novas tecnologias. No mesmo sentido, exemplificativamente, poderia ser cogitada a hipótese de uma promessa válida ou a ordem emanada por um superior hierárquico (Raz, 2010).

Entretanto, algumas disposições são, concomitantemente, uma razão de primeira ordem para o agir e também excludente para não agir por razões contrárias, como é o caso das normas impositivas promulgadas por uma autoridade. Tais disposições são denominadas razões protegidas<sup>5</sup> e responsáveis pela criação de deveres e obrigações. A seção seguinte é dedicada ao resgate da teoria da autoridade raziana, compreendida como o sujeito cujas afirmações são razões protegidas para o agir<sup>6</sup>. Como explica Gentil Ribeiro (2017, p. 570-571), a autoridade raziana é classificada como uma espécie de poder normativo e, enquanto elemento característico deste poder, tem a aptidão de modificar razões protegidas. Por isso, haja vista o fato de o direito reclamar autoridade e sua observância, o direito também dita razões protegidas.

A partir deste plano de fundo, o direito seria dotado de um caráter institucionalizado, normativo e coercitivo. O primeiro refere-se ao fato de que as instituições são responsáveis por sua aplicação e modificação. A identidade jurídica, ou melhor, a qualificação de uma razão como pertencente a um sistema jurídico dependeria de dois requisitos: “(1) as razões jurídicas são aplicadas e reconhecidas por um sistema de tribunais. (2) Os tribunais estão obrigados a aplicá-las de acordo com suas práticas e costumes” (Raz, 2012, p. 283).

Este aspecto estaria diretamente interligado à tese das fontes sociais. Em outras palavras, a existência e o conteúdo das razões jurídicas são determinados a partir de fatos sociais. Esta tese demarcaria um importante traço do positivismo exclusivista raziano: a desnecessidade de qualquer recurso a preceitos morais para a garantia de validade das normas jurídicas<sup>7</sup>.

A preponderância das instituições judiciais não significa, automaticamente, que o direito é definido apenas pelos tribunais, até porque sua existência pressupõe, segundo Raz (2012, p. 294-295), um estágio deliberativo, em que se avaliam os diferentes cursos de ação e de comportamento, e o estágio executivo, momento em que haverá a eliminação deste cotejo legisla-

<sup>4</sup> Inclusive, afirma Raz (2010, p. 32) que o conflito entre razões de primeira ordem e segunda ordem não se resolvem pela força das razões, “mas por um princípio geral do raciocínio prático que determina que razões excludentes sempre prevalecem, quando em conflito com razões de primeira ordem”.

<sup>5</sup> Nas palavras de Raz (1985, p. 33): “Sin embargo, algunas veces el mismo hecho es, a un tiempo, una razón para una acción y una razón (excluyente) para no tomar en cuenta las razones en su contra. Llamaré a estos hechos razones, protegidas para actuar”.

<sup>6</sup> Explica Raz (1985, p. 46): “La autoridad de una persona ha sido explicada con referencia a sus expresiones: ella es autoridad si sus expresiones son razones protegidas para actuar, i.e. razones para realizar las acciones que ellas indican y para pasar por alto (ciertas) consideraciones en contra. El derecho tiene autoridad si la existencia de una norma jurídica que requiere cierta acción es una razón protegida para realizar tal acción”.

<sup>7</sup> Este atributo refletirá, como se destaca mais adiante, no próprio conceito de autoridade de Raz.

tivo, pois a identificação da ação exigida no estágio executivo não será dependente de argumentos morais. Entretanto, não são, necessariamente, fases distintas e separadas em todas as sociedades, ainda que as instituições diferenciem tais estágios.

Para Waldron (2005), com base na tese das fontes pelo positivismo tradicional, as legislaturas frequentemente preponderaram entre os critérios de validade do direito. Raz passou, no entanto, a garantir uma posição estratégica às instituições aplicadoras de normas, no caso, aos tribunais. Por essa nova leitura, não haveria, a princípio, nenhuma justificativa para orientar-se a partir de uma legislatura, pois esta passou a ser descrita como um aspecto contingente e periférico à lei, embora seja uma suposição puramente teórica da filosofia raziana.

A normatividade do direito, por sua vez, refere-se à capacidade de guiar condutas, seja ao permiti-las ou ao proibi-las. A normatividade poderá constituir uma razão convencional para que o sujeito desista de realizar determinada conduta ou passe a considerá-la como uma razão para a execução, a depender de sua vontade. Segundo o próprio Raz (2012, p. 225), esta leitura se afasta da concepção tradicional de normatividade defendida por Austin, Bentham e Kelsen, pois estes autores sustentam a condução do direito a determinadas formas de abstração, ignorando seu papel como razão à execução. À vista disso, duas observações devem ser tecidas: (i) não é a lei a detentora da normatividade, pois este atributo é fundado a partir da noção de sistema jurídico e resulta das “relações internas entre leis”; (ii) frequentemente, a normatividade é o principal fator para o impacto motivacional de uma regra, mas é um erro tratar a força motivacional como elemento definidor da normatividade (Raz, 2012).

Por fim, para Raz (2012, p. 4), o caráter coercitivo significa que a obediência e a aplicação do direito são asseguradas, em último recurso, pelo uso da força. O direito não se reduz à coerção e não se pode sustentar que o uso da força seja o principal motivo de sua observância. O juízo do agente é determinado pelo estabelecimento em si de uma conduta como obrigatória, sendo a sanção um reforço para aqueles que não foram dissuadidos. Inclusive, na obra *Razão Prática e Normas*, Raz (2010, p. 159) explica que o endosso da sanção apenas serve como uma razão auxiliar parcial, pois só será completa se o agente desejar livrar-se da sanção ou ela for contrária a seus interesses. Esse argumento revela em parte como leis podem ser razões para um agir, mas não as justifica enquanto normas. A partir deste panorama, é imprescindível entender como a autoridade foi projetada pela teoria de Joseph Raz, especialmente, quanto ao direito e se haveria alguma implicação na constituição de um dever geral de obediência à lei.

### 3 Legitimidade e justificação da autoridade para Joseph Raz

A ideia de autoridade, segundo Raz, pode assumir interpretações distintas. Em sentido minimalista, a disposição dos subordinados em obedecer seria dependente de não operar um julgamento próprio sobre o mérito da conduta exigida, ou melhor, caso não haja uma definição no plano do balanço de razões acerca da ação a ser tomada pelo próprio sujeito. Essa concepção seria fraca, pois “admite o fato de as pessoas não estarem jamais vinculadas à autoridade, no que diz respeito às questões sobre as quais elas têm pontos de vistas firmes” (Raz, 2011, p. 38).

Contudo, a fragilidade desta leitura não se concentra tão somente na desvinculação do sujeito caso ele tenha “pontos de vistas firmes”, mas por sugerir que o indivíduo racional agiria, em regra, de maneira mecânica e sem avaliar, mesmo que parcialmente, a proximidade da diretriz exigida pela autoridade e as possíveis projeções ou conclusões provisórias refletidas, ainda quando superficiais, de seu juízo de bem ou de justiça. Afinal, parece questionável que

qualquer questão, por mais banal que se apresente, esteja livre de uma avaliação parcial ou de relações costumeiras, ainda durante o processo de assimilação de suas dimensões.

Por outro lado, para a interpretação de caráter maximalista, embora os indivíduos possam realizar um balanço de razões que vá de encontro à conduta ditada, eles aceitam que devem obedecer à autoridade e seguir a ordem por ela emanada. Na leitura de Raz (2011, p. 38), seria a concepção a ser explorada, afinal, uma autoridade será legítima “se houver um número suficiente de razões para que ela seja aceita, isto é, razões suficientes para acompanharem suas diretrizes, indiferentemente do equilíbrio de razões quanto aos méritos de tal ação”. Destarte, mesmo que outras razões corroborem a tomada de determinada ação, a autoridade não pode ser concebida como uma razão adicional ao seu cumprimento ou contra o equilíbrio de razões já realizado. O reconhecimento de sua condição de autoridade depende de “transformá-la na razão para a ação que substitua as razões com base nas quais ele se proponha decidir” (Raz, 2011, p. 40), retratando a tese da preempção.

A crença na possibilidade de substituir os reclamos morais e costumeiros por orientações categóricas se manteve, segundo Dworkin (2006, p. 175), como função do direito pelo positivismo jurídico. No caso do positivismo raziano, a finalidade da autoridade é atingida se as razões suscitadas pelos sujeitos são anuladas, em vez de serem acrescidas junto das diretrizes autoritativas. Na explicação de Dworkin, (2006, p. 204-205) acerca desta tese, antes de qualquer autoridade, o sujeito estaria em contato direto com diversas razões morais e de outras naturezas quanto a um agir. Ao avaliá-las e compará-las, a autoridade se interpõe entre o sujeito e as razões e emite, ato contínuo, uma diretriz conciliadora capaz de substituir, enquanto uma instrução excludente, outras razões. Aceitar a autoridade e sua diretriz excludente implica em não reexaminar as diferentes razões aplicáveis ao caso e também não as cotejar com a afirmação autoritativa.

Neste ponto, Dworkin (2006, p. 206) identifica um equívoco substantivo na ideia de autoridade de Raz: o grau de deferência pressuposto não é corroborado por quase ninguém nas democracias modernas. Em suas palavras:

Não tratamos nem mesmo aquelas leis que consideramos perfeitamente válidas e legítimas como excludentes e substituidoras das razões de fundo que os autores dessas leis consideraram corretas em adotá-las. Em vez disso, consideramos essas leis como criadoras de direitos e obrigações que normalmente superam essas outras razões. As razões subsistem e, por vezes, temos de consultá-las para decidir se, em determinadas circunstâncias, são tão extraordinariamente potentes ou importantes que o trunfo do direito não deva prevalecer<sup>8</sup> (Dworkin, 2006, p. 206, tradução minha).

A objeção dworkiana é razoável, afinal, constata uma pressuposição teórica exigente e superior à deferência praticada usualmente pelos membros de uma comunidade. Essa deferência, assumida no conceito de autoridade, é uma importante suposição que acompanha outros termos do pensamento de Raz, por exemplo, na afirmação da obrigação geral de obedecer ao direito derivada do respeito à lei e da lealdade à sociedade. Isto posto, mesmo na eventualidade de admitir-se a deferência pressuposta, como se justificaria a legitimidade da autoridade?

Para tanto, é preciso resgatar algumas teses. Como anteriormente apresentado, segundo Raz (2013, p. 147), uma pessoa terá autoridade sobre a outra quando há razões suficientes para

<sup>8</sup> No texto original: “We do not treat even those laws we regard as perfectly valid and legitimate as excluding and replacing the background reasons the framers of that law rightly considered in adopting it. We rather regard those laws as creating rights and duties that normally trump those other reasons. The reasons remain, and we sometimes need to consult them to decide whether, in particular circumstances, they are so extraordinarily powerful or important that the law's thump should not prevail”.

sujeitá-la aos deveres ditados pela outra, independentemente de seu conteúdo. Esta concepção de autoridade reforça os traços de seu positivismo exclusivista. Neste caso, conforme a tese da preempção já elucidada, a exigência de adoção de uma conduta ditada pela autoridade substituirá o julgamento de mérito do subordinado, pois aquela é a razão que tem preferência sobre a conclusão do juízo individual. Para tal propósito, só faz sentido a exclusão do julgamento individual se a autoridade considerar, no mínimo, as razões que seriam avaliadas pelo sujeito caso ele fosse o responsável pela ponderação. Essa segunda colocação revela a tese da dependência, ou seja, “todas as diretrizes autoritativas deveriam ter por base razões que já se aplicam, independentemente, aos sujeitos das diretrizes e são relevantes à sua ação nas circunstâncias cobertas pela diretriz” (Raz, 2011, p. 44).

Este enfoque demonstra a coerência lógica do autor. Se uma diretriz autoritativa é uma razão para o agir que exclui qualquer outra (tese da preempção), é necessário que a autoridade considere as razões que já seriam avaliadas e aplicáveis pelo sujeito antes de seu agir (tese da dependência). Em complemento, Raz (2011, p. 44-46) explicita três importantes particularidades: (i) inobstante devam assim atuar, não significa que sempre as autoridades farão uso de razões dependentes, pois se trata da descrição de um exercício ideal; (ii) a exigência das determinações autoritativas não resulta da correta avaliação das razões dependentes, isto é, não é derivada de seu acerto; (iii) não se exige que as razões reflitam ou propiciem uma melhora da situação dos subordinados e de seus interesses, por exemplo, quando um general determina o encaminhamento de um grupo de militares à guerra. Diante destas considerações, apesar de traduzirem certo realismo à teoria e evitarem determinadas objeções, parecem incompatíveis com um conceito maximalista de autoridade. Ao fim e ao cabo, a deferência exigida, pelo prisma de um sujeito racional, seria minada pela ampliação dos riscos de sujeição a arbitrariedades ou conclusões contrárias ao autointeresse.

Trata-se de um conceito prático, pois a autoridade das afirmações de um sujeito será assim qualificada por servir de premissa em inferências práticas (Raz, 1985, p. 24). A tese da dependência não implica a ausência de diferença com o agir que o próprio sujeito tomaria a partir de seu julgamento, até porque as autoridades têm a capacidade de constituir soluções para problemas de coordenação e auxiliar na instituição de convenções sociais. Para Raz (1985, p. 41), não é ridícula a adoção da prática de sujeição à autoridade, pois o indivíduo sabe de antemão os méritos para um agir e esquece que, em outras circunstâncias, deveria procurá-los, não só quando transita com seu automóvel por uma via e tem que parar diante do semáforo vermelho, mas em tantos outros casos rotineiros.

Uma terceira premissa poderia ainda ser considerada para sustentar a legitimidade de uma autoridade, esta seria a tese da justificação normal. Segundo essa tese, é mais provável que o indivíduo se conforme as melhores razões, que já se aplicam a ele, caso aceite as diretrizes autoritativas em vez de seguir seu próprio julgamento, isto é, na tentativa de aplicação das razões independentes por si mesmo. A autoridade permite um agir mais racional em comparação com condutas determinadas sem as diretrizes autoritativas, pois os subordinados chegarão a conclusões mais corretas se cotejadas aos resultados de sua ponderação individual.

De todo modo, a compreensão da extensão e da finalidade da autoridade política exigiria a adequação da tese da justificação normal a duas especificidades: (i) a autoridade pública se fundamenta em razões e estas são gerais, logo, é possível a identificação da generalidade em sua atuação; (ii) o intento da autoridade dependeria dos indivíduos sobre os quais atua, visto que é decorrente de variáveis como o conhecimento, a constância, a confiança em si e no governo. Entre outros termos, um indivíduo, eventualmente, poderá ter mais sucesso se optar por conformar-se às exigências da razão identificadas por meio do próprio juízo, independente-

mente da autoridade. Por tal motivo, Raz (2011, p. 68) afirma que “o governo pode ter somente parte da autoridade que reivindica, pode ter mais autoridade sobre uma pessoa do que sobre outra”. Ademais, o direito<sup>9</sup> reivindica maior autoridade que realmente tem. Não significa que se exige uma obediência a qualquer custo, mas que reivindica, até mesmo, o direito de delimitar as exceções a serem admitidas.

Essa concepção de autoridade como serviço, na leitura de Raz (2013, p. 151), não nega que as pessoas tenham capacidade para agir racionalmente de modo direto, mas serve como mecanismo ou método para que alcancem a mesma finalidade que poderia ser atingida por sua capacidade de agir e ainda preservem a autoconfiança, no caso, resultante do juízo próprio no reconhecimento da autoridade de outro. A função da autoridade, por este ângulo, é melhorar a conformidade com as razões de fundo.

Como explica Shapiro (2013), a concepção de autoridade como serviço torna evidente que, embora a lei reivindique uma autoridade que nem sempre possua, sua legitimidade é justificável na mesma medida em que serve aos indivíduos sujeitos a ela. As autoridades políticas atuam na mediação entre pessoas e as razões aplicáveis a elas, ou melhor, “os governos não exercem sua autoridade construindo pontes, educando crianças ou expulsando invasores, mas sim produzindo e validando normas que permitem que seus súditos se conformem à razão” (Shapiro, 2013, p. 32, tradução minha)<sup>10</sup>.

Não obstante a ideia de autoridade seja central para a inserção do direito no âmbito da teoria da razão prática, especialmente por instituir deveres a partir de razões protegidas, o dever de obediência ao direito não depende da legitimidade de suas autoridades<sup>11</sup>, pois é possível que surja em um cenário de autoridades ilegítimas, inclusive, por razões morais (Raz, 2013). Admitir a constituição de obrigações em decorrência das razões protegidas ditadas pelo direito (e por sua autoridade) não se confunde nem autoriza uma generalização apressada a ponto de afirmar o surgimento do dever geral de obediência à lei, aspecto a ser investigado na seção seguinte.

## **4 A inexistência de um dever geral de obedecer ao Direito e implicações decorrentes do respeito ao Direito**

Na visão de Raz (1985), não existiria uma obrigação geral de obedecer ao direito e este fato seria independente da natureza da sociedade, pois mesmo em uma comunidade boa e diante de um sistema jurídico justo<sup>12</sup>, não será possível afirmar este dever geral a partir de qualquer fato ou princípio moral.

Uma interpretação superficial desta tese, talvez, poderia causar certa estranheza, afinal, seria possível a adoção de uma concepção maximalista de autoridade e ainda assim negar tal obrigação geral de obediência? Considerando a teoria raziana, esta incompatibilidade seria somente aparente, visto que a ideia de autoridade como serviço implica em razões excludentes

<sup>9</sup> O sistema jurídico é aqui entendido de modo personificado e abrangente, inclusive, abarcando a ideia de governo. Afinal, o direito é o principal mecanismo disponível à autoridade.

<sup>10</sup> No texto original: “los gobiernos no ejercen su autoridad a través de la construcción de puentes, educando a los niños o expulsando a invasores, sino más bien al producir y validar normas que les permiten a sus súbditos adecuarse a la Razón”.

<sup>11</sup> A autoridade legítima pressupõe ser autoridade de fato, mas o contrário não se exige.

<sup>12</sup> Segundo sua perspectiva, não se deve esperar que um bom direito crie uma obrigação de obedecê-lo. Há uma crença no sentido de que bons cidadãos obedecem ao direito e um sistema justo deve ser obedecido. Além disto, se confrontado a um sistema mau, é verdade que há mais razões morais para conformar-se a um sistema justo e confiar em suas instituições. Por esse prisma, uma lei será considerada boa quando atender suas funções: fornecer razões prudenciais ao agir sempre que recomendável ou sinalizar comportamentos exigidos socialmente. O atendimento de suas funções corrobora a interesses morais e fortalecem modos de cooperação social importantes, mas não criam uma obrigação geral de obediência (Raz, 1985, p. 303-308).

para a definição do agir, cuja extensão poderia variar de acordo com a pessoa e suas qualidades, e não para a constituição de uma obrigação indiscriminada. Todavia, a sobrecarga na deferência, assumida por seu conceito de autoridade e já ressaltada anteriormente, não parece abdicar de uma pretensão desta natureza. Mesmo assim, na obra *Autoridade do Direito*, Raz não apresenta razões da alegada inexistência, mas adota uma abordagem indireta para demonstrar que os fundamentos morais e prudenciais, tipicamente utilizados para supor e afirmar este dever geral, não o explica efetivamente.

De início, fazer o que é requerido pelo direito não gera este dever geral, pois o direito poderá ser uma razão para conformar um comportamento em determinado sentido e em certas circunstâncias e, ainda assim, isso não permitiria presumir a obrigação geral de obediência. Em outras palavras, as razões que justificam o atuar conforme requer o direito, por exemplo, de não matar e não roubar, não resultam em razões para se obedecer ao direito de um modo mais amplo. Para se sustentar uma obrigação genérica desta espécie seria preciso constatar “se há um conjunto de premissas verdadeiras que implicam que todos (todos os cidadãos? todos os habitantes?) devem sempre fazer o que essas disposições legais exigem, que incluem o fato de que tais ações são exigidas por lei como uma premissa redundante”<sup>13</sup> (Raz, 1985, p. 290-291, tradução minha). Em outros termos, defender que existe uma obrigação ou dever geral equivale a afirmar uma razão (ou conjunto de razões) em que a obrigação de obedecer ao direito se fundamenta tão somente pelo fato de assim ser exigido e seja redundante diante das outras razões de agir em conformidade.

Uma obrigação só existe se for requisitada por uma razão protegida e não pelo fato de que a conformidade com tal razão facilita a realização de determinados fins (Raz, 1985). Sendo assim, não seria sequer possível admitir, como supõe a teoria liberal, que esta obrigação geral de obediência seria apenas uma razão *prima facie*, isto é, aquela que não é nem conclusiva e nem absoluta<sup>14</sup>, pois sua suficiência para o agir dependerá do confronto com outras razões. Para os defensores da obediência como uma razão *prima facie*, seria possível justificar uma ação num primeiro momento, numa eventualidade, a não ser que viesse a conflitar com razões mais importantes e fosse cancelada por elas. Neste aspecto, como avalia Raz, a obrigação geral seria tratada como uma opção ordinária, subsidiária e pouco exigente, esvaziada de qualquer força peremptória, inclusive diante de considerações morais ou rotineiras.

De mais a mais, não se pode olvidar que a lei assume, inclusive, o direito de determinar as condições em que os requisitos legais são derrotados por outras considerações (p. ex. o estado de necessidade e a legítima defesa), ainda que não de forma absoluta, delimitando o alcance e as condições para a superação de suas exigências<sup>15</sup>. Melhor dizendo, a lei reivindica um caráter excludente, ainda que não de ordem irrestrita. Como explica Raz (1985), as razões morais podem ter um peso considerável em certas circunstâncias e serem alegadas para violar o direito. Nada obstante, o caráter autoritativo do direito impede que as razões morais sejam levadas em conta.

<sup>13</sup> Nas palavras de Raz (1985, p. 290-291): “si existe un conjunto de premisas verdaderas que impliquen que todos (¿todo ciudadano?, ¿todo habitante?) deban siempre hacer lo que estas disposiciones jurídicas requieren, las cuales incluyen el hecho de que tales acciones son requeridas por el derecho como una premissa no redundante”.

<sup>14</sup> Será conclusiva determinada razão se, em determinado contexto, não existir razões em contrário que a supere e, por consequência, será decisiva ao agir de certa maneira. A razão absoluta, por outro lado, é aquela que jamais poderá ser superada por uma razão contrária de primeira ordem. Neste contexto, complementa Raz (2010, p. 20): “Nem toda razão conclusiva é absoluta. Uma razão pode ser conclusiva porque supera todas as razões existentes que com ela conflitam e, contudo, não ser absoluta porque não superaria certa razão possível, se esta ocorresse. Nem toda razão absoluta é conclusiva, porque p pode ser uma razão absoluta mesmo que seja cancelada por q”.

<sup>15</sup> Segundo o texto de Raz (1985, p. 292): “una obligación de obedecer el derecho interpretada como una obligación ‘fuerte’, i.e. obedecer como requiere ser obedecido, implica conceder más que una razón prima facie para obedecer el derecho. Supone admitir que las razones para obedecer tienen peso y consecuencias que el derecho les ha determinado”.

Para dar concretude a essa afirmação, basta imaginar a hipótese de um pai que mata o esturador da própria filha. Não se pode negar o peso de suas razões morais, mesmo assim, tais razões são afastadas pelo direito em virtude de diretrizes autoritativas contrárias à prática do homicídio<sup>16</sup>, respondendo pela violação à ordem jurídica.

Ainda considerando uma concepção forte de obrigação, usualmente, razões morais e prudenciais são suscitadas para amparar o dever de obediência ao direito. As razões morais são dimensionadas por distintas alegações, como o fato da violação ao direito ser um mau exemplo e acarretar consequências negativas à sociedade; habitualmente os cidadãos realizam juramentos ao Estado, derivando tal dever da referida promessa; a adoção de comportamentos que induzam a observância do direito por terceiros, sendo vedada conduta posterior incompatível com as expectativas incitadas. No mesmo sentido, as razões prudenciais que têm em conta os riscos da aplicação de sanções ou a impossibilidade de mensurar tais riscos.

Esclarece Raz (1985, p. 294, tradução minha) que, para alguns, “a desobediência, inclusive do direito mau, cria exemplo e incita a desobediência de outras pessoas”. Sem embargo, a filosofia raziana se opõe a esta leitura, uma vez que as ações individuais geram pouco impacto para ser atribuído tal valor, quando muito podem ser pensadas como razões *prima facie* à obediência. Além disto, a prática de determinados delitos, contra pessoas e circunstâncias específicas, geram revolta na população e fortalecem as inclinações de obediência à lei (Raz, 1985, p. 295).

Na verdade, este argumento raziano pode ser aprofundado e melhor orientado, pois a ocorrência de alguns atos de transgressão não apenas estimula a crença de obediência ao direito e a conformação dos comportamentos de parte da população ao requerido pela ordem jurídica, mas incrementam o arcabouço de razões a serem refletidas pela autoridade política, principalmente diante da necessidade de aperfeiçoamento do sistema vigente. Em decorrência da conjuntura dos casos, por vezes, a violação dos preceitos jurídicos leva ao afloramento de movimentos sociais com repercussão nacional e internacional, por exemplo, de combate ao racismo e à discriminação. Em suma, a leitura simplista da violação da lei como um mau exemplo social não se coaduna com a complexidade da vida em comunidade.

Seguidamente, os juramentos de lealdade ou a vedação de comportamento contraditório também são cogitados enquanto razões morais para se sustentar a obrigação geral de obediência. Para Raz (1985, p. 296), é possível que tais juramentos, assim como as promessas, eventualmente possam instituir uma obrigação moral de obediência, por exemplo, quando prestados para assumir uma função estatal e sem qualquer coação. Contudo, em regra, tais compromissos não são prestados desta forma, ou melhor, com a intenção de obrigar-se, porque os agentes estariam, por diversas vezes, privados de determinadas condições de validade moral<sup>17</sup> e as promessas equivaleriam à coação<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> No caso do ordenamento jurídico brasileiro, haveria a caracterização de homicídio privilegiado, com a aplicação de uma pena reduzida de um sexto a um terço, nos termos do art. 121, §1º do Código Penal. Ainda assim, o peso de tais razões só seria aceito diante da própria admissão pelo direito, que inclui as condições para ser levada em conta.

<sup>17</sup> Nas palavras de Raz (2013, p. 146-147): “No siempre que alguien actúa con la intención de contraer una obligación hacia alguien realiza una promesa vinculante. Una promesa sólo es vinculante si la acción prometida es de una clase respecto de la cual hay razones suficientes para mantener al promitente vinculado por su promesa. Esto significa que, para ser vinculantes, las promesas deben reunir muchas condiciones: el promitente debe ser capaz de conocer el significado de su acción, debe ser capaz de tener una comprensión razonable de sus consecuencias probables y, lo más importante, a) el acto prometido debe pertenecer a una clase de acciones tal que el ser capaz de hacer tales promesas refuerza el control de las personas sobre sus vidas, y b) el acto no debe ser gravemente inmoral, etc. Ni una promesa de ser esclavo ni una promesa de hacer a alguien esclavo es vinculante, y así sucesivamente”.

<sup>18</sup> É tradicional a prática de atos de nacionalismo, especialmente, em fases escolares. Na juventude, por exemplo, o direito brasileiro exige de indivíduos do sexo masculino a prestação do serviço militar obrigatório ou de serviços alternativos, inclusive, com solenidades no caso de dispensa do serviço militar e compromissos que estão distantes da ideia de voluntariedade esperada para a garantia da validade moral de tais juramentos. Talvez, essa hipótese de obrigação faça sentido em decorrência do compromisso

A vedação ao comportamento contraditório<sup>19</sup>, por sua vez e como destaca Raz, também é alegada como suposta razão instituidora de um dever geral de obediência, pois alguém pode, através de seu comportamento e conscientemente, induzir terceiros a obedecer ao direito e a confiar que ele fará o mesmo, caso contrário, poderia frustrá-los a ponto de gerar danos. Apesar disso, é improvável a instituição desta obrigação, pois seria necessário avaliar o peso desta consideração para a ação do terceiro e o grau de dano decorrente. Não se pode menosprezar que as pessoas não induzem, na maior parte das vezes, a esta confiança e, muito menos, conscientemente. Além disto, “a maioria das pessoas não crêem que outros obedeçam ao direito porque esperam que eles façam o mesmo” (Raz, 1985, p. 295, tradução minha)<sup>20</sup>. Além destes argumentos morais, as razões prudenciais são alegadas, comumente, para justificar o amplo dever de sujeição ao direito, sejam elas primárias ou secundárias.

Nas razões prudenciais primárias, haveria uma justificação da obrigação de obediência em defluência dos riscos de sujeitar-se a sanções jurídicas, sociais e de outras naturezas, que não são bem recebidas pela maior parte das pessoas, ainda que seus efeitos sejam sentidos em diferentes formas e graus (Raz, 1985, p. 301). Distintamente das razões morais, as de natureza prudencial implicam o agir pelo simples fato do direito assim requerer.

De toda forma, a violação ao direito ainda seria possível na hipótese de ausência das razões primárias de prudência, isto é, quando a conduta violadora pudesse ser praticada sem riscos de aplicação de uma sanção. Como destaca Raz, existiriam razões prudenciais secundárias, relativas ao custo da definição da aplicação ou não dos preceitos prudenciais primários a cada caso, fato que torna mais viável seguir uma política geral de obediência à lei, do que a avaliar circunstancialmente<sup>22</sup>. Mesmo assim, as razões prudenciais não seriam suficientes a ponto de justificar o dever ora perquirido, uma vez que não geram obrigações morais e sempre haveria uma área com riscos mínimos a cada sujeito por suas violações, o que tornaria possível, consequentemente, contorná-los (Raz, 1985, p. 303).

A sustentação de razões prudenciais à obediência é, inquestionavelmente, um argumento de menor vigor, pois optar pela eliminação dos riscos derivados da sanção não é a única alternativa ou a mais racional ao sujeito em seu processo deliberativo. Caso tenha maiores informações e torne viável novas projeções, é plausível que um risco maior possa vir a ser aceito e perca, consideravelmente, sua força lógica na escolha do agir. De certo modo, as razões prudenciais enfatizam a força fenomenológica do risco para a justificação do dever de não violar o direito e se distanciam da concepção forte de obrigação raziana. Demais disso, como já salientando, no pensamento de Raz (2010, p. 159), as sanções servem como uma razão auxiliar parcial

---

assumido pela naturalização voluntária, mas sem equivalentes aos titulares da nacionalidade originária.

<sup>19</sup> Raz faz referência em seu texto à doutrina da *stoppel* e *quasi estoppel* para traduzir essa vedação ao comportamento contraditório.

<sup>20</sup> Na redação do texto utilizado: “La mayoría de las personas no creen que otros obedezcan el derecho porque esperen de ellos hacerlo así” (Raz, 1985, p. 295).

<sup>21</sup> Raz trabalha em seu texto outros argumentos afins, como a tese sustentada por Peter Singer. Para Singer, pelo menos três argumentos sustentariam essa obrigação de obediência em uma democracia: (i) a participação, por exemplo, pelo voto, serviria para ilustrar a doutrina do *estoppel* e conduziria à crença no consentimento ao procedimento democrático; (ii) o procedimento democrático atinge um compromisso entre pretensões legítimas, ainda que opostas; (iii) o resultado do processo democrático seriam uma solução justa. Para Raz, Singer teria se equivocado por algumas razões: (i) não se pode induzir a confiança, pois os cidadãos sabem que não-democratas também participarão dos procedimentos políticos; (ii) pressupõe que as instituições democráticas sejam justas e mereçam apoio, entretanto, não surge uma obrigação do dever de apoio a tais instituições; (iii) o seguimento de um procedimento não torna a decisão justa.

<sup>22</sup> Nas palavras de Raz (1985, p. 301): “es algunas veces mejor adoptar la política o la regla de que todos los casos que pertenezcan a esta clase habrán de determinarse como si la razón que pudiera estar presente, está presente y como si venciera a todas las consideraciones en contra. En nuestro caso esto significa que uno puede tener una razón de prudencia para actuar en base a una política, consistente en obedecer siempre el derecho en vez de examinar en cada caso si éste se encuentra regido por una razón de prudencia (primaria)”.

e sua completude requer que o sujeito deseje se livrar da punição ou esta se demonstre opostas aos seus interesses. Por tais motivos, as sanções não permitem derivar qualquer obrigação em sentido forte.

Em suma, as razões morais e prudenciais, trivialmente sugestionadas à justificação da obrigação ampla de não violação do direito, não servem como fundamento aplicável a todos os indivíduos para a observância das diretrizes jurídicas pelo simples fato de assim requererem. Posto isto, questiona-se: seria viável a definição de qualquer atitude em relação ao direito ou a constituição de um cenário de indiferença moral, em que cada indivíduo avaliaria individualmente os méritos de cada ação imposta ou proibida pelo direito? Como se apresenta na próxima seção, Raz propõe uma nova via a partir da lealdade à sociedade.

#### **4.1 O respeito ao Direito e a lealdade à sociedade: a obrigação de obediência autoimposta**

Mesmo que não exista uma obrigação geral de obediência e, à vista disso, a exigência de um agir moral geral em relação à lei, a filosofia raziana sustenta uma atitude que, quando assumida pelo sujeito, atua como razão geral de não violação da ordem jurídica, no caso: o respeito à lei. O respeito pode ser entendido em dois sentidos: (i) em seu aspecto cognitivo, refere-se à compreensão do valor da lei e das disposições práticas e afetivas advindas dela, por exemplo, a admiração pelas instituições, a tutela apropriada do viver e a resistência a mudanças no sistema legal de forma pouco conviventes; (ii) em sentido prático, é o reconhecimento da vinculação à lei como obrigação, por exemplo, em sentido mais radical, cumprir a lei pois existe uma obrigação de observá-la, ainda que não seja tão boa (Raz, 1985, p. 310-311).

Para Raz, assim como a amizade cria padrões de interação e expectativas, muitas vezes culturalmente determinadas e com seu desenvolvimento direcionado de formas consciente ou inconscientemente, o respeito à lei também é um fenômeno complexo e, quando assumido, se torna a razão do próprio agir. Um sujeito age com relação a um amigo não porque tem razões para aquele agir, mas pela crença de que a amizade assim o exige. A própria relação da amizade é o motivo daquelas ações, não por fundamentos externos, mas porque aquelas ações expressam o relacionamento<sup>23</sup>. Em sentido análogo ocorreria no tocante ao direito, pois respeitá-lo depende do indivíduo e tal relação pode expandir-se ou retrair-se ao longo do tempo. Como a amizade, o respeito ao direito não surge ou se encerra a partir de um único ato, mas se confirma no decorrer do tempo.

O fato de o indivíduo desrespeitar o direito não pode ser qualificado como certo ou errado, em termos morais, porque não existe a obrigação geral de obediência, conforme já demonstrado. Por um lado, é possível que o agente opte por seguir o próprio julgamento e analisar cada agir. Em compensação, aqueles que respeitam a lei têm uma razão para ação que outros sujeitos não possuem (Raz, 1985).

O direito não cria dever de obediência a nenhum indivíduo. Cada indivíduo apenas considerará possuir um dever de obediência ao direito caso tenha aceitado o ponto de vista interno do próprio direito, caso o próprio indivíduo estiver raciocinando em termos

<sup>23</sup> Para Raz (1985), as razões expressivas demonstram que os motivos do agir de um sujeito relativamente ao seu amigo não deriva de razões externas, como a culpa ou o desejo de evitar sentir-se culpado, mas da crença que aquela relação de amizade assim requer tal comportamento, com ou sem a geração de benefícios ao amigo. Embora a relação possa ser evitada ou mesmo terminar, não são promessas voluntárias, mas sim parte constitutiva da própria relação em que as obrigações são uma parte essencial e autoimpostas.

jurídicos, pois dentro da própria linguagem interna do direito faz sentido acreditar na existência de uma obrigação jurídica para cumpri-lo. Caso o direito seja rejeitado como um todo pelo indivíduo, nada restará para obrigá-lo a obedecer às normas jurídicas (Brina, 2016, p. 71).

Por este ângulo, há uma obrigação de obediência para o sujeito que respeita a lei. A explicação raziana vai além e pensador sustenta que “quem respeita a lei expressa desta forma a sua atitude para com a sociedade, a sua identificação com ela e a sua lealdade para com ela” (Raz, 1985, p. 320, tradução minha)<sup>24</sup>. De certo modo, o respeito é expressão da lealdade e, embora não seja única forma de expressão, serve de fundamento da obrigação de obediência e de reconhecimento da autoridade política. Como sintetiza Gentil Ribeiro (2017, p. 588), a obrigação política atinge “apenas aqueles que adotam uma posição de respeito pelo direito da comunidade ou, de alguma forma, consentem em se submeter a essa autoridade”.

Ainda que diferentes objeções possam ser opostas a analogia raziana, algumas ressalvas de maior expressão devem ser apresentadas:

(i) As obrigações decorrentes da amizade e outras relações especiais, como as familiares e de vizinhança, são marcadas por um comprometimento mútuo, reforçadas pelas convenções sociais e refletindo um tipo de responsabilidade geral<sup>25</sup>. Raz, por outro lado, adota uma interpretação unilateral e desproporcional destas relações, pois não reconhece um compromisso substantivo do direito ou da autoridade política em seu positivismo exclusivista.

Poderia Raz sustentar a manutenção da reciprocidade ou de uma responsabilidade política a partir dos benefícios de sua concepção de autoridade como serviço e da legitimidade advinda da tese da justificação normal, mas ele mesmo afirma que o dever de obediência ao direito não depende da legitimidade de suas autoridades e se trata de uma obrigação autoimposta pelo sujeito que respeita a lei. Inclusive, no que tange às obrigações associativas, sustenta Dworkin (2011, p. 315):

As práticas sociais criam obrigações genuínas apenas quando respeitam os dois princípios de dignidade: apenas quando são consistentes com uma igual consideração da importância de todas as vidas humanas e apenas quando não autorizam o tipo de dano a outros que é vedado por essa suposição<sup>26</sup>.

(ii) O respeito regular e duradouro ao direito não pode ser interpretado como consequência óbvia da lealdade à sociedade. As pessoas podem conformar seus comportamentos ao direito por diversas razões, por exemplo, a ignorância e a alienação social, a coincidência das diretrizes legais com seus preceitos éticos, o desejo de manter seus benefícios sociais, entre outros<sup>27</sup>. Esta pluralidade de motivações torna mais provável a existência de obrigações autoim-

<sup>24</sup> No texto utilizado: “En otras circunstancias no lo es. Una persona que respeta el derecho expresa en esta forma su actitud hacia la sociedad, su identificación con ella y su lealtad hacia ella”.

<sup>25</sup> Dworkin (1986, p. 198-201) trata desta questão no contexto das obrigações associativas. Para ele, há uma reciprocidade no sentido mais abstrato, em que os sujeitos são responsáveis entre si. Quatro atitudes seriam marcantes nestas relações fraternais: a) existiriam obrigações especiais para os membros do grupo e distintas daquelas em relação aos indivíduos que não participam desta relação; b) são relações pessoais, isto é, diretamente de um membro para com o outro; c) há um interesse pelo bem-estar de cada um dos outros membros, derivada de uma responsabilidade geral do grupo, sendo que obrigações específicas surgem em circunstâncias especiais; d) as práticas adotadas pelo grupo demonstram igual interesse por todos os membros. Gentil Ribeiro (2017, p. 587) salienta que, em Dworkin, a “reciprocidade será expressa por um governo que se aproxime de um ideal de igual respeito e consideração para com seus cidadãos”.

<sup>26</sup> No texto original: “Social practices create genuine obligations only when they respect the two principles of dignity: only when they are consistent with an equal appreciation of the importance of all human lives and only when they do not license the kind of harm to others that is forbidden by that assumption”.

<sup>27</sup> O argumento da lealdade à sociedade se equipara a leitura que considera o fator cultural como determinante para a estabilidade

postas para a cooperação com a autoridade política do que a obediência do direito. Talvez, o respeito à lei seja mais uma das hipóteses, dentre tantas outras, como as promessas consentidas e as razões prudenciais, para explicar os motivos ponderados pelos indivíduos para sentir-se, acidentalmente, obrigados.

(iii) Ao pressupor o respeito à lei em virtude do comportamento, a longo prazo, de conformação do comportamento às diretrizes autoritativas do direito, Raz parece assumir uma posição similar de vedação ao comportamento contraditório, embora ele mesmo tenha criticado essa hipótese.

(iv) As sociedades contemporâneas são complexas e marcadas por uma diversidade de visões conflitantes. A lealdade à sociedade ou qualquer vínculo mais profundo com a comunidade parece ser faticamente improvável, pois nenhuma doutrina ou visão hegemônica demonstra a capacidade de unificar e garantir uma base política sólida e estável a ser estimada pelos cidadãos, como a afinidade existente em relações de amizade ou familiares.

(v) Ao defender uma forma de dever de obediência por consequência da lealdade à sociedade, ou seja, enquanto um tipo especial de obrigação associativa, Raz parece ampliar seu conceito de obrigação, não mais originária tão somente de razões protegidas, mas também de razões expressivas.

De todo forma, sem embargos às objeções supra, caso fosse aceita a tese raziana, isto é, da inexistência de um dever geral de obediência, mas sim de um dever de não violação do direito aplicável àquelas pessoas que adotem uma relação de respeito à lei, persistiria uma controvérsia: haveria um direito geral de desobediência? Justamente, este é o aspecto da filosofia de Raz melhor examinado na seção a seguir.

## **5 O ato de desobediência civil: entre a correção da causa e o direito moral à participação política**

Sob o enfoque da teoria raziana, a desobediência<sup>28</sup> civil é uma ação política, aberta, pública e justificada, como expressão de protesto ou de rejeição à determinada disposição legal ou política. Tal ato visa, como efeito, a mudança da ordem jurídico-política e, usualmente, sua motivação é publicizada (Raz, 1985, p. 326). A desobediência seria, portanto, uma intervenção estritamente política e direcionada.

Para Brownlee (2007, p. 180, tradução minha), entretanto, tais atos não têm seus objetivos restritos à reforma da lei ou da política vigente, pois são mecanismos para “internalizar as razões por trás da condenação e rejeição do desobediente dessa lei ou política, de modo que nenhuma lei ou política semelhante seja implementada no futuro”<sup>29</sup>. Esse comportamento anseia também por impactos que repercutirão em longo prazo e reflete uma tentativa de per-

---

de uma democracia. Contudo, diversos fatores podem importar na maior ou menor estabilidade e boa parte desses fatores perde força diante de um elemento econômico: a renda per capita. Afirmam Przeworski, Cheibub e Limongi (2003, p. 22): “A probabilidade de sobrevivência da democracia aumenta monotonicamente com a renda per capita. Em países com renda per capita inferior a 1.000 dólares a probabilidade de que a democracia morreria durante um certo ano era de 0,1216, o que implica uma expectativa de vida levemente superior a 8 anos. Entre 1.001 e 2.000 dólares, essa probabilidade era de 0,0556, para uma duração esperada de em torno de 18 anos. Acima de 6.000 dólares, as democracias podiam esperar durar para sempre”.

<sup>28</sup> Raz enfatiza que não está tratando da desobediência ocasional, isto é, quando o agente viola a lei por entender ser moralmente permissível tal ato frente ao preceito legal ou as circunstâncias envolvidas. Pretende tratar, na verdade, daqueles atos movidos por razões morais ou políticas.

<sup>29</sup> No texto original: “to internalise the reasons behind the disobedient’s condemnation and disavowal of that law or policy so that no similar law or policy will be implemented in future”.

suadir, racionalmente, os responsáveis pela elaboração de políticas no tocante ao mérito das decisões, suas opiniões e, principalmente, das incorreções das leis e da política.

A partir de um plano mais amplo, a desobediência não seria um mero mecanismo para constrangimento e adoção de conformação distinta. Mesmo assim, embora Raz não negue que sua prática, em determinadas circunstâncias, possa ser justificada ou mesmo necessária, haja vista a possibilidade de trazer consequências positivas, este ato político não se qualificaria como um direito (Raz, 1985).

Primeiramente, segundo ele, não se pode desconsiderar que, diferentemente de outras violações à ordem jurídica que não acarretam efeitos adversos, os atos de desobediência civil são praticados com o intuito de obter a atenção do público em geral e podem incitar terceiros a praticá-los como um meio para alcançar mudanças que creiam justificadas. De todo modo, Raz adota uma definição de valor neutro e não pretende se ater aos atos de desobediência civil considerando os problemas atinentes à justificação. Em outras palavras, a análise do pensador não tem maiores pretensões na determinação da forma que possa tornar essa ação permitida ou legítima (por exemplo, quanto ao momento de sua prática, a tolerância ou não ao uso da violência, entre outros referenciais).

Seu foco é demonstrar que a permissividade moral para sua prática não implica na afirmação da desobediência como um direito, pois os direitos “capacitam a pessoa a fazer o que ela não deve fazer” (Raz, 1985, p. 328, tradução minha). Não significa que o direito tenha por desígnio incrementar as transgressões, mas garantir a autonomia para que as pessoas, por si mesmas, façam escolhas, sejam elas certas ou erradas. Caso contrário, se admitido enquanto direito, os atos de desobediência seriam sempre legítimos, independentemente da justeza da causa apoiada (Raz, 1985, p. 330). Como esclarece Caio Gentil Ribeiro (2017, p. 576), “A existência de um direito à desobediência civil significaria, assim, que o agente estaria autorizado, desde que utilizasse meios adequados, a um ato de desobediência civil em prol de uma causa injusta”.

Diante destes primeiros termos, parece incerta a definição de quais indivíduos poderiam fazer o uso justificado da desobediência civil. Seria possível cogitar, a partir da tese da obrigação de não violação do direito, a identificação de duas intensidades de justificação. Em um sentido forte e amplo, daqueles que não apresentam um comportamento de respeito à lei, a utilização da desobediência justificada parece ser mais provável e sem maiores controvérsias, afinal, não se exige um dever geral de obediência ao direito e as reformas advindas de tal ato podem conduzir a uma nova relação com a própria sociedade, quiçá, induzir o respeito à lei. Quanto aos sujeitos que já demonstram o respeito à lei e a lealdade à comunidade, a desobediência justificada parece ser dotada de uma percepção restrita e fraca, pois refletirá um processo de fragilização do respeito prático e o início de um distanciamento da relação construída a longo prazo.

Para mais, a aceitação da desobediência civil justificada na causa justa e não qualificada como direito parece estar desconectada dos pressupostos da teoria raziana. As obrigações jurídicas são decorrentes de razões protegidas e estas afastam razões ou grupos de razões contrárias para assegurar o cumprimento de determinado agir. Em complemento, o direito, por vezes, define as circunstâncias para excetuá-las. Como a prática da desobediência civil justificada seria considerada uma exceção a tais obrigações? Ou melhor, estaria Raz admitindo a justeza da causa enquanto razão moral capaz de evitar as obrigações jurídicas ou excetuá-las? Na melhor das hipóteses, Raz deveria afirmar a possibilidade fática do recurso à desobediência civil justificada para a garantia do núcleo de liberdade de cada indivíduo, salvaguardando a necessidade de sujeição do dissidente às consequências legais do descumprimento da determinação legal para garantir a integridade de seu conceito maximalista de autoridade.

Apesar disso, a tese da desobediência civil na filosofia raziana vai além. Para ele, Estados liberais garantem a participação política de seus integrantes, conquanto possa ser limitada pela ordem jurídica nos adequados termos da moral e da política. Neste primeiro cenário, não haveria possibilidade de derivar um direito à desobediência civil, pois “o direito de uma pessoa à atividade política é, por hipótese, adequadamente protegido por lei”<sup>30</sup>. Em outras palavras, se a proteção dos objetivos políticos é assegurada pela participação política, a prática de atos para tal fim, ainda que contrários a lei, será um ato político legítimo. Por outro lado, dentro do contexto de Estados não liberais, haverá um direito à desobediência civil, como parte derivada do direito moral de participação política que não foi reconhecido (Raz, 1985, p. 335-337).

Em termos breves, a desobediência civil justificada poderá ocorrer em qualquer contexto, mesmo em um Estado Liberal, pois dependerá da existência de uma correta e justa motivação<sup>31</sup>, perspectiva que parece exigir uma interpretação moderada de autoridade política. O direito à desobediência civil, por outro lado, é admissível apenas em Estados não liberais, em decorrência da participação política que é recusado aos seus membros. Nas palavras de Gentil Ribeiro (2017, p. 576): “se o Estado viola o direito de seus cidadãos à participação política, aqueles que têm seu direito violado podem desconsiderar as leis existentes e exercer seus direitos como se eles fossem reconhecidos pelo direito”. Devendo agir com cautela caso existam dúvidas quanto à correção dos objetivos firmados.

Essa abordagem alicerça o direito moral de desobediência civil em contextos de estados não-liberais, ou melhor, naquelas circunstâncias em que não são garantidos direitos políticos às pessoas e, conseqüentemente, não há possibilidade de igual influência na definição de preceitos legais e políticos. Por isso, nesta visão, a participação política é o elemento distintivo e condição inafastável à desobediência civil.

Para Kimberley Brownlee (2018), no entanto, este é o elemento a ser objetado<sup>32</sup>. Em sua leitura, a desobediência civil deve estar fundamentada no direito de liberdade de expressão e de ação consciente, pois permite a provocação do envolvimento de outros sujeitos no debate e viabiliza a garantia de efeitos duradouros à lei. A proposta de Brownlee é mais abrangente, independe do conteúdo ou do grau de aderência social do posicionamento defendido, de forma a permitir a defesa das convicções mais intensas e arraigadas por cada grupo social, minorias ou não.

Ademais, o alicerçamento da desobediência civil em uma perspectiva comunicativa pode garantir um fortalecimento da legitimidade da autoridade política. Anteriormente, foi destacado que, embora a autoridade deva atender a tese da dependência, não significa que necessariamente irá assim atuar. Todavia, o habitual e absoluto afastamento desta exigência de legitimidade pode se refletir com a diminuição progressiva do respeito à lei. À vista disso, a desobediência civil pode ser um referencial de aprimoramento das diretrizes autoritativas e um fator de fomento de obrigações associativas, como de respeito à lei.

<sup>30</sup> No texto utilizado: “El derecho de uno a la actividad política se encuentra, por hipótesis, adecuadamente protegido por el derecho. Éste no puede jamás justificar violarlo” (Raz, 1985, p. 335).

<sup>31</sup> Reafirma Raz (1985, p. 336, tradução minha) esta distinção: “Mostrar que o ato é correto é fazer com que a outra pessoa aprove seu desempenho. Mostrar que se tem o direito à sua realização é mostrar que, mesmo que esteja errado, temos o poder de fazê-lo”.

<sup>32</sup> Para Brownlee (2007), Raz adotou o mesmo fundamento que Lefkowitz, entretanto, há uma diferença sutil. Em Lefkowitz, embora possa ser usufruído por todos os participantes de uma sociedade, este direito é concedido a pessoas demasiadamente desfavorecidas, pois tais minorias em determinadas questões deverão lutar contra as condições de desfavorecimento, sejam os menores recursos ou o tempo insuficiente para persuadir as demais pessoas, antes que as decisões sejam tomadas. Por outro lado, no pensamento raziano, a concessão deste direito moral seria uma decorrência da sujeição a um regime não-liberal, ou seja, uma particularidade do regime.

A despeito disso, as perspectivas não são excludentes e a desobediência civil deve ser entendida a partir de suas duas faces, a política com impactos imediatistas, bem como a comunicacional, com efeitos prolongados e que permitem a transformação estrutural e simbólica em uma determinada comunidade. Em última hipótese, a sua admissão deverá ser flexibilizada, não como direito moral, mas de forma mais permissiva mesmo diante da dúvida quanto à suficiência de sua justificação<sup>33</sup>.

## 6 Conclusão

Sem dúvida, a teoria de Joseph Raz tem inúmeras contribuições à filosofia analítica e à teoria política e do direito. A coerência insculpida em seu positivismo jurídico, em consonância com sua teoria da razão prática, permite a compreensão do papel do direito como motivação para o agir racional e, em particular, o caráter normativo que influi diretamente no âmbito motivacional, embora não seja dependente deste. A clara distinção do caráter normativo e coercitivo, tratando a sanção como uma razão auxiliar parcial, afasta qualquer reducionismo que confundiria o direito com um ato de violência e de coação.

Embora admita a constituição eventual do dever de obedecer ao direito em razão de promessas ou compromissos voluntários, demonstra que as razões morais e prudenciais sustentadas, frequentemente, por teorias filosóficas não conseguem amparar uma obrigação de obediência ao direito pelo simples fato de a ordem jurídica assim requerer. De certo modo, não existiriam razões externas capazes de evidenciar um dever geral e independente de não violação do direito e com aplicação a todos os sujeitos indiscriminadamente. Todavia, diante da complexidade do direito e das relações sociais, identifica uma possibilidade de instituição do dever de obediência ao direito em efeito do contínuo respeito à lei e como expressão de lealdade à sociedade.

Entretanto, a tese do dever de obediência, de caráter autoimpositivo e decorrente do respeito à lei, pode ser contestada em alguns aspectos: (i) desconsidera o comprometimento mútuo exigido em obrigações associativas, uma vez que impõe um grau de deferência do sujeito ao direito sem garantir qualquer consideração de responsabilidade moral da autoridade política; (ii) ignora a pluralidade de motivações, que poderiam levar a conformação de comportamentos às diretivas jurídicas e reduzem as possibilidades de constituição deste tipo de dever, assemelhando-se a tentativa de justificar tal obrigação em consequência da vedação à conduta contraditória; (iii) parece ampliar seu conceito de obrigação, não só por exigência de razões protegidas, mas também por imposição de razões expressivas; (iv) deriva das relações associativas um dever de obediência, mais exigente e menos razoável no que tange à deferência política, em detrimento de uma obrigação de cooperação; (v) pressupõe a lealdade à sociedade em virtude do respeito à lei, não obstante parece improvável sua ocorrência, haja vista o pluralismo contemporâneo e a tensão existente relativamente a questões fundamentais de justiça.

No tocante à desobediência civil, ainda que rejeite o direito moral à desobediência civil em regra, a admissão justificada dos atos políticos de desobediência parece criar uma exceção não prevista em sua teoria da razão prática. De algum modo, Raz relativiza o potencial excludente das razões protegidas, sustentadas pelas diretivas autoritativas do direito, e anui a defesa

<sup>33</sup> Para Raz, a desobediência deve ser tomada com certa prudência, logo, na hipótese de dúvida quanto à suficiência de justificação, melhor não adotá-la. Assemelha-se a instituição de uma regra em prol da autoridade. Contudo, como demonstrado, na hipótese de existência de dúvida quanto ao peso da justificação do ato de desobediência civil, melhor admiti-lo em prol da ampliação da questão para a própria sociedade e ampliação do processo reflexivo da autoridade na definição de suas diretrizes.

política de preceitos morais. Em última hipótese, para garantir a integridade interpretativa de sua filosofia, Raz deveria afirmar a possibilidade fática do recurso à desobediência civil justificada, entretanto, salvaguardando a necessidade de sujeição do dissidente às reprimendas legais. Por fim, o reconhecimento do direito de desobediência civil apenas no cenário estatal não-liberal, ou melhor, em conjunturas em que o direito de participação política não é assegurado, Raz acaba por adotar uma concepção demasiadamente restrita de desobediência civil e ignora o caráter comunicativo de tais atos políticos de dissidência. Em função disso, sugere-se a adoção de um conceito de desobediência complementado pela visão de Brownlee, ou seja, que considera o viés político com objetivos imediatistas, bem como a perspectiva comunicacional, com efeitos prolongados na transformação estrutural e simbólica da sociedade.

## Referências

- BRINA, Christina Vilaça. *Dworkin e Raz: uma análise comparada sobre o conceito de direito, a relação entre direito e moral, e a interpretação jurídica*. 2016. 148 f. Dissertação (Mestrado em Direito) –, Faculdade de Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.
- BROWNLEE, Kimberley. The communicative aspects of civil disobedience and lawful punishment. *Criminal Law and Philosophy*, v. 1, n. 2, p. 179-192, 2007.
- BROWNLEE, Kimberley. Two Tales of Civil Disobedience: A Reply to David Lefkowitz. *Res. Publica*, v. 24, p. 291-296, 2018.
- DWORKIN, Ronald. *Justice for Hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2011.
- DWORKIN, Ronald. *Justice in Robes*. Cambridge: Harvard University Press, 2006.
- DWORKIN, Ronald. *Law's Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 1986.
- GENTIL RIBEIRO, Caio. Desobediência Civil e Teorias do Direito. In: MACEDO JUNIOR, Ronaldo Porto (Org.). *Teoria do Direito Contemporânea – Autores e Temas*. São Paulo: Juruá, 2017. p. 567-600.
- GENTIL RIBEIRO, Caio. *Interpretação e obrigação de obedecer: o papel da legitimidade do direito*. 2019. 115 f. Dissertação (Mestrado em Direito) –, Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.
- GLEZER, Rubens Eduardo. *O positivismo de Joseph Raz: autoridade e razão prática sem prática social*. 2014. 150 f. Tese (Doutorado em Direito) –, Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo.
- PRZEWORSKI, Adam; CHEIBUB, José Antônio; LIMONGI, Fernando. Democracia e cultura: uma visão não culturalista. *Lua Nova*, São Paulo, n. 58, p. 9-35, 2003.
- RAZ, Joseph. *A moralidade da liberdade*. Tradução de Carlos Henrique de Oliveira Blecher e Leonardo Gomes Penteado Rosa. Rio de Janeiro: Elsevier, 2011.
- RAZ, Joseph. *Entre la autoridad y la interpretación: sobre la teoría del derecho y la razón práctica*. Traducción de Hernán Bouvier, Pablo Navarro y Rodrigo Sánchez Brígido. Madrid: Marcial Pons, 2013.

RAZ, Joseph. *La autoridad del derecho: Ensayos sobre derecho y moral*. Traducción y notas de Rolando Tamayo y Salmorán. México, Distrito Federal: Universidad Nacional Autónoma de México, 1985.

RAZ, Joseph. *O conceito de sistema jurídico: uma introdução à teoria dos sistemas jurídicos*. Tradução de Maria Cecília Almeida. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

RAZ, Joseph. *Razão Prática e Normas*. Tradução de José Garcez Ghirardi. Rio de Janeiro: Elsevier, 2010.

SHAPIRO, Scott J. Autoridad. *Rev. Derecho Estado*, Bogotá, n. 31, p. 5-77, jun./dec. 2013.

WALDRON, Jeremy. *Derecho y Desacuerdos*. Traducción de José Luis Martí y Águeda Quiroga. Madrid; Barcelona: Marcial Pons; Ediciones Jurídicas y Sociales, 2005.

---

#### **Sobre o autor**

##### **José Eduardo Ribeiro Balera**

Doutor em Filosofia, com concentração em Ética e Filosofia Política, pela Universidade Estadual de Londrina (UEL).

Recebido em: 25/03/2025

Received in: 03/25/2025

Aprovado em: 13/08/2025

Approved in: 08/13/2025

# “Eu sou homem” é uma certeza-dobradiça? Sobre gênero, antifundacionalismo, e a possibilidade de mudança de uma *Weltbild*

Is “I am a man” a hinge certainty? On gender,  
antifoundationalism, and the possibility of changing a *Weltbild*

**Pedro Pennycook**

<https://orcid.org/0000-0001-9810-6054> – E-mail: [pedropennycook@gmail.com](mailto:pedropennycook@gmail.com)

**Juliany Tôres**

<https://orcid.org/0000-0002-9504-588X> – E-mail: [juliany.thaina@gmail.com](mailto:juliany.thaina@gmail.com)

**Marcos Silva**

<https://orcid.org/0000-0003-1552-2525> – E-mail: [marcossilvarj@gmail.com](mailto:marcossilvarj@gmail.com)

## RESUMO

Wittgenstein sugere, em *Da Certeza*, que duvidar de que ele “é um homem” pode ultrapassar os limites de como nossos jogos de linguagem epistêmicos funcionam (§79). Uma vez que a certeza de que tais coisas no mundo como “homens” e “mulheres” estariam tão embutidas em nossa imagem de mundo (*Weltbild*) que não poderiam ser postas em dúvidas, poder-se-ia constituir um exemplo curioso do que o autor chama de “certeza-dobradiça”. No entanto, o fato de nossa visão de mundo ser orientada por certezas envolvendo gênero não deveria representar um fato imutável. Neste trabalho, argumentamos que, apesar do binarismo poder ser considerado uma certeza-dobradiça, isso não o impede de ser desafiado e mudado. Para isto, nós primeiro argumentamos que qualquer interpretação de como dobradiças estruturam nossos jogos epistêmicos precisará privilegiar pelo menos uma das metáforas apresentadas em *Da Certeza* em detrimento das outras. O tipo de metáforas destacadas sustentaria uma leitura epistemológica anti- ou fundacionalista. Uma visão fundacionalista sobre certezas-dobradiça é responsável, defenderemos, por sua suposta imutabilidade, incluídas certezas-dobradiças sobre gênero. Tomamos, então, a questão da pretensa imutabilidade de certezas de gênero como um caso específico sobre a pretensa imutabilidade de certezas-dobradiças. Nós propomos aqui

interpretar o binarismo de gênero como a base da nossa imagem de mundo, cuja “certeza” pode ser vista como uma violenta constrição normativa. Em nossa leitura antifundacionista da epistemologia wittgensteiniana, defenderemos que certezas-dobradiças devem ser mutáveis, uma vez que seu *status* é funcional, isto é, elas devem variar seu papel ou função em contextos diferentes. Em favor do revisionismo de certezas-dobradiças, argumentamos que nossas práticas podem servir de ferramenta para desafiar o *status* de dobradiça do binarismo.

**Palavras-chave:** Epistemologia Wittgensteiniana. Epistemologia social. Queer theory. Binarismo de gênero. Antifundacionismo.

## ABSTRACT

In *On Certainty*, Wittgenstein suggests that doubting whether he “is a man” may exceed the limits of how our epistemic language-games function (§79). Since the certainty that things like “men” and “women” exist in the world is so deeply embedded in our world-picture (*Weltbild*) that it cannot be called into question, it might constitute a curious example of what the author calls a “hinge certainty”. However, the fact that our worldview is shaped by gender-related certainties should not be taken as immutable. In this paper, we argue that even if the gender binary can be considered a hinge certainty, this does not prevent it from being challenged and changed. To do so, we first contend that any interpretation of how hinges structure our epistemic language-games must prioritize at least one of the metaphors presented in *On Certainty* over the others. The selected metaphors would support either an anti-foundationalist or foundationalist epistemological reading. A foundationalist view of hinge certainties, we argue, is responsible for their supposed immutability, including gender-related hinge certainties. We then take the presumed immutability of gender certainties as a specific case study concerning the alleged immutability of hinge certainties. Here, we propose interpreting the gender binary as the foundation of our world-picture, whose “certainty” can be seen as a violent normative constraint. Through our anti-foundationalist reading of Wittgensteinian epistemology, we maintain that hinge certainties must be mutable, given their functional status — that is, their role or function should vary across different contexts. In defense of revising hinge certainties, we argue that our practices can serve as tools to challenge the hinge status of the gender binary.

**Keywords:** Wittgensteinian epistemology. Social epistemology. Queer theory. Gender binarism. Anti-foundationalism.

Em uma passagem enigmática de seus cadernos de *DC*<sup>1</sup>, Wittgenstein afirma que “Pode ser verificado que sou homem e não mulher, mas se eu dissesse que sou uma mulher e tentasse explicar o erro dizendo que não tinha verificado a afirmação, a explicação não seria aceita” (§79). Como interpretar esta esquecida passagem da assim chamada epistemologia Wittgensteiniana? Ao negar a necessidade de explicação (ou afirmar a estranheza em se dar uma explicação) na

---

<sup>1</sup> *Da Certeza* será citado como *DC* ao longo do ensaio. Quando não explicitamente mencionado, parágrafos citados ao longo do texto se referem a esta obra.

auto-atribuição de gênero, Wittgenstein chama nossa atenção para a natureza de certezas fulcrais (ou, como preferimos, certezas-dobradiças) associadas ao gênero? É constitutivo da gramática de afirmações da forma “eu sei que...” que podemos estar errados sobre elas. Isso se deve ao fato de que Wittgenstein reserva a dúvida apenas para sentenças empíricas, uma vez que elas são falsificáveis. Assim, se, de fato, Wittgenstein defender que não podemos estar errados a respeito da proposição auto-atribuída “sou homem” (ou “sou mulher”), então ela de fato não deveria ser categorizada como empírica, ou passível, portanto, de negação ou de falsificação. Em vez disso, a proposição deveria funcionar como um critério normativo que usamos para testar a legitimidade de outras sentenças e de procedimentos comuns em nossas vidas. Wittgenstein aponta para a semelhança em funcionamento desses critérios normativos com “dobradiças”, isto é: estes critérios expressam certezas tão embutidas em nossa imagem de mundo que permanecem fora de nossos jogos epistêmicos usuais de duvidar legitimamente. Na realidade, essas dobradiças baseiam nossos jogos de linguagem de dúvida enquanto os orientam e os configuram. Alguém poderia questionar, entretanto, se há algum tipo de truísmo em identidades de gênero. E, caso haja, em que terreno ele se encontra. Se for facilmente verificado, como Wittgenstein o faz parecer, para onde devemos olhar em busca de saber a verdade sobre atribuições de gênero e/ou sexo? Em outras palavras, proposições orientadas por gênero como “sou homem” ou “sou mulher” poderiam ser consideradas dobradiças?

Iremos argumentar que, (1) apesar de “sou homem” dever ser entendida como uma certeza-dobradiça, seu significado tem variado com o tempo devido a mudanças constitutivas no contexto em que a proposição é usada (§256). Afinal, se seus contextos de uso mudam de maneira relevante, o seu significado também deve mudar. Para isso investigaremos se (2) o *status* de dobradiça dessa proposição é derivado do *status* de dobradiça da diferença sexual. Assim, apesar da certeza de ser homem depender da certeza de que haja algumas categorias mais fundamentais (como “homens” e “mulheres”), iremos afirmar que muito do sofrimento social circundando os contextos inferencialmente articulados que fixam o significado de “sou homem” é enraizado não em seu *status* de dobradiça, mas no *status* de dobradiça da diferença sexual. Em certo sentido, o comprometimento histórico da luta feminista transformou os contextos de enunciação de “sou mulher”, mas ainda não o desatrelou da referência binária. Essas variações às vezes mitigam o dano no uso da proposição, mas não são suficientes para erradicá-la. Iremos então sugerir que (3) manter o binarismo de gênero contribui para a perpetuação de uma gramática social injusta; mudar seu *status* de dobradiça leva à dissolução do significado orientado por gênero da proposição analisada.

Neste trabalho, argumentaremos que “sou homem” ou “sou mulher” são certezas-dobradiças, e exploraremos a possível mudança de uma imagem de mundo (*Weltbild*) baseada nelas, portanto. Apesar do caminho reverso poder parecer politicamente mais desejável para nós, a interdependência mencionada em (2) deveria ser levada em consideração ao analisar a atual configuração de nossos jogos de linguagem. Estes articulam de forma inferencial o significado de expressões orientadas por gênero. Isso ressalta como nem todas as normas são justas, e muitas podem apenas ser aplicadas por meio de um forte nível de repressão e violência em relação a indivíduos oprimidos, grupos minorizados e suas formas de vida alternativas<sup>2</sup>. Começamos com a premissa pragmatista de que a análise da língua comum deveria ser baseada em práticas como ocorrem atualmente, em vez de como preferíamos que elas fossem. Enquanto certamente expressamos nosso desejo político de viver em um mundo onde (2) não

---

<sup>2</sup> Outros membros de nosso grupo de pesquisa desenvolveram essa intuição através de outras imposições políticas violentas em nossos jogos de linguagem. Ver Praxedes e Silva (2025) e Santana e Silva (2025).

seja o caso, infelizmente, também reconhecemos que ainda não alcançamos isso. Escolhemos defender o *status* de dobradiça de (2) como uma maneira de testar nossas possibilidades de revisão imanente dentro de nossos jogos de linguagem em (3).

A fim de fazê-lo, na primeira seção, enfatizamos a importância de metáforas quando lemos *DC*. Pretendemos demonstrar que qualquer interpretação privilegiará necessariamente pelo menos uma metáfora em detrimento das outras. Escolhemos a metáfora do leito do rio (§§96-97) como nosso complemento-chave para a metáfora das dobradiças, acreditando que ela destaca o antidogmatismo e anti-fundacionalismo necessários para abrir possibilidades para revisar nossas dobradiças, e portanto, nossa imagem de mundo (*Weltbild*). Na segunda seção, sustentamos que “sou homem” deveria ser entendida como uma dobradiça porque explícita como nossa *Weltbild* é embutida na diferença sexual, o que resulta em uma forma violenta de conformidade às normas. Nosso argumento recai na existência de níveis diferentes de *status* de dobradiça, em que o *status* de dobradiça da proposição analisada é baseado no *status* de dobradiça subjacente de binarismo de gênero e diferença sexual. Na última seção, exploraremos a possibilidade de revisar dobradiças como uma maneira responsiva e dinâmica de melhorar nossos jogos de linguagem ao nos conscientizarmos da opressão social.

## 1 O papel das metáforas de *Da Certeza* na interpretação de dobradiças

Alguns autores ressaltam diferentes metáforas como mais centrais que outras em suas leituras de *Da Certeza*. Por exemplo, Figueiredo e Smith (2022) e Moyal-Sharrock (2004; 2015) priorizam as metáforas axiais, apesar de extraírem delas pontos de vista opostos; Stroll (1994) usa os conceitos de “festhalten” e “os muros de fundação”. A metáfora do “leito do rio” parece ser uma das mais usadas nas leituras antifundacionalistas. Mota (2021), por exemplo, afirma que qualquer interpretação consistente de dobradiças depende de uma análise sistemática das metáforas de *DC*. Enquanto concordamos com o papel central que essas metáforas exercem na obra, não acreditamos que haja uma maneira sistemática de reconciliar todas as metáforas e dá-las o mesmo peso. Para manter um relato consistente, o leitor deverá enfatizar necessariamente certos momentos no livro<sup>3</sup>. A centralidade das metáforas relativas à forma como abordamos este livro já oferece pistas sobre o projeto filosófico que ele envolve. Entretanto, é intrigante que um trabalho dedicado a como nossa gramática epistêmica opera<sup>4</sup> faça um uso tão extenso de metáforas. Vale considerar que essa escolha não é aleatória. De fato, através dos desenvolvimentos filosóficos de Wittgenstein mais relevantes e longos relativos ao *Tractatus* e às *Investigações Filosóficas*, conceitos cedem a noções metafóricas<sup>5</sup>. Como se, para ser consistente com as premissas metodológicas que Wittgenstein estabelece, falar claramente sobre a

<sup>3</sup> Por exemplo, Stroll (1994) afirma que alguém é obrigado a dar preferência a uma metade do livro em relação à outra. Ele entende essa divisão sobretudo como baseada em uma pretensa proposicionalidade das dobradiças.

<sup>4</sup> Vale ressaltar como *DC* não é primariamente um livro epistemológico, mas um livro sobre o vocabulário (ou “gramática”) que usamos para falar de conhecimento. Nesse sentido, é sobre a gramática lógica do discurso epistêmico, para usar a definição de lógica posterior de Wittgenstein, como regras constitutivas de um jogo de linguagem particular. Ele está preocupado sobretudo com as normas a partir das quais nos engajamos legitimamente com crenças (e dúvidas) e de quais premissas gramaticais nós dependemos em nossos jogos de linguagem comuns para fazê-lo.

<sup>5</sup> Há diversos exemplos que poderíamos apontar. Os mais notáveis, acreditamos, são “Bilder”, responsáveis pela teoria da linguagem da juventude de Wittgenstein e a última “Spiele”, como no significado polissêmico dos “jogos” que consertam o significado de conceitos e palavras quando “jogamos” e nos engajamos normativamente com outros. Silva (2021) tem uma opinião interessante sobre o desenvolvimento de “Maßstäbe” (regras), por exemplo, ao longo dos trabalhos de Wittgenstein e o papel que ele exerceu ao se distanciar do TLP.

natureza da linguagem só se torna possível recorrendo a meios indiretos em vez de conceitos mais técnicos.

Isso fica ainda mais aparente em um trabalho como *DC*. Apesar das lentes exegéticas empregadas por seus leitores, deve ser acordado que certezas-dobradiça retêm certa natureza conotativa, seja ela metafórica ou metonímica. Elas são ou indizíveis ou dificilmente expressíveis com clareza, mas nunca em sua totalidade; são evocadas ou mostradas pela fala de outras proposições empíricas; constituem a expressão de uma “mitologia” sistemática de nossas vidas (§94-95). As dificuldades de interpretação, no entanto, param não somente com a flexibilidade de Wittgenstein em abordá-las, mas também apontam para o próprio papel exercido pelas dobradiças em nossos jogos de linguagem. Em *DC*, Wittgenstein explora, em vez de descrever: ao focar no papel das dobradiças em nossos jogos de linguagem, o autor explicita posturas e arranjos normativos de nossas práticas que permaneceriam apenas implícitas ou inarticuladas de outra forma. Ele lida com regras que geralmente não duvidamos, ainda que configurem nossas práticas inferenciais mais cotidianas, articulando internamente o significado de nossas práticas.

Em outras palavras, por Wittgenstein ser mais interessado em como nosso envolvimento comum com jogos de linguagem evoca regras implícitas que nos permitem “jogar” com elas em primeiro lugar, a empreitada filosófica de *DC* é mais criativa ou exploratória que propriamente explanatória ou argumentativa.

Se olharmos a metáfora de dobradiças de porta, por exemplo, as certezas-dobradiça seriam precisamente aquelas certezas pelas quais a possibilidade de dúvida está fora de questão, pelo menos enquanto estiverem em vigor em nossas vidas (Moyal-Sharrock, 2004; 2015; Coliva 2010). Isso é por elas não estarem incluídas em nossos jogos de dúvida usuais. No §115, Wittgenstein afirma que “não há como duvidar de tudo, pois o jogo da dúvida em si pressupõe certeza”; no §341, que “As *questões* que levantamos e nossas *dúvidas* dependem do fato de algumas proposições serem isentas de dúvida, são como se fossem dobradiças nas quais elas giram”.

Nessas passagens, a metáfora das dobradiças mostra que, a fim de gerenciar e formular juízos de conhecimento e apoiar a legitimidade do jogo, algo dentro deste deve permanecer inquestionável. O cético parece duvidar precisa e sistematicamente da legitimidade dessa uniformidade. Contudo, essa estratégia sai pela culatra do ceticismo: ela abala sua própria dúvida porque eles desacreditam da nossa habilidade de “solucionar” esta dúvida. Diferentemente da certeza, o conhecimento e a dúvida pressupõem uma à outra mutuamente, já que ambas são possíveis modos de aparência para a mesma proposição empírica: se alguém tiver alguma convicção sobre uma proposição, ela pode constituir certeza enquanto está bem presa (ou seja, “*festhalten*”) ao jogo da dúvida (§144). Se uma proposição expressa conhecimento, a partir desta visão, então ela deve poder ser negada e/ou falseada. De acordo com esse critério, as dobradiças por expressarem certezas, e não conhecimento, seriam “inabalavelmente firmes” – logo, imutáveis e não revisáveis.

A insistência em um conjunto fixo de proposições parece contradizer o projeto do assim chamado segundo Wittgenstein, que era menos inclinado ao dogmatismo lógico-metafísico que ele havia mostrado no *Tractatus*. A prova disso pode ser encontrada na volatilidade terminológica empregada ao longo de *DC*, onde conceitos como *Bild*<sup>6</sup> e *Wesen*<sup>7</sup> coexistem com

---

<sup>6</sup> Em passagens como a 102, em que o verbo “*Bilden*” é usado para indicar um sistema lógico de crenças, ou ao discutir “*imagens*” psicológicas que usamos para nos orientarmos em jogos de crença e dúvida (e.g. §§146-147).

<sup>7</sup> Particularmente no §105, novamente em referência a dobradiças como a “*essência*” de sistemas lógicos, mas também no §45, em que a “*essência*” de calcular serve como metáfora para como as práticas de cálculo funcionam.

*Sprachspiel*<sup>8</sup>. Talvez o exemplo paradigmático seja o §203, excluído pelos editores originais, em que Wittgenstein apoia suas posições em jogos de linguagem ao referenciar o *Tractatus*. Mesmo com a crescente ênfase em significado como uso, em vez de como “visualizar” configurações lógicas, é claro que a obra habita um espaço misterioso entre ambos os projetos. O fato que a linguagem usada em *DC* hesita poderia ser lido, então, como um sintoma da volubilidade nos posicionamentos filosóficos do autor. Ao mostrar uma linha de raciocínio em desenvolvimento, ela enfatiza o papel do leitor em sublinhar momentos no trabalho seletivamente, ou para alinhá-lo com o jovem Wittgenstein ou para associá-lo com o posterior.

Acreditamos que não há maneira de reconciliar as metáforas no livro igualmente. Mesmo se a rigidez de passagens como §144 sejam resumidas aos limites de uma gramática entre outras, elas ainda parecem enfatizar textualmente que a certeza investida em certas proposições não muda, ou ainda, não pode mudar sob o risco da deterioração do próprio jogo epistêmico da dúvida. Enquanto isso, no §256, por exemplo, Wittgenstein afirma explicitamente que “*ändert sich das Sprachspiel mit der Zeit*”. Isso enfatiza o desafio interpretativo e a necessidade do leitor de envolver-se em uma avaliação diferenciada e crítica da perspectiva filosófica transformativa de Wittgenstein.

Através de um posicionamento antifundacionista, Mota (2021) argumenta que alinhar *DC* com *PI* seria a leitura mais consistente filosoficamente. O fundacionalismo é caracterizado pela necessidade de crenças auto-justificantes (truísmos), que serviriam como barreiras contra tanto o ceticismo e o relativismo radicais. Todavia, essas leituras frequentemente recaem em um tipo de universalismo que acreditamos serem inconsistentes com o posicionamento posterior de Wittgenstein<sup>9</sup>. Por outro lado, leituras antifundacionistas<sup>10</sup> podem ser amplamente definidas por sua compatibilidade com uma pluralidade de jogos de linguagem e com o potencial de revisão epistêmica de seus critérios gramaticais. Autores antifundacionistas advogariam que o *status* de dobradiça deveria ser entendido como um papel gramatical que certas proposições exercem no âmbito dos jogos de linguagem, mas não são essencialmente amarrados a ele. Basicamente, a distinção entre uma proposta fundacionista ou antifundacionista se apoiará na posição do intérprete com relação à que caminho acompanhar<sup>11</sup>. Alegamos que adotar uma leitura informada politicamente que leve lutas sociais em consideração, como no caso de proposições de gênero expressarem certezas-dobradiças e, mesmo assim, precisarem ser modificadas ou revisadas, nos motiva a rejeitar o fundacionalismo. Ao longo de nosso argumento, damos prioridade à metáfora do leito do rio, dessa forma nos alinhando com o antifundacionismo proposto por Mota.

O §96 de *DC* sugere que, para que algumas proposições fluam (isto é, adquiram múltiplos usos e significados), outras deverão se solidificar. Wittgenstein chama nossa atenção para a influência mútua e a natureza historicamente mutável deste processo. Enquanto isso possa não ser imediatamente evidente, especialmente ao considerar a descrição mitológica anterior (§§94-95), parece ser o caso que proposições solidificadas fiquem enterradas sob as fluidas,

---

<sup>8</sup> Uma análise desta metáfora foi feita por nós em Silva (2021).

<sup>9</sup> Duas das principais interpretações fundacionistas seriam a de Stroll (1994) e de Moyal-Sharrock (2004; 2015). Ambos concordam que, uma vez que dobradiças fundamentam nossos jogos de linguagem e não podem ser fundamentadas, deveriam ser consideradas como sem justificativa. Porém, enquanto Stroll admite que dobradiças são pelo menos proposicionais, a interpretação de Moyal-Sharrock vai tão longe quanto dizer que elas são inefáveis. O argumento da autora em favor da inefabilidade da dobradiça será contestado na última seção deste trabalho.

<sup>10</sup> Tais como Wright (1985), Williams (2005), Pritchard (2011; 2016) e Silva (2015; 2020). Analisar os detalhes que diferenciam esses autores não é o escopo deste ensaio. Um bom relato disso pode ser encontrado em Mota (2021).

<sup>11</sup> Wright (1985, p. 468) chega a dizer que *DC* como um todo pode ser lido como um “dilema fundamental” entre anti e fundacionalismo.

tornando-se assim menos explícitas. Como mitos, elas funcionam metonimicamente, em outras palavras, como “como se...”: nós as mostramos, ainda que não as descrevamos. Apesar de não serem explicitamente ditas, seu uso é invocado pela declaração de proposições fluidas, que são mais comuns, apesar de serem polissêmicas em seu uso cotidiano.

Quando lemos a metáfora das dobradiças (§341) combinada à do leito do rio, podemos pensar que algumas certezas são capazes de basear nossos jogos de dúvida não por serem essencialmente estáticas, mas por se encaixarem como um eixo que usamos, em alguns contextos, para *fazer* certas inferências. Como funções-axiais dentro de jogos particulares, dobradiças são proposições que se tornam certas, “inabaláveis”, “endurecidas”. Mas que, como afirma Wittgenstein, ainda assim podem voltar a fluir tal qual as demais proposições empíricas (§§96-97). É a mobilidade e a plasticidade de potenciais ações e práticas com quais agentes podem se engajar que as definem como funcionalmente articulados, assim como um rio só pode fluir se seu leito permanecer parado. Assim como as proposições-dobradiça não são perpetuamente “enterradas” no fundo do rio, também não estão permanentemente “coladas” a nenhuma parede. Antes, Wittgenstein enfatiza como elas trabalham como um eixo dentro de um sistema: se o sistema muda, seus eixos também mudam. Tanto a metáfora do leito do rio quanto a da dobradiça nos oferecem uma perspectiva dinâmica de certeza-mobilidade: apenas o movimento em volta do eixo o torna parado, apenas o fluxo do rio acalma seu leito. Pois é a imobilidade de algumas proposições permite a “água” fluir com as demais. Estar parado é uma função, e não uma propriedade *a priori* e incondicional.

Outro aspecto ao qual a metáfora do rio alude é a ideia de que proposições não são rigidamente divididas em categorias absolutas, mas se espalham gradualmente em uma dinâmica contínua de solidificação e fluidez. O §99 aponta para esta direção: “E a margem daquele rio consiste em parte de rocha dura, sujeita a nenhuma alteração ou apenas a uma imperceptível, parte de areia, que agora em um lugar, agora em outro, é levada embora, ou depositada”. O imaginário de que há pedras, areia e água alude para como dobradiças não são sistematicamente arranjadas, mas se relacionam umas com as outras de forma estratificada, dinâmica e em graus de firmeza diferentes.

No § 97, não há uma distinção clara entre proposições fluidas e fixas porque seu *status* atual não resulta de nenhuma modalidade essencial. Isso contradiz um trecho como o §105, que pertence ao contexto da metáfora de sistema. Fluidez e rigidez são potenciais atributos de qualquer proposição. Se elas desempenham de forma diferente depende de como são usadas, a função a qual servem, e o último, por sua vez, depende, em grande medida, do momento e contexto de sua fala. Essa é uma metáfora crucial para entender como a análise de “sou homem” pode ser rigorosamente assumida quando conectada a uma *Weltbild* embutida na diferença sexual. Removido desse contexto de binarismo e diferença sexual, a certeza-dobradiça “eu sou homem” perderia o seu significado, a sua centralidade e o *status* de dobradiça.

## 2 Performatividade de gênero e enação normativa

Quando autores como Butler (1997; 1999; 2001) e Preciado (2013; 2018) propõem que pensemos em gênero em termos de sua performatividade, não visam garantir uma suposta distinção entre determinantes naturais e culturais. Tampouco excluem a “natureza de sexo” em favor de um foco maior em práticas sociais de identificação de gênero. Caso a adotassem, autores como Butler e Preciado estariam comprometidos a pressupor não apenas que haja dois sistemas ontológicos distintos produzindo sujeitos mutuamente excludentes, mas também,

em um sentido mais estrito, produzindo dois regimes de verdade e gramática distintos que corresponderem a cada um desses sistemas. Examinaremos a seguir como esse dualismo ontológico pode ser caracterizado. Argumentaremos contra ele, propondo ao invés uma crítica *queer* de certezas-dobradiças orientadas por gênero como mais adequada.

Com frequência, a natureza é apresentada como normalmente associada a determinações a priori sobre as quais não poderíamos fazer muito porque elas seriam independentes e limitadas aos fatos necessários. Entre elas haveria diferenças anatômicas, a delimitação de zonas erógenas específicas e, mais recentemente discutido, atribuição cromossômica. Haveria duas categorias naturais de seres humanos, isto é, masculino e feminino. A biologia apareceria aqui como a última fortaleza da “verdade do sexo” – ou seja, um conjunto de proposições sobre as quais não podemos levantar suspeitas porque elas moldariam certezas universais e necessárias sobre o binário sexual humano.<sup>12</sup> Nos referimos a este posicionamento como “diferença sexual” ou “orientado por gênero”, ao longo deste trabalho.

A cultura, por outro lado, levaria em consideração os papéis sociais atribuídos a humanos de cada um desses lados naturais. Logo, esses papéis constituem um sistema de formas de agir e falar de si: eles se enraízam como um produto de identidade individual ao sujeitar indivíduos a um determinado gênero. Ao contrário do sexo, o gênero seria entendido aqui em termos do que são irreduzíveis à “verdadeira” natureza do corpo; tipos culturais que incorporam regras sobre ser homem ou mulher. Apesar de serem historicamente maleáveis, identidades de gênero masculina e feminina adquirem rigidez normativa: aprendemos o que significa falar de si como homem, por exemplo, ou agir no mundo como mulher, em nossos processos diários de socialização. Em situações em que tais certezas são radicalmente confrontadas com evidência empírica, a abordagem comum é colocar a legitimidade da evidência em dúvida, e não a norma em si. Elas constituem uma parte fundamental das nossas vidas e permeiam a forma como dividimos e pensamos sobre ambientes de trabalho, como organizamos nossas trocas econômicas e como produzimos e apreciamos arte, como reconhecemos e atribuímos significado e valor. Desde a mais tenra idade, nossa orientação no espaço de razões é mediada pelo gênero binário, estabelecendo normativamente o significado de muitas outras práticas que seguem a partir disto.

Alinhado a esta visão normativa da atribuição de gênero, em um trabalho recente, propomos uma genealogia do papel que a normatividade exerce no pensamento de Wittgenstein (Silva, 2021). Acompanhamos especificamente como o conceito de *Maßstäbe* se desenvolve, desde seu papel marginal inicial no *TLP* até adquirir centralidade para a noção de normatividade em trabalhos tardios do autor. Como quando somamos os ângulos interiores de um triângulo, não falsificamos normas se sua soma for maior de 180°. Em vez disso, usamos a norma como referência para retificar o que *deve* ser um erro de cálculo. Esta é uma característica própria de certezas dobradiças também. Elas possuem resistência normativa. Quando confrontadas com evidências empíricas recalcitrantes, há uma resistência normativa de não falsificá-las.

---

<sup>12</sup> Como um grande grupo de pensadores, não existe consenso na Teoria Queer sobre quanto a “natureza” e a “cultura” (isto é, sexo e gênero) deveriam ser diferenciadas. Contudo, mesmo quando vemos o trabalho anterior de Butler (1999; 2013), em que o discurso semântico/linguístico parece ter primazia sobre os regimes somáticos (“naturais”) do corpo, ela também afirma como o gênero ultrapassa um mero equivalente cultural ao sexo natural. Em vez disso, o gênero trabalha moldando como percebemos a natureza de acordo com um discurso sexuado. Em *Problemas de Gênero*, por exemplo, apenas “o corpo culturalmente construído será então liberado”, e uma emancipação em si é pensada como um “futuro aberto de possibilidades culturais” (1999, p. 119). É apenas com Haraway (1991) e Preciado (2013; 2018) que a natureza somática/corpórea em si se torna uma questão de fabricação social emancipada. Com o surgimento de “órgãos prostéticos”, Preciado argumenta que a personificação orientada por gênero torna-se um lugar de intervenção discursiva. A prática *queer* deveria trabalhar como um *hacker* dessas ferramentas, distorcendo não apenas as linhas ontológicas de homem e mulher, mas também da própria cultura e da natureza (ver particularmente Preciado, 2018, p. 128-139).

Ao contrário, buscamos protegê-las, reforçá-las e usá-las como parâmetros de revisão da evidência empírica. Se aludimos a uma evidência empírica que pretensamente falsificaria uma certeza-dobradiça, esta será usada para resistir normativamente à falsificação. A certeza será aludida para mostrar que em verdade a evidência empírica recalcitrante em verdade é ilegítima ou encontrada a partir de um procedimento ilegítimo. Nesta visão, se o binarismo desempenha o papel normativo de certeza-dobradiça, então deve dispor de resistência normativa quando confrontado com evidências recalcitrantes, ou seja, ao invés de ser falsificado, é usado como critério de correção para se rever a legitimidade da pretensa evidência que o falsificaria. Ao invés de ser revisto frente a uma pretensa falsificação, o binarismo resiste normativamente, e é usado para revisar a legitimidade do que pretensamente o revisaria.

Já uma estratégia *queer* parece ajudar a complicar a forma como gênero e sexo se interseccionam. Ela se importa mais em mostrar como desembaraçar a forma como falamos de nossas identidades, a natureza que atribuímos a elas, obscurecendo as condições produtivas de sexuação por meio do contato com o poder. Em certa medida, seria mais preciso dizer que práticas linguísticas produzem nossa natureza como sexual, consoante Butler coloca “A ‘nomeação’ de sexo é um ato de dominação e compulsão, uma performativa institucionalizada que tanto cria e legisla a realidade social ao requerer a construção discursiva/perceptiva de corpos de acordo com o princípio de diferença sexual” (Butler, 1999, p. 147).

“Criar” e “legislar” podem ser discutidos aqui como síncronos porque, seguindo os passos de Foucault, Butler nunca entende o poder como puramente coercitivo. Toda aderência ao poder produz um sujeito compatível com sua imagem. Como *Vigiar e Punir* relata, o caso exemplar seria os prisioneiros. A leitura “Hegelian” de Foucault feita por Butler mostra as propriedades generativas do discurso como um subproduto da polissemia de *assujettissement*, isto é, o poder é tanto coercitivo quanto criativo (Butler, 1997, p. 84). A ambivalência de discurso é responsável, nós insistimos, pela maneira como as dobradiças podem ser constitutivas e ainda serem violentas. Saber quando usar corretamente uma norma não pode, portanto, levar em conta sua plena justificativa. Uma norma pode ser aplicada corretamente e ainda ser violenta. A atribuição e consolidação de gênero opera e se perpetua não necessariamente por meio do silenciamento, mas por meio da modulação de *como*<sup>13</sup> falaremos sobre alguma coisa (neste caso, nossa sexualidade). Usando um vocabulário mais pragmatista, diríamos que a responsividade a normas (que entendemos aqui como sinônimos com sujeição ao poder) não é justificada por algum critério epistêmico externo (a existência de um corpo “pré-lei”), enquanto as próprias normas moldam os atos que oferecem a base para quaisquer justificativas.

Vale destacar que algumas normas não encontram nenhuma justificativa além de permeiar nossos jogos, ao estruturarem internamente a maneira como agimos, como afirma Wittgenstein (§212):

Em determinadas circunstâncias, por exemplo, consideramos um cálculo como suficientemente verificado. O que nos dá o direito de fazê-lo? Experiência? Isso não pode ter nos enganado? Em algum lugar devemos terminar com a justificativa, e então permanece a proposição de que é assim que calculamos.

---

<sup>13</sup> A fonte crucial a favor deste argumento é o segundo capítulo de *A História da Sexualidade*, v.1. Nele, Foucault desafia o que ele chama de “hipótese repressiva”, questionando a ideia de que a sociedade disciplinar (esclarecida, moderna, Vitoriana) nos proíbe de falar de sexo. Pelo contrário, o sexo se torna um objeto científico no âmbito da modernidade porque não conseguimos parar de falar disso. Domar o discurso na verdade funciona ao determinar nossas “condições de possibilidade” de falar disso (Preciado, 2010, p. 128).

Também por isso Butler (e Foucault) consideram central que sistemas normativos concentram o significado de nossas expressões linguísticas ao também determinar comentários implícitos no âmbito de nossas práticas comuns. Precisamente porque não há subjetivação sem uma relação com poder, não pode haver nenhuma influência exceto ao nos assumirmos como pertencentes a um sistema de normas; torna-se impraticável pensar e saber sem qualquer mediação.

Em vez de encontrar justificativa em alguma verdade biológica imutável, devemos entender como são nossas normas que produzem e legitimam a diferença sexual. Consoante Butler, “a língua é um conjunto de atos, repetidos ao longo do tempo, que produzem efeitos-realidade que são eventualmente discernidos de forma errônea como ‘fatos’. Coletivamente considerados, a prática repetida de nomear a diferença sexual criou essa aparência de divisão natural” (Butler, 1999, p. 147). A natureza e a cultura estão entrelaçadas. Não há uma verdade fundamental à qual podemos nos referir, exceto à imanência de nossas práticas e como nós as legitimamos e as perpetuamos ao desempenhá-las<sup>14</sup>. Ao desempenhar o gênero de alguém, nossas práticas decretam (e constroem) uma norma binária.

As normas agem sobre nós ao moldar as possíveis estruturas de influência. Assim como alguém pode ser corrigido quando faz uma jogada de xadrez errada ou quando se pune um arremesso lateral com o pé no futebol, o poder interpela nossos fazeres singulares ao determinar uma visão do mundo orientada por gênero. Se alguém saísse na rua agora vestindo roupas consideradas tipicamente femininas e se apresentasse como “mulher”, não mudaria o sistema de crenças postulados por nosso modo discurso de poder específico. Provavelmente não importaria muito se essa pessoa se defendesse mostrando que não existem critérios epistemologicamente justificados para usar uma gramática orientada por gênero. Normas violentas não são perpetuadas porque são de alguma forma justificáveis. Em vez disso, tornam-se normas como resultado de enculturação, treinamento, domesticação e execução de poder. Em sua leitura feminista de *DC*, Hoagland estabelece como nossas normas socialmente construídas sempre estiveram embutidas nas relações de poder. O fato de Moore e Wittgenstein não estarem preocupados com poder, contudo, provavelmente deve-se ao fato de eles já serem parte de grupos legitimados, isto é, grupos cujas vozes definiram quais normas deveriam ser aplicadas ou não e o que elas significam (2002, p. 121-122). A partir de Alice Crary, Lobo (2022) também defende que tomar consciência de nossos compromissos de dobradiça *como* éticos e políticos é uma questão de perceber sua incorporação em relações de poder.

Wittgenstein é claro sobre não buscar o significado de uma frase ao nos voltarmos para nossos pensamentos interiores ou sentimentos imediatos com relação a isso (§90). Em vez disso, entender o significado de uma proposição é dominar seus contextos de uso, e eles sempre precedem e nos excedem: “mein Weltbild habe ich nicht, weil ich mich von seiner Richtigkeit überzeugt habe; auch nicht, weil ich von seiner Richtigkeit überzeugt bin. Sondern es ist der überkommene Hintergrund, auf welchem ich zwischen wahr und falsch unterscheide” (§94). A questão chave é: o que alguém *faz* ou consegue quando diz x? Com que rede de normas, comportamentos e inferências a pessoa se compromete quando usa um conceito x? Em outras palavras: quais são as normas implícitas a que alguém se compromete ao usar expressões linguísticas?

Identificar-se como “homem” significa: sei me comportar como homem, performar como homem. E performar como homem significa: sei como navegar um espaço binário de razões onde sou socialmente privilegiado, às custas da opressão de outros, por causa de como meu

---

<sup>14</sup> É o caso que Stroll (1994), que lê *DC* como uma defesa do fundacionalismo, faz para diferenciar o posicionamento de Wittgenstein dos fundacionalistas clássicos. Ou seja, os fundacionalistas clássicos dependem de pelo menos algum “conhecimento” para fundamentar suas certezas, enquanto o relato de Wittgenstein não tem nenhuma impressão epistêmica sobre eles.

corpo foi classificado com relação a gênero<sup>15</sup>. Com efeito, de fato parece que ninguém pode se enganar com a declaração “eu sou homem” porque ela não é baseada em crença pessoal<sup>16</sup>. As pessoas são interpeladas por essa identidade ou não; como é contido em uma *Weltbild* que alguém faz parte<sup>17</sup>. Certamente, nossa atual *Weltbild* é heteronormativa e binária, independente de nós considerarmos isso violento ou não (cf. §93-94) apesar de não precisarmos necessariamente de uma definição essencialista de homens para essa sentença para engendrar inferências que decorrem de seu uso. Nós diríamos que, em um jogo de linguagem conservador, declarar “sou homem” está relacionado a frases como “Tenho genitália x”, “Não tenho determinantes biológicos para dar à luz”, ou mesmo “Tenho um cromossomo Y”. Mas também pode ser o caso de que em outro contexto, significa: “Não consigo me identificar com a opressão estrutural que alguns indivíduos encaram com base na exploração de suas características reprodutivas” ou “me identifico como heterossexual e atraído por mulheres”.

“Sou homem” pode performar de várias maneiras, em diferentes contextos de uso. O que queremos dizer com isso é que a certeza que podemos derivar disso não é encontrada em um espaço externo aos jogos de linguagem no qual é declarada. Em vez disso, é produzida dessa cena situada de declaração *que articula o significado de homem*. Quando nos envolvemos em um jogo de linguagem, demonstramos saber o significado de uma palavra, montando-a em conexão com outras palavras, formando uma frase com significado. Ao articular essa frase inferencialmente com outras, engendramos todo um discurso (e significado) que essa palavra sustenta.

Explicitar o significado da palavra “homem” sabendo usá-la adequadamente em nossa proposição, entretanto, seria algo menos óbvio. É o que podemos aprender de uma seção como o §204, por exemplo: “Ceder terreno, contudo justificar a evidência, tem um fim – mas o fim não é certas proposições nos atingirem imediatamente como verdadeiras, quer dizer, não é um tipo de visão de nossa parte; são nossas ações, que recaem na base do jogo de linguagem”. De várias maneiras, algumas mais violentas fisicamente do que outras, aqueles que nos interpelam evocam o seguinte: “Você não entendeu os contextos de uso dessa regra” ou “Você não entendeu como aplicar essa frase adequadamente”. De toda forma, é como se eles dissessem, caso desafiados: “Você não sabe navegar em nossa gramática binária” (§§79-83)<sup>18</sup>.

Mas alguém poderia dizer que essa pessoa não entendeu o verdadeiro significado de “Eu sou homem” (por “verdadeiro”, queremos dizer legitimamente empregado em um jogo especí-

---

<sup>15</sup> Essa abordagem também pode ser aplicada a outras formas de opressão. Haslanger (2000) une notavelmente gênero e raça, enquanto ambos inferem hierarquias dentro de espaços de razões. Para ela, um conceito normativo de “mulher” 1) deve levar a diferença sexual em consideração, 2) deve ser hierarquicamente oprimida no âmbito da diferença sexual: “Em minha análise, mulheres são aquelas que ocupam um tipo particular de posição social, a saber, uma de subordinado sexualmente marcado. Então, mulheres têm comum que seu sexo (assumido) as têm desfavorecido; mas isso é incompatível com os tipos de variação cultural que a investigação feminista revelou, pelo conteúdo substancial da posição das mulheres e das formas de justificá-lo podem variar enormemente. Reconhecidamente, o relato acomoda tal variação por ser muito abstrato; entretanto, ele fornece um relato esquemático que destaca a interdependência entre as forças materiais que subordinam as mulheres e as estruturas ideológicas que as sustentam”. A autora aponta que esta definição claramente se adequa à forma como sabemos e vivemos o gênero, mas que seria possível imaginar um mundo de gênero não-hierárquico.

<sup>16</sup> Quando Wittgenstein fala de *Weltbild*, ele geralmente o faz qualificando com o genitivo (“meu”, “nosso”, de Moore”). Acreditamos que seja possível argumentar que esse uso se origina de uma certa prudência para não universalizar um *Weltbild*. Há o nosso, há outras, e todas poderiam ser configuradas de forma diferente do que são atualmente.

<sup>17</sup> Não podemos ter certeza de como o conceito de *Weltbild* deriva do *Lebensform* do *PI*. Algumas vezes ele lembra mais a “forma lógica” do *Tractatus*, outras ele evoca a situacionalidade histórica de *Lebensform* e interligação com costumes, valores e dados biológicos. Estou lendo *Weltbild* mais próximo dessa última noção.

<sup>18</sup> Em *Relatar a si mesmo*, Butler exemplifica como a identidade sempre vem de uma demanda do outro. Semelhante a um cenário legal, alguém é “interpelado” quando confrontado com a exigência de articular seu todo como organizado de acordo com uma identidade única, coesa e harmônica. No escopo deste ensaio, devemos focar em como as normas são responsáveis tanto por nos fornecerem uma perspectiva em primeira pessoa e limitá-la às normas do outro. Isto é, nos tornarmos sujeitos com o preço de se identificar com algum grupo oprimido (ex. “mulheres”).

fico). Ele poderia estar muito apegado às diferenças anatômicas que sustentam as inferências de um jogo conservador – digamos, “homens não deveriam ter uma voz tão aguda quanto a sua”. Se, por outro lado, entendemos as formas corretas de usar nossa frase como comportamental (mostrar, agir), sua centralidade torna-se ainda mais evidente.

Wittgenstein expressa em vários momentos como aprendemos a usar regras não as descrevendo, mas testando-as (§95). Digamos que alguém se comporta novamente como na situação anterior e não tenha sido reprimido agora, vestindo as mesmas roupas e agindo da mesma forma, alguém estaria demonstrando destramente a regra para “Sou homem”. A “prova” de que alguém o desempenha corretamente é que os outros não o questionam no ato de demonstrá-lo. Isso recai somente no *Handlungsweisen*: em ser da forma que fazemos coisas (orientadas por gênero). Se alguém fosse dizer a algum interlocutor, nesse contexto: “Não sou homem”, olhariam para ele com estranhamento e provavelmente diriam: “claro que você não é homem, você é mulher”. A mesma estranheza ocorreria se eles invertessem as proposições. De toda forma ele seria deslegitimado por não entender como a verificação de normas funciona, isto é, a própria possibilidade de declarar aquela proposição já me descredita como capaz de me orientar dentro dos limites de nossos jogos de dúvidas (orientados por gênero) (Cf. §79).

Se um homem trans anuncia, em círculos conservadores, que “ele é homem”, sua frase não tem apenas uma função descritiva, mas política. Ele não está inconsciente do funcionamento correto dessa afirmação, mas busca confrontar uma rede de certezas consensuais. Em vez de se adaptar à norma, seu uso leva a cabo uma subversão consciente da própria regra de divisão sexual. A enunciação trabalha como um *hacking* da regra: aprender a aplicá-la a fim de removê-la<sup>19</sup>. Ele está dizendo: “Entendo que a afirmação ‘sou homem’ continue a partir das inferências ‘tenho um cromossomo Y’, mas ajo a fim de pressionar essa regra para que seja revisada, já que ela não considera mais a pluralidade referencial que desejo declarar”. A fim de saber como subvertê-la, e produzir os efeitos desejados naquele dado contexto com sucesso, o agente precisa saber qual seria o uso esperado por aqueles jogadores.

O que esses exemplos mostram é que o *status* de dobradora de “Sou homem” não se apoia em uma teoria essencialista do sexo, nem exclui uma teoria de gênero “semântica”/culturalista. Enfatizamos que enquanto ela preenche uma função de regra, qual maneira contará como correta ao aplicá-la mudará de um jogo de linguagem para outro. O que não muda em nenhum desses contextos é a suposição de que há algo como dois tipos ontológicos distintos para categorizar seres humanos, a saber, homens e mulheres. O que importa aqui não é seu conteúdo, mas o sistema de relações hierárquicas que eles significam (Cf. Haslanger, 2000). Em todos os contextos em que alguém diz essa proposição, ele também evoca: “Não sou mulher”.

Se entendermos gênero como uma performance que, em vez de ser baseada em diferença sexual, a produz, sua constituição em um *Weltbild* torna-se mais evidente. Em ambas as possibilidades, sua centralidade é condicionada pela inserção de diferença sexual em nossa gramática social. Se nos comportamos “como um homem”, independentemente do campo pragmático no qual insiro a afirmação “eu sou homem”, também estou comprometido a afirmar “Não sou mulher”. Podemos inferir que “Sou homem” é pragmaticamente equivalente a “Não sou mulher” – isto é, essas frases produzem os mesmos efeitos em nosso sistema binarista de crenças.

---

<sup>19</sup> Nos alinhamos fortemente com a visão de Preciado (2013) do *queer* como um *hacking* sexual. Como Preciado (2013, p. 394-398) sustenta que o gênero é tecnologicamente produzido, o *hacking* poderia ser entendido como uma prática subversiva de grupos oprimidos, apropriando-se dos dispositivos e biocódigos forçados a eles. Não mais restritos a normalizar seus corpos – e dizemos isso como uma maneira de impor como corpos com gênero são obrigados a “corrigir” inferências normativas – esses aparelhos poderiam ser ressignificados em contextos emancipatórios (tais como experimentos Testogel ele/ela, singularizando o corpo dele/dela na borda do discurso psiquiátrico).

Mediante o argumentado acima, acreditamos que a proposição “eu sou mulher” cumpre os critérios de uma dobradiça. Seu *status* de dobradiça, entretanto, seria coextensivo com violência. Apenas faz sentido como dominação e controle de certos corpos. Considere: se regras para certezas que causam sofrimento podem ser promovidas, então por que não seriam consideradas dobradiças? Dizer, em nosso contexto, “Sou homem” é uma dobradiça não significa que precisa apelar para alguma essência metafísica. Em vez disso, ela estabelece significado ao articular inferencial e normativamente com outras expressões linguísticas e comportamento. Em nosso caso, significa que nossa gramática social está enraizada em diferenças sexuais. Como uma dobradiça, ela articula e normaliza um significado (violento) a ela. O argumento de Butler, alinhado à epistemologia wittgensteiniana das dobradiças, torna-se mais relevante agora. Porque se (1) “Sou homem” é uma certeza-dobradiça e (2) sua centralidade surge de uma dobradiça ainda mais embutida em nosso sistema de crenças (orientado por gênero), parece que chegamos em um ponto decisivo: ou proposições-dobradiça são passíveis de revisão, ou estamos condenados perpetuamente ao binarismo de gênero.

Mas uma certeza-dobradiça seria passível de revisão? Se ela não puder nem ser dita ou articulada, como podemos indicá-la como uma regra que causa sofrimento?

### 3 Como podemos revisar certezas-dobradiça e por quê?

Pode não haver, para Wittgenstein, nenhum contexto em que nossas certezas centrais possam ser postas em dúvidas ou justificadas, uma vez que sua indubitabilidade é conceitual, não contextual. Essa não é uma dobradiça que possa ser posta em dúvida em alguns contextos e não em outros; uma dobradiça nunca pode ser posta em dúvida (Moyal-Sharrock, 2015, s./p.).

Qualquer tentativa de livrar-se da diferença sexual deve considerar essa afirmação um desafio, e para alguns grupos minorizados, uma ameaça. Ao dizer que “uma dobradiça nunca pode ser posta em dúvida”, Moyal-Sharrock propõe uma certa necessidade no funcionamento de nossas dobradiças. Isso seguiria a partir de dois momentos:

- (i) dobradiças não são epistêmicas e
- (ii) dobradiças não são proposicionais.

Para defender a condição (i) como verdadeira, Moyal-Sharrock (2015) aponta para a não justificabilidade dessas certezas. Se o conhecimento pressupõe o jogo “saudável” de dúvida, isto é, que alguém pode se retificar baseado em verificações empíricas, dobradiças não podem ser epistêmicas porque não verificamos se há ou não prova factual para agarrar-se àquela crença; “nós provavelmente nunca sequer pensamos, ainda que brevemente, nos objetos de nossa certeza central”, só agimos (cf. §45-46).

Em diversos momentos, uma tendência em manter nossas crenças atuais é indicada, geralmente apenas se comprometendo a novas crenças, em geral quando são convergentes àquelas já cristalizadas. No §110, contudo, Wittgenstein nos lembra de como não há “prova real” para justificar essas crenças. Em vez disso, elas são “fundadas” em uma capacidade de correção imanente. Uma vez que uma *Weltbild* nunca é individual, e o uso de regras e formas de agir são responsivas a práticas públicas, é entendido que essa correção também deriva de outros jogadores, não só de um indivíduo isolado (§3).

A diferença sexual (e, por extensão, a proposição “Eu sou homem”) não é baseada em uma justificativa oculta. Acreditamos que não consiste em conhecimento, como funciona em uma “estrutura” da qual o conhecimento surge, mas serve como um critério normativo para

testar o alcance do nosso conhecimento e influência no mundo. Wittgenstein mostra que adquirimos nossas certezas quando somos iniciados em jogos, ou seja, em práticas regradas, mas tal iniciação não ocorre por meio de demonstrações de regras explícitas, mas por meio de seus usos que já possuem estas regras implicitamente. Aprendemos cometendo erros, testando e corrigindo como deveríamos performar uma norma, mas também somos encorajados e ensinados por jogadores experientes, estabelecendo ligações afetuosas (tais como aquelas de autoridade, experiência, confiança, empatia).

O *status* de dobradiça de uma proposição depende de sua cristalização em uma *Weltbild*, entendido aqui como o sistema contendo todas as nossas crenças. Quando Wittgenstein usa esse termo, ele sempre aparece em referência a essa pessoa, evidenciando que essa *Weltbild* não é única, nem em sua configuração necessária. A diferença sexual está embutida em nossa visão de mundo, para que uma sequência como “Sou homem” se torne central porque seu contexto (heterossexual e binário) de uso o insere por articulações inferenciais que estabelecem o significado do conceito. É apenas central, causando estranheza se enunciado, devido à indubitabilidade que traz, devido à fulcralidade da diferença sexual.

Para saber que (ii) é uma maneira adequada de entender dobradiças, Moyal-Sharrock precisa refutar a metáfora do leito do rio. Mas como alguém pode apoiar a inefabilidade dessas certezas quando “isso é certo: a mesma proposição pode ser tratada de uma vez como uma coisa a ser verificada pela experiência, em outra como uma regra de verificação?” (§98). Talvez possamos rebater a hipótese de Moyal-Sharrock se nos voltarmos para as diferentes formas como uma frase funciona. Certamente “Sou mulher” pode funcionar como a evocação de uma regra, mas também pode funcionar como uma denúncia dela. Se proposições empíricas podem ser revisadas com base em confrontos e avanços empíricos (sociais, políticos, etc.), essas mesmas proposições podem assumir uma função central mais tarde. Dizer que frases empíricas e dobradiças não são essencialmente diferentes nos compromete a aceitar isso: ou seria o caso que o caminho é unidirecional (de proposições empíricas a dobradiças, mas nunca de dobradiças a proposições empíricas)?

Mas o que determina se uma proposição exerce ou não o papel de dobradiça? O contexto, a circunstância na qual nos encontramos em nossas vidas. Essa possibilidade de revisão baseada em um tipo de sensibilidade ao contexto, além da rejeição de que essas certezas são necessárias, não parecem ser características compatíveis com o fundacionalismo (Mota, 2021, p. 89).

A “sensibilidade ao contexto”, aqui, torna-se um ponto crucial. A ideia (o que alguém poderia chamar de gesto antidogmático) é que o contato com diferentes contextos sociais pode nos levar a reavaliar nossas crenças e melhorar nossa *Weltbild* gradualmente. É importante estabelecer como a primazia de práticas cotidianas para justificar nossas certezas pode nos comprometer<sup>20</sup> a manter uma *Weltbild* violenta. Quando Wittgenstein mostra os limites normativos para fundar nossas crenças, abrindo espaço, assim, para sua integração na vida normal, ele diz: “Em algum lugar devemos terminar com a justificativa, e lá permanecer a proposição de que é assim que calculamos” (§212)<sup>21</sup>. Em outras palavras, em algum momento a

<sup>20</sup> Considerando que dobradiças são não-epistêmicas (e raramente articuladas semanticamente), Pritchard prefere dizer *compromissos-dobradiça*, em vez de proposições-dobradiça ou certezas-dobradiça. Lobo (2022) constrói a partir de sua visão sobre compromissos para entender como o *engajamento político* com o mundo pode transformar nossas dobradiças.

<sup>21</sup> Cf. *PI*, §217: “Como sou capaz de seguir uma regra?” Se essa não é uma pergunta sobre causas, então é sobre a justificativa para minha atitude em dessa *maneira* em cumprir a regra. Uma vez que eu tiver esgotado as justificativas, terei alcançado o centro da questão. Então estou inclinado a dizer: “Isso é simplesmente o que faço.” (Lembre que às vezes demandamos explicações em

cadeia de justificativas deve cessar e neste fim teremos apenas o que fazemos e como fazemos como fundamento.

No caso de práticas sexuais e da construção de subjetividades, isso certamente nos comprometeria com uma estrutura heteronormativa. Sujeitos cujas práticas seriam consideradas desviantes das normas poderiam ser obrigados a se conformarem a elas, visto que o binarismo é a forma como agimos normativamente (*Handlungsweise*). Não pode passar despercebido como grupos oprimidos sempre desafiaram a determinação normativa de suas vidas com práticas desviantes, mesmo apesar de seus esforços não serem reconhecidos por darem legitimidade para melhorar nossas formas de vida. Isso deve-se ao fato de as certezas as quais nós nos “festhalten” são em si os muros cegantes que restringem a emancipação e asseguram que as normas continuem a ser “corretamente” aplicadas – sendo suas correções violentas ou não. Alinhado a isto, pode-se destacar como Hoagland (2002) é particularmente preocupada com como o poder patriarcal arbitra nossa definição de “feminilidade” (e, portanto, de “mulher”). Porque nossas bases de certeza estão articuladas a uma sociedade hierárquica (em que homens brancos, ocidentais e cis estão no topo), ela deixa claro como a emancipação pode apenas acontecer ao afirmar um certo nível de *incerteza epistêmica*. Devemos entendê-la como uma transformação em nossas formas de vida que permite “flexibilidade, diversão”: uma “revolução moral” em que ações desviantes ganham primazia com relação a normas violentas e limitadoras (2002, p. 135).

Na tradução inglesa do §139, Wittgenstein parece aludir aqui mais uma vez à totalização de normas sobre práticas cotidianas, como se estivéssemos presos em correntes que não podemos sequer reportar (fazer um relato, ou descrever): “Não apenas regras, mas também exemplos são necessários para estabelecer uma prática. Nossas regras deixam lacunas abertas, e a prática precisa falar por si mesma”. A prática falar por si mesma não indica sua soberania sobre as normas; apesar de “lacunas” serem saídas para um ciclo vicioso, elas também indicam que não podemos falar de normas sem falar de erros atuais e possíveis. Isso corroboraria a tese de inefabilidade de Moyal-Sharrock. E, finalmente, porque só podemos transformar situações quando elas se tornam semanticamente expressáveis, isso corroboraria a tese da imutabilidade de dobradiça. Influência normativa significa: a norma dialoga conosco quando é decretada, e isso é dito de uma maneira mais resoluta quando é performada.

Contudo, há outro lado da primazia da influência sobre as normas. Já que elas são apenas decretadas por agentes únicos e concretos, não abstratos, a influência apenas pode ser efetiva quando dá lugar às formas plurais que agentes singulares as decretam. No original alemão, frases como o §139 parecem encorajar tal melhoria de nossas normas quando percebemos a plasticidade de nossas práticas: “Unsre Regeln lassen Hintertüren offen, und die Praxis muß für sich selbst sprechen”. Isto é, de forma bem literal, nossas regras deixam “portas abertas” para nossa esfera prática falar por si mesma. As normas capturam melhor a realidade quando deixam portas abertas para a singularidade de agentes. A prática não requer soberania absoluta, uma vez que ainda depende das regras oferecendo lacunas, mas ela pode captar a abertura de normas para mostrar sua graça onde as regras vacilam. E a inefabilidade da tese de Moyal-Sharrock nos leva a uma leitura basicamente conservadora, onde não há possibilidades de mudar nossas dobradiças (e, como consequência, também nossas práticas), uma imagem mais precisa de nossas normas, Wittgenstein nos diz no §139, mostrando que são na verdade

---

nome não apenas de seu conteúdo, mas de sua forma. Nossa necessidade é arquitetural; uma explicação é um tipo de uma mí-sula falsa que nada sustenta.

mais plásticas, não rígidas. Onde as regras falham em relatar a realidade, nossas práticas podem servir como meios para melhorá-las.

Um olhar mais próximo para os movimentos de emancipação contra a diferença sexual nos mostra como nossas práticas constantemente “traem” a suposta imutabilidade de nossa gramática binária. É precisamente nesse sentido que Butler, por exemplo, entende a performance paródica do gênero: “Se a subversão é possível, pode ser a subversão vindo dos termos da lei, por meio das possibilidades que surgem quando ela se volta contra si mesma e gera metamorfoses inesperadas” (Butler, 1999, p. 19). Ela se apressa para permanecer consciente dos movimentos concretos dos agentes<sup>22</sup>, cujas identidades “metamorfoses inesperadas” buscam se expressar ao forçar os limites de nossa gramática atual. Se sempre questionarmos que efeitos tais proposições e ações produzem em um certo contexto, devemos nos perguntar se não estamos deliberadamente fechando as portas das nossas regras e, com isso, jogando fora outras gramáticas (possivelmente menos violentas). Porque se nos tornarmos conscientes de suas aberturas, nós veremos práticas, com toda a força de seu “futuro aberto de possibilidades”, deslegitimando-as.

Abrir as portas das regras é o primeiro passo para testar se nossas dobradiças ainda são adequadas para o que suportamos como valores normativos. Quão longe elas abrem, são rígidas, dão conta do que queremos fazer? Pode não haver um esforço deliberado e sistemático para tal abertura, mas ele certamente pode ser encontrado quando prestamos atenção à pluralidade de contextos nos quais as identidades são encenadas. A questão sobre o que nós *buscamos* expressar quando agimos assim deve preceder a análise da aplicabilidade correta de uma regra.

A possibilidade de estar enganado sobre a verdade de uma proposição empírica constitui a gramática do “Eu sei disso”, ou seja, do nosso jogo de linguagem epistêmico. O mais importante: a possibilidade do erro permite que alguém retifique sua declaração ao checar um fato esquecido ou desconhecido até então. Proposições tais como “Sou mulher/homem”, como Wittgenstein afirma, encontram-se fora do reino gramatical da dúvida: porque alguém não poderia se enganar com relação a isso nem o retificar a partir da experiência. Apesar de tais proposições resistirem mesmo à evidência empírica mais recalcitrante, elas funcionam como critérios para testar outras proposições. Encontrar-se fora da gramática da dúvida, “Sou homem” torna-se imune à verificação (ou falsificação) de fatos empíricos ao mesmo tempo em que serve como regra para ela. A proposição expressa uma certeza que resiste normativamente à falsificação por evidência recalcitrante ao tornar-se critério de avaliação da qualidade da própria evidência que pretensamente a falsificaria.

Quando testamos os limites do que nossas dobradiças nos permitem fazer, e verificamos que elas não consideram como agimos singularmente, nossa maneira de agir deveria servir como um grito contra sua obsolescência: “Queremos mudar em nossa forma de vida, não um debate/validação dos termos do jogo de linguagem existente”, como Hoagland (2002, p. 128) coloca corretamente. Não é uma questão de saber como nos orientarmos dentro desse jogo de linguagem, mas que sua base não reconhece nossa influência nele. Não pode haver nenhuma revisão imanente do *status* de dobradiça de “mulher” ou “homem” sem uma revolução estru-

---

<sup>22</sup> Silva (2015; 2020) propõe que o “método socrático” de Brandom poderia servir como uma ferramenta conceitual para revisar as dobradiças. Muito desse raciocínio recai nessa sensibilidade e consciência da “desorganização” de nossas práticas cotidianas concretas. Ao demandar um relato de porque alguém age de determinada forma, também estamos questionando por que nós (como comunidade) *devemos* ou não agir da mesma forma. Se toda ação é normativa, as normas deveriam considerar formas singulares de agir. Veja também Xavier e Silva (2023).

tural dentro de nossa *Weltbild*. Essa revolução é uma forma de vida não orientada por gênero em sua fulcralidade.

Em contrapartida, a tese da inefabilidade de Moyal-Sharrock nos leva ao máximo conservadorismo: ela dá muita importância a suas normas mesmo quando sua execução termina em sofrimento. Um conjunto de regras aparentemente imutável pode apenas satisfazer àquele cujo poder preserva, visto que isentar nossas dobradiças de justificativa pode rapidamente tornar-se justificar a violência que endorsa. O que se torna ainda mais claro ao analisar perspectivas normativas é que não podemos fornecer um relato de nossas regras sem questionar as relações de poder na qual estão embutidas. Devemos nos perguntar sempre: *Essa* maneira de agir e os critérios que estabelecemos para restringir seu uso, a quais objetivos servem? Aonde essa porta nos leva? Com quais espaços de práticas nos envolvemos quando as abrimos? Sem levar em consideração a interligação entre a fundação de nossas crenças, nossa performatividade normativa e o poder que nos sujeita, trabalharemos em um nível de análise linguística puramente formal, e, portanto, nulo, porque abstrato demais para permitir mudanças importantes<sup>23</sup>.

Como mostramos, jogos de linguagem são historicamente mutáveis. Por serem fundamentados em um *Weltbild*, a consciência de contexto para a luta de grupos oprimidos pode ser uma fonte para transformar o que os articula<sup>24</sup>. É precisamente no nível de historicidade que Butler identifica o *queering* de performatividade política<sup>25</sup>. O que querem dizer com isso é que a *queerness* não impede a mobilização política de identidades do agente (tais como “mulher”, analisado aqui), ainda que não seja uma identidade em si. Em vez disso, a *queerness* explicita a mutabilidade pragmática de normas. Ela garante que aquela influência singular se recuse à totalização normativa, uma vez que a ação emancipada se abre para a diversão do agente dentro de seu espaço normativo. Em nossa perspectiva, defender que certezas-dobradiças não podem ser mudadas significa também defender que quadros estruturais de opressão e injustiças articulantes de nossa imagem de mundo tampouco poderiam ser mudados. Esta visão de imutabilidade e inefabilidade é inaceitável para grupos historicamente minorizados.

Uma análise de nossas práticas linguísticas comuns precisa levar em consideração o que nos obriga a agir de determinada forma, bem como quais tensões são possíveis expressar quando nos conscientizamos do que atualmente apenas nos aparenta ser anômalo<sup>26</sup>. Enquanto as regras forem usadas para nos silenciar, haverá anomalias pelas quais valha a pena lutar. Se falharmos em considerar o maquinário de poder por trás do que contar como o uso correto de certas regras, terminaremos naturalizando injustiças e classificando singularidades como desvios normativos. Vindo de uma leitura não epistêmica, apesar de não inteiramente não-semântica de DC, Camila Lobo (2002, s./p.) aponta como

[...] nossas sensibilidades adquiridas às vezes estarão em desacordo com interpretações dominantes do mundo. É a partir do espaço dessas “lacunas” abertas que o pensamento resistente comum pode surgir, plantando a semente da qual uma consciência reflexiva maior poderá crescer. Certamente, qualquer relato sofisticado de experiência social pode apenas ser alcançado através de meios coletivos de luta filosófica e política. Mas,

<sup>23</sup> Desenvolvemos uma crítica do entretencimento entre motivações políticas, afetivas e normativas no estabelecimento de jogos de linguagem em Pennycook (2024).

<sup>24</sup> Sobre esse tópico, Coliva (2010, p. 1-2), também antifundacionista, afirma que, todavia, nossos jogos de linguagem não são apoiados por bases nem podem ser ditos verdadeiros, não podendo ser racionalmente mantidos, e seria possível, pelo menos legitimamente, ter outros alternativas, que seriam tão legítimos quanto os nossos. Logo, seria possível, pelo menos a princípio, ter diferentes imagens de mundo (*Weltbilder*).

<sup>25</sup> Discussão esp. em Butler (2011, p. 174).

<sup>26</sup> “Anômalo”, isto é, separado de nosso *nomos* ou espaço de razões.

novamente, tais práticas coletivas estariam cegas se não se referissem àquele tipo primordial de pensamento que nos permite discernir os aspectos objetivos do mundo nos quais nossas análises deverão focar. Isso, é claro, é o que a objetividade da dobradiça se torna. Longe de serem irracionais, nossos compromissos-dobradiça derivam de sua autoridade a partir do contexto complexo de sensibilidades que nos permitem navegar o mundo. É a partir dessa base objetiva de racionalidade que novos conceitos podem florescer e silêncios têm uma chance de serem ouvidos.

Rigor pragmático não precisa ser sinônimo de manter o *status quo*, como a leitura de Moyal-Sharrock nos leva a acreditar. Pragmatismo, especialmente em seus setores mais anti-dogmáticos, é também uma maneira de garantir que, porque práticas são históricas, estruturais e estruturantes, não precisamos estar eternamente presos a uma *Weltbild* estática e injusta. Quando portas emperram e nos impedem de passar, jogamos suas dobradiças enferrujadas fora.

## Referências

- BUTLER, J. *Bodies that matter: On the discursive limits of “sex”*. Oxford: Routledge, 2011.
- BUTLER, J. *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. Oxford: Routledge, 1999.
- BUTLER, J. *The psychic life of power: theories on subjection*. Stanford: Stanford University Press, 1997.
- COLIVA, A. *Moore and Wittgenstein: scepticism, certainty and common sense*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- HARAWAY, D. A cyborg manifesto. In: *Simians, cyborgs and women: The Reinvention of Nature*. Oxford: Routledge, 1991. p. 149-181.
- HASLANGER, S. Gender and race: what are they? (What) do we want them to be? *Noûs*, v. 34, n. 1, 2000, p. 31-55.
- HOAGLAND, S. L. Making mistakes, rendering nonsense, and moving toward uncertainty. In: SCHEMAN, N.; O’CONNOR, P. (Orgs.). *Feminist interpretations of Ludwig Wittgenstein*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2002. p. 119-137.
- FIGUEIREDO, N.; SMITH, P. Introdução. In: FIGUEIREDO, N.; SMITH, P. (Orgs.). *Epistemologia dos eixos: interpretações e debates sobre as (in)certezas de Wittgenstein*. Porto Alegre: Fundação Fênix, 2022. p. 15-26.
- LOBO, C. Speaking silences: A Wittgensteinian inquiry into Hermeneutical Injustice. *Nordic Wittgenstein Review*, n. esp., 2022, p. 50-74.
- MOTA, H. *Em que medida seria Wittgenstein um fundacionista?* 2021. 127 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) –, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2021.
- MOYAL-SHARROCK, D. A certeza fulcral de Wittgenstein. *Dissertatio*, Pelotas, v. 1, n. supl. 1, 2015, p. 3-30.
- MOYAL-SHARROCK, D. *Understanding Wittgenstein’s On certainty*. New York: Palgrave-Macmillan, 2024.
- PENNYCOOK, P. Pensar a pura vida: dialética como crítica gramatical. *Revista Estudos Hegelianos*, v. 21, n. 38, 2024, p. 110-139.

- PRAXEDES, F.; SILVA, M. Gaslighting como violência gramatical: uma leitura baseada na epistemologia wittgensteiniana. *Prometeus*, São Cristóvão, v. 17, 2025, p. 187-218.
- PRECIADO, P. B. *Countersexual manifesto*. Columbia: Columbia University Press, 2018.
- PRECIADO, P. B. *Testo junkie: Sex, drugs, and biopolitics in the pharmacopornographic era*. New York: The Feminist Press at CUNY, 2013.
- SANTANA, J.; SILVA, M. Sobre democracia racial, violência gramatical e certezas fulcrais: como um mito se torna regra no imaginário brasileiro. *Ethic@*, Florianópolis, v. 24, 2025, p. 1-32.
- SILVA, M. Contra o dogmatismo realista: notas sobre acordos e jogos. *Trans/form/ação*, Marília, v. 44, 2021b, p. 287-312.
- SILVA, M. Desacordos profundos e revisão da lógica: uma leitura neo-pragmática. In: SOUZA, M. J. A.; LIMA FILHO, M. M. (Orgs.). *Linguagem e cognição*. Cachoeirinha: Editora Fi, 2020. p. 79-99.
- SILVA, M. Persuasion over conviction: On the role of conversion in logical conflicts between realists and anti-realists. In: MORENO, A. (Org). *Wittgenstein e seus aspectos*. Campinas: Editora Unicamp, 2015. p. 143-166.
- SILVA, M. Satz als Bild und Satz als Maßstab: Sobre o desenvolvimento normativo de uma metáfora. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, 2021, p. 84-102.
- STROLL, A. *Moore and Wittgenstein on certainty*. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- XAVIER, P.; SILVA, M. Contra a inefabilidade das *hinge proposition*: uma leitura neopragmatista. *Ideação*, Feira de Santana, v. 47, n. 1, 2023, p. 104-121.
- WITTGENSTEIN, L. *Da certeza*. São Paulo: Fósforo, 2023.
- WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. São Paulo: Fósforo, 2022.

---

#### Sobre os autores

##### **Pedro Pennycook**

Doutorando em Filosofia na Universidade do Kentucky, com bolsa CAPES-Fulbright de doutorado pleno. Adicionalmente, colabora com o programa de Estudos Latino-Americanos (LACLS) e o Comitê de Teoria Social da Univ. of Kentucky. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). É membro da Sociedade Brasileira de Filosofia Analítica, do GT de Teoria Crítica da ANPOF, do grupo de pesquisa NormAtiva.

##### **Juliany Tôres**

Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e mestra pela mesma instituição. No mestrado, desenvolveu pesquisa sobre gênero. Atua como professora de Filosofia na rede básica de ensino de Pernambuco e participa de diversas atividades acadêmicas e de extensão. É fundadora e coordenadora do grupo “Mulheres que Filosofam”. Integra grupos de pesquisa voltados à epistemologia analítica e estudos sobre Wittgenstein.

**Marcos Silva**

Professor adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). É o atual presidente da Sociedade Brasileira de Filosofia Analítica (desde 2023). É bolsista de produtividade 1D do CNPq. Foi coordenador do PPGFIL/UFPE de 2021 a 2024 durante a aprovação e implementação do programa de doutorado. Desde 2020, atua como Editor Chefe da *Perspectiva Filosófica*. Em 2025, ganhou bolsa do programa HUMBOLDT/CAPES para ser pesquisador visitante na Freie Universitaet Belin, supervisionado por Barbara Vetter. Em 2018, ganhou o Fulbright Junior Faculty Member Award e foi pesquisador visitante na University of Pittsburgh, supervisionado por Robert Brandom. Em 2008, defendeu seu mestrado sobre alguns problemas da aplicação em filosofia da técnica de mapeamentos isomórficos. Em 2012, doutorou-se a respeito do colapso da filosofia da lógica do Tractatus de Wittgenstein. O mestrado e o doutorado em Filosofia foram supervisionados por Luiz Carlos Pereira, na PUC-Rio. De 2009 a 2011 fez parte de seu doutoramento (Sandwich) com bolsa do DAAD (Deutscher Akademischer Austauschdienst) na Universität Leipzig (Alemanha) com Pirmin Stekeler-Weithofer. Em 2012, pesquisou, como pós-doutorando, o Problema da Exclusão das Cores e o Quadrado de Oposições Aristotélico no PPGF/UFRJ com Jean-Yves Beziau. Desenvolveu pesquisa pós-doutoral financiada pela FUNCAP/CAPES, de 2013 a 2015, com André Leclerc, na Universidade Federal do Ceará (UFC). Participa como membro permanente do quadro docente dos Programas de Pós-graduação em Filosofia da UFPE e da UFAL. É membro da Alfa-n (Associação Latino-Americana de Filosofia Analítica), da SBFA (Sociedade Brasileira de Filosofia Analítica), da Sociedade Brasileira de Lógica (SBL) e da ALWS (Austrian Ludwig Wittgenstein Society).

Recebido em: 29/03/2025  
Aprovado em: 15/10/2025

Received in: 03/29/2025  
Approved in: 10/15/2025

# Entre a vida e a filosofia existencial: uma análise sob a ótica de Paul Tillich

Between life and existential philosophy: an analysis  
from the perspective of Paul Tillich

André Magalhães Coelho

<https://orcid.org/0000-0003-1143-1407> – E-mail: magalhaescoelho@gmail.com

## RESUMO

Este artigo tem como objetivo explorar, à luz das reflexões de Paul Tillich, os conceitos de “existência”, “existencial” e “existencialismo”. É imprescindível esclarecer em que sentido essas expressões são utilizadas e porque, em certa medida, podem ser consideradas evitáveis. É vital estar ciente das múltiplas ambiguidades que são, em muitos casos, inevitáveis. Ademais, é necessário demonstrar como esses termos se relacionam com atitudes e ações do passado e do presente. As tentativas de esclarecer esses significados são vastas e, muitas vezes, divergentes; por isso, nenhuma delas pode ser considerada como a verdade absoluta. Uma teologia que coloca a correlação entre a existência e a figura de Cristo como seu tema central deve justificar o uso do termo “existência”, apontando tanto sua origem filológica quanto seu desenvolvimento histórico. O propósito deste estudo é apresentar um dos caminhos possíveis para determinar o sentido de uma palavra que, com o tempo, se deteriorou, que é o etimológico; ou seja, retornar ao significado original do termo e buscar uma nova compreensão a partir dessas raízes. Para essa investigação, utilizaremos obras do filósofo e teólogo alemão, bem como de outros estudiosos que se dedicaram ao tema.

**Palavras-chave:** Paul Tillich. Filosofia existencial. Teologia.

## ABSTRACT

This article aims to explore, in the light of Paul Tillich's reflections, the concepts of “existence”, “existential” and “existentialism”. It is essential to clarify in what sense these expressions are used

and why, to a certain extent, they can be considered avoidable. It is vital to be aware of the multiple ambiguities that are, in many cases, inevitable. Furthermore, it is necessary to demonstrate how these terms relate to attitudes and actions of the past and present. Attempts to clarify these meanings are vast and often divergent; therefore, none of them can be considered as the absolute truth. A theology that places the correlation between existence and the figure of Christ as its central theme must justify the use of the term “existence”, pointing out both its philological origin and its historical development. The purpose of this study is to present one of the possible ways to determine the meaning of a word that, over time, has deteriorated, which is the etymological one; that is, to return to the original meaning of the term and seek a new understanding from these roots. For this investigation, we will use works by the German philosopher and theologian, as well as other scholars who have dedicated themselves to the subject.

**Keywords:** Paul Tillich. Existential philosophy. Theology.

## Introdução

Este artigo busca, por meio das reflexões de Paul Tillich<sup>1</sup>. Analisar os conceitos de “existência”, “existencial” e “existencialismo” é uma tarefa que permeou todos os períodos da história do pensamento. Entretanto, alguns eruditos se entregaram tanto a essa análise que provocaram uma reação contra essa abordagem. Tanto os nominalistas contemporâneos quanto os do passado veem as palavras como sinais convencionais, desprovidos de significado fora do contexto em que foram utilizadas por um determinado grupo social em uma época específica.

Assim, algumas palavras perderam completamente seu valor e necessitam ser substituídas. Contudo, essa suposição nominalista de que palavras são meros sinais convencionais devem ser contestados. Elas resultam da intersecção da mente humana com a realidade. Assim sendo, as palavras não são meramente sinais, mas sim símbolos que não podem ser substituídos por outros termos, como se fossem apenas convenções. Se essa possibilidade existisse, seria necessário inventar constantemente novas linguagens nas áreas da religião e das humanidades. Uma das funções essenciais da teologia é restaurar seu verdadeiro poder. O significado etimológico do verbo “existir”, proveniente do latim *existere*, transcende o nível mediano de coisas ou seres humanos.

A resposta comum quando consideramos que as coisas estão fora de nós é: do não-ser. Afirmar que “as coisas existem” implica que elas devem ser, que estão fora do nada. Existir, “estar fora”, refere-se a ambas as dimensões do não-ser. Ao dizermos que algo existe, estamos afirmando que é possível encontrá-lo, seja de maneira direta ou indireta, no corpo da realidade; isto é, que está fora do vazio do não-ser absoluto.

<sup>1</sup> Paul Johannes Oskar Tillich (1886-1965) foi, sem dúvida, uma das mentes mais iluminadas da teologia no século XX. Contudo, sua influência transcende os limites da teologia; ele também se destacou como um pensador perspicaz, que buscou inspiração em célebres filósofos existencialistas como Kierkegaard, Jaspers e Heidegger, além de ser um legítimo herdeiro do idealismo alemão, especialmente de Hegel e Schelling.

Porém, a metáfora “estar fora de” logicamente implica algo como “estar em”. Somente aquilo que, em certo sentido, está “em” pode estar “fora de”. O que é proeminente se destaca do nível médio em que estava e ainda permanece, em parte.

Ao afirmarmos que tudo o que existe está fora do não-ser absoluto, estamos, simultaneamente, afirmando que está no ser e no não-ser, não completamente dissociado do não-ser, trata-se de um ser finito, uma mescla de ser e não-ser. Portanto, existir significaria estar fora de seu próprio não-ser.

No entanto, essa abordagem não é suficiente, pois não responde à questão: como algo pode estar fora do seu próprio não-ser? Podemos responder a essa indagação afirmando que tudo, seja existente ou não, participa do ser. Tudo participa do ser potencial antes que possa se manifestar como ser efetivo. Como ser potencial, encontra-se em um estado de não-ser relativo, é um ainda-não-é, mas isso não equivale ao nada. A potencialidade é um estado de possibilidade real, que vai além de uma mera possibilidade lógica. A potencialidade é o poder de ser que, em termos metafóricos, ainda não se concretizou.

Seu poder de ser é latente, ainda não se manifestou. Portanto, afirmar que algo existe significa que abandonou o estado de mera potencialidade e se tornou efetivo, que está fora da mera potencialidade, fora do não-ser relativo. A existência e a indagação sobre Cristo exaurirão suas potencialidades. Ela não apenas se mantém no não-ser absoluto, mas também esgota seu poder de ser no estado de existência.

Os gregos simbolizaram sua finitude, mas também no não-ser relativo. Resumindo nossa investigação etimológica, podemos afirmar que existir pode significar estar fora do não-ser absoluto, sem deixar de estar nele; pode significar finitude, a união de ser e não-ser. E existir pode também significar estar fora do não-ser relativo, sem deixar de permanecer nele; pode significar efetividade, a unidade do ser efetivo e a resistência contra ele. Assim, utilizando um ou outro sentido do não-ser, existir implica estar fora do não-ser. O objetivo deste estudo é apresentar uma das abordagens possíveis para determinar o significado de uma palavra que, ao longo do tempo, se deteriorou, que é o etimológico; ou seja, retornar ao significado original do termo e buscar uma nova interpretação a partir dessas raízes. Para essa investigação, nos basearemos em obras do filósofo e teólogo alemão, assim como de outros estudiosos que se debruçaram sobre o tema.

## O advento da questão existencialista

Pesquisas etimológicas iluminam a trilha, mas não solucionam dilemas. O que defendemos na segunda resposta à indagação “Estar fora de quê?” revela uma verdadeira cisão entre potencialidade e efetividade. Este é o primeiro passo rumo ao surgimento do existencialismo<sup>2</sup>. No todo do ser, tal como se nos apresenta, coexistem estruturas que necessitam de existência e entidades que existem com base em estruturas. A “arboridade” não se concretiza, apesar de ter um ser, a saber, ser potencial. Contudo, a árvore em meu pomar existe. Ela transcende a mera potencialidade da “arboridade”. No entanto, está fora e existe porque participa do poder de ser que é a “arboridade”, um poder que confere a cada árvore sua identidade singular e a distingue de algo diferente.

<sup>2</sup> O existencialismo se apresenta como uma abordagem filosófica que valoriza a experiência única de cada pessoa e a liberdade na jornada em busca de sentido para a vida, sustentando que a existência vem antes da essência. Em outras palavras, o ser humano não chega ao mundo com uma natureza já estabelecida, mas molda sua essência por meio de suas decisões e ações, aceitando a responsabilidade por sua própria liberdade.

Para Tillich, essa fratura na plenitude da realidade, encapsulada pelo conceito de “existência”, representa uma das primeiras iluminações do intelecto humano. Muito antes de Platão, as mentes pré-filosóficas e filosóficas vivenciaram dois níveis de realidade. Podemos designá-los como nível “essencial” e nível “existencial” (Tillich, 2014, p. 316). Os órficos, os pitagóricos, Anaximandro, Heráclito e Parmênides formularam suas respectivas filosofias ao perceberem que o mundo que enfrentavam carecia de uma realidade última. Contudo, foi somente com Platão que o contraste entre o ser essencial e o ser existencial se transformou em um dilema ontológico e ético. A existência, segundo Platão, é o domínio da mera opinião, do erro e do mal.

Ela carece de verdadeira realidade. Conforme Tillich, o ser autêntico é aquele que se revela como essência, habitando o domínio das ideias perenes, ou seja, nas essências. Para alcançar o ser essencial, o ser humano deve elevar-se acima da existência. Deve retornar ao âmbito das essências, do qual caiu na existência. Assim, a existência do ser humano, seu estar fora da potencialidade, é percebida como uma transgressão (Tillich, 2014).

Para o pensador teuto-americano, o potencial é o cerne da existência, e estar fora dessa potencialidade, ou seja, viver a realidade, representa a renúncia à verdadeira essência. Esta não é uma perda total, pois o ser humano a recorda e, por meio dessa recordação, participa do verdadeiro e do bom. Ele se encontra dentro e fora do domínio das essências (Tillich, 2014). Nesse sentido, “estar fora” possui um significado diametralmente oposto ao que geralmente é atribuído à palavra inglesa: significa uma queda daquilo que o ser humano é essencialmente.

De acordo com Paul Tillich, ao ser examinado pela lente existencialista, o ser humano é um ente que se vê instigado a esculpir sua própria identidade, enfrentando sua liberdade, que abrange a contemplação e, assim, o exercício da escolha e da responsabilidade (Tillich, 2014).

Na ontologia de Tillich, o existencialismo ganha vida porque há um todo maior que emoldura a existência humana, ancorando-se em uma dimensão essencial que espelha a bondade inerente do ser. No entanto, o ser humano, imerso na existência, se encontra alienado dessa bondade. Ele é um ser afastado de sua verdadeira essência, pois apenas pode ser o que é em sua vivência. Para Martin Heidegger, não se pode dissociar essência de existência, ao contrário do que fazem J.-P. Sartre e Platão, pois “a substância do homem é a existência” (Heidegger, 1973, p. 355).

Entretanto, o conceito de alienação existencial reflete a tentativa de Paul Tillich de harmonizar a visão clássica teológica do pecado original, utilizando uma linguagem inspirada na filosofia hegeliana. Essa conciliação é viável ao unir essencialismo e existencialismo. Para Tillich, certos mitos buscam elucidar a distância entre a bondade criada e a realidade vivida.

O mito bíblico da queda e o mito platônico da descida das almas evidenciam, segundo Tillich, a separação que existe entre a bondade essencial, primária do ser humano, e a realidade do ser na existência. O mito é um reflexo da profundidade da razão; no entanto, como essa profundidade, que se revela plenamente na razão essencial, permanece oculta na razão da existência, ela se manifesta de forma simbólica e, portanto, não pode ser submetida ao crivo da razão técnica (Tillich, 2014).

Conforme Tillich, essa perspectiva sobre a existência prevaleceu na etapa final do mundo antigo, mesmo diante da tentativa de Aristóteles de superar o hiato entre essência e existência por meio de sua teoria da interdependência dinâmica entre forma e matéria em todos os seres. Contudo, o protesto de Aristóteles não pôde triunfar, em parte devido às condições sociológicas da Antiguidade tardia e, em parte, porque o próprio Aristóteles, em sua Metafísica, opõe a totalidade da realidade à vida eterna de Deus, ou seja, à sua autointuição (Tillich, 2014).

Para participar da vida de Deus, é necessário que a mente se eleve até o *actus purus* do ser divino, que está acima de tudo o que se mescla com o não-ser. Os filósofos escolásticos, in-

cluindo os franciscanos platônicos e os dominicanos aristotélicos, aceitaram a dicotomia de essência e existência para o mundo, mas não para Deus.

Em Deus, não existe distinção entre ser essencial e ser existencial. Isso implica que a cisão não é, em última análise, válida e carece de relevância para o fundamento do ser-em-si. Deus é eternamente aquilo que é. Essa ideia foi articulada na expressão aristotélica de que Deus é *actus purus*, o ato sem potencialidade (Tillich, 2014).

Para o nosso pensador, a implicação lógica desse conceito teria sido a rejeição de um Deus vivo, tal como é concebido na tradição bíblica (Tillich, 2014). No entanto, essa não era a intenção dos escolásticos. A ênfase com que Agostinho e Scotus<sup>3</sup> abordaram a vontade divina tornou impossível tal negação. Mas se Deus é simbolizado como vontade, o termo *actus purus* se revela inadequado. O conceito de vontade pressupõe a potencialidade.

Segundo Tillich, a autêntica essência da doutrina escolástica – que ele vê como válida – pode ser sintetizada na ideia de que a essência e a existência, assim como sua interconexão, devem ser interpretadas simbolicamente em relação a Deus (Tillich, 2014). Deus não está sujeito a qualquer conflito entre essência e existência.

Ele não é um ser ao lado de outros, pois, nesse caso, sua natureza essencial o transcenderia, assim como ocorre em todos os seres finitos. Ele também não é a essência de todas as essências, a essência universal, pois isso o privaria da capacidade de autoefetivação. Sua existência, seu estar fora de sua essência, é a expressão de sua própria essência.

Essencialmente, Deus se efetiva. Ele está além da ruptura entre essência e existência, enquanto o universo está sujeito a essa cisão.

Tillich observa que apenas Deus é “impecável”, um conceito que se caracteriza precisamente por estar além do abismo que distingue o ser essencial do ser existencial. A presença de ambos representa uma dissociação de sua essência, como se tivessem “escorregado” para fora dela (Tillich, 2014). Nesse aspecto, as visões platônica e cristã sobre a existência se entrelaçam. Essa perspectiva sofreu uma transformação com o advento do Renascimento, momento em que o abismo entre essência e existência começou a ser reduzido. A existência, no pensamento iluminista, trouxe uma nova compreensão sobre o ser. Gradualmente, passou a ser percebida como o espaço onde o humano era convocado a dominar e transformar o cosmos.

Conforme nosso teólogo, as realidades presentes funcionavam como a base para esse processo. Estar afastado de sua essência não representava uma queda, mas sim uma jornada em direção à concretização das potencialidades latentes (Tillich, 2014).

Filosoficamente, essa abordagem poderia ser denominada “essencialismo”. Nesse contexto, a existência seria, de certa forma, absorvida pela essência. As realidades e eventos existentes manifestam o ser essencial em seu contínuo desenvolvimento.

Existem falhas iniciais, mas não um abismo existencial como o que o mito da queda sugere. Na existência, o ser humano é, na sua essência, aquilo que realmente se revela, um microcosmo que conecta os poderes do universo, um portador de razão crítica e criativa, um arquiteto de seu mundo e um artífice de si mesmo, realizando sua potencialidade. A educação e a organização política são capazes de superar o atraso que a existência apresenta em relação à essência.

<sup>3</sup> Santo Agostinho e Duns Scotus são personagens essenciais na narrativa da filosofia e da teologia, cada um com suas peculiaridades e impactos distintos. Agostinho, um pensador e teólogo do século IV, é celebrado por suas profundas reflexões acerca de Deus, fé, razão e a essência humana, ressaltando a relevância da graça divina e do livre-arbítrio. Por sua vez, Scotus, do século XIII, é um intelectual moldado pela escolástica, que se empenha em harmonizar razão e fé, empregando argumentos lógicos para evidenciar tanto a existência de Deus quanto a veracidade da fé cristã.

Para Tillich, a ligação do ser humano com o cosmos se revela como uma experiência singular de saber que vai além da habitual interação entre sujeito e objeto. É a expressão do divino transcendente, onde se manifesta a compreensão do mistério (Tillich, 2014).

Na perspectiva teológica de Paul Tillich, a revelação ultrapassa a mera transmissão de informações por parte de Deus; ao contrário, ela proporciona à humanidade a experiência do absoluto, desvelando a essência de seu próprio ser, conforme já analisado previamente. Portanto, não é surpreendente que Tillich veja os eventos revelatórios como uma investigação das profundezas da razão humana, já que cada indivíduo é parte do não-ser e do ser-em-si, como abordado anteriormente (Tillich, 2014). Assim, dois conceitos relacionados à razão requerem uma clarificação na teologia de Tillich. Isso se justifica pelo fato de que, segundo o filósofo e teólogo alemão, a teologia opera em dois eixos: a verdade eterna que a sustenta e a circunstância temporal na qual essa verdade deve ser acolhida (Tillich, 2014).

Em virtude disso, a teologia, os rituais e os textos sagrados, como a Bíblia, necessitam de uma interpretação simbólica. Ele também defende que, embora os símbolos sejam fundamentais para insinuar a presença de Deus, eles são insuficientes, pois não conseguem captar de maneira plena a vastidão da realidade infinita. Por essa razão, ele refuta a inclinação religiosa que acredita que a verdade suprema se encontra apenas nos símbolos de sua própria tradição. Assim, convida todas as crenças a olharem além de seus próprios horizontes, reconhecendo a relatividade de suas representações simbólicas. Segundo sua perspectiva teológica existencialista, a verdade última transcende qualquer expressão finita, inclusive qualquer fé.

Neste cenário, a construção de uma teologia da cultura e a implementação do método da correlação em seu arcabouço são possíveis devido à premissa de que a religião é um componente do espírito humano. Ela não se apresenta como uma função isolada entre tantas, mas sim “a dimensão de profundidade que permeia todas as funções”. Ao utilizar a metáfora “dimensão de profundidade”, Tillich insinua que a cultura contém em seu âmago uma essência religiosa, uma busca última que é inerente a cada uma de suas expressões. A profundidade da razão humana, acessada por meio da revelação, é chamada de razão ontológica, o logos universal do ser. Em contrapartida, a razão efetiva é limitada pela finitude da existência temporal e se encarrega de materializar a razão ontológica. Assim, encontramos um nível que transcende a relação entre sujeito e objeto (razão ontológica) e outro que opera no domínio temporal da existência (razão efetiva) (Tillich, 2014).

Essa descrição ressoa com o espírito de muitos pensadores do Renascimento e de toda a era iluminista. Contudo, em nenhum desses períodos o essencialismo atingiu seu ápice. Isso ocorreu somente em uma filosofia claramente anti-iluminista e profundamente influenciada pelo romantismo, ou seja, na filosofia clássica alemã, especialmente no sistema de Hegel.

De acordo com Tillich, a explicação para isso não se limita apenas à profundidade e coerência do sistema hegeliano, mas também se deve ao fato de que Hegel reconheceu o dilema existencialista e buscou incorporar aspectos existenciais em sua vasta estrutura universal das essências (Tillich, 2014). Ele incorporou o não-ser no coração de seu pensamento; destacou o papel da paixão e do interesse no desenrolar da história; formulou conceitos como “alienação” e “consciência infeliz”; transformou a liberdade no objetivo do processo universal da existência; e até introduziu o paradoxo cristão na configuração de seu sistema. Entretanto, ele não permitiu que todos esses elementos existenciais comprometessem a estrutura essencialista de sua filosofia.

Dentro da totalidade de seu sistema, o não-ser foi superado, a história atingiu seu clímax, a liberdade se tornou efetiva e o paradoxo cristão perdeu seu caráter de contradição. A existência é a manifestação logicamente necessária da essência. Não há abismo nem salto entre

elas. Essa qualidade abrangente do sistema hegeliano o tornou um marco decisivo na longa batalha entre essencialismo e existencialismo.

Para Tillich, Hegel não acreditava que a afirmação de que tudo o que existe é racional implicasse um otimismo desmedido. O que ele sustentava é que, apesar do irracional que permeia as coisas, a estrutura racional ou do ser se efetiva de maneira providencial no processo do mundo, representando a autorealização da mente divina; a existência da essência e não a queda da mesma (Tillich, 2014).

Paul Tillich observa que o existencialismo dos séculos XIX e XX emergiu como uma resposta ao essencialismo metódico de Hegel (Tillich, 2014, p. 320). Os existencialistas, alguns dos quais foram discípulos do próprio Hegel, não se limitaram a criticar certas facetas de seu pensamento. Eles não estavam interessados em corrigi-lo. Atacaram a noção de essencialismo como tal e, com isso, a evolução contemporânea da atitude do ser humano em relação a si mesmo e ao seu entorno. No entanto, seu ataque se configura como uma revolta contra a autointerpretação do ser humano na sociedade industrial moderna. Os ataques diretos contra Hegel vieram de várias frentes.

Para Tillich, não é possível considerar, em uma teologia sistemática, os dissidentes singulares como Schelling, Schopenhauer, Kierkegaard ou Marx. É suficiente notar que, entre as décadas de 1830 e 1850, se configurou o destino histórico e a autoexpressão cultural do ocidente no século XX (Tillich, 2014). Na teologia sistemática, é necessário apresentar as características da revolta existencialista e confrontar o sentido de existência que se desenvolveu nela com os símbolos religiosos que refletem a condição humana. Conforme Tillich observa no raciocínio de Kierkegaard, as indagações existenciais, na verdade, brotam de algo que pode ser interpretado como uma filosofia (Tillich, 2014).

No entanto, essa filosofia ganha vida quando se conecta profundamente ao ser humano, à sua existência e sua individualidade. Para o teólogo, um essencialismo puro é tão inviável quanto um existencialismo absoluto, uma vez que a linguagem é sempre utilizada para expressar a própria existência.

Afinal, a linguagem lida com universais. Ao utilizar universais, a linguagem, por sua essência, é essencialista e não consegue se desvincular disso. Na sua abordagem ontológico-existencial, Paul Tillich questiona o ser dentro da existência, considerando uma realidade essencial que se orienta para Deus. A respeito do existencialismo, Tillich argumenta que não se trata de distinguir entre um existencialismo ateu ou cristão, mas sim de compreender como ele oferece uma análise do que significa existir. Quando Jean-Paul Sartre afirma que a existência precede a essência, ele quer transmitir que não há nada essencialmente pré-definido sobre o que o ser humano é. Este se molda ao longo da história, por meio de seus erros e acertos. Vamos explorar esses conceitos à luz da perspectiva de J. P. Sartre.

De acordo com Sartre, o existencialismo ateu que ele defendia é mais consistente. Ele argumenta que, na ausência de Deus, existe pelo menos um ser cuja existência precede a essência, um ser que é anterior a qualquer definição conceitual, e esse ser é o ser humano ou, como menciona Heidegger, a realidade da condição humana. O que significa, então, afirmar que a existência precede a essência? Significa que o homem, em primeiro lugar, existe, se descobre, aparece no mundo; e só depois se define.

O ser humano, tal como o vê o existencialista, não é definível porque, primeiramente, não é nada. Somente depois se tornará algo, e esse algo será moldado por ele mesmo. Assim, não há uma natureza humana, já que não há Deus para concebê-la (Sartre, 1973, p. 12).

Apesar desse ponto de partida, a investigação da existência é realizada sob uma perspectiva teológica, configurando-se, portanto, como uma hermenêutica teológico-existencial.

A teologia que se desdobra na obra de Kierkegaard pode ser caracterizada como um cristianismo que defende a existência do indivíduo, uma existência que só se revela autêntica na presença da transcendência divina, resultando, assim, em um cristianismo de natureza existencial (Reale, 2007, p. 228).

Todos os ataques existencialistas convergem na afirmação de que a situação existencial do ser humano caracteriza-se por um estado de alienação em relação à sua natureza essencial. Hegel reconhece essa alienação, mas acredita que ela foi superada e que o ser humano alcançou a reconciliação com seu verdadeiro ser.

Segundo todos os existencialistas, essa crença representa o erro fundamental de Hegel. A reconciliação é um objeto de expectativa e anseio, mas não uma realidade. Segundo Tillich, o mundo carece de reconciliação, tanto no ser humano, como evidencia Kierkegaard, quanto na coletividade, como sustenta Marx, e igualmente na existência em sua plenitude, como esclarecem Schopenhauer e Nietzsche (Tillich, 2014, p. 321). A existência é alienação e não reconciliação; é desumanização e não a manifestação da humanidade essencial.

A existência e a questão sobre Cristo são expressões da automanifestação divina, mas também uma série de conflitos irreconciliáveis que ameaçam o ser humano com sua própria destruição. A condição do indivíduo está repleta de angústia e é ameaçada pela falta de sentido. Todos os existencialistas concordam com essa descrição da condição humana e, portanto, se opõem ao essencialismo de Hegel.

Eles creem que o essencialismo hegeliano é uma tentativa de encobrir a verdade sobre a situação real do ser humano.

Foi tentado distinguir entre um existencialismo teísta e um existencialismo ateu. Sem dúvida, há existencialistas que poderíamos classificar como “teístas”. No entanto, de fato, não existe um existencialismo puramente “ateu”, pelo menos em relação às suas intenções; e há outros que não se encaixam em nenhuma dessas categorias. O existencialismo nos oferece uma análise do que implica existir. Ele expõe o contraste entre uma descrição essencialista e uma análise existencialista. Desenvolve a pergunta subjacente à existência, mas não se propõe a dar uma resposta, nem em termos ateus nem teístas (Tillich, 2014).

Para Tillich quando os existencialistas oferecem respostas, o fazem recorrendo à terminologia de tradições religiosas ou quase-religiosas, mas não as extraem de sua análise existencialista. Pascal deriva suas respostas da tradição agostiniana, Kierkegaard da luterana, Dostoiévski da ortodoxa grega (Tillich, 2014). Conforme Paul Tillich, essas influências se originam de correntes humanistas, como é o caso de Marx, Sartre, Nietzsche, Heidegger e Jaspers (Tillich, 2014).

Nenhum desses autores conseguiu elaborar respostas a partir de suas perguntas. As respostas dos humanistas advêm de fontes religiosas veladas. Elas constituem objetos de preocupação última ou de fé, ainda que se apresentem sob a forma secular. Por conseguinte, a distinção entre um existencialismo ateu e um existencialismo teísta é enganosa.

Søren Kierkegaard, um filósofo existencialista de grande relevância que, de certa maneira, influenciou o pensamento de Tillich, contraria a perspectiva socrática que sustenta que a virtude reside intrinsecamente no ser humano, motivo pelo qual ele não deve buscá-la.

Não se busca algo que já existe dentro de si, ainda que essa consciência não esteja presente. Entretanto, para Kierkegaard, essa afirmação socrática transformaria o ser humano em um ser em si mesmo. Por essa razão, ele argumenta que o estado natural do ser humano é o estado do não-ser ou a não-verdade, pois a verdade não habita nele, visto que sua imagem primordial foi manchada pelo pecado (Kierkegaard, 2011, p. 25-32). Nesse contexto, o não-ser se configura como a condição de todo ser humano enquanto ser finito. Assim, para Kierkegaard, o ser humano só se torna consciente de sua condição de não-ser no momento que ele deno-

mina de instante. No pensamento de Kierkegaard, o instante é o paradoxo que contém a plenitude dos tempos – ele surge do choque entre a decisão divina o ser-em-si, como Tillich o designa) e a oportunidade dada ao ser humano. É no instante que o ser humano reconhece que seu estado anterior era o de não-ser (Kierkegaard, 2011, p. 39).

Contudo, no encontro entre o ser e o ser-em-si, no acontecimento do instante, o ser humano efetua a transição do não-ser para o ser e, assim, se torna o novo ser-humano. O existencialismo é uma análise da condição humana. E as respostas às questões implícitas nessa condição são sempre, de maneira explícita ou implícita, religiosas.

## Uma breve reflexão sobre a existência e o existencialismo

Segundo Tillich é pertinente, para assegurar uma maior clareza filológica, estabelecer uma distinção entre os termos existencial e existencialista. O primeiro refere-se a uma atitude humana, enquanto o segundo caracteriza uma corrente filosófica (Tillich, 2014). O antônimo de existencial é distanciado; o oposto de existencialista é essencialista. Na perspectiva existencial, o objeto está intrinsecamente ligado. Por outro lado, no pensamento não-existencial, o objeto se encontra afastado. De maneira intrínseca, a teologia é existencial; por sua própria natureza, a ciência é não-existencial.

A filosofia, por sua vez, incorpora elementos de ambas as posturas. Sua intenção é ser não-existencial; na prática, ela se revela como uma combinação sempre mutável de envolvimento e distanciamentos. Isso torna frustrantes as tentativas de estabelecer o que se convencionou chamar.

Embora existencial não se confunda com existencialista, é possível descrever as estruturas essenciais em termos de distanciamento, o que requer restrições drásticas. Há um componente de envolvimento e a condição existencial pode ser abordada em termos de proximidade. Contudo, essa afirmação implica um distanciamento ao observar nossa própria angústia e alienação (Tillich, 2014, p. 322). O lógico e o matemático são movidos pelo *eros*, que inclui desejo e paixão, enquanto o teólogo existencialista, ao investigar a existência, revela estruturas através de seu distanciamento cognitivo, mesmo que essa atitude cognitiva evidencie o envolvimento. Entre esses dois extremos, há uma rica paleta de envolvimento mesclados com distanciamento, como na biologia, na história e na psicologia.

No entanto, denominamos isso de “existencialismo”. O inverso também se aplica: dado que o elemento de envolvimento é tão preponderante, as análises existencialistas mais profundas foram elaboradas por romancistas, poetas e artistas visuais. Porém, eles conseguiram escapar da subjetividade irrelevante apenas ao se submeterem a uma observação objetiva e distanciada (Tillich, 2014).

Conseqüentemente, o material gerado pelos métodos objetivos da psicologia terapêutica é incorporado na literatura e na arte existencialistas. Envolvimento e distanciamento não são opções antagônicas, mas sim pólos: não há análise existencialista sem o distanciamento não-existencial.

## O existencialismo e a fé cristã

Para Tillich, o cristianismo afirma que Jesus é o Cristo. A expressão “o Cristo” ressalta, de maneira contundente, a condição existencial do ser humano, uma vez que o Cristo, o Messias, é aquele que vem para inaugurar o “*novo éon*”, a regeneração universal, a nova realidade (Tillich,

2014). Uma nova realidade implica a existência de uma velha realidade que, conforme as descrições proféticas e apocalípticas, representa o estado de alienação do ser humano e de seu mundo em relação a Deus. Este mundo alienado é dominado por estruturas do mal, simbolizadas como poderes demoníacos.

Esses poderes governam as almas individuais, as nações e até mesmo a natureza, gerando diversas formas de angústia. É missão do Messias derrotá-los e estabelecer uma nova realidade da qual esses poderes demoníacos ou estruturas de destruição estejam excluídos.

De acordo com Tillich, o existencialismo explorou o “*antigo éon*”, ou seja, a situação do ser humano e seu universo em um estado de alienação. Ao realizar essa investigação, o existencialismo se transforma em um parceiro intrínseco do cristianismo. Segundo nosso filósofo Immanuel Kant declarou em certa ocasião que a matemática representa a maior conquista da razão humana (Tillich, 2014).

Nenhuma tentativa teológica o teria feito de forma mais eficaz. Essa colaboração não se limita apenas à filosofia existencialista, mas também abrange a psicologia analítica, a literatura, a poesia, o drama e a arte. Em todos esses campos, existe uma quantidade imensa de material que o teólogo pode utilizar e organizar na busca de apresentar Cristo como a resposta às questões implícitas da existência. Nos primeiros séculos, uma tarefa semelhante foi realizada, com uma análise profunda de si mesmos e dos membros de suas comunidades, resultando em percepções sobre a condição humana que, até hoje, são raramente superadas.

Segundo Tillich, a literatura penitencial e devocional representa uma prova clara desse fenômeno. No entanto, essa tradição foi obscurecida pela ascensão do cartesianismo e do calvinismo. Apesar das diferenças, ambos se uniram a filosofias e teologias da pura consciência, representadas principalmente por teólogos monásticos que tentaram reprimir os aspectos inconscientes e semiconscientes da natureza humana, dificultando, assim, a plena compreensão da condição existencial do ser humano mesmo considerando a doutrina calvinista sobre a total depravação e o agostinianismo da escola cartesiana (Tillich, 2014). O existencialismo e a teologia contemporânea deveriam se unir na redescoberta dos elementos da natureza do ser humano que foram suprimidos pela psicologia da consciência, analisando o caráter da existência em todas as suas manifestações, tanto inconscientes quanto conscientes.

A teologia de Tillich, sob a análise de seu discípulo Carl Braaten<sup>4</sup>, revela que Orígenes e Agostinho se destacaram como os teólogos da antiga igreja que mais impactaram o pensamento de Tillich.

A atração de Tillich pelo neoplatonismo desses pensadores é inegável. Ao discutir as doutrinas de Orígenes e Agostinho, torna-se complicado distinguir claramente seu raciocínio do deles. Tillich soube integrar ao seu próprio arcabouço teológico o misticismo de Orígenes, sua interpretação do simbolismo na linguagem religiosa, bem como suas ideias sobre o *Logos*, a Trindade, a criação, a queda transcendental, sua escatologia e, em particular, seu universalismo. Não pretendo insinuar, contudo, que Tillich tenha feito isso sem um olhar crítico.

Dessa forma, parece evidente que não se pode dissociar o pensamento de Tillich da teologia clássica, nem da metafísica platônica e neo-platônica. Embora Tillich represente uma fonte significativa para as teologias pós-modernas, alguns estudiosos afirmam que seu pensamento oscila entre o liberalismo e a neoortodoxia (Braaten, 1986, p. 12-13).

<sup>4</sup> Carl Edward Braaten foi um destacado teólogo e ministro luterano dos Estados Unidos. Ele se destacou como autor e editor de diversos livros e artigos teológicos, entre os quais se encontram *Princípios de Teologia Luterana*, *Igreja Mãe: Eclesiologia e Ecumenismo*, e *Em Um Só Corpo através da Cruz*.

Contudo, o próprio Tillich não se considerava um liberal, pois preservava suas raízes religiosas. Em sua obra *Teologia da Cultura* (2009), ele afirma que Deus não é um mero objeto para nós, sujeitos; ao contrário de muitos que veem o sagrado como algo a ser investigado, para ele, o incondicional está entrelaçado na busca pela preocupação última<sup>5</sup> de todo ser (Tillich, 2009, p. 63). A reflexão de Tillich sobre esse assunto não busca restringir tudo ao intelecto, mas, ao contrário, pretende preservar o papel da religião na existência humana. Como um teólogo da escola neo-ortodoxa, Paul Tillich é parte de um movimento que se opõe ao liberalismo teológico, embora critique tanto esse quanto aquele.

A inquietação do teólogo está voltada para aqueles que, tendo sido pessoas de fé, foram afetadas pela crítica à religião, ou para aqueles que, mesmo sem nunca terem pisado em um templo, experimentam uma nostalgia e uma sede de divindade. Afinal, se a análise rigorosa do século XIX relegou as intuições cristãs ao domínio do mito, a palavra mito, como se compreende na contemporaneidade, não se confunde com mentira, mas surge como um símbolo (Alves, 1988, p. 13-21).

Para Tillich, o teólogo sistemático não consegue cumprir essa missão isoladamente; ele precisa da parceria dos inovadores do existencialismo em diversas esferas culturais e do respaldo de profissionais que, na prática, exploram a condição humana: ministros, educadores, psicanalistas e conselheiros (Tillich, 2014).

O teólogo deve reinterpretar os símbolos religiosos tradicionais e os conceitos teológicos à luz do material que recebe dessas pessoas. Ele deve estar ciente de que termos como “pecado” e “juízo”, embora continuem a ter validade, perderam seu poder expressivo e só poderão recuperá-lo se incorporarem plenamente as percepções da natureza humana que o existencialismo (incluindo a psicologia profunda) nos fornece. Sem dúvida, o teólogo bíblico tem razão ao afirmar que todas essas percepções podem ser encontradas na Bíblia, assim como os católicos romanos estão corretos ao apontar para essas percepções nos Pais da Igreja.

A questão não é saber se algo pode ou não ser encontrado em algum lugar — quase tudo pode — mas sim determinar se um período está maduro para redescobrir uma verdade perdida. Por exemplo, quem lê *Eclesiastes* ou *Jó* à luz das análises existencialistas perceberá em tais livros mais nuances do que poderia enxergar anteriormente. O mesmo se aplica a muitas outras passagens do Antigo e do Novo Testamento.

Tillich observa que o existencialismo enfrentou críticas por seu suposto “pessimismo”. Termos como “desesperança” e “desespero” parecem corroborar tal crítica. Essa mesma objeção foi levantada em relação a várias passagens bíblicas, como a descrição que Paulo faz da condição humana em Romanos 1 e 7. No entanto, Paulo só é pessimista (no sentido de desprovido de esperança) nessas passagens se as analisarmos de forma isolada, desconsiderando a resposta à pergunta implícita que elas contêm (Tillich, 2014, p. 323).

Certamente, isso não se aplica a uma teologia sistemática. Nela, deve-se evitar o uso da palavra “pessimismo” em conexão com descrições da natureza humana, pois isso sugere um estado de ânimo e não um conceito ou uma descrição. Sob a ótica da estrutura sistemática, é importante ressaltar que os elementos existenciais são apenas uma parte da condição humana, uma vez que sempre se encontram combinados de maneira ambígua com os elementos essenciais; caso contrário, careceriam de significado.

<sup>5</sup> A “preocupação última” é um conceito essencial na obra de Paul Tillich, abordando a questão primordial que motiva a existência humana e a busca por significado. Para Tillich, essa preocupação última é o motor que leva os indivíduos a buscar uma ligação com o divino, com a realidade ou com qualquer aspecto que lhes ofereça sentido e propósito na vida.

Tanto os elementos essenciais quanto os existenciais são sempre abstrações da efetividade concreta do ser, ou seja, da “Vida”. Este é o tema da quarta parte da Teologia Sistemática. Para fins de análise, porém, as abstrações são necessárias, mesmo que se negue isso fortemente, mesmo que seja difícil aceitá-lo — como sempre ocorreu ao longo da história. E nenhuma análise existencialista da condição humana pode evitar a interação com a doutrina do pecado na teologia tradicional.

## Considerações finais

Este texto explorou, através das reflexões de Paul Tillich, os conceitos de “existência”, “existencial” e “existencialismo”. Esclarecemos de que maneira essas expressões são empregadas e porque, em certa medida, podem ser vistas como dispensáveis. É crucial estar ciente das diversas ambiguidades que, em muitas situações, são inevitáveis. Além disso, analisamos como esses termos se entrelaçam com atitudes e ações do passado e do presente. As tentativas de esclarecer esses significados são amplas e, frequentemente, contraditórias; por isso, nenhuma delas pode ser considerada como a verdade absoluta.

A partir da teologia, notamos que a intersecção entre a existência e a figura de Cristo, como tema central, deve justificar o uso do termo “existência”, ressaltando tanto sua origem filológica quanto seu desenvolvimento histórico. Por fim, o artigo apresentou possíveis caminhos para redescobrir o sentido de uma palavra que, ao longo do tempo, se deteriorou, ou seja, retornar ao significado original do termo e buscar uma nova compreensão a partir dessas raízes.

## Referências

- ALVES, R. Mares pequenos – Mares grandes para começo de conversa. In: MORAIS, R. de (Org.). *As Razões do Mito*. São Paulo: Papirus, 1988. p. 13-21.
- BRAATEN, C. Paul Tillich e a tradição cristã clássica. In: TILLICH, P. *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*. Trad. Jaci Maraschin. São Paulo: ASTE, 1986. p. 11-28.
- HEIDEGGER, M. Sobre o humanismo. In: *Jean-Pal Sartre e Martin Heidegger*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Col. Os pensadores). p. 345-373.
- KIERKEGAARD, S. A. *Migalhas Filosóficas*: ou um bocadinho de filosofia de João Clímaco. Trad. de Ernani Reichmann e Álvaro Valls. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.
- REALE, G.; DARIO, A. *História da filosofia*: do Romantismo ao Empirio-criticismo. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2007.
- SARTRE, J.-P. O Existencialismo é um humanismo. In: *Jean-Pal Sartre e Martin Heidegger*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Col. Os pensadores).
- TILLICH, P. *Teologia da cultura*. Trad. Jaci Maraschin. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.
- TILLICH, P. *Teologia sistemática*. Trad. Getúlio Bertellie Geraldo Korndorfer. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2014.

---

**Sobre o autor**

**André Magalhães Coelho**

Doutor em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP) e pós-doutorado pela mesma instituição.

Recebido em: 16/06/2025

Received in: 06/16/2025

Aprovado em: 25/10/2025

Approved in: 10/25/2025

# *Nettoyer l'Esprit*: o expurgo das crenças preconcebidas em Montaigne, Charron e Descartes

*Nettoyer l'Esprit*: a philosophical cleansing of the mind in Montaigne, Charron, and Descartes

Camila Lima de Oliveira

<https://orcid.org/0000-0002-7487-1963> – E-mail: limaolive.c@gmail.com

## RESUMO

A noção cética de *nettoyer l'esprit*, empregada por Pierre Charron e presente, em outros termos, nas obras de Montaigne e Descartes, é um conceito central para o pensamento moderno, no contexto de discussão sobre a busca pela sabedoria, a fundamentação do conhecimento, a demarcação dos limites da razão e o estabelecimento de uma conduta humana livre e ética. Além de ser empregada como uma forma de evitar o erro, a ideia é vista como um método para livrar a mente de dogmas e preconceitos.

**Palavras-chave:** *Nettoyer l'esprit*. Montaigne. Charron. Descartes. Modernidade. Ceticismo.

## ABSTRACT

The skeptical notion of *nettoyer l'esprit*, employed by Pierre Charron, and present, under different formulations, in the works of Montaigne and Descartes, is a central concept in modern thought. It plays a key role in discussions surrounding the pursuit of wisdom, the foundations of knowledge, the limits of reason, and the establishment of free and ethical human conduct. Beyond serving as a means of avoiding error, this idea functions as a method for purging the mind of dogmas and prejudices.

**Keywords:** *Nettoyer l'esprit*. Montaigne. Charron. Descartes. Modernity. Skepticism.

## Introdução

Os eventos decisivos que marcaram o surgimento da era moderna, tal como narrado pela história e pela filosofia, fomentaram um ambiente de intensa reflexão crítica. Esse contexto legou à posteridade uma tradição filosófica que ainda hoje inspira análises sobre questões centrais para a sociedade contemporânea. Ao mesmo tempo que os indivíduos da Modernidade sofreram significativos impactos em suas crenças mais básicas, sendo lançados em profundas crises existenciais e cognitivas, pensadores do período demonstraram capacidade para atentar às questões da ordem do dia, refletir a seu respeito e propor caminhos que permanecem relevantes para a construção de uma sociedade consciente e equânime.

A expansão imperial europeia sobre o chamado “Novo Mundo”, o contato com outras culturas, a Revolução Científica, os movimentos de Reforma e Contrarreforma religiosas, bem como a exploração e o comércio de povos indígenas e africanos, abalaram radicalmente os alicerces da cosmovisão europeia. O conhecimento tradicionalmente transmitido pelos eruditos europeus foi colocado em dúvida, o sentimento religioso foi estremecido, a credibilidade das instituições foi posta em xeque e a dignidade humana de determinados grupos étnicos foi ignorada até mesmo pelos humanistas<sup>1</sup>.

Nesse cenário de rupturas, somando-se à tradução de uma das principais fontes do pensamento cético, as *Hipotiposes Pirrônicas*, de Sexto Empírico, publicada em Paris no século XVI, firmou-se um terreno propício para a valorização do ceticismo antigo na Modernidade. Essa corrente filosófica, que contesta as pretensões dos chamados dogmáticos – aqueles que se arrogam descobridores da essência das coisas e detentores da verdade –, apresenta-se como um contraponto essencial às visões autoritárias que frequentemente legitimam desigualdades e violências. Importantes filósofos modernos, que exerceram ampla influência intelectual em sua época e em épocas seguintes, tiveram o ceticismo como matéria de inspiração ou até mesmo objeto de crítica. Não podemos, por exemplo, imaginar as *Meditações sobre Filosofia Primeira*, de Descartes (1596-1650), sem o resgate das principais questões do ceticismo antigo, sobretudo os *Tropos* céuticos (argumentos que têm a intenção de conduzir à suspensão do juízo – *epokhē*), dos quais ele lança mão com prodigalidade na referida obra.

A retomada dessa doutrina entre os séculos XVI e XVII chega a provocar manifestações inusitadas, como as do autointitulado “cético cristão”, François de La Mothe Le Vayer (1588?-1672), que alardeava, sob o pseudônimo de Orasius Tubero, sua admiração e reverência pela sabedoria antiga – e pagã –, contida nos “maravilhosos livros” do “divino Sexto” – reverência que atinge uma audácia e uma libertinagem de enorme grau no *Diálogo sobre o tema da divindade* (*Dialogue sur le sujet de la divinité*, 1631), onde vemos Orasius afirmar que a *epokhē* cética seria “um presente dos céus”, dado aos seres humanos para servir de catecismo, de propedêutica à fé cristã (Le Vayer, 2014, p. 101).

Para além das influências, disputas doutrinárias e provocações retóricas, a retomada do ceticismo antigo na Modernidade possibilitou reflexões e discussões a respeito de questões que ainda hoje se mostram relevantes: o relativismo cultural, a superação de preconceitos e a necessidade de cultivar um olhar mais livre, aberto à diversidade e ao novo. Através de pensadores como Michel de Montaigne (1533-1592) e Pierre Charron (1541-1603), vemos como o

<sup>1</sup> A ideia renascentista de humanidade, como explica Muniz Sodré, serviu de “fachada ideológica para a legitimação da pilhagem dos mercados do Sudeste Asiático, dos metais preciosos nas Américas e da mão de obra na África”. Essa mesma ideia fez com que os europeus fossem distinguidos como “plenamente humanos” enquanto outros, não-europeus, eram vistos como “*anthropos*, não tão plenos”, ontologicamente inferiores “ao humano ocidental. [...] Um juízo que, na prática, abre caminho para inomináveis violências” (Sodré, 2018, p. 13-14).

ceticismo tem por tarefa despir-nos, tanto quanto possível, de opiniões não examinadas, que prejudicam nossas relações e impedem a construção de uma sociedade mais justa e tolerante.

A reflexão que ora se apresenta foi inspirada por uma ideia contida no grande tratado *De la Sagesse* (1601), de Pierre Charron, que é a noção de *nettoyer l'esprit*. Em seu uso original, tal expressão aparece no contexto de uma refutação feita por Charron à crítica de que o ceticismo seria um obstáculo à fé cristã. O autor da *Sagesse*, inspirado, como de costume, nos *Ensaaios* de Montaigne, apresenta uma argumentação – também encontrada na *Apologia de Raymond Sebond* – que defende que não só o ceticismo não representa um obstáculo à fé, mas, ao contrário do que se objeta, ele serve para aplanar o terreno, preparar o espírito, para nos deixar mais propensos a receber a fé cristã e as maravilhas celestiais se, porventura, formos agraciados pelo favor divino.

O presente artigo tem por objetivo refletir sobre a ideia de *nettoyer l'esprit* em contextos que ultrapassam seu uso original, ligado às questões religiosas e à tradição da filosofia cética, abrangendo também os domínios social, cultural e político. Busca-se, assim, identificar alguns de seus correspondentes terminológicos e propor novas leituras e possibilidades de aplicação dessa noção. Para tanto, examinaremos como a ideia aparece em Montaigne, Charron e Descartes, qual papel ela desempenha em cada autor e que uso podemos extrair dessa noção hoje.

## **Montaigne e a Apologia de Raymond Sebond**

Na primeira metade do século XVI, a França foi marcada por sangrentas guerras de religião, em que se opunham católicos e protestantes reformados (também conhecidos como huguenotes). As ideias plantadas pela Reforma provocaram discordâncias e cisões irreconciliáveis entre esses dois grupos e acabaram resultando em tentativas frustradas de acordos de paz e episódios violentos como o do dia 24 de agosto de 1572, o massacre da Noite de São Bartolomeu. Estima-se que milhares<sup>2</sup> de protestantes tenham sido assassinados nessa ocasião, após uma série de disputas políticas e divergências religiosas acentuadas por um clima de insatisfação por parte de um grupo de católicos que se mostraram contrários ao Tratado de Paz de Saint-Germain-en-Laye – que concedia certa liberdade de culto aos protestantes –, e ao casamento da princesa Margarida de Valois, católica, filha da rainha Catarina de Médici, com o protestante Henrique de Navarra (posteriormente, Henrique IV).

A *Apologia de Raymond Sebond*, um dos principais ensaios em que Montaigne explora a doutrina cética, tem exatamente esse cenário de divergências religiosas e mortes em nome da fé como pano de fundo. Segundo o próprio Montaigne, a *Apologia* foi escrita para amparar “certas damas”<sup>3</sup> ante duas objeções feitas a um livro traduzido por ele para o francês, atendendo a um pedido de seu pai, o *Theologia naturalis sive Liber Creaturarum* (*Teologia natural ou O livro das criaturas*), do teólogo catalão Raymond Sebond, cujo objetivo era o de “estabelecer e demonstrar contra os ateístas todos os artigos da religião cristã por meio de razões humanas e naturais” (II, 12, VS 440). A primeira objeção dirigida à obra de Sebond sustenta que seria um erro fundamentar a crença em razões humanas, pois esta deveria apoiar-se exclusivamente na fé, inspirada pela graça divina (II, 12, VS 440). A segunda crítica aponta que

<sup>2</sup> Não há consenso sobre o número aproximado de vítimas do massacre, há estimativas que mencionam entre 5 e 30 mil mortos.

<sup>3</sup> De acordo com alguns intérpretes, a *Apologia* é dirigida a – então princesa – Margarida de Valois. Ver a apresentação dos *Ensaaios* e as notas da *Apologia* na edição Villey-Saulnier (Montaigne, 2004, p. 475; 557).

os argumentos apresentados por Sebond seriam fracos e impróprios para demonstrar o que ele pretendia (II, 12, VS 448).

Embora o título do ensaio nos faça esperar uma defesa de Sebond, quando Montaigne responde à primeira objeção o que fica evidente é justamente o caráter limitado da razão, tal como apontam os objetores, e o papel exclusivo da fé no alcance dos mistérios mais elevados da religião cristã. No entanto, Montaigne não perde a chance de inspecionar a fé reclamada pelos piedosos que criticam as pretensões de Sebond e questionar nossa capacidade de alcançar essa fé altiva e viva, sem que a ela nos induzam as circunstâncias e as novidades por elas trazidas: “[A] Se tivéssemos um único pingo de fé, moveríamos as montanhas de seu lugar” – escreve Montaigne na *Apologia*. “Nossas ações, que seriam guiadas e acompanhadas pela divindade, não seriam simplesmente humanas: teriam algo de miraculoso, como nossa crença” (II, 12, VS 442).

A resposta à segunda objeção, que apontava a fraqueza dos argumentos de Sebond, compreende quase todo o ensaio II, 12. Novamente, o intuito deveria ser o de responder aos segundos objetores tendo em vista uma “apologia” de Sebond; mas, em vez de executar essa tarefa firmando uma oposição à crítica, que argumenta que as razões para crermos, apresentadas por Sebond, são fracas, Montaigne opta por demarcar a inadequação da própria objeção, além de notar a intenção ímpia e insolente dela, tentando mostrar aos segundos objetores o grau de “delírio” e de “ vaidade” de sua exigência por bons e fortes argumentos. Para tanto, Montaigne lança mão de um discurso que corrobora a total inaptidão e o desamparo do ser humano quando entregue às “mirradas armas de sua razão”, sem o auxílio sobrenatural (II, 12, VS 448).

Os ímpios, que rejeitam os argumentos de Sebond servindo-se de uma faculdade humana, acabam por facilitar, conforme Montaigne, a vida do cristão persuadido de sua fé, enquanto pretendem refutar esse mistério inatingível recorrendo a algo tão frágil e volúvel como a razão, “um instrumento de chumbo e cera, alongável, dobrável e adaptável a todas as medidas e a todas as perspectivas” (II, 12, VS 565). Para o autor da *Apologia*, a verdade e o conhecimento são atributos divinos, sobrenaturais, e seria vã a tentativa de atingi-los a partir de recursos humanos, naturais. Assim, Montaigne conclui que, se as razões de Sebond são fracas, como apontam seus críticos, quaisquer outras razões puramente humanas, inclusive as dos próprios críticos, careceriam igualmente de vigor, dada a fraqueza natural em que, sem o amparo divino, todos os seres humanos se encontram.

Nesse contexto, Montaigne faz uma apologia não do teólogo catalão, que queria dissuadir ateus através de “razões humanas e naturais”, mas do ceticismo, o qual teria a função de nos esvaziar de nossas pressuposições, de nossos julgamentos irrefletidos, de nossa presunção e vaidade, tal como explicita a passagem abaixo:

Não há na imaginação humana nada que tenha tanta verossimilhança e utilidade [quanto a doutrina pirrônica]. Ela apresenta o homem nu e vazio, reconhecendo sua fraqueza natural, apropriado para receber do alto uma força externa, desguarnecido de ciência humana e portanto mais apto para alojar em si a divina, anulando seu próprio julgamento a fim de dar mais espaço para a fé; nem descrendo nem estabelecendo dogma algum contra as observâncias comuns; humilde, obediente, disciplinável, zeloso; inimigo jurado da heresia e conseqüentemente isentando-se das ideias irreligiosas e vãs introduzidas pelas falsas seitas. É uma tábula rasa [*carte blanche*] preparada para assumir pelo dedo de Deus as formas que a este aprouver nela gravar (II, 12, VS 506).

## Nettoyer l'Esprit

A noção montaigniana de apresentar-se enquanto uma “tábula rasa” – em francês, *carte blanche* –, uma folha de papel em branco, significa, precisamente, ter a capacidade de *nettoyer l'esprit*. Segundo o *Dictionnaire de l'Académie française* (século XVII), *nettoyer* seria o ato de tornar algo limpo (*net*) ou apropriado, tirar tudo o que está em determinado lugar, de modo que não reste nada. Conforme o dicionário *Nicot, Thresor de la langue française* (1606), *nettoyer* seria ainda sinônimo de purgar, depurar, varrer. Assim, *nettoyer l'esprit* representaria o ato de purificação da mente através da eliminação de impurezas, uma espécie de faxina mental, um expurgo de todas as nossas opiniões ou crenças preconcebidas.

Quem ilustra bem esse procedimento é Descartes, com seu método da dúvida sistemática. O problema do erro é uma questão de suma relevância no pensamento cartesiano, Descartes viveu o drama moderno da dúvida sobre o que, até então, se tinha como inquestionável e digno de total confiança. Ele mesmo nos diz, no *Discurso do Método*, que estudava na escola mais famosa da Europa e pensava que seus antigos mestres eram verdadeiros doutos; depois de ver-se repleto de dúvidas, o filósofo questionou se de fato haveria sábios não apenas em seu prestigioso colégio, mas em qualquer outra parte do mundo<sup>4</sup>. Uma vez constatado que nossos conhecimentos, opiniões ou crenças podem vir a se apresentar como falsos, imprecisos ou precipitados, não resta outra saída, como diz Descartes a Bourdin, nas *Sétimas Objeções*, a não ser “esvaziar o cesto” (a expressão cartesiana para o nosso *nettoyer l'esprit*):

Se [...] tivesse um cesto cheio de maçãs e temesse que algumas delas estivessem podres, e quisesse tirá-las, para que não contaminassem as demais, como faria isso? Não esvaziaria primeiro o cesto e então, examinando as maçãs uma por uma, pegaria de volta apenas aquelas que estivessem visivelmente boas, descartando as demais? (AT VII, 481).

Richard Popkin (1923-2005) chama a atenção, entretanto, para o fato de Descartes ter a intenção de colocar de volta no cesto as “maçãs boas”, pois espera formar, com seu método, depois de dar vazão à “luz natural”, um conhecimento; ao contrário de Pierre Charron, que propôs, antes de Descartes, um método para evitar o erro e livrar a mente de dogmas e preconceitos acumulados, sem a pretensão de nela deixar os conteúdos julgados “bons”:

O método charroniano da dúvida e “moral” é o caminho para o verdadeiro conhecimento não porque, como reivindicaria Descartes mais tarde, o próprio método, ao limpar a mente, produz conhecimento ou torna visível a luz natural. Em vez disso, o método, quando seguido consistentemente, conduz a uma mente completamente vazia, que pode então ser preenchida por algo externo. [...] O valor do uso do método é que ele coloca a pessoa em condições adequadas para receber conhecimento, mas não contribui com nenhum conhecimento, nem garante sua ocorrência. O método é um meio de atingir o máximo de sabedoria humana [...], limpando nossas mentes de erros acumulados por séculos, ao minar todo o nosso suposto conhecimento (Popkin, 1954, p. 832-833).

Assim como Montaigne, Charron entende que “a verdade não é de nossa aquisição, invenção nem apreensão” (Charron, 2005, p. 39). Não podemos alcançá-la ou, dizendo de forma

<sup>4</sup> “J'ai été nourri aux lettres dès mon enfance; et, pour ce qu'on me persuadait que par leur moyen on pouvait acquérir une connaissance claire et assurée de tout ce qui est utile à la vie, j'avais un extrême désir de les apprendre. Mais sitôt que j'eus achevé tout ce cours d'études, au bout duquel on a coutume d'être reçu au rang des doctes, je changeai entièrement d'opinion. Car je me trouvais embarrassé de tant de doutes et d'erreurs, qu'il me semblait n'avoir fait autre profit, en tâchant de m'instruire, sinon que j'avais découvert de plus en plus mon ignorance. Et néanmoins j'étais en l'une des plus célèbres écoles de l'Europe, où je pensais qu'il devait y avoir de savants hommes, s'il y en avait en aucun endroit de la terre” (AT VI, 5-6).

mais justa, não podemos atingi-la por nossos próprios esforços. Nossa compleição natural nos nega tal feito. Conforme o autor, embora o ser humano tenha sido criado por Deus para conhecer a verdade, ele é incapaz de fazê-lo por si mesmo – é preciso que Deus a revele. Mas essa “revelação” de que fala Charron requer de seu pretendente um passo: é preciso que este esteja pronto e à espera da verdade, caso ela se apresente.

E nenhuma doutrina parece ser, para Charron, mais propícia do que o ceticismo para realizar esse trabalho de preparação. O ceticismo seria “algo que presta mais serviço à piedade e à operação divina que qualquer outra coisa, tanto no que diz respeito à sua geração e propagação, quanto à sua comunicação” (Charron, 2005, p. 67-68). De que forma o ceticismo poderia atuar como favorecedor da revelação divina? A resposta está em sua função de *nettoyage*, de varredura ou expurgo de todas as opiniões falsas e fantasiosas, pelas quais frequentemente nos deixamos contaminar, bem como de todas as coisas que criam em nós uma indisposição para que tenhamos uma conduta mais sábia e menos propensa a aderir, de modo opiniático, apaixonado e resoluto, àquilo que para nós se apresenta.

A palavra de ordem da *Sagesse* charroniana é a seguinte: é preciso *nettoyer l'esprit*, preparar bem a nossa mente para acolher e tornar possível a operação divina, deixá-la própria para receber sua impressão. Por meio do método do *nettoyer l'esprit*, a mente humana ficaria despojada de opiniões, crenças e afecções; ficaria como uma “tábula rasa” (*carte blanche*), na qual Deus poderia imprimir o que lhe aprouvesse.

Em relação aos costumes, o ceticismo charroniano faz uma entusiasmada defesa de uma ampla liberdade de pensar, julgar, examinar e agir. Charron, na história das ideias, aparece como o primeiro autor a propor uma virtude e uma moral autônomas, independentes de todo fundamento religioso, e não cerceadas pelas promessas e pelos terrores apregoados pela Igreja. A esperança de uma recompensa numa vida futura, ou o temor do inferno ou do que sucede após nossa passagem pelo mundo, não devem influenciar nem tampouco determinar nossas ações. O ser humano que é, de fato, virtuoso, livre, que traz em si uma interioridade robusta e autônoma, não pode agir tendo em vista o que determina o exterior. Apesar de defender que os sábios devem respeitar e seguir os costumes de seu país, dispensando condutas extravagantes, que poderiam chocar e ferir os olhares de seus concidadãos, Charron enfatiza a necessidade de libertação da opinião comum, a opinião do vulgo (*vulgaris opinio*). Para o discípulo de Montaigne, o ser humano precisa se afastar do mundo – palco da opinião – para cultivar uma virtude ímpar: a prudência (*preud'homie*).

## Considerações finais

Quer sob a forma do esvaziamento do cesto, quer na imagem da tábula rasa (*carte blanche*) ou na prática de *nettoyer l'esprit*, Descartes, Montaigne e Charron apontam para uma exigência fundamental: a necessidade de uma disposição crítica que anteceda toda aquisição de saber e toda adesão ética. Tal disposição se configura como um gesto de despojamento deliberado das noções herdadas, das opiniões irrefletidas e das inclinações dogmáticas.

Em diferentes graus e com distintas intenções, esses pensadores mostram como o gesto de expurgar da mente crenças preconcebidas, dogmas infundados e paixões desordenadas pode ser visto tanto como exercício espiritual quanto como atitude crítica diante do mundo. Ao propor uma mente limpa, vazia ou despojada, eles apontam para a necessidade de uma prudência constante em relação aos fundamentos de nossas crenças – sejam elas religiosas, morais ou epistemológicas. Em Montaigne e Charron, o ceticismo atua como uma forma de abertura e de preparação – para a graça, a revelação ou a sabedoria. Em Descartes, embora

com objetivos distintos, o exercício da dúvida assume a metáfora do esvaziamento do cesto como gesto imprescindível, sugerindo que todo conhecimento sólido deve passar pelo crivo de um exame rigoroso.

No pensamento charroniano, o verdadeiro sábio precisa considerar, examinar e julgar todas as coisas, não devendo deixar nada escapar sem que tenha colocado sobre a mesa e a balança (Charron, 2005, p. 32). A lição que podemos extrair dessa noção de *nettoyer l'esprit* e do ceticismo, especialmente quando relido no período moderno, é que a nossa forma de ver o mundo não pode ser considerada a melhor, a mais apropriada ou aquela que deve prevalecer entre tantas outras.

Um pensamento genuinamente crítico é, antes de tudo, capaz de considerar o ponto de vista do outro. Isso evidencia a falta de criticidade em nossa sociedade, marcada por conflitos, pretensões de dominação e desacordos. Ante o recrudescimento das polarizações ideológicas, da retórica inflamada das certezas e do fechamento à pluralidade de perspectivas, a lição cética ressoa de modo particularmente relevante: é preciso, mais do que nunca, *nettoyer l'esprit*, expurgar da mente pressuposições perniciosas para que possamos nos habilitar à liberdade de pensamento e ao cultivo da sabedoria.

## Referências

- BLUCHE, F. *Dictionnaire du Grand Siècle*. Paris: Fayard, 2005.
- CHARRON, P. *De la Sagesse* (trois livres). T. I e II, Paris: Rapilly, Passage des Panoramas, 1827.
- CHARRON, P. *Pequeno tratado de Sabedoria*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.
- DESCARTES, R. *Œuvres de Descartes*. Publiées par Charles Adam e Paul Tannery. T. VI e VII. Paris: L. Cerf/Vrin, 1902, 1957.
- LA MOTHE LE VAYER, F. *Diálogo sobre o tema da divindade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.
- MONTAIGNE, M. *Ensaio* (livros I, II e III). São Paulo: Martins Fontes, 2000, 2001, 2002.
- MONTAIGNE, M. *Essais*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.
- NICOT, J. *Thresor de la langue française*, 1606.
- POPKIN, R. H. Charron and Descartes: The Fruits of Systematic Doubt. *The Journal of Philosophy*, v. 51, n. 25, p. 831-837, 1954.
- SODRÉ, M. *Pensar nagô*. Petrópolis: Vozes, 2017.

---

### Sobre a autora

#### Camila Lima de Oliveira

Doutorado em Filosofia, com ênfase em Crítica Cultural e Teoria Crítica da Representação, pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), onde também concluiu o mestrado em Filosofia Moderna, a licenciatura em Filosofia e a especialização em Cultura Clássica Greco-Latina.

Recebido em: 21/06/2025

Received in: 06/21/2025

Aprovado em: 15/08/2025

Approved in: 08/15/2025

# As origens imperialistas do fascismo, ontem e hoje

The imperialist origins of fascism, yesterday and today

Tiago Nilo

<https://orcid.org/0009-0000-5822-9586> – E-mail: [tnilo@unisin.br](mailto:tnilo@unisin.br)

## RESUMO

O presente artigo aspira descortinar a origem imperialista do fascismo no início do século XX, assim como algumas explicações sobre sua contínua presencialidade no neofascismo do século XXI. Para tanto, considero relevante operar esta análise por uma investigação conceitual. Em razão disto, irei expor, num primeiro momento, o que compreendo por imperialismo e, na sequência, o que compreendo como sendo fascismo. Assim, tendo esclarecido os termos a serem utilizados, à guisa de conclusão, procurarei expor as origens imperialistas presentes no fascismo em seu nascedouro e, posteriormente, tecer alguns comentários sobre como este continua presente nas manifestações contemporâneas designadas como neofascistas. A metodologia empregada no desenvolvimento desta pesquisa segue a tradição do socialismo científico ou a concepção filosófica conhecida como marxismo.

**Palavras-chave:** Imperialismo. Fascismo. Neofascismo.

## ABSTRACT

This article aims to reveal the imperialist origins of fascism at the beginning of the 20th century, as well as some explanations about its continued presence in the neo-fascism of the 21st century. To this end, I consider it relevant to carry out this analysis through a conceptual investigation. For this reason, I will first explain what I understand by imperialism and then what I understand by fascism. Thus, having clarified the terms to be used, by way of conclusion, I will try to expose the imperialist origins present in fascism at its birth and then make some comments

on how it continues to be present in contemporary manifestations designated as neo-fascist. The methodology employed in the development of this research follows the tradition of scientific socialism or the philosophical conception known as Marxism.

**Keywords:** Imperialism. Fascism. Neo-fascism.

## Introdução: o que é imperialismo?

O conceito de imperialismo refere-se à fase monopolista do capitalismo, sendo sua compreensão de fundamental importância, tanto em relação ao seu rebento histórico quanto seu desenvolvimento no seio deste sistema econômico, bem como o impacto que ele causa na situação geopolítica global no mundo contemporâneo. Compreender o que seja imperialismo é de essencial relevância para a apreensão dos rumos que a política global tem desenrolado há mais de um século.

Conforme Lênin (2021), as características principais do imperialismo são o papel decisivo do monopólio em substituição da livre concorrência, o surgimento do capital financeiro como produto da fusão do capital bancário e industrial, a divisão do mercado mundial entre os monopólios capitalistas e competidores, além da conclusão da divisão territorial do mundo. Em suma, imperialismo nada mais é do que a fase monopolista do capitalismo que coaduna as relações entre bolsa e investimentos financeiros através das companhias capitalistas, a partilha colonial e o conseqüente desenvolvimento do capital bancário/financeiro. Bukharin (1984), por sua vez, concebe o imperialismo como a instalação de uma oligarquia financeira no poder e na direção da produção que gravita em torno dos bancos. Além disso, segundo ele, cada uma das economias nacionais capitalistas desenvolvidas transforma-se numa espécie de *trust* nacional de Estado. Enquanto, para Luxemburgo (2021), imperialismo é a forma concreta adotada pelo capital com o intuito de se expandir, iniciado nos países de origem e conduzido por sua própria dinâmica interna ao plano internacional, criando as bases de seu próprio desmoronamento.

Seguindo a leitura de Coggiola (2015), percebemos que, por volta dos séculos XV e XVII, entre o renascimento e a revolução francesa, há um sistema específico de colonização europeia presente em sua expansão mercantilista. Posteriormente, em meados do século XIX, a Inglaterra expande o capitalismo industrial por outras metrópoles europeias em nome do livre câmbio comercial. Assim, o desenvolvimento capitalista abala as estruturas do mercantilismo, mas não o destrói. Nesta etapa do modo de produção, acentua-se além da política liberal do *laissez faire*, um maior grau de desenvolvimento tecnológico, principalmente no âmbito da produção, onde países industrializados alargavam o capital interno e conquistavam novos mercados externos, a riqueza acumulava-se em mãos de uma burguesia industrial, outra comercial e outra financeira destes países. Conseqüentemente, pequenas empresas cederam lugar a grandes indústrias, empresas de capital aberto, sociedades anônimas de capital, associações e fusões de empresas divididas entre milhares de acionistas. Assim, adjunto ao capital industrial, desenvolvem-se as linhas de crédito para investimentos e para transformações das empresas em sociedades anônimas, ou seja, o “[...] capital industrial, associado ao capital bancário, transformou-se em capital financeiro, controlado por poucas organizações” (Coggiola, 2015, p. 2).

Conforme Coggiola (2015), a era vitoriana foi marcada pela expansão do Império Britânico, a unificação econômica do mundo através da logística de um sistema de transporte que permitia fluir o trânsito econômico entre metrópole e colônia na administração comercial, acober-

tado por um discurso “ético” de civilizar povos atrasados. Toda esta rede intrincada de comunicação promove uma interdependência econômica mundial até então sem precedentes. Uma unidade econômica que irá gerar conflitos e rivalidades entre diferentes Estados europeus. Ou seja, o sistema capitalista industrial que se tornava mundial pela expansão imperial britânica irá promover um conflito interno de interesses nacionais, pois, à medida que há um desenvolvimento interno do capital, conseqüentemente, haverá um conflito entre potências desenvolvidas e potências em desenvolvimento, caso estas últimas queiram se tornar mais independentes. Além disso, o sistema mundial do capitalismo baseava-se na competição entre países, pois é esta ocorrência econômica que será o antecedente para o imperialismo capitalista. A existência de uma ordem global não seria o mercado em si como um ente que paira sobre as nações globais e nem os acordos de livre comércio promovidos entre diferentes Estados nacionais como se todos estivessem em pé de igualdade na negociação, mas uma casta da burguesia metropolitana do país mais desenvolvido que se beneficiava diretamente do monopólio dos novos mercados. Exemplo disto foi o resultado da força de dominação europeia através de concessões territoriais, como no caso de Hong Kong na China e na Guerra do Ópio, no pagamento de pesadas indenizações e na formação de uma classe comerciante nativa em cada colônia associada à exploração estrangeira, atuando como cúmplice do explorador conivente com a exploração dos senhores que ditavam a nova ordem imperial. Até o momento descrito, o imperialismo capitalista tem uma única potência realmente mundial, a Inglaterra, que emergiu de uma revolução burguesa vitoriosa criadora das instituições favoráveis a tais condições, isto é, um liberalismo econômico/político bem desenvolvido e uma marinha eficiente que soube aproveitar as principais rotas de comércio internacional a serem conquistadas. Entretanto, o nascimento da *belle époque*<sup>1</sup> por volta de 1871 marcará uma colisão e uma disputa inter-imperialista que só terá cabo no fim da Primeira Guerra Mundial. Com a fundação do Império Alemão, realizada em três guerras de unificação e uma dramática industrialização, operam-se significativas mudanças nas relações internacionais (Cogiolla, 2015, p. 35). Tais relações não estavam mais pautadas em equilíbrio de poder e consenso entre amigos, o “sistema de Viena” que ditava a ausência de alianças permanentes, após 1879, fora quebrado em nome de alianças deste tipo que se constituíam em torno de dois blocos, a Tríplice Aliança e, posteriormente, a Tríplice Entente. A disputa inter-imperialista que se seguiu para deter a hegemonia europeia global foi violenta, “[...] principalmente no contexto da partilha da África, da ocupação territorial de grande parte da Ásia e da abertura da China” (Cogiolla, 2015, p. 35). A ideia preponderante de todos os países imperialistas que ambicionavam a hegemonia da economia política global era ditar os rumos do projeto moderno civilizador que a humanidade como um todo iria percorrer. Para a Alemanha, conforme Coggiola (2015), só havia duas possibilidades: constituição de um bloco colonial fora da Europa ou expansão em direção à Turquia ao longo da linha Berlim-Belgrado. Nos dois casos, os interesses entre Alemanha e Inglaterra entravam diretamente em rota de colisão. Além disso, a luta de classe que ocorria no seio destas economias nacionais promovia uma disputa intensa que preocupava a burguesia dominante<sup>2</sup>. Os partidos operários

<sup>1</sup> Cogiolla (2015, p. 18-19) afirma que, marcada por relativa prosperidade, neste período se desenvolveu a segunda revolução industrial (motor a explosão, desenvolvimento da indústria química, da telefonia e do rádio), assim como, a ascensão da Alemanha e dos Estados Unidos como potências industriais em crescimento, as transformações na organização do trabalho (taylorismo e fordismo), a expansão acentuada do capital financeiro, a substituição da concorrência clássica pela concorrência oligopolista, centralização e concentração de capitais, a tentativa de expansão dos países em ascensão e a substituição da exportação de mercadorias pela exportação de capitais – coisa que, para Lênin, irá marcar a diferenciação do velho capitalismo para o moderno, no qual impera o monopólio sob a forma imperialista.

<sup>2</sup> Representantes da burguesia como Cecil Rhodes sabiam que a prática da expansão imperial poderia capitalizar os seus negócios e, da mesma forma, uma guerra inter-imperial para saber quem seria a grande potência que iria controlar o mundo e dominar as

socialistas na Alemanha e na Inglaterra erigiam-se como uma força colossal de combate à exploração frente ao estrato dominante. Na Alemanha, o SPD<sup>3</sup> “[...] tinha 4 milhões de eleitores, 111 deputados, uma rede de *sindicatos, cooperativas, escolas*” (Cogiolla, 2015, p. 41), assim como o trabalhismo inglês e o SFIO<sup>4</sup> na França. O socialismo começara a se desenvolver fora da Europa e ganhava a internacionalização que almejava, pois, desde esta época, compreendia que o capital não tem pátria. Assim, a guerra mundial só pode ser compreendida como revolta das forças produtivas contra o quadro das relações capitalistas de produção, isto com o intuito de uma superação da crise (depressão) econômica, expansão colonial, exportação de capital, disputa geopolítica e solidificação de um nacionalismo racista. Os objetivos desta guerra, os interesses em disputa e os responsáveis gravitam em torno de duas considerações. De um lado, a disputa intraclasse entre burguesias nacionais pela exploração das riquezas coloniais e o controle imperial capitalista global; de outro lado, uma guerra entre classes na qual a burguesia – industrial e financeira – se sentia ameaçada pela ascensão do movimento operário e o aprofundamento da democracia que ameaçava a manutenção de seus privilégios de classe. Esta razão (o fato de esta guerra ser uma guerra imperialista) era conhecida pelos maiores dirigentes socialistas da época. Eles denunciaram a traição dos reformistas que aderiram ao nacionalismo chauvinista promovido pela burguesia capitalista e rasgavam o manifesto firmado outrora no Congresso da Basileia em novembro de 1912<sup>5</sup>. Compreendiam que ambos os lados faziam uso da demagogia para impor sua dominação imperialista global e desviar a atenção para uma luta nacional ao invés da luta de classe.

A guerra inter-imperialista é, portanto, o resultado do desenvolvimento interno do capitalismo. Com a expansão capitalista, as nações se desenvolveram de modo desigual, determinando, assim, a unificação econômica global. Tratava-se, portanto, não de uma etapa da “economia-mundo”, mas da forma histórica necessária que a universalização da economia capitalista detém sobre um desenvolvimento desigual. O imperialismo capitalista nasce da totalidade do mercado mundial que caracteriza as leis de movimento do capital, na sua máxima escala e em sua forma última, desde o final do século XIX, depois da depressão econômica de 1873 (Cogiolla, 2015, p. 5). As diferenças nacionais presentes no interior do sistema capitalista manifestam o desenvolvimento desigual e combinado, alguns países foram forçados a se integrar de modo dependente e/ou associado, enquanto outros se impuseram como dominantes e expropriadores. O imperialismo é, portanto, o resultado do processo de concentração e centralização dos capitais nos países de capitalismo mais avançado que, porventura, se deslocaram de uma política de livre concorrência e exportação de mercadorias para países atrasados para uma política de formação de cartéis (monopólio) e exportação de capitais. Isto deu lugar a uma política de nacionalismo burguês nos países mais avançados contra a perspectiva socialista internacionalista que avançava em organização e consciência do movimento operário (Coggiola, 2015, p. 6). Com a intensificação da luta de classes, o imperialismo assume uma política nacionalista de caráter agressivo<sup>6</sup>. Conforme Coggiola (2015), após a crise (depressão) econômica de 1873, a

---

riquezas providas das colônias era iminente. Deste modo, a opção por uma guerra inter-imperial, segundo eles, poderia ser um negócio benéfico também por realizar um certo expurgo malthusiano das castas mais baixas que se atreviam no campo da disputa política por reivindicar direitos. Assim, além de “limpar” os subalternos indesejados e assegurar o domínio imperial no continente e nas colônias, uma guerra poderia, ideologicamente, desviar a atenção do internacionalismo proletário para as causas do nacionalismo afirmadas pela liberdade, democracia e política interna – mesmo que não houvesse nenhuma destas categorias presentes no cotidiano da nação inflamada, como no caso da França de Clemenceau (Imperialismo, 2021).

<sup>3</sup> Tradicional Partido Social-Democrata Alemão.

<sup>4</sup> Seção Francesa da Internacional Operária.

<sup>5</sup> Este manifesto foi aprovado por unanimidade, entretanto, quando a guerra eclodiu, os dirigentes da II Internacional, Kautsky, Vandervelde, dentre outros, passaram para o lado dos governos imperialistas favoráveis à guerra (Lênin, 1914).

<sup>6</sup> “Devido às desigualdades do desenvolvimento capitalista mundial, coube ao nacionalismo exprimir ao máximo essas caracte-

era do capitalismo liberal, dominada pelo monopólio industrial inglês, havia acabado cedendo lugar a uma era pós-liberal, caracterizada por uma competição internacional de economias industriais nacionais, principalmente centrada em países como Inglaterra, Estados Unidos e Alemanha (que, na época, se tratava do Império Alemão). Tal competição conduzia à concentração econômica e ao controle do mercado, ou seja, o capitalismo monopolista e sua fase imperialista haviam sido a solução encontrada para a saída da crise. Desta forma, o capitalismo vinculou conquista colonial com especulação financeira, possibilitando a expansão do mercado mundial. As bases deste processo são a maturidade atingida pelo capitalismo das grandes metrópoles, a violenta recolonização e expansão colonial que permitiu ao capitalismo europeu sair da grande (depressão) crise e a corrida das potências europeias por colônias que visava sobrevivência e supremacia (Coggiola, 2015, p. 15). Para isto, necessitava-se de um Estado forte na gerência do mercado interno, “[...] mediante a política aduaneira e de tarifas externas, que devia facilitar a conquista de mercados estrangeiros” (Coggiola, 2015, p. 39-40). Um Estado resolutivo, referente aos interesses financeiros no exterior, extorquindo dos menores vantajosos contratos comerciais. O ideal liberal de Estado conciliador converte-se em Estado agregador, com o intuito de “ajudar outras nações” em seu desenvolvimento. O capitalismo monopolista assegurava à própria nação um domínio internacional, além disso, a expansão do capital era justificada pela competição externa no fato de que uma nação poderia sobrepujar a outra por ser a eleita dentre as demais. Era exatamente assim que concebia o imperialismo britânico na Índia e em Bengala<sup>7</sup>. Esta era tomada como uma afirmação “científica” da superioridade racial do projeto civilizador perante as nações atrasadas. Algo muito semelhante iremos encontrar posteriormente no nazismo que, como dissera Trotsky, “para elevar a nação por cima da história, deu-lhe o nome de raça” (Trotsky, 2019, p. 66). Esta espécie de “sociobiologia das relações internacionais” se baseava no fato de que, para os países imperialistas, a dominação colonial não era apenas um ganho para o seu mercado interno, mas justa e benéfica para a humanidade (Trotsky, 2019, p. 22). A ascensão do imperialismo capitalista e a supremacia internacional eram, portanto, a validação da lei dos mais fortes, assim como uma consequência necessária do próprio desenvolvimento societário. É por isso que, tanto para liberais como Hobson (1968) e marxistas como Lênin (2021), a relação entre a bolsa (companhias capitalistas), a partilha colonial e o desenvolvimento do capital financeiro são o eixo da interpretação objetiva do imperialismo, enquanto os aspectos políticos nacionalistas e ideológicos racistas (etnocêntricos) são considerados consequência e não causa do fenômeno (Lênin, 2021, p. 24).

O imperialismo, portanto, é um processo inerente à expansão do capitalismo, presente em sua própria natureza desde a conquista da América. O imperialismo traz à tona a figura do rentista, apodera-se de reservas estrangeiras de modo colonial e, além disso, expele organicamente guerras inter-imperialistas. Assim, percebe-se que as duas características históricas do imperialismo capitalista são a concorrência de vários imperialismos e o predomínio do capital financeiro sobre o comercial (Lênin, 2021, p. 120-121). É desta disputa imperial que desembocará duas guerras mundiais no século XX, envolvendo peleja de nações com um capitalismo altamente avançado, descrito por Lenin em obra referida<sup>8</sup>. O imperialismo, assim

---

ísticas [...] o irracionalismo hitleriano [...] reconheceu as suas fontes na França democrática, onde o Conde de Goubineau encontrou as teses da superioridade racial, e onde se desenvolveu o antisemitismo de Estado (caso Dreyfuss). Diante do desenvolvimento internacional das forças produtivas, o nacionalismo tornou-se um anacronismo revolucionário, refugiado nos mais velhos preconceitos” (Coggiola, 2015, p. 6).

<sup>7</sup> Atual Bangladesh.

<sup>8</sup> Isto não quer dizer que Lênin previu a Segunda Guerra Mundial, mas que a tendência daquele século seria belicista, tanto em relação a guerras inter-imperialistas quanto de libertação nacional (Lênin, 2021).

sendo, redefiniu o sistema monetário com o surgimento do capital financeiro como figura dominante, redimensionou o mapa industrial e econômico, expandindo o capitalismo na relação metrópole/colônia, e forjou humanos numa intensa batalha entre dominantes e entre dominantes e dominados.

## O que é o fascismo?

O conceito de fascismo não é de fácil aceção, sobre ele gera-se muito debate, confusão e contestação. Geralmente, isto ocorre em razão de não ser uma forma coesa e uniforme nos diferentes países em que o fascismo se manifestou, como se fosse uma adaptabilidade semântica? Sim e não. De fato, o fascismo ocorre de modo peculiar em diferentes países. Entretanto, esta peculiaridade ocorre pelo desenvolvimento desigual do capitalismo em diferentes nações. Ou seja, o fascismo não é apenas uma nomenclatura, mas uma ação política burguesa decadente. E, por esta razão, “[...] as consequências e decadência do capitalismo se expressam de formas diversas e com ritmos desiguais” (Trotsky, 1964, p. 18), dependendo do nível de desenvolvimento capitalista de cada país<sup>9</sup>. Contudo, os modelos fascistas mais próximos são o alemão e o italiano. Na Itália, ele fora plebeu na origem, emergindo da pequena burguesia, do lumpemproletariado e, de uma forma ou de outra, vinculado às massas operárias, entretanto, dirigido e financiado por grandes corporações capitalistas. De modo semelhante, seu modelo alemão, também financiado pela burguesia alemã, fora um movimento de massas com uma forte demagogia socialista (Trotsky, 1964, p. 7). Ambos tinham pretensões expansionistas coloniais que, segundo Tooze (2013, p. 40), no caso de Hitler, havia uma forte inspiração nos impérios romanos e britânicos. Assim, irei seguir na direção dos pontos em comum que caracterizam o conceito a fim de encontrar a designação conceitual mais consistente. Seguindo os passos de Talheimer (2009), o melhor ponto de partida para o exame do fascismo é a análise de Marx e Engels sobre o bonapartismo. De início, resalto que fascismo e bonapartismo não estão no mesmo nível. Como veremos, em muitos casos um pode vir a ser a preparação para o outro, mas, de qualquer modo, o que nos serve é compreender que se trata de uma análise de classe historicamente determinada, ou seja, de uma relação determinada dessas classes que é historicamente produzida. O bonapartismo, por exemplo, que é examinado por Marx em *18 de Brumário*, demonstra como a burguesia francesa, para salvar sua existência social diante do levante da classe operária, “[...] abre mão da sua existência política e se entrega à ditadura de um aventureiro e seu bando” (Talheimer, 2009, p. 23). Em *A guerra civil na França*, Marx demonstra o que viria a ser os traços essenciais da forma imperialista do fascismo, a última forma do poder de Estado burguês, “[...] seu último refúgio da revolução proletária e ao mesmo tempo a sua perdição” (Talheimer, 2009, p. 23). A partir destas considerações, compreende-se que a genuína base do fascismo é a pequena burguesia instrumentalizada pela burguesia para eliminar o proletariado. Enquanto a base social do comunismo é o proletariado, a base social

<sup>9</sup> Outro ponto relevante a ser comentado, mas que por si só geraria outro artigo e que, portanto, não irei me estender, apenas explanar breve comentário sobre, se trata da caracterização de governos de tipo fascista, como o caso de Getúlio Vargas no Brasil. É fato inconteste que o Estado Novo tenha sido uma ditadura, perseguindo opositores, torturando e se aproximando comercialmente de governos fascistas, entretanto, compreendo que isto, por si só, não é base suficiente para caracterizá-lo como tal. O integralismo de Plínio Salgado é um movimento fascista, já o governo varguista, não. Compreendo que, se assim o fizermos, estaremos relativizando qualquer forma de autoritarismo como fascismo. Além disso, estaremos negligenciando a própria história, ou seja, o fato de que Vargas sofrera uma tentativa de golpe por parte do Integralismo, com comando advindo de governos europeus. Por quais razões um governo fascista sofreria um golpe de seus aliados fascistas? Por não ser tão fascista? Por estas razões, compreendo que tal classificação é imprecisa com a determinação conceitual que almeja a filosofia política (Pitillo, 2022).

do fascismo é a pequena burguesia voltada para o grande capital, este utiliza o movimento fascista para suas finalidades contra a classe operária. A repressão apoiada na pequena burguesia não é uma ditadura da pequena burguesia, mas do grande capital (Talheimer, 2009, p. 19). Ou seja, a essência do fascismo é a aniquilação da organização dos trabalhadores, é a criação “[...] de um sistema de administração que penetra profundamente nas massas, o qual serve para frustrar a cristalização independente do proletariado” (Trotsky, 1964, p. 8). É por esta razão que não se pode confundir o fascismo como uma oposição ao imperialismo. Ele está mais próximo da figura de um filho bastardo e instrumentalizado que serve aos interesses do pai. Pois, caso cairmos em tal confusão, poderemos concebê-lo como revolucionário<sup>10</sup> – coisa que não o é. Ao contrário, o fascismo é contrarrevolucionário. Ou seja, ele serve como um antídoto a toda forma de revolução. Concebê-lo como revolucionário é o mesmo que ver seus líderes ou candidatos como *outsiders*, antissistema. Entretanto, como veremos, ontem e hoje, eles assim aparecem para confundir, angariar, capitalizar a revolta e a insatisfação do proletariado, especialmente o mais despolitizado, atomizado e disperso ou desiludido com os erros políticos das organizações que presumivelmente deveriam representá-lo. Como nos diz Trotsky, o ponto de combate ao fascismo não é a abstração do Estado democrático, mas “[...] as organizações vivas do proletariado, nas quais está concentrada toda a sua experiência e que preparam o seu futuro” (Trotsky, 2019, p. 213).

Na Alemanha, por exemplo, o desenvolvimento da pequena burguesia em direção ao fascismo, adjunto do grande capital, é consequência direta da traição da social-democracia (Talheimer, 2009, p. 20). Da mesma forma, na Itália, após o *biennio rosso*, a social-democracia amedrontou-se e abandonou o proletariado ao vazio (Trotsky, 1964, p. 8) – este fora o fator relevante para a ascensão do fascismo. Consequência: a burguesia, a monarquia e a Igreja Católica colocaram-se ao lado do fascismo. Em ambos os países, a social-democracia abdicou da luta e pôs-se por detrás da burguesia e da democracia parlamentar; em ambos os países, ela fora abandonada à própria sorte (Trotsky, 1964, p. 10). Seguindo a análise de Trotsky (1964), pode-se perceber que onde o fascismo triunfou houvera, anteriormente, uma radicalização de massa dos operários e camponeses, inclusive, da pequena burguesia<sup>11</sup>. E seu triunfo ocorreu pela excessiva temeridade dos partidos operários tomarem o poder diante de uma situação revolucionária<sup>12</sup>. Além disso, ao tomarem o poder, os fascistas deixaram o sistema social inalterado – a social-democracia salvou a burguesia da revolução proletária, enquanto o fascismo libertou a burguesia da social-democracia (Trotsky, 1964, p. 66). Ou seja, o capital continuou a explorar as castas mais baixas. Ao se tornar governo, o fascismo tornou-se burocrático e abandonou sua base social pequeno-burguesa, tornando-se, assim, semelhante a uma ditadura (Trotsky, 1964, p. 10). Conforme Trotsky (1964), há uma dialética de relações entre as classes sociais em três estágios históricos diferentes do desenvolvimento capitalista. Em seu nascimento, a burguesia necessita de métodos revolucionários para cumprir as suas tarefas – daí seu programa político ser o jaco-

<sup>10</sup> Faço uso do conceito de revolução, partindo da referência metodológica utilizada para realizar esta pesquisa, concebendo-a não apenas como uma transformação ou mudança societária, mas, essencialmente, como a sublevação de uma classe sobre a outra diante do conflito existente em toda sociedade classista. Neste caso, refiro-me especificamente a um governo dirigido pela classe operária. Trata-se, portanto, além de uma mudança social, de um levante operário para compor uma política que pretenda extinguir qualquer forma de divisão classista social.

<sup>11</sup> Na Itália houve o já referido *biennio rosso*, o Estado foi paralisado, a polícia já não existia, os sindicatos tomaram a situação, porém, não havia um partido de massa capaz de tomar o poder. Na Alemanha também houve uma situação revolucionária em 1918 e a burguesia nem demandava participação no poder. Mais uma vez, os sociais-democratas paralisaram a revolução (Trotsky, 1964, p. 26).

<sup>12</sup> Conforme Trotsky (1964), na Inglaterra, por exemplo, quando Oswald Mosley tentou marchar sobre Londres, a polícia estava lá para proteger a União Britânica de Fascistas, mas encontrou em seu caminho milhares de manifestantes antifascistas, de sindicatos a partidos. Desde então, o fascismo nunca mais se ergueu na Inglaterra.

binismo. Posteriormente, com o florescimento e a expansão do regime capitalista, a burguesia instala sua dominação na forma do Estado-nação, pacífica, conservadora e democrática, enquanto seu programa político atende aos ideais da democracia reformista. Na sequência, com o declínio do capitalismo, a burguesia é forçada a recorrer a métodos de guerra civil contra a casta mais baixa para proteger seu direito de explorá-la. É neste momento que o fascismo se faz necessário para ela (Trotsky, 1964, p. 14). Como a massa da população se encontra revoltada com a situação econômica, social e política, a burguesia não pode voltar-se para a raiz do problema, a saber, o desenvolvimento interno do capitalismo, pois isto a iria derrubar. Ela precisa mobilizar a massa e canalizar a sua revolta para outro lugar. Qual? Para a classe que ameaça o seu poder, o proletariado. Assim, ao conhecer a ciência do marxismo e suas relações de classe, “[...] Mussolini compreendeu como mobilizar as classes intermediárias (classe média) contra o proletariado” (Trotsky, 1964, p. 65). A pequena burguesia, economicamente dependente e politicamente atomizada, necessita de um líder que unifique as massas dispersas e a conduza à ilusão da independência (Trotsky, 1964, p. 19) – por esta razão, a lua de mel entre burguesia e pequena burguesia nem sempre se compõe de mútua confiança e parceria eterna (Trotsky, 1964, p. 15). Pois, a pequena burguesia crê que está na condução de sua “revolução”, enquanto, em verdade, seu maior beneficiário, a grande burguesia, não considera os partidos fascistas como seus partidos. Eles são instrumentos de coação do proletariado, necessários e até mesmo perigosos para si. Com a ascensão belicosa do fascismo, inicia-se o esmagamento do proletariado, mas, ao mesmo tempo, a forma política de apaziguamento social da grande burguesia, o regime democrático parlamentar. Assim, a decadência capitalista promove no domínio político da burguesia uma contradição: por um lado, destrói com as instituições democráticas proletárias (sindicatos, partidos políticos, associações etc.), eis a campanha contra o marxismo e, de outro lado, isto acaba por implodir, também, com a democracia parlamentar, de onde se extraiu as organizações operárias, eis a campanha contra o parlamentarismo democrático. Significa dizer que, nesta fase de desenvolvimento do capitalismo, a burguesia é incapaz de se manter no poder por métodos do Estado parlamentar que criou, por isso, faz uso de violência e métodos de guerra civil – não para destruir, mas para manter-se no poder. Ela faz uso do fascismo como arma de defesa. Em suma, a burguesia liberal precisa do fascismo para liquidar o proletariado, ela precisa do auxílio da pequena burguesia para assegurar o seu expurgo. “No entanto, esse método tem os seus inconvenientes. Ao passo que se serve do fascismo, a burguesia o teme” (Trotsky, 1964, p. 15). Ela o teme, pois sabe que a aliança não é eterna, pois o “[...] fascismo não é o governo da pequena burguesia, mas a ditadura mais impiedosa do capital monopolista” (Trotsky, 2019, p. 69). Ela sabe que, nos tempos de crise, só resta à pequena burguesia escolher entre o proletariado e a grande burguesia (Trotsky, 1964, p. 16). Assim, com a inoperância dos partidos operários e o desespero contrarrevolucionário canalizando o ódio ao proletariado, a grande burguesia poderá utilizá-la como títere de seus interesses, assim nasce o fascismo. Trata-se, portanto, de uma disputa que o stalinismo não compreendeu. Conforme Trotsky (2019), a filosofia stalinista não distingue fascismo de democracia parlamentar burguesa e acaba, assim, igualando ambos como um movimento orgânico natural<sup>13</sup>. Obviamente que a contradição não é absoluta, como se fosse a dominação de duas classes antagônicas, mas trata-se de sistemas diferentes de dominação de uma

<sup>13</sup> Segundo os stalinistas, a social-democracia é a ala mais moderada do fascismo, assim, o que chamam de social-fascismo é a passagem orgânica e gradual que conduz da democracia burguesa ao fascismo. Entretanto, o que o stalinismo não compreende é que o regime democrático parlamentar, ao se apoiar na classe operária domesticada pelo reformismo, admite certo grau de democracia operária que pode vir a se constituir como uma via revolucionária no seio do Estado burguês – caminho para uma legítima, *demos* (povo) *kratos* (poder político). Já o fascismo é a abolição completa das organizações operárias (Trotsky, 2019, p. 214).

única e mesma classe. A democracia parlamentar burguesa da social-democracia, por exemplo, se apoia nos operários, não pode ter influência sem a organização de massa e seu combate político ocorre no parlamento. Enquanto o fascismo se apoia na pequena burguesia, somente pode consolidar o seu poder ao destruir as organizações proletárias e sua ação política está baseada na destruição do parlamento (Trotsky, 2019, p. 208). Assim, para a grande burguesia, democracia parlamentarista e fascismo são “[...] instrumentos de sua dominação, recorrendo a um ou a outro conforme as condições históricas” (Trotsky, 2019, p. 208). Mas, para a social-democracia e o fascismo, a escolha da burguesia monopolista implica na anulação de um ou de outro. Ao fim e ao cabo, ambos estão nas mãos da grande burguesia. Vale ressaltar que, entre as tensões nas quais a luta de classe manifesta as condições históricas determinadas, há um campo de disputa no qual o sistema se encontra em profunda contradição. No regime democrático, o capital incute nos trabalhadores a confiança na pequena burguesia reformista e pacifista. Já no fascismo, a pequena burguesia se enche de ódio contra o proletariado, mas, no regime intermediário entre os dois, que é um regime de conflito e disputa, a passagem de um para o outro está carregada de contradições. É neste momento que, conforme Trotsky, o governo de transição assume uma administração de tipo bonapartista<sup>14</sup>, transitória e de curta duração, ele é um prelúdio, “[...] ou para a vitória do fascismo ou para a vitória do proletariado” (Trotsky, 2019, p. 216). Tolerava os fascistas, pois precisa de seus agentes de repressão frente ao proletariado, ao mesmo tempo que mantém o regime parlamentar, pois ainda está no cumprimento de sua missão. Este é o momento de luta e não de capitulação.

Assim, o que se pode perceber é que o crescimento do fascismo ocorre a partir de uma crise social profunda, cuja ausência de um partido revolucionário de massa faz com que a grande burguesia canalize a revolta e a insatisfação da pequena burguesia como marionete de seus mais profundos interesses. Assim, a indignação, insatisfação e o desespero são desviados do grande capital para serem usados contra a classe operária, especialmente no programa de ilusões pequeno burguesas. É na união de todas as classes que se ergue a mais pura forma do imperialismo. Quando o fascismo se livra da escada que é a pequena burguesia, ele revela a sua verdadeira face, o imperialismo. Um programa foi necessário para se chegar ao poder, entretanto, “[...] o poder não será usado por Hitler para completar este programa. É o capital monopolista que lhe dita as regras e tarefas” (Trotsky, 2019, p. 70). O fascismo é, portanto, uma forma de ditadura capitalista que vincula uma determinada correlação geral das classes, ou seja, uma conciliação de classe forçada para se manter a estrutura social burguesa. O fascismo é uma necessidade do capital para dismantlar toda forma de organização democrática proletária e suplantá-la em seu lugar, por meio de milícias e um estado policialesco, a gerência e a beneficência de conciliação entre as classes. Ele é a necessidade do capital monopolista imperialista de amortizar as massas proletárias e para isso se utiliza da pequena burguesia, bem como da figura de um líder supremo que, se não for bem domesticado, pode ter a pretensão de usurpar o poder político, como o que aconteceu com Hitler. Churchill certamente não era um fascista. Era um homem forjado pelo imperialismo britânico, expansionista que acreditava na dominação das raças inferiores, como as da Índia e de outros povos colonizados. Em setembro de 1937, em um artigo intitulado *Amizade com a Alemanha*, demonstra respeito e admiração por Hitler, vendo ambas as nações como unidas a laços de história e raça<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> O eixo do governo transitório de tipo bonapartista é a polícia e a burocracia, uma espécie de ditadura militar policial dissimulada por um cenário parlamentarista. São governos do capital financeiro em épocas de forte crise, como Giliotti na Itália, Bruening/Schleicher na Alemanha e Doumergue na França (Trotsky, 2019, p. 359).

<sup>15</sup> O artigo encontra-se para solicitação no site da Universidade de Cambridge: [https://archivesearch.lib.cam.ac.uk/repositories/9/archival\\_objects/1359012](https://archivesearch.lib.cam.ac.uk/repositories/9/archival_objects/1359012) O texto também pode ser lido no seguinte site: <https://scottmanning.com/content/friendship>

## Considerações finais: as origens imperialistas do fascismo, ontem e hoje

Conforme nos revela Orwell (2017, p. 67), Churchill, antes da guerra, também detinha certa simpatia por Mussolini. Isto até começar a guerra inter-imperialista de 1939. Obviamente que estas considerações advinham em razão do anticomunismo e da manutenção e propagação do regime capitalista monopolista imperial, mas também não deixavam de expressar a postura e o *modus operandi* do imperialismo. Ou seja, enquanto o fascismo era tão somente uma forma de contenção do marxismo, ele correspondia às pretensões assim desejadas, mas, quando ele ambicionou uma disputa mais ampla, imperial, passou a ser um perigo. De qualquer forma, equivale a dizer que o fascismo somente se opôs ao capitalismo demagogicamente. Por mais que Strasser<sup>16</sup> fosse o caráter social do partido nazista, sua colaboração teve um prazo limitado de tempo. No famoso expurgo da “noite das facas longas”, sua ala fora dizimada, tornando mais epidérmico o caráter capitalista imperialista do nazismo.

Apesar de suas inúmeras peculiaridades, um ponto em comum dentre toda a diversidade de sua manifestação geográfica é o fato de que o fascismo sempre obteve ótimas relações com o capitalismo imperialista, ontem e hoje. Ferguson e Voth examinaram o valor das conexões entre a indústria alemã e o movimento nazista a partir de uma minuciosa análise dos preços mensais de ações coletados de publicações oficiais da bolsa de valores em Berlim e seus laços entre grandes empresas industriais alemãs com nazistas. Mais da metade das empresas listadas na bolsa de valores de Berlim (1932-1933) tinha laços estreitos com o movimento nazista. Tais dados servem como suporte para examinar a relação dos investidores à tomada de poder por parte dos nazistas. Em suma, grandes empresas alemãs haviam financiado a rápida ascensão do partido nazista após 1930. Conforme o artigo referido demonstra, a definição de “empresas conectadas” é assim classificada a partir de duas considerações: se os líderes empresariais ou empresas contribuíram financeiramente para o partido ou para figuras individuais como Hitler e Göring, e se certo empresário forneceu apoio político aos nazistas em momentos cruciais, servindo vários grupos que aconselharam os nazistas, o partido ou Hitler na política econômica (Ferguson; Voth, 2008, p. 107). A partir deste espectro, podemos identificar dois grupos de contribuintes. O primeiro era composto por Friedrich Thyssen<sup>17</sup>, Hjalmar Schacht<sup>18</sup> e Emil Kirdof<sup>19</sup>. Todos muito próximos de Hitler. Inclusive, Schacht estava presente na famosa reunião com Hitler e Göring de 20 de fevereiro de 1933, na qual foi discutido entre eles a importância de se combater o comunismo, sobre a incompatibilidade da iniciativa privada com a democracia e o estabelecimento de um fundo de campanha<sup>20</sup>. Já o segundo grupo foi composto por empresários signatários da petição ao presidente Hindenburg, incitando-o a nomear Hitler como chan-

---

-with-germany-by-winston-churchill-sep-17-1937/

<sup>16</sup> Conforme Voth e Ferguson (2008, p. 101-137; 128), até 1934 os nazistas se compunham de duas alas, uma conservadora e outra de cunho social, num sentido anti-capitalista (e não pós-capitalista) de distribuição da riqueza nacional. Gregor Strasser foi um dos maiores representantes desta ala, dentre outros.

<sup>17</sup> Empresário dos ramos da mineração e siderúrgica.

<sup>18</sup> Economista e banqueiro.

<sup>19</sup> Industrial da mineração.

<sup>20</sup> Schacht doou três milhões de reichsmarks (moeda alemã da época) para a campanha eleitoral de março daquele ano (Ferguson; Voth, 2008, p. 110). A doação de Schacht só não foi maior do que a doação feita pela IG Farben, que acabou contribuindo com quatrocentos mil reichsmarks (Ferguson; Voth, 2008, p. 133).

celer. São eles, Wilhelm Karl Keppler<sup>21</sup>, Albert Vögler<sup>22</sup>, Gustav Krupp Von Bohlen und Halbach<sup>23</sup>, Friedrich Springorum<sup>24</sup>, Emil Georg Von Strauss<sup>25</sup>, August Rosterg<sup>26</sup> e Kurt Freiherr Von Schröder<sup>27</sup>. O artigo atesta que, no total, foram contabilizadas 115 empresas privadas conectadas ao nazismo (Ferguson; Vothe, 2008, p. 111). Todos os grandes jornais da época estavam vinculados, através de seus editoriais, às grandes empresas e todos sabiam do vínculo do nazismo com grupos de empresários influentes do Ruhr. Conforme gráficos analisados no artigo, há evidências sobre o impacto de ser filiado ao NSDAP<sup>28</sup>: 68% das empresas afiliadas superaram os valores e estimativas do mercado durante janeiro-março de 1933. Em síntese, estar associado ao partido nazista impulsionou os preços das ações somente depois que o partido assumiu o poder (Ferguson; Voth, 2008, p. 119-120). Ou seja, o que tais dados demonstram é que havia uma íntima conexão entre mercado financeiro, imperialismo capitalista e nazifascismo. Mesmo que alguns autores como Tooze (2013) tentem demonstrar as divergências da política econômica de Stresemann e Hitler<sup>29</sup>, não há como se refugiar do caráter expansionista do capitalismo presente neste momento da história. Conforme o próprio Tooze (2013) atesta, na última semana de junho de 1929, “[...] Stresemann havia discursado na Reichstag e mudado de postura [...]” (Tooze, 2013, p. 44). Isto porque Hoover cortara o financiamento estadunidense da economia alemã em razão da quebra da bolsa de Nova York em 29 e dos cortes perpetrados pelo Congresso. Neste momento, Stresemann se une a Schacht, favorável à necessidade de se criar uma independência econômica da Europa. No seio de todo este drama histórico, visivelmente conseguimos perceber o conflito de interesses econômicos entre capitais nacionais (burguesia nacional). Seja na forma de reparações do pós-guerra ou na relação entre credores e devedores, o fato é que há uma evidente disputa entre burguesias nacionais de diferentes países pela hegemonia do capital transnacional imperialista. A questão é que a burguesia alemã subsidiou a ascensão do NSDAP para a extirpação do comunismo e para a disputa do domínio imperial do grande capital. E há uma cumplicidade imperialista capitalista nisto. Anos depois, no julgamento de Nuremberg, para se responsabilizar o nazismo por seus crimes de guerra, implicaria responsabilizar o capitalismo. Conforme vemos no documentário *Fascism Inc.* (2014), a saída da OSS<sup>30</sup> e do governo estadunidense foi culpabilizar pessoas e não acusar o sistema político econômico vigente à época, ou seja, o nazifascismo e o seu funcionamento interno. Após a guerra, Washington indica para o cargo de alto comissário na Alemanha um velho conhecido de Hitler e ex-advogado da IG Farben (companhia que produziu químicos para serem usados nas câmaras de gás antes de ser divididas em subsidiárias: Bayer, AGFA e BASF), John Mac Cloy (chegou a ser presidente do Banco Mundial, BID) para trabalhar na comutação de sentenças de nazistas donos das indústrias que haviam apoiado Hitler. Todos foram soltos após 1951. Semelhante fora a trajetória de Mussolini, entretanto, ele fora mais astuto que Hitler a respeito do financiamento da causa. Conforme o documentário referido, após prometer guerra ao socialismo e à

<sup>21</sup> Executivo de uma empresa química, cujo objetivo principal era criar laços mais fortes entre as grandes empresas e o partido nacional-socialista, assim como influenciar as políticas econômicas deste partido.

<sup>22</sup> Executivo na indústria de munições.

<sup>23</sup> Diplomata e diretor da indústria siderúrgica Krupp AG.

<sup>24</sup> Engenheiro e Diretor Geral do conglomerado de aço e mineração Hoesch AG.

<sup>25</sup> Diretor Geral do Conselho do Deutsche Bank.

<sup>26</sup> Diretor Geral da produtora de petróleo Wintershall AG.

<sup>27</sup> Banqueiro e financista.

<sup>28</sup> Sigla referente ao Partido Nacional-Socialista dos Trabalhadores Alemães.

<sup>29</sup> Conforme Tooze (2013, p. 39), Stresemann detinha uma visão dos Estados Unidos como fator de estabilização (semelhante ao que seria posteriormente o Plano Marshall) e as relações inter-imperialistas como gradações e oportunidades econômicas. Enquanto Hitler via os Estados Unidos como um risco para a economia e a sobrevivência racial germânica.

<sup>30</sup> Office of Strategic Services, órgão do estado que antecedeu a CIA.

classe trabalhadora, os camisas negras foram diretamente financiados por Giovanni Agnelli<sup>31</sup>. Além disso, com a conivência da polícia e tolerância do sistema judiciário, perseguiram as organizações dos trabalhadores<sup>32</sup>. A famigerada marcha sobre Roma fora uma construção mitológica e simbólica para causar medo nos adversários. Mussolini se desloca de trem, registra várias fotos e recebe o poder das mãos do rei Emanuel – tudo isso com o aval dos industriais do norte da Itália. O *Putsch* de Hitler tentou repetir a marcha de Mussolini, porém, diferentemente de seu colega, Hitler não havia compreendido que o fascismo nunca chegaria ao poder sem a permissão dos industriais e dos banqueiros. Por esta razão, acabou preso. Dez anos depois, apreendida a lição, Hitler discursa no clube dos industriais em Düsseldorf, promete o paraíso para os grandes industriais e recebe sua bênção. Krupp representava o capital industrial e Schacht representava o capital financeiro – havia um absoluto monopólio ditatorial da burguesia alemã sob o escopo do fascismo. Os programas racistas e o campo de concentração também reservavam um interesse político e financeiro. De um lado, liberar as lojas de departamentos (dominadas pelos judeus) e, de outro, *Dachau* servia como mão de obra escrava para a BMW. A SIEMENS<sup>33</sup> e a SEV<sup>34</sup>, por sua vez, são responsáveis diretas pela criação e financiamento de milícias fascistas como o Grupo 3E<sup>35</sup> e os Batalhões de Segurança<sup>36</sup>. Em suma, para Beinstein, a chegada do fascismo ocorreu pouco tempo depois que o ocidente conseguiu se tornar o senhor do mundo, ou seja, que a civilização burguesa se tornou verdadeiramente universal e foi deixando de lado os discursos democráticos, ganhando força as ideias “[...] do canibalismo inter-imperialista, do disciplinamento terrorista interno e do expansionismo desesperado” (Beinstein, 2018, p. 5) – sem mencionar o fantasma do comunismo. É inegável a influência e inspiração que os movimentos reacionários e racistas nos Estados Unidos desenvolveram e alimentaram na Alemanha nazista. Segundo Beinstein (2018), a *Ku Klux Klan* e os círculos da direita alemã estabeleceram relações de intercâmbio e colaborações com base na consigna do racismo contra os negros e os judeus. Lothrop Stoddard, escritor estadunidense, admirado por Hoover<sup>37</sup>, Harding<sup>38</sup> e bem-quisto pela *Whithe Supremacy*<sup>39</sup>, que cunhou o termo *under man*<sup>40</sup> para se referir aos bárbaros e selvagens, inimigos da civilização, será reconhecido como um dos autores inspiradores de ideólogos do nazismo como Alfred Rosenberg. Assim como Henry Ford, nazista declarado e autor do livro *The International Jude*, amplamente difundido entre dirigentes nazistas como Von Schirach<sup>41</sup> e Himmler<sup>42</sup>. Este último chegou a comentar “[...] que o livro de Ford cumpriu um papel significativo na formação de Hitler” (Beinstein, 2018, p. 11). Estas foram al-

<sup>31</sup> Fundador da Fiat, fábrica de automóveis.

<sup>32</sup> Se faz prudente recordar que nem Hitler nem Mussolini ascenderam ao poder de forma violenta e que políticos democráticos e empresários abriram as portas para a suas entradas.

<sup>33</sup> Conglomerado industrial alemão, fabricante de dispositivos eletroeletrônicos e mecânicos.

<sup>34</sup> Maior rede empresarial grega, representando ampla gama de atividades econômicas do país, incluindo serviços e manufatura.

<sup>35</sup> Milícia fascista intitulada de Águia de duas cabeças, inicia-se como uma organização nacionalista que reivindica Istambul no Tratado Lausanne, gradualmente vai sendo financiada pelo capitalismo grego para assassinar grevistas e sindicalizados (grande marcha de maio de 1936 em Thessaloniki) (Fascism Inc, 2014).

<sup>36</sup> Ao final da guerra, com o fascismo quase derrotado, os colaboracionistas (burgueses gregos que colaboraram com os nazistas) precisavam se proteger dos *partizans* (milícias que se opunham à ocupação nazista, tropas de libertação nacional). Assim, Ioannis Voulpiotis (grande executivo da SIEMENS) cria e financia os Batalhões de Segurança (*Germanotsolidades*).

<sup>37</sup> Herbert Hoover, trigésimo primeiro presidente dos Estados Unidos da América.

<sup>38</sup> Warren G. Harding, vigésimo nono presidente dos Estados Unidos da América.

<sup>39</sup> Reação proto-fascista surgida a partir do século XIX contra a abolição da escravatura que estabeleceu uma profunda relação com sua homóloga alemã, supremacia ariana (Beinstein, 2018, p. 12).

<sup>40</sup> Conforme Beinstein (2018, p. 11) este conceito foi cunhado por Lothrop Stoddard em seu livro *The menace of the under man* (A ameaça do sub-homem).

<sup>41</sup> Baldur von Schirach, oficial nazista.

<sup>42</sup> Heinrich Himmler, um dos principais líderes do Partido Nazista.

gumas provas que atestam as origens umbilicais do fascismo com o imperialismo capitalista. Mas será que estas relações fazem parte de um passado longínquo?

Obviamente, não. Especialmente em épocas de crise. A crise financeira de 2008, por exemplo, aprofundou o rentismo, conseqüentemente, o parasitismo financeiro e a desigualdade. Certamente há uma adaptação histórica que indica uma razão de ser para a adesão do prefixo *neo* (novo). Alguns rearranjos, inclusive, contraditórios. Embora o neofascismo conserve em certa medida algumas reproduções nostálgicas do passado, como, por exemplo, é o caso do Batalhão Azov na Ucrânia, vinculado à imagem do colaboracionista nazista Stepan Bandera, o Batalhão *Aidar*, assim como o Regimento *Kraken* (Laterza, 2018), todos ucranianos, próximos à OTAN, presentes e ativos antes e depois do *Euromaidan*<sup>43</sup>. No entanto, diferem do que houvera anteriormente. Em muitos casos, o discurso é renitente e soa como uma marcha confusa, “[...] com descendentes de suas anteriores vítimas, sob a bandeira comum do racismo anti-árabe, da islamofobia ou da russofobia. E por que não acrescentar anticomunismo?” (Beinstein, 2018, p. 2). O velho fascismo também cultivou inconsistências e, sobre este ponto, o neofascismo não lhe deve nada. A Polônia e a Letônia, por exemplo, misturam ultranacionalismo, antisemitismo e sionismo (Beinstein, 2018, p. 3), assim como outras formas de segregacionismo. Tudo isto respaldado pelo respeito formal por uma institucionalidade democrática aos moldes da União Europeia, uma política econômica neoliberal e à fobia anti-russa e submissão total à OTAN (Beinstein, 2018, p. 3). Outro ponto de tamanha miscelânea é o caso do acordo *Haavara*<sup>44</sup> que aproximou judeus e nazistas em plena eminência da segunda guerra e abriu espaço para que o sionismo apareça contemporaneamente como o maior regime neofascista presente, com um campo de concentração de quase cem anos, Gaza. O século em que vivemos apresenta um grande progresso eleitoral para neofascistas. Ou seja, vencem eleições e tomam o poder conforme as regras do jogo democrático parlamentar burguês, vários deles, inclusive, com fortes amizades sionistas, onde a nova islamofobia substituiu a judeofobia ou com ela se mescla se os perseguidos não forem judeus sionistas ou judeus que contrariam a política sionista. Assim, no mesmo movimento, coexistem jovens e veteranos “[...] admiradores de Hitler, de Mussolini... de Benjamin Netanyahu” (Beinstein, 2018, p. 19).

Conforme Beinstein (2018), no “balaio de gatos do neofascismo”, podemos extrair algumas constatações de sua presença. O neofascismo não tenta engendrar um quebra-cabeça teórico para legitimar seu exercício político – ele é profundamente pragmático. Não rejeita a democracia burguesa, procura imiscuir-se com ela, “[...] assumindo-a demagogicamente para a colocar a serviço de suas bandeiras racistas e autoritárias” (Beinstein, 2018, p. 28). O governo da Letônia, por exemplo, adere e é aceito sob os postulados democráticos liberais da União Europeia e, ao mesmo tempo, realiza desfile anual em Riga dos veteranos membros da Waffen SS (Beinstein, 2018). A russofobia e a perseguição à população de língua russa, neste país, são bem vistas pela União Europeia. A obsoleta demagogia “social” de Mussolini é substituída pelas instituições democráticas. Desde o início do século XXI, todos os presidentes estadunidenses, seja da polaridade bipartidária que for, promoveram genocídio e devastação no Oriente Médio<sup>45</sup>. Em vários destes governos, nos Estados Unidos e na Europa, há estranhas convergên-

<sup>43</sup> Golpe de Estado na Ucrânia, subsidiado, armado e municiado pela OTAN, que depôs ilegitimamente o presidente legitimamente eleito Victor Yanukovich.

<sup>44</sup> Acordo secreto firmado entre sionistas e nazistas em 1933 facilitando a emigração de judeus alemães para a Palestina (Black, 2021). Alguns anos após a emigração, inicia-se a Nakba (Pappé, 2016), em 1948, e a desapropriação, roubo e genocídio do povo palestino.

<sup>45</sup> George W. Bush invadiu o Iraque e o Afeganistão, Obama invadiu a Síria e a Líbia, além disso, manteve as invasões no Iraque e no Afeganistão. Trump deu continuidade especialmente à invasão do Iraque, porém, foi expulso do Afeganistão. Enquanto Biden manteve a invasão do Iraque, estimulou o *Euromaidan* na Ucrânia e promoveu um banho de sangue na Palestina ocupada. O

cias entre antissemitas ucranianos e sionistas judeus (Beinstein, 2018, p. 29). É justamente por esta razão, pela miscelânea, que o neofascismo não possui ideólogos de peso, pois não precisa deles. Este fato torna seus desígnios pragmáticos com um grau muito maior de degradação civilizacional do que outrora, pois não os justifica. Para Beinstein (2018), outra constatação do neofascismo é o imperialismo global financeiro. Se o fascismo fora a modernidade reacionária, inovação tecnológica combinada com a rejeição do legado da Revolução Francesa, seus aspectos democráticos e igualitários, ou seja, expressão autoritária da modernidade industrial, o neofascismo, por sua vez, é a economia parasitária na área central do capitalismo global que captura áreas periféricas manifestando uma imensa decadência sistêmica. A sua face financeira, mafiosa e improdutiva é a expressão da identidade neofascista exposta na “[...] urbanização degenerada em caos, onde a fragmentação social e a transnacionalização rompem as integrações nacionais e as articulações estatais” (Beinstein, 2018, p. 31). Talvez, a constatação mais evidente do neofascismo seja o seu caráter ocidental imperialista através da intervenção estadunidense, e de seus asseclas, de qualquer fronteira, descumprindo qualquer acordo internacional ou criando um para legitimar a sua ação. O neofascismo imperialista usa a democracia como fachada e acusa seus opositores de ditatoriais<sup>46</sup>. Desde o Iraque em 2003, passando por Gaza, pelos discursos racistas e xenófobos no parlamento europeu, afetados pelo envelhecimento e a perda do dinamismo econômico, revoluções coloridas, pela classe média latino-americana e sua viuvez *condorita*<sup>47</sup>, o neofascismo preenche o espaço vazio da indignação que o comunismo outrora transformava em esperança, mas que o neofascismo neoliberal transforma em niilismo<sup>48</sup>. E não pode ele fazer de outro modo, pois ele é o resultado decadente da reprodução

---

segundo governo de Trump também deu continuidade ao genocídio na Palestina ocupada e apoio aos neonazistas ucranianos.

<sup>46</sup> Em entrevista ao canal Opera Mundi, o professor Ladislau Dowbor afirma que a aprovação, em 2010, nos Estados Unidos, que autoriza as corporações a financiar campanhas eleitorais, significa que, na prática, elas passam a comprar senadores e deputados, comprar eleições regionais, eleições de juízes, etc. Conforme Dowbor, isto entrega um poder gigantesco a dez ou quinze das maiores corporações do mundo. Isto não é mais mercado ou democracia, é oligarquia presente num sistema estruturado de poder que modifica todo o processo de gestão estadunidense. Enquanto na China, o sistema é completamente diferente. Segundo o professor Dowbor, a China tem um sistema equilibrado do processo decisório, a governança, a decisão do uso de seus recursos é tomada através de um equilíbrio operado pelo governo central, empresas privadas e o sistema de organizações comunitárias, locais e regionais. Nos Estados Unidos, o poder é centralizado na bolsa de valores, na China, é descentralizado entre conselhos comunais democráticos, empresas privadas e o governo central (Economista, 2024).

<sup>47</sup> Referência à Operação Condor realizada pela CIA na América do Sul no século passado.

<sup>48</sup> Neste ponto, em que o artigo se refere à América Latina, vale uma nota de esclarecimento sobre a razão pela qual não fora tratado o neofascismo brasileiro. Uma avaliação mais apressada da questão iria considerar o ex-presidente Jair Messias Bolsonaro como neofascista por sua ligação com o atual presidente estadunidense do partido Republicano, Donald Trump. Enquanto o atual presidente do Brasil, Luiz Inácio (Lula) da Silva seria considerado do campo “progressista” ou “democrata” vinculado ao partido Democrata estadunidense, tendo como representantes Joe Biden, Kamala Harris e/ou Barack Obama. Entretanto, são salientes as relações, apoio (inclusive bélico) e fomento do partido Democrata (e todos os nomes envolvidos) com o nazi-sionismo, já manifesto neste artigo, assim como o genocídio perpetrado em Gaza. Da mesma forma, são evidentes as relações do mesmo partido com o *Euromaidan* na Ucrânia e suas relações com grupos neonazistas do governo ilegítimo de Zelensky. Outro ponto controverso que vale destaque é o chamado “bloco democrático” proposto pelo atual presidente do Brasil. Em que medida seriam considerados “democráticos” governos como Pedro Sanchez na Espanha que, assim como a União Europeia, financiam o genocídio nazi-sionista em Gaza e os neonazistas ucranianos? Da mesma forma, se poderia questionar a aliança “democrática” do atual presidente do Brasil com o atual presidente da França que, além de também financiar o genocídio nazi-sionista em Gaza e os neonazistas ucranianos, não aceitou a derrota eleitoral em seu próprio país? Também poderia se questionar de que forma o partido Democrata estadunidense, que fora muito presente na operação lava-jato no Brasil e teve um impacto significativo no golpe de estado contra a presidente Dilma Roussef, seria um representante legítimo de algo como uma defesa da “democracia”. Isto significaria afirmar que Bolsonaro não seria um neofascista brasileiro? Não. Significa dizer que Bolsonaro, ligado à ala *trumpista* estadunidense, representa a camada mais fraca do imperialismo, ou seja, dos pais, mentores e agenciadores do neofascismo. Significa dizer que o atual presidente brasileiro, Lula, é neofascista? Não. Os democratas estadunidenses são os falcões, a ala mais forte do imperialismo financista de vários neonazismos, enquanto republicanos *trumpistas* representam a ala mais fraca do imperialismo, mas que, por sua vez, também financia grupos neofascistas, porém, com operações mais fracas ou pautado em operações mais políticas do que bélicas, como o caso Bukele em El Salvador. Além disso, equivale a questionar um país que alega ser soberano, Brasil, com duas personalidades políticas que baseiam suas ações na política de outro país (Estados Unidos). Não significa dizer que detêm relações diplomáticas, mas que o curso de sua ação política é pautado pela política imperialista.

ampliada negativa da sociedade burguesa, que abandonou seus mitos progressistas para mergulhar na ditadura imperialista contrarrevolucionária. O sentido desta análise não é constatar a catástrofe fatalista que está diante de nós, mas o de lembrar a tarefa daqueles que se erguem contra a barbárie. Melhor do que palavras, talvez, seja a poesia daquele que fora esquecido pela esquerda e repudiado pela direita – um maldito:

O fascismo é um terceiro poder novo ao lado do capitalismo e do socialismo. [...] Esta é, obviamente, uma reivindicação fascista; aderir a isso é uma capitulação ao fascismo. [...] o fascismo apenas pode ser combatido como capitalismo, como a forma de capitalismo mais nua, mais sem vergonha, mais opressiva e traiçoeira. [...] Aqueles que são contra o fascismo sem ser contra o capitalismo [...] são como pessoas que desejam comer carne de vitela sem matar o bezerro (Brecht, 1964, s/p.).

## Referências

- BEINSTEIN, J. Neofascismo e decadência: o planeta burguês à deriva. *In: Arquivo Marxista na Internet*, 21 de maio de 2018. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/beinstein/2018/05/21.htm>. Acesso em: 13.ago.2025.
- BLACK, E. *Haavara: o acordo de transferência*. Bauru: Editora Idea, 2021.
- BRECHT, B. *O fascismo é a verdadeira face do capitalismo*. Textos escolhidos de *Twice a Year*, 1938-48. Syracuse: Syracuse University Press, 1964.
- BRIGADA MARIGHELLA. *Fascism Inc.*, 9 de maio de 2014. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=K80XYjF3IHE>. Acesso em: 13.ago.2025.
- BUKHARIN, N. I. *A economia mundial e o imperialismo*. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1984.
- CANAL NILDO VIANA. Imperialismo e guerra mundial: 1914-1918. [S./l.: s.n.], 22 de set. de 2020. Disponível em [https://youtu.be/SV9ee2JTUC8?si=oxdSF7\\_F91N\\_mOeC](https://youtu.be/SV9ee2JTUC8?si=oxdSF7_F91N_mOeC). Acesso em: 13.ago.2025.
- CHURCHILL, W. *Evening Standard* 3., 15 Sep 1937 - 23 Dec 1937. Disponível em: [https://archivesearch.lib.cam.ac.uk/repositories/9/archival\\_objects/1359012](https://archivesearch.lib.cam.ac.uk/repositories/9/archival_objects/1359012) ou <https://scottmanning.com/content/friendship-with-germany-by-winston-churchill-sep-17-1937/>. Acesso em: 13.ago.2025.
- COGGIOLA, O. *Depressão econômica, imperialismo capitalista e guerra mundial (1870-1918)*. Santiago de Chile: Ariadna Ediciones, 2015.
- DOWBOR, L. *Programa 20 minutos*. [Entrevista cedida a] Haroldo Ceravolo Sereza. [S. l.: s. n.], 04 out. 2024. 1 vídeo (1 h 06 min 19 s). Disponível em: <https://www.youtube.com/live/7wmfX8r2-g?si=I5yzQAuXm8a1cYg3>. Acesso em: 13.ago.2025.

---

Ou seja, torna-se evidente que aquilo que caracteriza o problema não diz respeito à forma política (democracia versus fascismo), mas à decadência do imperialismo. Em todo caso, esta temática não foi tratada neste artigo porque o tema em si, dada a sua complexidade, já valeria um outro artigo. Assim, para que não se perca o foco da temática desenvolvida, optou-se por tratar este tema em uma nota explicativa e não no corpo do artigo. Mas, futuramente, talvez seja um bom tema a ser trabalhado.

FERGUSON, T.; VOTH, H. J. Betting on Hitler-The value of political connections in nazi germany. *The Quarterly Journal of Economics*, 2008, v. 123, n. 1, p. 101-137.

HOBSON, J. *Estudio del imperialismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1968.

LATERZA, R. Q. Ucrânia: como agem e sobrevivem os neonazistas. *Outras Palavras*, 8 de maio de 2024. Disponível em: <https://outraspalavras.net/geopoliticaeguerra/ucrania-como-agem-e-sobrevivem-as-milicias-nazistas/>. Acesso em: 13.ago.2025.

LÊNIN, V. A guerra Europeia e o socialismo internacional. *In: Arquivo Marxista na Internet*, 28 de setembro de 1914. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/lenin/1914/09/guerra.htm>. Acesso em: 13.ago.2025.

LÊNIN, V. *Imperialismo, fase superior do capitalismo*. São Paulo: Boitempo, 2021.

LÊNIN, V. O oportunismo e a falência da II Internacional. *In: Arquivo Marxista na Internet*, janeiro de 1916. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/lenin/1916/01/falencia.htm>. Acesso em: 09.dez.2024.

LUXEMBURGO, R. *A acumulação do capital*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.

ORWELL, G. *O que é fascismo? E outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

PAPPÉ, I. *A limpeza étnica da Palestina*. São Paulo: Editora Sundermann, 2016.

PITILLO, J. C. P. *O exército vermelho na mira de Vargas*. Rio de Janeiro: Edições Guerra Patriótica, 2022.

TALHEIMER, A. *Sobre o fascismo*. Salvador: Centro de Estudos Victor Meyer, 2009.

TOOZE, A. *O preço da destruição: construção e ruína da economia alemã*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2013.

TROTSKY, L. *A luta contra o fascismo: revolução e contrarrevolução*. São Paulo: Sundermann, 2019.

TROTSKY, L. *Fascismo, o que é e como combatê-lo*. Nova York: Pioneer Publishers, 1964.

---

#### Sobre o autor

##### Tiago Nilo

Doutorando em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Professor de filosofia na Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS).

Recebido em: 25/06/2025

Received in: 06/25/2025

Aprovado em: 15/08/2025

Approved in: 08/15/2025

# Extrativismo epistêmico no Brasil

## Epistemic extractivism in Brazil

Érico Andrade

<https://orcid.org/0000-0003-4956-7713> – E-mail: ericoandrade@gmail.com

### RESUMO

O artigo introduz o conceito de extrativismo epistêmico para criticar a forma como saberes dissidentes (especialmente do Brasil) são apropriados por teorias hegemônicas (filosofia e psicanálise ocidentais) sem reconhecer sua radicalidade descolonial. O artigo argumenta que essa prática descontextualiza e neutraliza críticas anticoloniais, transformando-as em “*commodities* acadêmicas” a serviço da branquitude.

**Palavras chaves:** Extrativismo epistêmico. Descolonização. Hegemonia. Branquitude.

### ABSTRACT

This paper introduces the concept of epistemic extractivism to criticize the way in which dissident knowledge (especially from Brazil) is appropriated by hegemonic theories (Western philosophy and psychoanalysis) without recognizing its decolonial radicalism. The article argues that this practice decontextualizes and neutralizes anti-colonial critiques, transforming them into “academic commodities” at the service of whiteness.

**Keywords:** Epistemic extractivism. Decolonization. Hegemony. Whiteness.

## Introdução

O termo epistemologia é usado com frequência em diferentes níveis e para diferentes objetos ou mesmo fenômenos. A variação do seu uso é notável e é possível questionar se esses termos guardam algum significado em comum, mesmo que por semelhança de família, considerando toda a variação do seu uso. No que diz respeito ao aspecto social do conhecimento, os trabalhos de José Medina, Sandra Harding e Miranda Fricker abriram um flanco quanto ao caráter social das formas de legitimação e validação do conhecimento. O campo da epistemologia social, especialmente na tradição anglo-saxã, trouxe à tona a complexidade do modo como fornecemos justificativas para a nossa produção de conhecimento. Em linhas gerais, é possível afirmar que parte da tarefa de epistemologia social consiste em apontar para uma ética (ou mesmo política) na forma de tornar determinado conhecimento confiável em detrimento de outros.

Nesse sentido, não apenas a produção do conhecimento, mas igualmente a sua justificativa pode cometer injustiças epistêmicas, as quais estão ligadas à assunção de condições desiguais no que concerne à determinação da validade do conhecimento. Essa desigualdade, *grosso modo*, é o que tem sido motivo de denúncia das epistemologias sociais, com destaque para as epistemologias feministas, quanto aos vieses históricos e políticos nas abordagens responsáveis por determinar a confiabilidade do conhecimento. Talvez, seja possível afirmar que com a epistemologia social a neutralidade da epistemologia foi posta em xeque de forma radical.

O meu artigo pretende oferecer um passo a mais neste debate. Vou introduzir o conceito de extrativismo epistêmico [desenvolvido inicialmente por Grosfoguel numa articulação mais geral com o extrativismo econômico e ontológico promovidos pelo Norte Global em relação a saberes do Sul Global (2016)] no âmbito mais específico da filosofia e da psicanálise. Meu ponto é que parte de certos estudos contemporâneos, especialmente na psicanálise e na filosofia, dialogam com epistemologias dissidentes ou com algumas epistemologias do Brasil de um modo extrativista. Esse extrativismo será caracterizado por mim de um modo duplo e seguirei, ao contrário de Grosfoguel, num debate estrito com o território brasileiro, fazendo antes uma incursão no pensamento de Frantz Fanon. Por um lado, o extrativismo estaria presente na falsa simetria entre saberes dissidentes e saberes canônicos, como se as questões descoloniais se referissem apenas a uma demanda por inclusão no cânone ou em no seio de determinados campos como, por exemplo, a teoria crítica, psicanálise e etc. Por outro lado, o extrativismo epistêmico se caracteriza pela apropriação epistêmica de determinadas temáticas, historicamente excluídas dos conhecimentos acadêmicos, como se a superposição conceitual de categorias descoloniais e categorias canônicas pudessem coabitar sem qualquer conflito ou mesmo impossibilidade. Aliás, raramente a questão da própria comensurabilidade entre essas propostas é posta e as questões éticas sobre esse procedimento extrativista da pesquisa científica são muitas vezes negligenciadas como aponta brilhantemente Wanderson Flor do Nascimento (Nascimento, 2020).

Para apresentar a pertinência do conceito de extrativismo epistêmico do modo preciso como estou propondo aqui, bem como a sua implicação para as áreas de humanidade, especialmente a filosofia e a psicanálise, não irei fazer uma espécie de taxionomia das posições descoloniais. Pretendo recuperar uma espécie de semelhança de família entre algumas delas; com destaque para algumas que tenho dialogado, como a obra de Fanon, e que acredito que colocam em xeque as teorias canônicas e ocidentalizadas. Essa será a primeira parte do meu

artigo. Na segunda parte do artigo, eu não vou percorrer, obviamente, todas as obras canônicas nas áreas que tenho atuado. Vou mostrar apenas que algumas obras, que incorporam uma literatura descolonial, não levam em consideração que a crítica descolonial é radical ao ponto de não propor uma espécie de democracia epistêmica – o que poderia ser considerado, talvez, uma reatualização da democracia racial no nível epistemológico –, mas um enfrentamento das posições de poder que fizeram as teorias europeias governarem as instituições acadêmicas do Brasil desde o início da colonização. Na terceira e última parte do artigo, vou argumentar contra a solução de realizar leituras filosóficas e psicanalíticas a respeito de conceitos da cultura negra e indígena como se houvesse um patamar de congruência entre teorias, produzidas por pessoas racializadas como brancas, e saberes assentados em práticas dissonantes da tradição ocidental.

## Descolonização: o fim da hegemonia ocidental

A obra de Fanon é um centro de gravidade no que podemos chamar de crítica à colonização. Ele passou a ser um autor quase obrigatório no que concerne à crítica à colonização e a sua obra foi mobilizada por vários estudos que tentam – pela métrica do ocidente – compreender a extensão dessa crítica, assim como a sua profundidade. Contudo, muitas das análises da obra de Fanon desconsideram que o seu ponto é subverter a manutenção do privilégio epistêmico de determinadas correntes teóricas em face da análise de certos fenômenos. Por exemplo, algumas abordagens da teoria crítica tentam incorporar o pensamento de Fanon à teoria crítica ou tentam colocar Fanon como psicanalista entre outros, desconsideram que Fanon é enfático ao ponto de propor a substituição da psicologia do branco por uma psicologia do negro (Andrade, 2023; Andrade; Klein, 2025). A sua obra não pretende ser uma correção pontual na perspectiva ocidental da teoria crítica. Uma espécie de reforma no seio da colonização.

Notadamente, a obra de Fanon não tem o intuito de ampliar o escopo da teoria crítica no modo de uma espécie de reforma das humanidades. Isto é, não está em jogo para Fanon mostrar pontos que a teoria crítica não alcançou para que ela possa enfim alcançar ou mesmo que a psicanálise possa se refazer para ser mais ampla. A sua crítica ao universal é radical porque ela não visa apenas à denúncia de que Fanon como homem negro “não se reconhece na categoria de homem”. O foco de sua crítica está na própria construção da universalidade para além de qualquer categoria específica, como humanidade, por exemplo, que possa ser enunciada como universal pela branquitude. Ou seja, a crítica não é para o homem negro participar do universal, como se a categoria neocolonial de “inclusão” pudesse simplesmente apagar a construção racista da noção de humanidade europeia. O seu projeto é mais audacioso, como nos ensina Deivison Faustino, porque ele visa à dissolução da pretensão da possibilidade do enunciado do universal a partir de um único território específico (Faustino, 2018).

Apenas nesse sentido é possível compreender as críticas de Aimé Césaire, que fortemente inspiraram Fanon, à Europa, pois quando ele afirma que “a ‘Europa’ é moral, espiritualmente indefensável” (Césaire, 1955, p. 10) o seu ponto é que a formulação da civilização está na base da colonização promovida pela Europa e nela está contida a prerrogativa expansionista do pensamento europeu. É, por isso, que o “bem-estar” da Europa está diretamente ligado à exploração colonial dos povos não brancos (Fanon, 2020b, p. 89), de sorte que o humanismo, como dizia Césaire, não guarda diferenças substanciais do fascismo (Césaire, 1955, p. 33). Fanon e Césaire convergem para a compreensão de que a Europa é a responsável pela criação do “ter-

ceiro mundo” (Fanon, 2020b, p. 94) e que a construção da universalidade como dispositivo de racialidade, permitam-me o recurso ao conceito de Sueli Carneiro, de exploração e espoliação dos povos (Carneiro, 2023).

Para Fanon, não há outra forma de combater a colonização senão pela destruição do legado colonial. Não se trata de procurar um lugar na civilização europeia ou na sua compreensão do que seja o humano, como se essa concepção contivesse um simples erro de rota e não fosse ela mesma criada para justificar a dominação europeia de outros territórios. A obra de Fanon, ao contrário do que uma leitura ocidentalizada do seu pensamento pode sugerir, não clama por uma espécie de inclusão. Nesse sentido preciso, ele irá propor tanto a substituição “de uma ‘espécie’ de homem por outra ‘espécie’ de homem” (Fanon, 2020a, p. 28) como uma “substituição da dialética quando se passa da psicologia do branco ao negro” (Fanon, 2020b, p. 166). Ou seja, não se trata de uma procura por inclusão ou assimilação, mas por uma perspectiva revolucionária que se estende do campo político ao epistêmico com o mesmo propósito de retirar o pensamento colonial do centro das reflexões produzidas pelos povos colonizados (Faustino, 2018).

É importante não retirar ou mesmo relativizar o caráter revolucionário da obra de Fanon, no que consiste, aliás, em outra estratégia extrativista. Isto é, a obra de Fanon, seguindo o raciocínio e profundo estudo realizado por Faustino, não propõe uma conciliação com o legado do colonizador, mas a sua destruição (Faustino, 2018). Para Fanon, a destruição do mundo colonial “é precisamente abolir uma zona, enterrá-la no mais profundo do solo ou expulsá-la” (Fanon, 2020b, p. 32).

A forma como a destruição do mundo colonial será empreendida será por uma violência pelo menos proporcional à violência perpetrada pela colonização com as suas “baionetas e canhões” (Fanon, 2020b, p. 28). Fanon é límpido quando asseve que só pela força se dá processo de descolonização (Fanon, 2020b, p. 66) porque “o homem colonizado se liberta na e pela violência” (Fanon, 2020b, p. 77). Longe de ser uma apologia arbitrária da violência, o ponto de Fanon é a promoção de um reequilíbrio na balança das relações entre a metrópole e a colônia. Não há como fazer isso sem retirar a centralidade da Europa. Isto é, não se trata de ser incluído no cânone, fundado pela Europa, mas de destruir a própria pretensão europeia de estabelecer o seu humanismo como padrão de humanidade.

É nessa mesma direção, que outro autor, presente em vários textos na forma de um suposto diálogo, é evocado sem que se considere a radicalidade de sua crítica. Estou me referindo a Ailton Krenak. Mais do que a palavra escrita, é a postura e a oralidade que marcam a força descolonizadora do pensamento de Krenak. Numa entrevista que Krenak oferta a um documentário (Guerras do Brasil) ele diz para o seu entrevistador, um homem branco, que está em guerra contra o seu povo. O Brasil, aliás, é um erro quando pensado na perspectiva certas posições indígenas porque a colonização deixou um legado irreversível, uma “dívida impagável”.

Novamente, o que está em jogo não é um lugar, como costuma dizer Krenak, “no clubinho da humanidade”, mas uma destruição do legado europeu no que diz respeito ao seu poder, auto outorgado, de determinar a noção de humanidade. Lembro-me de uma conversa com Krenak que quando perguntado por mim sobre o que ele achava da filosofia ocidental ele me respondeu “uma merda”. Aquilo que é uma “merda” é, seguindo o raciocínio de Krenak, é a formação do clubinho que a filosofia promove e que o legado colonial impõe como modelo de humanidade.

Ademais, o pensamento indígena, em algumas das suas variações, refere-se ao europeu especialmente como o “homem branco” com intuito, entre outras coisas, de denunciar que o universal tem uma cor e um modo determinado de agir sem que isso implique uma espécie de pleito por uma inclusão na cultura ocidental. Ou seja, os diálogos e escritos, dos muito citados

Krenak e Davi Kopenawa, não tem como objetivo um processo de inclusão no que o ocidente estabeleceu como cânone do pensamento, mas uma crítica radical à própria construção da humanidade europeia. Não há uma demanda por justiça nos padrões de justiça elaborados pela colonização, mas um apelo à existência sem a centralidade da colonização. Se não é correto o uso preciso da palavra descolonização para esse caso, é certo que se trata de colocar em xeque aquilo que do ocidente se impôs, na sua forma colonial, como padrão de humanidade.

É na mesma direção de uma crítica radical ao ocidente que a sabedoria de Nego Bispo é mobilizada como uma arma numa guerra contracolonial. Figurando em epígrafes de teses e dissertações nas áreas de psicanálise e filosofia sem que a sua obra seja citada nesses trabalhos, nem muito menos discutida, as considerações de Nego Bispo sobre a colonização se prestam ao fortalecimento de confluências entre o quilombo e as favelas para fazer o “asfalto derreter” (Bispo, 2023, p. 31). Ou seja, o seu interesse não é iluminar os limites do pensamento canônico, nem mesmo disputar uma espécie de protagonismo neste cânone. O seu ponto é que a própria política é um instrumento colonial que determina os modos de ser “da vida alheia” (Bispo, 2023, p. 31). O que Nego Bispo tenta traçar é uma linha que divide práticas radicalmente distintas de lidar com a existência.

Não é um desejo de integração no cânone ou no ocidente que move Nego Bispo ou mesmo uma procura por ser reconhecido como humano nos mesmos moldes do humanismo europeu. Aliás, a única forma de paz para Nego Bispo é os colonialistas viverem, “desde que vivam com o sol deles e não venham roubar o nosso sol” (Bispo, 2023, p. 40). Nesse ponto, é que a inclusão pode ser considerada uma questão e não uma possibilidade de caminho. Em outras palavras, não se trata de procurar uma inclusão no seio do ocidente, mas de um reconhecimento de que o ocidente é um caminho inverso ao caminho do quilombo.

O que serve de esteio para Nego Bispo é a prática comunitária do quilombo em contraponto à prática acadêmica. Por isso, os saberes acadêmicos são postos como aquilo que se apropria dos saberes quilombolas para os tornar mercadorias. É o que ocorre com a ecologia na sua expressão acadêmica, visto que “as universidades são fábricas de transformar os saberes em mercadorias e a agricultura quilombola não é mercadoria. Mas os saberes considerados válidos são aqueles que a universidade converte em mercadoria” (Bispo, 2023, p. 76). O risco de que uma citação de Nego Bispo esteja presente numa obra acadêmica é de que ela funcione segundo a lógica da apropriação cultural que é uma das facetas do neocolonialismo. Isto é, a obra de Nego Bispo carrega no seu ímpeto uma denúncia de que ela não pode ser apropriada como fosse possível retirá-la do seu território e colocá-la num laboratório.

É evidente que há outros autores e autoras colocados em textos, especialmente nas áreas de filosofia e psicanálise, sobre as quais meu artigo se concentra, que poderiam figurar no que eles se opõem à noção de humanismo (humanidade) ocidental. O foco que realizei nesses autores nem torna possível a compreensão de que eles guardariam entre si uma convergência ou mesmo que eles estão apostando num mesmo modo de lidar com o legado colonial. O meu ponto com a apresentação desses autores é para justamente mostrar que posições contrárias ao colonialismo não precisam coincidir (o que torna menos relevante se se trata de posições descoloniais, pós-coloniais e/ou contracoloniais) para se constituírem como uma crítica que coloca em xeque a colonização não de modo lateral, mas no seu elemento mais fundamental, a saber: o domínio e hegemonia epistêmica na consolidação do conhecimento e da própria noção de humanidade. Abordagens que recorrem a esses autores ou mesmo a outros autores e autoras igualmente críticos da colonização e que não consideram a radicalidade de suas críticas muitas vezes operam no que estou definindo neste artigo como extrativismo epistêmico sobre o qual irei me deter agora.

## Extrativismo epistêmico: obras fora do contexto

As posições descoloniais tendem em geral a não transigirem em relação à crítica radical à colonização. As suas diferenças, ou melhor os seus diferentes territórios, apontam para diferentes maneiras de lidar com o legado colonial, mas não há, no que diz respeito à crítica à colonização feita por parte dos corpos não brancos, um apontamento para um processo de conciliação com o legado do colonizador. O destaque dado no meu artigo a posições epistemológicas produzidas por corporeidades indígenas e negras é no fito de sublinhar que elas não guardam compromisso com o legado europeu.

É evidente que isso não significa, especialmente no caso de Fanon, que não seja possível dialogar com pensamentos produzidos no Norte Global. Em conversa comigo, Krenak reconhece no pensamento de Nietzsche e mesmo Sartre uma crítica minimamente interessante ao Ocidente justamente porque, por razões variadas, eles questionam o projeto ocidental e no caso mais específico de Sartre a própria branquitude. O diálogo, uma vez (im)posta a colonização, não é algo que está na esfera do facultativo, afinal, não podemos simplesmente esquecer o que nos foi imposto. Como também não nos é facultativo falar e escrever na língua portuguesa quando fomos alfabetizados nesta língua. O ponto não é esse.

O que a tradição não branca em geral está pondo em xeque quanto ao legado colonial é a hegemonia epistêmica da branquitude no campo da prática e do conhecimento. É, nesse sentido, que podemos formular a pergunta: em que medida o diálogo feito, especialmente pela branquitude, com essas obras e cosmopercepções leva em consideração a possibilidade do “fim” do ocidente? Considerando que o ocidente se confunde com o legado colonial – são as expedições marítimas europeias que impõe a colonização das Américas – como teorias ocidentais poderiam estabelecer um diálogo com perspectivas descolonias ou contracoloniais cujo ponto é a quebra da hegemonia da branquitude ou da supremacia branca. Se há um ponto de possível convergência entre as diferentes posições descolonias arroladas no meu texto, ele repousa justamente no insistente caráter inconciliável das posições descolonias ou contracoloniais com o legado europeu.

Trabalhos que não partem dessa diferença abismal tendem a realizar uma espécie de superposição de temas que colocam lado a lado posturas epistêmicas fortemente dissonantes em prejuízo, e esse é o meu ponto, das perspectivas descoloniais e/ou contracoloniais. Esse tipo de abordagem tende a operar no modo extrativista. Vou apresentar agora a primeira modalidade desse extrativismo que consiste em retirar das práticas descoloniais do seu contexto e torná-las mercadorias, como já havia indicado Nego Bispo quando se referia à ecologia, palatáveis para a linguagem hegemônica e branca.

É muito delicado citar trabalhos especificamente no que concerne a essa prática que estou de algum modo criticando. O risco de que meu artigo seja tomado numa dimensão pessoal é imenso. E isso desvia aquilo que pode eventualmente ser potente no meu texto. Nesse sentido, vou procurar me ater sobretudo às práticas extrativistas que governam parte da produção intelectual da branquitude e que parecem deixar intacta a supremacia branca nos modos de fazer epistemologias, especialmente na filosofia e na psicanálise.

É comum perceber em produções acadêmicas que mencionam os autores supracitados que a reflexão por eles ensinada são apresentadas como críticas do universal que apontam como os discursos universais excluíram certos povos por uma espécie de incapacidade de incorporar a diversidade. Nessas ocasiões as críticas descoloniais são postas como forma de correção e ajustes da crítica de matriz europeia. Em geral, essa postura é acompanhada da prática do recurso a citações isoladas desses autores e como se esses autores estivessem reafirmando

a importância de ampliar o escopo do universal. Trata-se de retirar das obras uma forma de melhorar ou ampliar o universal ocidental. Essa prática termina por esterilizar as práticas descoloniais para as tornar objeto de uma espécie de commodity acadêmica. Essa postura intelectual é feita acompanhada de um posicionamento desses pensadores numa dimensão insular nas referências bibliográficas como se os seus pensamentos refletissem apenas as suas posições individuais ou que eles deveriam configurar apenas como cotas epistêmicas.

É como se pensadores e pensadoras descoloniais estivessem oferecendo matérias primas essenciais para a branquitude para que ela transformasse esse conhecimento em incremento teórico com vistas a fortalecer as suas afirmações universais ou certas correções dessas afirmações. É como se a radicalidade das posições descoloniais aqui anunciadas estivessem a serviço da branquitude para corrigir os seus limites sem que estivesse em curso uma crítica à supremacia branca e à própria enunciação de um universal seja qual for ele e que é oriundo do Norte Global.

O uso do termo humanismo em Fanon, por exemplo, pode levar ao equívoco de que ele estaria propondo um novo humanismo sobre as bases do humanismo clássico. O uso do mesmo termo não implica que estejamos falando da mesma compreensão que lastreia a noção de humanidade. É por isso que se pode, no caso da obra de Fanon, ler os seus escritos como se fossem ideias fragmentadas a partir das quais a branquitude poderia se servir de uma dessas ideias e deixar a conexão revolucionária entre elas, de lado. Ou seja, a retirada do pensamento de Fanon de sua base revolucionária e não assimilacionista é uma das estratégias extrativistas empreendidas pela branquitude.

É, nessa perspectiva, que a cooptação acadêmica do pensamento negro é empreendida no Brasil, mas não apenas aqui, ganha um novo contorno quando estão na tela pensadores revolucionários. Sueli Carneiro foi precisa quando afirmou que os poderes dominantes da branquitude isolam os intelectuais negros insurgentes e tornam a sua experiência na academia insular por meio do exercício do dispositivo de racialidade (Carneiro, 2023, p. 28). É fundamental dizer que esse dispositivo é reatualizado quando a branquitude se apropria dos saberes insurgentes para lhes retirar o caráter revolucionário e guardar apenas o que pode servir de commodity acadêmica. Em outras palavras, o colonialismo e o racismo, observa Sueli Carneiro: “se constituíram enquanto aparato global de destruição de corpos, mentes e espíritos, pela vinculação e subordinação cognitiva do dominado aos parâmetros da epistemologia ocidental” (Carneiro, 2023, p. 22). A forma como o epistemicídio, nos termos de Sueli Carneiro, tem atuado na leitura dos intelectuais negros como Fanon é pelo que estou chamando de extrativismo porque se reconhece a importância do seu pensamento, mas por meio de uma seleção de suas ideias que apagam o caráter revolucionário de sua obra cuja guerra contra a colonização é, em parte, uma guerra contra o ocidente (Faustino, 2018). Ou seja, se o epistemicídio estava localizado no não reconhecimento dos intelectuais negros como “fontes primárias da pesquisa” (Carneiro, 2023, p. 11), o extrativismo epistêmico repousa na seleção de partes do pensamento de intelectuais negros e indígenas sem que se considere que a sua totalidade é uma declaração mais ou menos explícita de guerra ao ocidente.

Se o extrativismo opera na apropriação do pensamento de Fanon, que fez os seus estudos na França, no sentido de apagar a sua crítica radical à colonização e ao ocidente, no que concerne aos pensamentos de Negro Bispo e Krenak, que estão inscritos na prática dos seus territórios sem um diálogo com a tradição europeia, o extrativismo epistêmico apresenta contornos de uma higienização contundente. É possível reconhecer um ponto de convergência ainda maior entre Krenak e Negro Bispo no tocante ao objetivo comum de se opor à colonização nas suas mais variadas derivas. Essa oposição se dá por uma dissolução da pretensão ocidental

de distinção entre o ser humano e o mundo. Nessa perspectiva, é possível acompanhar a confluência das palavras de Krenak e Nego Bispo a respeito da natureza como algo que não seja humano. Para Krenak: “Eu não percebo onde tem alguma coisa que não seja natureza. Tudo é natureza” (Krenak, 2019, p. 22), ao passo que para Nego Bispo “As pessoas falam de racismo, mas discutem o racismo apenas dentro da espécie humana. Entretanto, a questão é muito mais ampla” (Bispo, 2023, p. 62).

As práticas e saberes do quilombo e do povo Krenak, representado pela figura de Ailton Krenak, não partem da noção de humanidade colonial porque não há a centralidade do ser humano na natureza. Por isso, essas práticas e saberes não se referem a uma tentativa de incluir os quilombolas e os povos indígenas na condição de humanos, mas elas delimitam que a noção de humanidade lhes é estranha e está conjugada com a colonização através da qual a terra se tornou mercadoria em função da “ganância do homem branco”. Assim, abordagens que tentam humanizar indígenas em geral e quilombolas, por esses povos terem sido considerados menos humanos pela colonização, operam um extrativismo epistêmico porque insistem na ideia de humanidade como categoria que deveria orientar o pensamento e a organização dos direitos quando o que está em jogo é a negação dessa categoria como expressão de uma universalidade.

A noção de humanidade, se é que se pode usar esse termo (Viveiro de Castro, 2017), na tradição quilombola de Nego Bispo e na tradição indígena de Krenak, está em dissonância com o que o Ocidente elegera como humanidade. A separação mesma do ser humano da natureza, como se a humanidade fosse uma propriedade apenas do ser humano (Klein; Andrade, 2025), não tem sentido e é estranha para muitos povos. Desconsiderar esse ponto para extrair daquelas referidas tradições apenas o que convém na compreensão do que seria humanidade é um procedimento que estou chamando de extrativismo epistêmico.

## Extrativismo epistêmico: conceitos fora do contexto e expropriação de ideias

Nesta parte do artigo, irei trabalhar outra faceta do extrativismo epistêmico que se desenha em duas frentes que de algum modo dialogam com o importante e recente artigo de Wanderson Flor Nascimento em cujo centro está mais precisamente como certas pesquisas das humanidades têm se apropriado da experiência dos terreiros de forma extrativista (Nascimento, 2020). Assim, para tocar neste ponto, já iniciado por Wanderson Flor Nascimento, eu vou me ater a duas formas que podem traduzir o modo como o extrativismo epistêmico tem atuado na filosofia e na psicanálise. Por um lado, pela apropriação de palavras e conceitos de perspectivas descoloniais sem considerar a relação desses conceitos com os seus respectivos territórios. Por outro lado, pela necessidade de associar um pensador descolonial com um pensador “clássico” ou “canônico” para que a pesquisa possa ser legitimada na academia.

Uma rápida folheada em livros e artigos mais recentes, especialmente nas áreas de filosofia e psicanálise, nos permite detectar que palavras como “ginga, samba, capoeira, brasileira(o), cultura brasileira, mistura e etc.” passaram a permear a produção acadêmica brasileira. É evidente que isso não é um pensamento hegemônico, considerando que é ainda uma minoria de textos que tratam do tema diante do mar de autores canônicos e clássicos referenciados na maioria da produção acadêmica (ver, por exemplo, na filosofia estudo feito por Fanton *et al.*, 2024). Tenciono sublinhar, com efeito, que mesmo tratando de autores e autoras abertamente descoloniais ou contracoloniais, como os aqui citados, ou de alguns dos seus conceitos, a produção acadêmica não retira do centro o projeto de hegemonia branca na epistemologia na forma de uma monocultura branca.

Por exemplo, a interpretação de termos como ginga, cujo território é a capoeira, tendem a traçar uma compreensão da psicanálise como se a história da psicanálise pudesse ser explicada por termos próprios da cultura brasileira. Há uma tentativa de extração de um conceito do seu território para o tornar uma espécie de moeda aplicável a toda história da psicanálise que já carregaria no seu bojo uma ginga própria. O extrativismo funciona neste conceito como um processo de desterritorialização da ginga e uma transformação dessa prática numa chave de explicação em certo sentido universal porque já estaria na própria história da psicanálise de modo mais ou menos implícito. Notadamente, o que está em evidência aqui está longe de ser uma denúncia de anacronismo. Meu ponto é que a extração de uma prática da cultura brasileira para servir à história da psicanálise europeia presta-se mais a um reconhecimento e potência do saber europeu do que se constitui como uma valorização da cultura brasileira *per se*.

Esse movimento de extração epistêmica sempre visa ao benefício das teorias europeias no sentido de explicá-las, mostrar as suas contradições e limites. É nessa mesma perspectiva que muitas vezes as práticas descoloniais ou contracoloniais são apresentadas como se servissem para mostrar o limite da postura universal, ao passo que elas não estão instituindo limites para o universal, mas denunciando o seu caráter colonial.

Nessa perspectiva, a prática de colocar autores descoloniais e do Norte Global como se as suas obras estivessem indicando um ponto em comum pode ser entendida, pelo menos em alguns contextos, como um modo de operação do extrativismo epistêmico. É como se as obras descoloniais estivessem na intenção de dialogar com a perspectiva universalista que lhes é imposta pela hegemonia branca. Ou ainda, trata-se de justificar a entrada de autores descoloniais na academia, mas pela chancela de autores clássicos da branquitude. É nesse contexto que muitas vezes ocorre o que pode ser entendido como superposição de temas na qual o extrativismo funciona por uma retirada da potência disruptiva das teorias descoloniais ou contracoloniais porque as retira do seu território para servir de patamar muitas vezes de ratificação das teorias do Norte Global.

Não apenas as teorias descoloniais ou contracoloniais, mas também certas práticas como o candomblé e práticas de culturas indígenas são associadas a conceitos da psicanálise e da filosofia como se todos estivessem no mesmo patamar epistêmico quando as suas raízes apontam para uma dimensão radicalmente diferente porque enquanto em geral as teorias do Norte Global estão assentadas numa cultura monoteísta, as referidas tradições frequentemente partem de uma compreensão de mundo que não é centrada na figura de um Deus único e absoluto (Nascimento, 2020). Ou seja, são teorias e práticas que se assentam em cosmopercepções profundamente diferentes e que demonstram modos muito diferentes de lidar com as demais entidades naturais, de sorte que a divisão entre natureza e cultura muitas vezes não tem qualquer sentido para parte dos povos quilombolas e indígenas. É por isso que Nego Bispo é enfático quando afirma que não lida com o desenvolvimento, mas sustenta a prática de um envolvimento, considerando que o principal é reconhecer a composição de uma totalidade orgânica da existência (Bispo, 2023).

É evidente que não existem culturas separadas. Entretanto, se continuamos com a imagem da extração, proposta no presente artigo, é notável que a relação que as posições descoloniais e/ou contracoloniais guardam com o território, no qual são cultivadas, é dissonante da relação de apropriação e exploração dessas posições realizadas e empreendidas por teorias centradas no Norte Global. As posições descoloniais e/ou contracoloniais não estão exigindo que o pensamento do Norte Global seja uma cópia do pensamento produzidos nos quilombos, aldeias e demais espaços de resistência, ao passo que as posições coloniais se consolidam por determinarem quais são os saberes que devem ser replicados nas academias e sob que circuns-

tâncias esses saberes e práticas podem figurar no universo acadêmico. A última palavra fica com a branquitude que muitas vezes determina que a aceitação de uma posição descolonial e/ou contracolonial tem que vir acompanhada com um diálogo com a tradição que não espelha outra coisa senão a hegemonia branca.

No presente artigo apresentei uma leitura singular do conceito de extrativismo epistêmico com vistas a mostrar que muitas abordagens de práticas e saberes descoloniais e contra-coloniais não operam de forma justa. Com efeito, com esse conceito não pretendo desfazer da tarefa de pôr em diálogo diferentes culturas e saberes, mas traçar os vetores que não produzem condição para o diálogo porque partem, em alguma medida, da hegemonia branca. Ou seja, o que o artigo apresentou foram os termos que dificultam o debate e não uma impossibilidade para o debate. Assim, o artigo se encerra com a compreensão de que é necessário respeitar a territorialidade das ideias e reconhecer o terreno do qual as teorias universalistas brotam como se fossem um guia para a produção intelectual quando elas são parte de um território, de uma história e de uma cultura como as demais culturas. É preciso, como apontou Wanderson Flor do Nascimento, enterrear as ideias (Nascimento, 2020). Em outras palavras, para evitar o que chamei de extrativismo epistêmico é preciso não retirar as ideias do seu solo, nem do seu tempo. Ou ainda, não se trata de questionar autores ou teorias consideradas clássicas ou canônicas, mas a própria ideia de que algo pode ser clássico ou canônico.

## Referências

- ANDRADE, Érico. *Negritude sem Identidade: sobre as narrativas singulares das pessoas negras*. São Paulo: N-1, 2023.
- ANDRADE, Érico; KLEIN, Thais. *Cartas a um velho terapeuta: a experiência de uma psicanálise não-identitária*. São Paulo: N-1, 2025.
- BISPO, Nego. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.
- CARNEIRO, Sueli. *Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser*. São Paulo: Zahar, 2023.
- CASTRO, Eduardo Viviero. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: UBU, 2017.
- FANON, Frantz. *Condenados da Terra*. São Paulo: UBU, 2022.
- FANTON, Marcos; MOTA, Hugo; ARAÚJO, Carolina; SEIXAS, Mieteli; CANUTO, Raquel. Philosophical research in Brazil: A structural topic modeling approach with a focus on temporal and gender trends. *Metaphilosophy*, v. 55, n. 3, p. 283-513, jul./2024.
- FAUSTINO, Daivison. *Fanon: um intelectual particularmente negro*. São Paulo: Cide Editorial, 2018.
- GROSGOUEL, Ramón. Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y al extractivismo ontológico: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. *Tabula Rasa*, n. 24, p. 123-143, 2016.
- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- NASCIMENTO, Wanderson Flor. Enterreirando a investigação: sobre um *ethos* da pesquisa sobre subjetividades. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, Rio de Janeiro, v. 72, p. 199-208, 2020.

---

**Sobre o autor**

**Érico Andrade**

Doutor em filosofia pela Sorbonne (Paris IV). Atualmente é professor associado da Universidade Federal de Pernambuco. Realiza estágio de pós-doutorado na teoria psicanalítica na UFRJ. Autor de *Negritude sem Identidade: sobre as narrativas singulares das pessoas negras* (São Paulo, ed. N-1, 2023) e coautor de *Cartas a um velho terapeuta: a experiência de uma psicanálise não identitária* (São Paulo, N-1, 2025). Autor de vários artigos científicos, traduções, críticas de cinema, artigos na imprensa e vários livros. Compõe o Coletivo Pontes da Psicanálise. Foi Presidente da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF 2023-2024).

Recebido em: 01/07/2025  
Aprovado em: 15/08/2025

Received in: 07/01/2025  
Approved in: 08/15/2025

# A genealogia da moral como caminho para a compreensão do super-homem de Nietzsche

The genealogy of morals as a mean to understand the superman in Nietzsche

Tiago Xavier

<https://orcid.org/0000-0002-5118-2022> - E-mail: tiagobodybord@gmail.com

## RESUMO

O filósofo Nietzsche, por ter identificado a decadência humana, recomendou a superação do homem, anunciando, pela boca de Zaratustra, *Übermensch* (super-homem). Dito isto, traçaremos uma linha de raciocínio para podermos compreender qual foi o motivo do filósofo ter recomendado, ou mesmo afirmado, que o homem dever ser superado, a fim de que, por meio desse entendimento, possamos ter uma noção do que seria o super-homem.

**Palavras-chave:** Nietzsche. Decadência. Homem. Super-homem.

## ABSTRACT

The philosopher Nietzsche, having identified human decadence, recommended the overcoming of man, making known through Zarathustra's mouth himself the *Übermensch* (superman). Having making this clear that, we will trace a timeline of reasoning so that we can understand the reasons why the philosopher recommended or asserted that Man should be overcome, so with this comprehension, we can have a grasp of what the superman would be like.

**Keywords:** Nietzsche. Decadence. Man. Superman.

## Introdução

Nietzsche (1844-1900), “um psicólogo sem igual”, como ele mesmo intitulou-se, recomendou a superação do homem, anunciando, pela boca de Zaratustra, o *Übermensch* (Nietzsche, 1989, p. 29), isto é, o super-homem<sup>1</sup>. Dito isto, traçaremos uma linha de raciocínio para podermos compreender qual foi o motivo do filósofo ter recomendado, ou mesmo afirmado, que o homem deve ser superado, a fim de que possamos ter uma noção do que seria o *Übermensch* [super-homem], o preservador dos impulsos apolíneo e dionisíaco, “a resposta ao problema da ‘morte de Deus’ e do avanço do niilismo” (Rubira, 2016, p. 106).

Nosso percurso se iniciará com a análise genealógica dos valores “bem” e “mal”, “bom” e “mau”, a fim de identificarmos como os valores morais surgiram, se desenvolveram e se modificaram, uma vez que por meio da análise genealógica é possível identificar “a origem pela qual os valores foram sendo gestados na cultura”, ou melhor, a origem das “condições de criação dos valores”, cumprindo “o papel de determinar o tipo (forte ou fraco, nobre ou vil, senhor ou escravo) que institui o valor e quais as condições de vida deste que o instituiu” (Feiler, 2018, p. 11-12). Nesse sentido, a análise genealógica enfocará a criação e inversão dos valores morais, pois consideramos indispensável para se compreender o modo de valor da moral dos nobres em oposição à moral dos fracos, e o modo de valor dos fracos em oposição à moral dos nobres. Isso nos permitirá entender que a moral dos fracos é niilista por negar a existência terrena em favor de outro mundo prometido por Deus.

Em seguida, abordaremos a ideia da morte de Deus que será elucidada com o fenômeno do niilismo, destacando “o niilismo considerado como desvalorização da vida em nome dos valores superiores, seu primeiro sentido: o niilismo negativo”; e também o “niilismo entendido como desvalorização dos valores superiores: o niilismo moderno, niilismo reativo da morte de Deus, reação aos valores superiores instaurados pela criação do Deus cristão”; como também o “niilismo passivo”, isto é, o da perda da crença em “um aperfeiçoamento do homem no sentido de um progresso da humanidade” (Machado, 2001, p. 130). Nessa empreitada, enfatizaremos que a morte de Deus resultou na intensificação do niilismo, no sentido da própria transformação do niilismo.

Após isso, alegaremos que a alternativa que Nietzsche encontrara para ultrapassar o niilismo é a superação do homem impregnado de niilismo que suprimia o impulso dionisíaco, que, juntamente com o impulso apolíneo, é força fundamental para a vida. Diante disto, destacaremos que o desenvolvimento da arte, a grande possibilitadora do viver, está ligado a esses dois impulsos, enfatizando que se eles forem suprimidos, não há afirmação trágica da vida. Portanto, o homem deve ser superado para nascer o super-homem [*Übermensch*], o preservador de ambos os impulsos.

Assim sendo, à guisa de conclusão, afirmaremos que o super-homem é a superação do homem decadente (o impregnado de niilismo), uma vez que o super-homem é o afirmador da vida terrena sem a necessidade de negá-la em detrimento de outro mundo, já que ele é o ser forte, pois foi imaginado pelo filósofo alemão como o ressignificador da vida terrena sem o desejo de um além-mundo, uma vez que ele implica uma mudança de atitude diante da existência, a saber, vontade afirmativa.

<sup>1</sup> Por vezes, utilizaremos, ao longo de nossa exposição, a tradução “Super-homem” para o vocábulo alemão “*Übermensch*”, uma vez que sua utilização é consagrada em nossa língua.

## Criação e inversão dos valores morais

Nietzsche, em *A genealogia da moral*, fez afirmações resultantes de sua investigação acerca dos valores morais, destacando que em um determinado momento da história humana os valores morais foram determinantes para o aviltamento do homem. Não sem razão, uma análise histórico-genealógica da origem dos valores morais, da circunstância, da condição, do desenvolvimento e da sua modificação foi feita. O filósofo analisou os valores “bem” e “mal”, “bom” e “mau”, chegando à conclusão de que esses valores não partiram do mundo suprasensível<sup>2</sup>, e sim de uma casta “superior e dominadora” em oposição a uma casta “inferior e baixa”, determinando “a origem da antítese entre ‘bom’ e ‘mau’” (Nietzsche, 2013, p. 33).

Em seu processo investigativo, Nietzsche detectou que o valor “bom” não foi uma herança passada aos homens a partir de ações altruístas de indivíduos bondosos, mas da autoridade e domínio de homens nobres (a aristocracia guerreira do período homérico), poderosos e “superiores que julgaram ‘boas’ as suas ações”, estabelecendo o valor “bom” (Nietzsche, 2013, p. 32) e o fundamentando ao seu estilo de vida nobre marcado por robustez, vigor, saúde de ferro e tudo aquilo que implicava uma atividade livremente jubilosa (Nietzsche, 2013, p. 38).

Após a criação do valor “bom”, a casta de homens nobres criou o valor “mau”, atribuindo-o àqueles que não tinham um estilo de vida semelhante ao seu, sendo denominados de fracos. Estes, por impotência, mais tarde se ressentiram e inverteram as noções de valores criadas pelos nobres, entendendo que

[...]“bom” é igual a “formoso”, igual a “feliz”, igual a “amado de Deus”. E, com o encarniçamento do ódio da impotência, afirmaram: “Só os desgraçados são bons; os pobres, os impotentes, os pequenos são os bons; os que sofrem, os necessitados, os enfermos são os piedosos, são os benditos de Deus; só a eles pertencerá a bem-aventurança; pelo contrário, vós, que sóis nobres e poderosos, sereis por toda a eternidade os maus, os cruéis, os cobiçosos, os insaciáveis, os ímpios, os réprobos, os malditos, dos condenados” (Nietzsche, 2013, p. 39).

Os fracos, com a inversão e transformação dos valores, levantaram um “não” a noção nobre de ser e, em seguida, designaram o valor “mau” aos nobres. Por meio da investigação dos valores morais, Nietzsche encontrara a explicação para o sentido etimológico da palavra “bom”, entendendo que esta, por um lado, foi derivada dos nobres a partir da ideia de nobreza no sentido de ordem social; e por outro, compreendida pelos fracos a partir da ideia de amado de Deus.

Cabe destacar que os nobres se denominavam nobres devido a seus estímulos serem pautados na valoração que estes tinham em si mesmos, a saber, autoafirmação da qualidade de homens vigorosos, robustos e completos, cheios de vida e paixão em sua existência por estarem convictos de que

[...] é o próprio bom que diz o que é bom, que toma para si a tarefa de valorar o mundo pelo sim e o não de seu paladar. Bom é o que o agrada, é o que o fortalece, é o que o apetece... Ao redor deste monumento, que é sua apreciação tornada soberana, que o nobre estabelece um *pathos* da distância. Ele afasta de si o juízo baixo, comum, alheio e se aproxima cada vez mais o seu sim de seu bom. Não importa a utilidade, importa a força, isto é, a potência de se efetuar que existe neste sim (Lauro, 2014, s./p.).

<sup>2</sup> Esta conclusão contraria a concepção do judaísmo, do cristianismo e suas inúmeras vertentes – catolicismo (romano e ortodoxo), protestantismo (luteranismo, calvinismo, anglicanismo), por exemplo – que tem como referência a meta narrativa da criação do universo para o entendimento dos valores “bem” e “mal”, na qual mostra que os valores não são humanos. Ver “Gênesis” 1: 1-27; 2: 1-3; 3: 4-23.

Já os fracos, por sua vez, eram fracos devido a seus estímulos serem pautados em um sentimento construído “sob a forma de estupefação, de sonho, de repouso, de paz, de sábado, de descanso do espírito, de estender dos ossos” (Nietzsche, 2013, p. 43) pela falta de confiança em si mesmos. Não à toa diziam para si mesmos:

Sejamos o contrário dos maus, sejamos bons! O bom é o que não injuria a ninguém, nem ofende, nem ataca, nem usa de represálias, senão que deixa a Deus o cuidado da vingança e vive oculto como nós e evita a tentação e espera pouco da vida como nós os pacientes, os humildes e os justos (Nietzsche, 2013, p. 49).

A maneira de pensar dos fracos fazia da terra “um recanto de criaturas descontentes, enfastiadas de si mesmas, do mundo e da existência” (Nietzsche, 2013, p. 114). Essa conduta é semelhante ao platonismo por condenar o aqui e o agora em detrimento do além, do ente verdadeiro – assim como o cristianismo que traz em suas ideias não apenas a desvalorização e negação da vida terrena, mas, também, a desvalorização e negação do corpo, da vontade dos instintos, fazendo da ascese (pensamento, conduta disciplinar de autocontrole estrito das paixões do corpo e do espírito) algo imprescindível para se seguir um caminho em direção à virtude, à verdade, ao bem, ou seja, Deus –, detalhe que Nietzsche já havia se posicionado contra quando disse: “Minha filosofia, platonismo invertido (*umgedrehter Platonismus*): quanto mais nos distanciamos do ente verdadeiro, mais puro, mais belo, melhor é [...]”. A este respeito, Moraes disse que “com o rótulo de platonismo, Nietzsche pretendeu designar, criticamente, a própria filosofia enquanto metafísica, um tipo de pensamento que prepararia o triunfo do cristianismo e que se desdobraria no ideal ascético [...]” (Moraes *in* Nietzsche, 2020, p. 11). Não sem razão que Roberto Machado, ao ter analisado o platonismo e o cristianismo no pensamento de Nietzsche, compreendeu a correlação entre estes dois modelos de pensamento e disse que o filósofo alemão, por definir “o platonismo como a doutrina dos dois mundos, um mundo sensível e mutante, que é o mundo da aparência, e o mundo suprassensível, eterno e imutável, que é o mundo verdadeiro”, considerou “que o cristianismo vulgarizou o platonismo, no sentido em que popularizou o mundo verdadeiro da filosofia chamando-o de outro mundo, de mundo do além” (Machado, 1994, p. 24). Isso tudo remete

[...] à questão de que nas concepções cristã e moderna da vida, esta é entendida como algo que deve ser em si mesmo *redimido*. A aposta nietzschiana, ao contrário, defenderá uma concepção de vida como autossuperação, quer dizer, sob a constante reinvenção artística da existência. A vida, para Nietzsche, a vida na terra, não deve ser redimida por outra vida mais elevada, em nenhum tipo de transmundo idealizado. A vida deve ser aceita em sua dureza, em seu permanente devir. E, para o filósofo errante, deve ser desejada tal como é: a existência não deve ser redimida por sua *instabilidade essencial* [...] já que é nesta instabilidade, que Nietzsche situa a oportunidade de poder harmonizar, sempre de maneira provisória, elementos antagônicos. Tal como a arte grega pode ver, ao compor de maneira perfeita, em doses perfeitas, os princípios apolíneo e dionisíaco (Alonso, 2020, p. 140).

Nietzsche compreendia o cristianismo como sendo o “platonismo para o ‘povo’” (Nietzsche, 2005b, p. 8), pois o ideal do cristianismo, na concepção do filósofo, já se encontrava em Platão, responsável por inventar o redentor que desce dos céus para redimir os que sofrem (Machado, 1994, p. 24). Diante deste entendimento, Moraes disse que “Platão e platonismo representam para Nietzsche, antes de tudo, a incapacidade de assumir e aceitar a realidade tal como ela se apresenta, em sua singularidade perturbadora, uma espécie de racionalização da vida, uma vontade de correção” (Moraes *in* Nietzsche, 2020, p. 12).

Essa vontade de correção pode ser entendida como o conceito cristão de Deus, um dos mais adúlteros, apresentando-se como corretor da vida, a divindade dos enfermos – contrária à vida, “em vez de ser a transfiguração e eterna afirmação desta!” (Nietzsche, 2007, p. 23).

Voltando ao enfoque, cabe destacar que a postura dos homens fracos (àqueles responsáveis pela inversão dos valores morais) ante a vida era ascética, decadente, “resultando, em linguagem moral, aniquilamento do **eu**; e em linguagem fisiológica: hipnotização” que produzia “na alma humana fé em um mundo distinto da vida terrena, instigando seus adeptos a uma busca ilusória da salvação da alma” (Xavier, 2019, p. 7).

Essa busca da salvação da alma estava relacionada à ideia de que a vida terrena é um caminho errado, opondo-a em relação a outra vida diferente; para conseguir a vida diferente, a terrena deveria ser negada. Isto, por si só, era uma “monstruosa maneira de apreciar a vida” e a existência por procurar “com o maior gozo a doença, a porcaria, a dor, o dano voluntário, a negação de si próprio, a mutilação, o sacrifício de si mesmo e tudo quanto é degenerado” (Nietzsche, 2013, p. 113-114), uma vez que o ascético procurava eliminar as paixões, opondo-se à vida em detrimento de Deus. Essa conduta, na visão de Nietzsche, nada mais era que o desejo profundo de uma união mística com o nada – como aquele do budismo ao Nirvana, “porque a aspiração a uma *unio mystica* com *Deus* nada mais é do que a aspiração do budismo ao nada, ao Nirvana” (Nietzsche, 2013, p. 37-38) –, a qual é ascetismo, ou seja, perigosa por ser hostil aos sentidos. Basta que recordemos, como enfatiza o próprio Nietzsche, certas particularidades da conduta ascética sacerdotal: “regime dietético (privação de carne), o jejum, a abstinência sexual, o deserto” (Nietzsche, 2013, p. 37-38), isto é, isolamento, entre outras privações das paixões em detrimento da virtude.

A conduta ascética era marcante nos indivíduos a ponto de Nietzsche defini-los como sendo os decadentes, “os desgraçados, os vencidos, os impotentes, os fracos” que “monopolizavam toda a virtude” ao dizerem para si mesmos: “Nós somos os únicos bons, os únicos justos” (Nietzsche, 2013, p. 118-119). Este monopólio foi o reflexo da exaltação da moral que era exercida, segundo o filósofo, “sob a máscara de um fim sagrado” (Nietzsche, 2013, p. 136). Isso minava o homem e o debilitava, despertando nele o seguinte sentimento:

[...] ódio a tudo quanto era humano, quanto era animal, a tudo quanto era material, este horror aos sentidos, à felicidade, à saúde, à beleza, à força, à mudança, ao movimento, à morte, à vontade, ao desejo: tudo isto significa uma *vontade para o nada*, uma hostilidade à vida, uma negação das condições fundamentais da existência (Nietzsche, 2013, p. 150).

Diante de tamanha hostilização à vida, fruto da exaltação da pobreza, da humildade, da castidade – responsável pelo enfraquecimento e negação das pulsões humanas por instigar o indivíduo a voar por “cima da vida, em vez de descansar nela” (Nietzsche, 2013, p. 105) –, o filósofo procurou atacar o ascetismo, denunciando a morte do seu fundamento, Deus, resultando no comprometimento e abalo dessa ideia.

## O anúncio da morte de Deus

Tendo em vista a gravidade da enfermidade que acometia o homem, Nietzsche anunciou a morte de Deus:

Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: “Procuro Deus! Procuro Deus!”? – E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com

isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? disse um outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? – gritavam e riam uns para os outros. O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. “Para onde foi Deus?”, gritou ele, “já lhes direi! Nós o matamos – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso?” (Nietzsche, 1989, p. 147-148).

A resposta para a pergunta foi uma mudança de culto que resultou no enfraquecimento e na perda da fé no ideal ascético. É importante destacar que não foi Nietzsche quem matou Deus<sup>3</sup>, e sim o homem moderno devido à sua mudança de culto, a saber, crença exacerbada na ciência moderna<sup>4</sup>. É importante destacar, também, que a morte de Deus não é metáfora para uma espécie de ateísmo nietzschiano, nem muito menos doutrina (Machado, 1994, p. 22), já que o filósofo alemão não dedicou seu pensamento em favor de querer provar a não existência de Deus, mas

[...] mostrar como e por que surgiu e desapareceu a crença de que haveria um Deus. A “morte de Deus” [...] é a constatação do niilismo da modernidade [...]; é a evidência de que a fé em Deus, que servia de base à moral cristã, se encontra minada, de que desapareceu o princípio em que o homem cristão fundou sua existência; é o diagnóstico da ausência cada vez maior de Deus no pensamento e nas práticas do Ocidente moderno; é a percepção por alguém dotado de uma capacidade de suspeita penetrante, de um olhar sutil, do “maior acontecimento recente”: a desvalorização dos valores divinos (Machado, 2001, p. 47).

Esse entendimento de Machado é corroborado por Cabral quando este afirma que Morte de Deus é um “imperativo histórico”, um “problema epocal. Por isso é que, ao declarar a morte de Deus, não está em jogo uma sentença ateia” (Cabral, 2009, p. 24), mas o diagnóstico da fraqueza, do desaparecimento desta divindade no pensamento e nas práticas do homem ocidental moderno, pois enquanto o homem devoto procurava encontrar em Deus as respostas necessárias para a sua existência, sustento e glória, o homem moderno agora via na ciência a responsável em gerir tudo que fosse necessário para a sua subsistência e progresso em uma nova perspectiva para o pensamento. Esta nova perspectiva estava ligada à modernidade, que, para Nietzsche, segundo Roberto Machado, teve origem com os iluministas do século XVIII que deflagraram uma crítica ferrenha à tradição. A título de exemplo, foi com o pensamento iluminista do século XVIII que os limites para o conhecimento foram estabelecidos, demonstrando a impossibilidade de o homem conhecer a coisa em si, e, portanto, de ter acesso ao suprassensível, ao inteligível (Machado, 1994, p. 21-22). Isso resultou em uma concepção mais racionalista, crítica, técnica e objetiva acerca da existência, e não mais em uma perspectiva no campo da imaterialidade, da fé – de uma religiosidade exclusivamente inquestionável.

Diante dessa nova perspectiva para o pensamento, os saberes da matemática, física, astronomia, química, biologia, etc., pouco a pouco foram se consolidando como modelos cientí-

<sup>3</sup> A morte de Deus é, como bem compreendeu Pierre Héber-Suffrin, um fato que o próprio Nietzsche constatou “na civilização do século XIX, depois do século dos filósofos, que pregavam as ‘Luzes’ contra o obscurantismo e a tolerância contra o fanatismo, depois da Revolução Francesa, que retirou o poder político ao soberano de direito divino, até o século da ciência positiva, da eficiência industrial e das revoluções políticas, o lugar de Deus fez-se cada vez menor, e, pouco a pouco, Deus desapareceu. De modo geral, a morte de Deus é, pois, e em primeiro lugar, um fato; e esse fato, resta ao filósofo interpretá-lo” (Héber-Suffrin, 2003, p. 47-48). Assim sendo, a morte de Deus pode ser entendida de duas maneiras, a saber, desaparecimento desta divindade no pensamento do homem moderno, devido ao seu excessivo apreço à ciência; ou substituição da ideia de Deus pela própria ciência. Em ambos os casos, Deus sai de cena para a entrada da ciência, a fim de exercer a função de Deus. Em outras palavras, a ciência passa a ser o deus.

<sup>4</sup> A mudança de culto nada mais é que uma nova maneira de enxergar o mundo, ou seja, enquanto o homem da idade média enxergava o mundo pelo prisma teológico, o homem da modernidade passou a enxergar o mundo pelo prisma científico.

ficos e se desvinculando, radicalmente, do saber teológico. Este novo caminho no qual o homem moderno passou a trilhar, o fez querer explicar a realidade a partir das ciências (como entendemos modernamente), e não em encontrar significado e sentido para a realidade a partir da ideia de Deus, pois uma vez que esta ideia perecera, restou ao homem entender como a realidade funciona, e não mais a explicar por meio de uma crença religiosa na qual o universo, a terra, a vida, etc., são criações de um ser sobrenatural.

O anúncio da morte de Deus foi a denúncia da constatação de que a prática ascética já não tinha mais sentido, de que a crença no Deus do cristianismo “perdeu o crédito” (Nietzsche, 2001, p. 233). Não por acaso, o homem da modernidade passou a superestimar a ciência, delegando a ela a responsabilidade de dar as respostas necessárias para o progresso humano. No entanto, a mudança de culto do homem moderno resultou no aumento, na intensificação do niilismo (do latim *nihil* = nulidade, nada)<sup>5</sup> já que o homem passou a depositar sua confiança na ciência, não olhando mais para Deus como sendo o sentido e fundamento das coisas, mas unicamente a ciência, fazendo dela seu baluarte, ou seja, fortaleza inexpugnável na qual procurava refúgio para as questões existentes. Todavia, a ciência não foi suficientemente capaz de suprir todas as necessidades humanas. Por conta disso, o niilismo ganharia força por meio da sua transformação, que culminou no “niilismo passivo” (detalhe que enfocaremos mais adiante). Dito de outra forma, no pessimismo. Isso é “*decadência e recuo do poder do espírito*”, por ser “*cançado* [...] sua forma mais conhecida, o budismo [...] um sinal de fraqueza” já que “a força do espírito pode estar fatigada, *esgotada*, de modo que os fins e os valores de até então são inadequados e não encontram mais nenhum crédito” (Nietzsche, 2008c, p. 22-23). É importante destacar que o niilismo já se mostrava no ascetismo do homem fraco (negador do mundo sensível em favor do inteligível), tendo “origem com o cristianismo e o platonismo, considerados numa relação intrínseca” (Machado, 1994, p. 23). Nesse sentido, o ascetismo e o niilismo são similares, pois “o ideal ascético da moral, considerando a vida um erro, nega-a e faz dela uma ponte para outra vida, a vida verdadeira” (Machado, 1994, p. 25). É importante destacar, também, que o cristianismo e o platonismo são niilistas “porque julgam e desvalorizam a vida temporal a partir do mundo suprassensível e eterno considerado como bom e verdadeiro” (Machado, 1994, p. 24). Isso é entendido como niilismo negativo por negar o mundo terreno (do aqui e do agora) em detrimento do mundo divino (do nada).

Devido à morte de Deus, o homem da modernidade resolveu preencher o espaço deixado por esta divindade, colocando a ciência em seu lugar. Em outras palavras, o homem moderno “matou” Deus e colocou a ciência como sendo a detentora do trono que antes era ocupado por Deus. Isso é niilismo reativo. Este niilismo da modernidade “pode ser chamado de reativo por constituir uma reação explícita aos valores superiores instaurados pela criação do Deus cristão”, a saber, verdade, universalidade, imutabilidade, eternidade, bem (Machado, 1994, p. 23). Mas embora o espaço que surgiu, devido à ausência de Deus, tivesse sido ocupado pela ciência, ainda assim o niilismo se intensificaria, culminando em uma terceira forma e evidenciando que o maior perigo que trouxe a morte de Deus foi “a intensificação do niilismo no sentido da própria transformação do niilismo reativo em ‘niilismo passivo’, niilismo do ‘último homem’”, que não via nem em Deus e nem na ciência, significado algum para a glória e para o progresso – por isso niilismo passivo (Machado, 1994, p. 29). Esse niilismo foi o esgotamento do homem moderno que o fez ser demasiado sem iniciativa, apático, descrente e entorpecido pelo pessimismo, como o adi-

<sup>5</sup> Niilismo é quando os valores mais elevados caem por terra, depreciam-se; é quando “os valores supremos” se desvalorizam (Nietzsche, 2008c, p. 29).

vinho<sup>6</sup> que aparece em *Assim falou Zaratustra* proferindo as seguintes palavras: “Tudo é vazio, tudo é igual, tudo foi! [...] Inútil foi todo o trabalho” (Nietzsche, 1989, p. 145).

Diante dos niilismos, presentes, inicialmente, com o homem do ideal ascético, e que mais tarde se transformaria com o homem moderno, e depois ganharia mais uma forma, resultando na falta de crença absoluta, a seguinte pergunta vem à tona: qual a saída para tamanha decadência? A alternativa que Nietzsche encontrara é a superação do homem, pois o que interessa ao filósofo “é ultrapassar o niilismo: do homem passado e sua crença em Deus; do homem do presente e sua aposta no homem futuro; do possível homem do futuro e sua ausência de valor e até mesmo de vontade” (Machado, 1994, p. 29-30).

## O homem deve ser superado

A deterioração do homem fez com que Nietzsche afirmasse que o homem “deve ser superado” (Nietzsche, 1989, p. 29), pois ele se impregnou de niilismo. Esse imbuir prejudicava e suprimia um impulso que o filósofo considera indispensável, a saber, o impulso dionisíaco, que, juntamente com o impulso apolíneo, foi visto por Nietzsche como sendo força fundamental para a vida. Apolíneo e dionisíaco são conceitos que remontam aos deuses Apolo e Dionísio da Grécia arcaica (Nietzsche, 1992, p. 27). Apolo é a personificação da luz resplandecente; e Dionísio é a personificação da embriaguez obscura (Nietzsche, 1992, p. 29-30).

O impulso apolíneo expressa harmonia, exatidão; expressa, também, fantasia – por mais paradoxal que possa parecer. Todavia, a fantasia apolínea pode ser entendida como sendo o belo, a ideia de perfeição (geradora de imaginações, devaneios, ilusões, sonhos<sup>7</sup>), fruto da crença no predomínio da representação exata por meio da simetria das formas. Em contraste, o impulso dionisíaco expressa força instintiva, insana, avassaladora; expressa, também, instinto abissal, primitivo (ato sexual, por exemplo); e dor, e morte, mas também vida extasiante, ou seja, harmonia do homem com a natureza – por mais absurdo que possa parecer (Barrenechea, 2000, p. 60-61). Por tais características, Dionísio é divindade relacionada à terra, ao brotar e florescer; é o deus que dissolve, cria e transforma, isto é, vir-a-ser: devir que independe de uma ordem estritamente racional<sup>8</sup>.

O entendimento dos conceitos “apolíneo” e “dionisíaco” são indispensáveis para se compreender, mais adiante, a ideia de que o desenvolvimento da arte está ligado a esses dois con-

<sup>6</sup> Segundo Roberto Machado, o “adivinho” é a “personagem inspirada em Schopenhauer, que não tendo mais esperança em Deus e não acreditando mais em progresso humano, cansa-se, decepciona-se e lamenta-se pelo fato de o homem não ter dado certo” (Machado, 2001, p. 130-131). Isso faz sentido, uma vez que a filosofia schopenhaueriana é pessimista, sendo isto um dos motivos para que Nietzsche rompesse com o pensamento deste filósofo, que outrora havia lhe inspirado a pensar o papel da arte e sua importância para a vida, qual seja, escoimar as dores da existência. Mais tarde, no entanto, essa ideia foi reavaliada por Nietzsche, chegando à conclusão de que ela é pessimista por negar a vida ao invés de afirmá-la com todas as suas complexidades.

<sup>7</sup> “O sonho”, dirá Rosa Maria Dias, sob uma óptica nietzschiana, “é a força artística que se projeta em imagens e produz o cenário das formas e figuras. Apolo é o nome grego para a faculdade de sonhar; é o princípio da luz, que faz surgir o mundo a partir do caos originário; é o princípio ordenador que, tendo domado as forças cegas da natureza, submete-as a uma regra. Símbolo de toda aparência, de toda energia plástica, que se expressa em formas individuais, Apolo é o magnífico quadro divino do princípio de individuação e a mais bela expressão do repouso do homem em seu invólucro de individualidade. Dá forma às coisas, delimitando-as com contornos precisos, fixando seu caráter distintivo e determinando, no conjunto, sua função, seu sentido individual. Modelando o movimento de todo elemento vital, imprimindo a cada um a cadência – a forma do tempo – ele impõe ao devir uma lei, uma medida. Apolo é também o deus da serenidade que tendo superado o terror instintivo em face da vida, a domina com um olhar lúcido e sereno” (Dias, 2011, p. 86-87).

<sup>8</sup> Tais características estão relacionadas a Dionísio porque este, segundo Rosa Maria Dias, sob uma óptica nietzschiana, é “o nome grego para o êxtase”, pois “é o deus do caos, da desmesura, da deformidade, da noite criadora, do som, é o deus da música, mãe de todas as artes [...]”. Nesse mundo das emoções inconscientes, que abole a subjetividade, o homem perde a consciência de si e se vê, ao mesmo tempo, no mundo da harmonia e da desarmonia, da consciência e da dissonância, do prazer e da dor, da construção e da destruição, da vida e da morte” (Dias, 2011, p. 87-88).

ceitos, e de que ela é quem possibilita a vida. Nesse sentido, se tais impulsos forem suprimidos, mesmo que um seja suprimido em detrimento de outro, não haverá arte, não haverá afirmação trágica da vida. Devido a isso, os impulsos (apolíneo e dionisíaco) devem não apenas pulsar no homem, mas, também, serem preservados sem que um venha ser suprimido em detrimento de outro, pois se assim não for, não haverá, como dissemos, arte – a possibilitadora do viver.

Diante desse entendimento, é importante destacar que por mais que os conceitos “apolíneo” e “dionisíaco” apareçam aqui em uma abordagem que tem como fio condutor a obra *A genealogia da moral* que é posterior a fase do jovem Nietzsche – primeira fase de sua filosofia onde ambos os conceitos são trabalhados na obra *O nascimento da tragédia* –, sendo muitas vezes deixados de lado por abordagens que enfocam a fase madura da sua filosofia por acreditarem que o filósofo alemão, em sua fase posterior a do jovem Nietzsche, não mais se importou com tais conceitos, ainda assim compreendemos que os abordar é indispensável, pois Nietzsche continuou, mesmo após a sua primeira fase de pensamento, a falar sobre arte, e já que o desenvolvimento da arte está ligado aos conceitos “apolíneo” e “dionisíaco”, entendemos ser de suma importância abordá-los da maneira como fazemos, independentemente se estão sendo abordados em uma discussão que é posterior a fase jovem do seu pensamento; e também por estarmos falando da arte como possibilitadora do viver, torna-se indispensável abordá-los, pois, como dissemos, o desenvolvimento da arte está ligado a ambos os conceitos.

Por tudo isso, a abordagem dos conceitos “apolíneo” e “dionisíaco” continua sendo importante, sem nos esquecermos de ressaltar que após a primeira fase do pensamento de Nietzsche, o filósofo abandonou a ideia da metafísica de artista, ou seja, a ideia de que por meio da arte se poderia transcender as dores da existência: “o escandaloso mal-entendido de *Schopenhauer*”, que tomou “a arte como uma ponte para a negação da vida” (Nietzsche, 2008c, p. 407). Esse mal-entendido de Schopenhauer contraria o que Nietzsche passou a considerar após a fase jovem de seu pensamento:

[...] arte é, essencialmente, *afirmação, bênção, divinação da existência*... – O que significa uma arte pessimista?... Não é isso uma contraditio? – Sim. – Schopenhauer erra quando põe certas obras de arte a serviço do pessimismo. A tragédia não ensina “resignação” ... – Representar as coisas temíveis e problemáticas já é um instinto de poder e uma magnificência no artista: ele não as teme... Não há nenhuma arte pessimista... Arte diz sim (Nietzsche, 2008c, p. 411).

Por isso, a arte aparece apartada da metafísica, já que é entendida como afirmação da vida, e não como fuga – como negação da vida. Dito isto, reiteramos que o impulso apolíneo e dionisíaco são forças fundamentais para a vida porque “o contínuo desenvolvimento da arte está ligado à duplicidade” dessas duas forças. Não por acaso que na idade trágica da Grécia, sob uma óptica nietzschiana, celebrou-se a existência em sua mais alta plenitude devido à acitação de ambas as forças – cuja representação artística de mais alto esplendor foi a tragédia grega<sup>9</sup>. A este respeito, Moraes disse que

[...] a tragédia, a arte trágica, assim como a filosofia na idade trágica, ou seja, a filosofia dos chamados pré-socráticos ou pré-platônicos, que é como Nietzsche os designavam,

<sup>9</sup> Acerca deste detalhe, Rosa Maria Dias disse que “o desenvolvimento dos aspectos apolíneo e dionisíaco na arte grega, considerados como impulsos antagônicos, como duas faculdades fundamentais do homem: a imaginação figurativa, que produz as artes da imagem (a escultura, a pintura e parte da poesia) e a potência emocional, que encontra sua voz na linguagem musical”, manifestava-se “na vida humana por meio de dois estados fisiológicos, o sonho e a embriaguez, que se opõem como apolíneo e dionisíaco. O sonho e a embriaguez”, dirá ela, “são condições necessárias para que a arte se produza; por isso, o artista, sem entrar em um desses estados, não pode criar” (Dias, 2011, p. 86).

se caracterizava, a seus olhos, por uma atitude [...] de plena aceitação da realidade, pela ousadia de afirmar a realidade em sua inteireza, com tudo o que nela pode haver de problemático e terrível (Moraes *in* Nietzsche, 2000, p. 12).

Apolíneo e dionisíaco, como já foi dito, são impulsos que devem coexistir e pulsar no homem sem que um venha ser suprimido em detrimento de outro, pois ainda que sejam forças antagônicas, são expressões da vida, e esta tem de ser uma obra de arte já que “a vida tem necessidade de um olhar que a embeleza, pois ela só é possível ‘pelas miragens artísticas’” (Dias, 1991, p. 83). Por isso, a arte é entendida como desprovida de uma conexão com o além-mundo, porque por meio dela não se toca a “essência do mundo em si” (Nietzsche, 2005a, p. 20), já que é pensada como “a grande possibilitadora da vida” (Nietzsche, 2008c, p. 427).

Nesse sentido, a arte deve estar articulada, entrelaçada com a vida para que esta possa ser uma obra de arte, possa ser vida como obra de arte, “mundo como uma obra de arte que dá à luz a si mesma” (Nietzsche, 2008c, p. 397) em uma relação estética com a existência imanente, pois a tarefa da arte consiste em relacionar-se com a vida, proporcionando, a partir do seu território, a criação de novos valores, já que é por meio dela que se deve, “sobretudo e principalmente, embelezar a vida” (Nietzsche, 2008b, p. 82). Embelezar a vida não consiste em melhorá-la ou transformá-la, mas resignificá-la diante dos valores decadentes por meio de uma experiência sensorial, ou seja, corpórea, pois a vida é sentida por meio do corpo, portanto, se deve elevar a crença no corpo, e não o diminuir em detrimento da crença no espírito como faz o homem da moral de escravo, o decadente. Não por acaso, Nietzsche tinha em mente que acreditar no corpo é bem melhor do que acreditar no espírito (Nietzsche, 2015, p. 589), uma vez que a crença no corpo é também valoração da terrena, pois o corpo “fala do sentido da terra” (Nietzsche, 1989, p. 50); ao passo que a crença no espírito é também valoração de outro mundo, outra vida, portanto, desvalorização da vida terrena<sup>10</sup>. Por tudo isso, a arte e o corpo têm um papel importante no pensamento de Nietzsche, já que por meio da arte é possível afirmar a existência e a vida em sua totalidade; ao passo que a crença no corpo e a preservação dos impulsos que o permeiam (apolíneo e dionisíaco) dão sentido à vida terrena.

Mesmo que apolíneo e dionisíaco sejam forças distintas, como já foi enfatizado, não se anulam, nem mesmo se excluem, pelo contrário, se complementam como as características presentes na própria vida marcada por suas dicotomias, por exemplo, luz e sombra; êxtase e agonia; leveza e gravidade; saúde e doença; refúgio e exílio que passam a ser aceitas, prazerosamente, por meio da arte (indispensável à vida), já que por meio dela é possível, como foi dito, afirmar a existência e a vida em seu conjunto, em sua totalidade.

A afirmação da existência e da vida em seu conjunto é *amor fati*, ou seja, é uma postura de aceitação da existência e da vida (tal como ela é) entusiasticamente. Noutras palavras, é afirmar a vida sem fazer guerra aos seus aspectos mais desagradáveis, às suas características mais horrendas, como dirá o próprio Nietzsche: “*Amor fati* [amor ao destino]: seja este, doravante, o meu amor! Não quero fazer guerra ao feio. [...] quero ser, algum dia, apenas alguém que

<sup>10</sup> A temática da corporeidade permite a compreensão da crítica nietzschiana ao dualismo corpo e alma. Todavia, não imergiremos nessa seara por sabermos que este assunto se apresenta ao longo das obras do filósofo, o que requereria, por si só, a confecção de outra tese. Para uma primeira leitura acerca da temática da corporeidade no pensamento de Nietzsche, ver *Assim falou Zaratustra*, primeira parte, “Dos desprezadores do corpo”. Como complemento para a temática em questão, ver a obra intitulada *Nietzsche e o corpo*, de Barrenechea. Nessa obra, o autor irá abordar a noção de corpo no pensamento do filósofo alemão, partindo da crítica nietzschiana acerca “das posturas dualistas que afirmam a divisão do ser humano em duas substâncias heterogêneas: corpo e alma, e consideram que a alma seria o seu aspecto essencial”. Neste ponto, Barrenechea enfatizará a crítica do filósofo a essa tradição, evidenciando que “Nietzsche revaloriza o corpo e, em consequência, a terra, negando a existência do além e de qualquer substrato anímico de pretensa origem transcendente” (Barrenechea, 2009, p. 10).

diz sim!” (Nietzsche, 2001, p. 276). Sim, em outras palavras, é afirmação trágica da vida. Esse entendimento é corroborado por Rocha (2009, s./p.) ao refletir acerca do *amor fati* em Nietzsche sob a perspectiva trágica: “como visão trágica de vida, o *amor fati* é uma postura de amar o acaso e um dizer sim à vida como um todo”, pois para aquele que “vê o mundo através do *amor fati*, nada é um defeito na existência”.

Ante todos os detalhes acerca dos impulsos acima mencionados, cabe destacar que se houver supressão do impulso dionisíaco, a potência artística estará comprometida, pois este impulso está ligado aos instintos abissais, por exemplo, excitação sexual, considerada, na filosofia nietzschiana, uma embriaguez<sup>11</sup>, e esta é potência artística<sup>12</sup>. Não por acaso Nietzsche disse que “sem certo superaquecimento do sistema sexual, não há como pensar nenhum Rafael... Fazer música ainda é um modo de fazer filhos” (Nietzsche, 2012, p. 266) já que “a *ânsia de arte e de beleza* é uma exigência [...] dos arrebatamentos da pulsão sexual” (Nietzsche, 2008c, p. 402). Nesse sentido, se houver supressão do impulso dionisíaco, não haverá arte, não haverá afirmação trágica da vida, portanto, o homem deve ser superado para nascer o *Übermensch* [super-homem]: “o sentido da terra” (Nietzsche, 1989, p. 30) e da vida; o preservador da embriaguez dionisíaca.

## Super-homem

O “super-homem”, tradução para o vocábulo alemão *Übermensch*<sup>13</sup>, é a superação do homem decadente, ou seja, aquele impregnado de niilismo, uma vez que o super-homem é o afirmador da vida terrena sem a necessidade de negá-la em detrimento de outro mundo, já que ele é o ser forte. Não sem razão, este vocábulo alemão foi “utilizado por Nietzsche para designar um tipo de homem mais forte e mais elevado” (Paschoal, 2007, p. 106), como bem compreendeu Paschoal. Todavia, é importante que saibamos, a fim de evitarmos más interpretações, que o super-homem é um tipo mais forte no sentido de autossuperação, e não de raça, “de uma espécie superior que substituiria o homem”, ao modo como se imagina que “o *homo sapiens* teria substituído os primatas anteriores a ele” (Paschoal, 2007, p. 114), uma vez que o próprio Nietzsche já havia se posicionado contra a teoria da evolução de Darwin (detalhe que veremos mais adiante). É importante enfatizar que o super-homem “não remete à ideia de algum tipo além deste mundo, ou acima dele, mas além do homem comum” (Paschoal, 2007, p. 106), ou melhor, além do homem decadente. Nesse sentido, não se deve confundir o super-homem “com a ideia de religar o homem a um sentido da existência fora deste mundo”, já que ele foi

<sup>11</sup> A embriaguez tem sua importância no pensamento de Nietzsche porque, segundo Rosa Maria Dias, “para haver ação criadora, é indispensável uma condição fisiológica prévia: a embriaguez. Uma tensão de forças que, em nós, cresce sem cessar produz um estado de plenitude, de superabundância de vida, que explode em ações. Para Nietzsche”, segundo ela, “a embriaguez é um estado de plenitude através do qual nós transfiguramos as coisas, nós as elaboramos imaginativamente até que reflitam nossa própria plenitude e nosso próprio prazer de viver” (2011, p. 68).

<sup>12</sup> É sabido que as festas ritualísticas em homenagem a Dionísio eram altamente orgiásticas, marcadas pela volúpia desgovernada. Não sem razão, Nietzsche disse que “na embriaguez dionisíaca estão presentes a sexualidade e a volúpia [...]”. Por isso, é possível associar o impulso dionisíaco ao instinto sexual, o qual é um instinto primitivo por pertencer “à mais antiga *exultação* do homem” (Nietzsche, 2008c, p. 398-399).

<sup>13</sup> Tal tradução foi escolhida pelas seguintes razões: “Primeiro, porque ‘super’ também tem o sentido de ‘sobre’ – que é outra possibilidade de traduzir *über* – como se nota, por exemplo, pela tradução do termo freudiano *Überdetermination* por ‘superdeterminação’ e ‘sobredeterminação’. Segundo, porque é importante manter a correspondência entre ‘super-homem’ (*Übermensch*), ‘super-herói’ (*Über-Held*), ‘superespécie’ (*Über-Art*) ‘superar’ (*überwinden*), ‘autossuperação’ (*Selbstüberwindung*)... para indicar mais claramente que o sentido de ‘super-homem’ é dado pelo processo de autossuperação. Terceiro, porque é mais eufônico do que ‘sobre-homem’, ‘supra-homem’, ‘além-do-homem’, outras possibilidades corretas de tradução. Quarto, porque o termo já tem um uso consagrado na língua portuguesa”, como nos lembra Roberto Machado (2001, p. 45). Por estas razões, acreditamos que a expressão “super-homem” é a melhor tradução para *Übermensch*.

imaginado por Nietzsche em uma perspectiva imanente. Não sem razão, o filósofo “pretende reatar o homem a este mundo, ao qual cobra fidelidade” (Paschoal, 2007, p. 112).

Ante o exposto, é importante que saibamos que a ideia de superar o homem impregnado de niilismo não está relacionada, apenas, à negação do mundo terreno em detrimento do mundo divino; nem somente à substituição de Deus pela ciência; e nem unicamente à descrença absoluta do homem. Mas, também, a abnegação e supressão do impulso dionisíaco que se dava por meio da conduta ascética, marcada por um autocontrole do corpo (negação de suas pulsões); por meio de um modelo de pensamento demasiado racional (cientificista); como também, por meio da insensibilidade oriunda do pessimismo exacerbado que comprometia o *pathos*: paixão visceral, instintos abissais, primitivos (característico do impulso dionisíaco). E foi devido a tudo isso que Nietzsche disse: “*Eu vos ensino o super-homem*” (Nietzsche, 1989, p. 29): a autoafirmação de si; o preservador dos instintos; da valoração terrena, da existência trágica, uma vez que

[...] ser super-homem, no sentido trágico [...] em que não remete mais essencialmente ao futuro, mas ao instante, afirmando o ser do devir, é tornar-se o que se é; ser super-homem é querer o retorno de sua vontade afirmativa, alegrando-se com as coisas tais como elas são, foram e serão; ser super-homem, estar tragicamente diante da existência, é querer a vida, a cada momento, sem reservas, integralmente, incondicionalmente, por toda a eternidade, sendo forte ou pleno a ponto de afirmar até o mais árduo sofrimento (Machado, 2001, p. 142).

O super-homem, como dissemos, é aquele que está para além do homem decadente, desvinculado de ideias castradoras que oprimem o corpo, suprimem o *pathos* e desvalorizam a terra. Ele é aquele “que tem a mais dura e terrível percepção da realidade e não encontra nisso objeção alguma contra o eterno retorno da vida, mas um motivo de se alegrar com o que é, uma razão a mais para ser o eterno sim” (Machado, 2001, p. 152). Nesse sentido, o super-homem, pode-se dizer, é “uma espécie *mais* forte, um tipo superior, que possui condições de surgimento e de conservação distintas da do homem-mediano” (Nietzsche, 2008c, p. 436) e da do homem fraco. Não por acaso, Nietzsche disse que seu conceito, sua “*metáfora* para esse tipo é, como se sabe, a palavra ‘super-homem’” (Nietzsche, 2008c, p. 436), pois ele

[...] é o ser forte, e criador de novos valores; é aquele que não se furta... afirmando a si mesmo e se protegendo de ideias rasteiras, pequenas e debilitadoras das forças vitais; é o indivíduo que reconhece a importância da vida pulsante e instintiva, sem desejo de projeção para além desta através de esperanças ultraterrenas – permanecendo fiel à terra (Xavier, 2022, p. 121).

Em outras palavras, o super-homem é o que se aparta de valores transcendentais, já que é o defensor da vida terrena; é o tipo forte de homem que comanda a própria vida, por ser ele aquele que “concebe princípios morais e valores a si mesmo, e não outros – seja um sacerdote, ou mesmo Deus” (Xavier, 2022, p. 121). Nesse sentido, o super-homem, por assim dizer, é o ferrenho defensor da vida, livre de ascetismo; é o dominador de si mesmo, o tipo superior de homem, expressão da vontade de poder. Isso porque “a vontade de poder”, como definiu o próprio Nietzsche, “não é um ser, mas sim um *páthos*” (Nietzsche, 2008c, p. 325). Ela abrange toda a natureza, pois se encontra em tudo que há vida. Não sem razão, o filósofo disse: “Onde encontrei vida, encontrei vontade de poder [...] – a inesgotável e geradora vontade de viver” (Nietzsche, 1989, p. 126-127). Diante do exposto, cabe dizer que vontade de poder (ou vontade de potência<sup>14</sup>) não é um caso particular do querer, nem muito menos um simples desejar, já que

<sup>14</sup> No desenrolar da explicação, adotaremos a expressão “vontade de potência”, a fim de evitarmos conotações descabidas e inter-

“Querer’ não é ‘desejar’, aspirar, ansiar” (Nietzsche, 2008c, p. 337). Não à toa, Wolfgang Müller-Lauter, sob uma óptica nietzschiana, disse:

Uma vontade “em si” ou “como tal” é uma pura abstração: ela não existe factualmente. Todo querer é, segundo Nietzsche, querer-algo. Esse algo-posto, essencial em todo o querer é: poder. Vontade de poder procura dominar e alargar incessantemente seu âmbito de poder (Müller, 1997, p. 54).

No entanto, vale ressaltar que

[...] o super-homem nietzschiano não é um ser cuja vontade “deseje dominar”. Se se interpreta Vontade de Potência, diz Nietzsche, como desejo de dominar, faz-se dela algo dependente dos valores estabelecidos. Com isso, desconhece-se a natureza da Vontade de Potência como princípio plástico de todas as avaliações e como força criadora de novos valores (Chauí *in* Nietzsche 1978, p. 20).

Nesse sentido, pode-se dizer que o super-homem não é aquele que reprime a si mesmo a partir do controle e domínio das suas pulsões, como faz, por exemplo, o homem da moral de escravo, ou seja, o homem fraco: o incapaz de dar vazão à sua vontade de potência em ato criador de novos valores. Detalhe que Rosa Maria Dias, ao interpretar Nietzsche, conceituando o ato criador sob a perspectiva da arte, da vida como vontade criadora, concorda, quando diz que

[...] existir é criar. É pelos olhos da arte que se pode visionar a vida. É justamente a partir do território da arte que Nietzsche elabora o seu conceito de ato criador – vida como vontade criadora. O conceito de vida adquire uma nova significação – vontade de potência – quando privilegia as forças criadoras em relação às forças inferiores de adaptação. Vontade de potência é, para ele, sobretudo, criação (Dias, 1994, p. 33-34).

Diante disso, vale ressaltar que o termo “criação” não pode ser compreendido “no sentido judaico e cristão ‘de um nada tudo se fez’”, já que “com a ‘morte de Deus’, também as palavras foram desnudadas”; ou seja, “retirou-se delas seu manto sagrado” (Dias, 2011, p. 62). Isso significa dizer que

[...] a palavra criação, despida de sua significação teológica-cristã, pertence à atividade humana. Porém é preciso que se diga, para evitar futuros mal-entendidos, que não se pode substituir a ideia de um Deus criador pela ideia, também absurda, de homens-deuses criadores que, por um ato de vontade, de uma vez por todas, criaram o mundo (Dias, 2011, p. 62).

O termo criação, despido de sua significação teológica-cristã, foi tomado por Nietzsche, segundo Rosa Maria Dias, “para designar um tipo de fazer que não se esgota em um único ato, nem em inúmeros atos”, pois “vai mais além dessa atitude” (Dias, 2011, p. 64):

[...] amplia a noção de arte para dar conta dos atos que produzem continuamente a vida. Para ele, o ato de criar não é um simples fazer prático que diz respeito ao termo da utilidade; não designa apenas um ato particular, mas um ato fora do qual nada existe. Criar é uma atividade constante e ininterrupta. É estar sempre efetivando novas possibilidades de vida.

---

pretações extravagantes que se apropriam de expressões como “vontade” e “domínio” para disseminar ideias grosseiras, como foi o caso, por exemplo, do Nacional-Socialismo na Alemanha nazista que, apropriando-se desvairadamente da filosofia de Nietzsche, fundamentou sua ideologia – marcada pelo domínio, terror e aniquilamento de outros povos – no pensamento do filósofo.

Assim, ao sofisma originário de um Deus criador, Nietzsche contrapõe à vontade criadora e, com esse objetivo, procura impedir a existência de se fixar, de ser expressão do instinto de conservação, e nos convida a conceber a vontade criadora como constantemente autoinventora. A doutrina da vontade criadora privilegia a atividade. É uma nova maneira de pensar que se aplica ao devir, opõe-se à metafísica, que busca o estável e a permanência (Dias, 2011, p. 64-65).

A ideia de uma “vontade criadora, a vontade como força artística, tal como Nietzsche a concebe, é uma nova maneira de pensar que se aplica ao devir”. Nesse sentido, cabe dizer que

[...] da adequação verbal “existir é criar”, infere-se a caracterização da vontade criadora. A doutrina da vontade criadora – louvor à transitoriedade da vida – opõe-se ao pensamento metafísico. Enquanto a metafísica nega o devir, a temporalidade, o fluxo do tempo e, conseqüentemente, retém o fluxo da vida, a doutrina da vontade criadora pretende libertar o homem do espírito de vingança, pois trabalha a favor do tempo (Dias, 2011, p. 81-82).

Isso significa dizer que a vontade criadora opõe-se ao pensamento metafísico por ir contra a ideia de um mundo já feito e, conseqüentemente, de vida acabada, pois não compactua com a ideia de que existe um ser superior (Deus), anterior ao mundo e à própria vida, que nega o devir, ou seja, o vir-a-ser. Não à toa, a doutrina da vontade criadora trabalha a favor da ideia de que se deve criar a própria vida, em um vir-a-ser constante, uma vez que não retém o fluxo da vida, como faz o homem vingativo, ou seja, o ressentido: aquele que deprecia o mundo e a vida por não saber fazer nascer. Por tudo isso, o super-homem de Nietzsche é o que daria sentido à terra sob uma nova perspectiva, qual seja, pós-metafísica, pois uma vez “que Deus morreu significa dizer que só se pode pensar o mundo para além da metafísica” (Cabral, 2009, p. 24), como bem compreendeu Cabral.

## Conclusão

Diante de tudo que foi mostrado, chegamos à conclusão de que o desejo de Nietzsche era o de afirmação da vida terrena, do mundo, e não o desprezo deste sob o desejo de abandono em prol de um além-mundo. Não por acaso, o seu super-homem além de ser a ultrapassagem e superação do homem fervoroso em Deus (niilismo negativo), por dar “vazão às manifestações instintivamente humanas sem abnegação (renúncia ascética à própria vontade em função de anseios místicos ou princípios religiosos) das mesmas” (Xavier, 2022, p. 121), é também a ultrapassagem e superação do homem impregnado pelo niilismo reativo e o niilismo passivo, ou seja, o da morte de Deus (aquele que substitui Deus pela ciência, colando-a como a responsável para o progresso humano) e o do pessimismo (aquele da perda da crença de um aperfeiçoamento do homem), como já foi mostrado. Ante o exposto, é importante dizer que embora o super-homem nietzschiano esteja para além do homem impregnado de niilismo, não se deve confundi-lo com um ser sobrenatural em uma perspectiva religioso, já que ele é uma figura que assume a vida e dá sentido à terra. Não por acaso, foi imaginado pelo filósofo alemão como o ressignificador da vida terrena sem o desejo de um além-mundo, já que ele implica uma mudança de atitude diante da existência, a saber, vontade afirmativa.

## Referências

- ALONSO, O. Q. De Wagner a Bizet: o longo caminho de Nietzsche ao Sul. *Estudos Nietzsche*, Vitória, v. 11, n. 1, p. 132-144, jan./jun. 2020.
- BARRENECHEA, M. A. de. *Nietzsche e o corpo*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009.
- BARRENECHEA, M. A. de. Tragédia hoje: a contemporaneidade do arcaico. In: *Assim falou Nietzsche: memória, tragédia e cultura*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.
- BÍBLIA SAGRADA. Tradução de João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2018.
- BILATE, D. Nietzsche, entre o *Übermensch* e o *Unmensch*. *Cadernos Nietzsche*, v. 1, n. 34, p. 215-229, 2014.
- CABRAL, A. M. Nietzsche e a semântica da vontade de poder. *Revista trágica: Estudos sobre Nietzsche*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, p. 20-37, 2009.
- CHAUÍ, M. de S. Nietzsche – vida e obra. In: NIETZSCHE, F. *Obras incompletas*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Col. Os pensadores).
- DIAS, R. M. Conceito de ato criador no pensamento de Nietzsche. *Revista Kriterion*, Belo Horizonte, n. 89, p. 33-44, 1994.
- DIAS, R. M. *Nietzsche educador*. São Paulo: Editora Scipione, 1991.
- DIAS, R. M. *Nietzsche, vida como obra de arte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- FEILER, A. F. Nietzsche e o niilismo. Uma experiência possível? *Estudos Nietzsche*, Vitória, v. 9, n. 1, p. 8-25, 2018.
- FOGEL, G. Apresentação. In: NIETZSCHE, F. *A vontade de poder*. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- HÉBER-SUFFRIN, P. *O “Zaratustra” de Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- LAURO, R. *Genealogia da moral – bom e mau, bom e ruim*. 2014. Disponível em: <https://razaoinadequada.com/2014/09/09/genealogia-da-moral-bom-e-mau-bom-e-ruim/>. Acesso em: 01 jan. 2025.
- LIMA, S. C. F. A concepção de formação em Nietzsche: uma leitura de “Schopenhauer como educador”. *Comunicações (UNIMEP)*, Piracicaba, v. 19, n. 2, p. 45-59, jul./dez. 2012.
- MACHADO, R. Deus, homem, super-homem. *Revista Kriterion*, Belo Horizonte, n. 89, p. 21-32, 1994.
- MACHADO, R. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2001.
- MARQUES, M. P. Platão e antiplatonismo em Nietzsche. In: NIETZSCHE, F. *Introdução ao estudo dos diálogos de Platão*. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José de Moraes. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2020.
- MARTON, S. O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético. In: NOVAES, A. (Org.). *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

- MORAES, F. J. D. de. Nota do tradutor. In: NIETZSCHE, F. *Introdução ao estudo dos diálogos de Platão*. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José de Moraes. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2020.
- MÜLLER, W. L. *A doutrina da vontade de poder*. Tradução de Oswaldo Giacóia. São Paulo: Annablume, 1997.
- NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2001.
- NIETZSCHE, F. *A genealogia da moral*. Tradução de Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2013.
- NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2005.
- NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- NIETZSCHE, F. *Aurora*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.
- NIETZSCHE, F. *A vontade de poder*. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- NIETZSCHE, F. *Considerações extemporâneas III: Schopenhauer como educador*. Tradução de Giovane Rodrigues e Tiago Tranjan. São Paulo: Editora Madalena, 2018.
- NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2006.
- NIETZSCHE, F. *Ecce homo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- NIETZSCHE, F. *Fragmentos póstumos, volume V (1884-1885)*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.
- NIETZSCHE, F. *Fragmentos póstumos, volume VII (1887-1889)*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano I*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2005.
- NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano II*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2008.
- NIETZSCHE, F. *Introdução ao estudo dos diálogos de Platão*. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José de Moraes. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2020.
- NIETZSCHE, F. Nietzsche a Malwida von Meysenbug em Roma. Turim, 20 de outubro de 1888 (KSB 8). In: SENA, A. D. S. *Correspondência final entre Nietzsche e Malwida von Meysenbug: César Bórgia contra Cristo*, p. 290-291.
- NIETZSCHE, F. *O anticristo e ditirambos de Dionísio*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2007.

NIETZSCHE, F. *O Nascimento da Tragédia ou helenismo e pessimismo*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das letras, 1992.

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA: 15 vols.). Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: de Gruyter, 1988.

NIETZSCHE, F. Textos de 1881. In: NIETZSCHE, F. *Obras incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Col. Os pensadores).

PASCHOAL, A. E. A palavra *Übermensch* nos escritos de Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*, n. 23, p. 105-121, 2007.

ROCHA, F. *Epicuro e Nietzsche: filosofia para a vida*. 2009. Disponível em: <http://filosofando-fabio-rocha.blogspot.com/2009/08/epicuro-e-nietzsche-filosofia-para-vida.html>. Acesso em: 01 jan. 2025.

RUBIRA, L. Além-do-homem (*Übermensch*). In: MARTON, S. (Ed.). *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

SCHMIDT, R.; SPRECKELSEN, C. *Assim falava Zaratustra: uma chave de leitura*. Petrópolis: Vozes, 2017.

XAVIER, T. Investigação dos valores morais à luz de Friedrich Nietzsche: explanação a golpes de martelo. *Revista Seara Filosófica*, Pelotas, n. 19, p. 86-97, 2019.

XAVIER, T. O "Super-homem" nietzschiano e o "super-humano" transumanista. *Griot: Revista de Filosofia*, Amargosa, v. 22, n. 1, p. 117-129, 2022.

---

#### **Sobre o autor**

##### **Tiago Xavier**

Bacharel, Licenciatura Plena e Mestrado em filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Doutorando em filosofia pela mesma instituição. Atualmente desenvolve pesquisas que articula questões ético-políticas na ética, política e filosofia da biologia evolutiva.

Recebido: 18/3/2025  
Aprovado: 11/11/2025

Received in: 3/18/2025  
Approved in: 11/11/2025

# Will and politics in Augustine: the constitution of a formal ethical-political paradigm in the Middle Ages

Vontade e política em Agostinho: a constituição de um  
paradigma ético-político formal na Idade Média

**Marcone Costa Cerqueira**

<https://orcid.org/0000-0003-4539-3840> – E-mail: markantfilos@yahoo.com.br

## ABSTRACT

Augustine is considered one of the great promulgators of the Christian tradition in the early Middle Ages; his works became one of the foundations for medieval Christian thought, influencing philosophers and theologians. Our objective in this article is to argue, and demonstrate, that Augustine, in view of his important work, established the bases of a formal ethical-political paradigm, having as pillars: I – his conception of will; II – his political theory of the 'two cities'; finally, III – the break with the classical model between individual and political body. This ethical-political paradigm highlights the formalism of the autonomy of the will to the detriment of material contingencies. In the political field, this perspective shifts the focus from the concrete needs inherent in political relations, establishing a predominance of the ethical over the political, of the formal over the material. In our itinerary, we will first present the foundations of the will in Augustinian thought, then his political theory based on the conception of 'two cities'; and finally, we will present how this Augustinian paradigm, predominantly formal, displaces the individual from political materiality to ethical formalism, breaking with the foundations of the classical tradition.

**Keywords:** Augustine. Will. Politics. Middle Ages.

## RESUMO

Agostinho é tido como um dos grandes promulgadores da tradição cristã no início da Idade Média, suas obras se tornaram uma das bases para o pensamento cristão medieval, influenciando filósofos e teólogos. Nosso objetivo neste artigo é argumentar, e demonstrar, que Agostinho, em vista de sua importante obra, estabeleceu as bases de um paradigma ético-político formal, tendo como pilares: I – sua concepção de vontade; II – sua teoria política das ‘duas cidades’; por fim, III – a ruptura com o modelo clássico entre indivíduo e corpo político. Tal paradigma ético-político coloca em destaque o formalismo da autonomia da vontade em detrimento das contingências materiais. No campo político, esta perspectiva desloca o foco das necessidades concretas inerentes às relações políticas, estabelecendo uma predominância do ético sobre o político, do formal sobre o material. Em nosso itinerário, apresentaremos primeiro os fundamentos da vontade no pensamento agostiniano, em seguida, sua teoria política a partir da concepção de ‘duas cidades’, por fim, apresentaremos como este paradigma agostiniano, predominantemente formal, desloca o indivíduo da materialidade política para o formalismo ético, rompendo com os fundamentos da tradição clássica.

**Palavras-chave:** Agostinho. Vontade. Política. Idade Média.

## Introduction

Augustine can be considered one of the thinkers who inaugurated the Christian Middle Ages. His work covers a huge selection of themes, mainly in view of the defence of the Christian faith that was at a disadvantage in a world that was still Roman. Important concepts and paradigms were formed from Augustinian writings, influencing philosophical and theological production to this day. Among these theoretical constructions, we can highlight the incipient notion of ‘will’, as well as an original ‘philosophy of history’, with ‘The City of God’ as its founding work. From these constructions, both the notion of will and the foundations of a political theory, developed in the conception of ‘two cities’, constituted an ethical-political paradigm that lasted at least until the Renaissance.

In this work, we will argue that this ethical-political paradigm, established from Augustinian work, places the formalism of ethics in predominance, through will, to the detriment of the materiality of politics, directly influencing the way in which the individual, belonging to a political body, will be thought of in the Middle Ages. To begin this work, a discussion will be necessary, even if brief, regarding the formation of the concept of will in the Christian tradition, its constitutive features, within a thought that can be classified as medieval philosophy. “What we know as medieval philosophy emerged in the late Roman Empire from a surprisingly complete adjustment between Christian faith and classical thought” (Marrone, 2008, p. 27).

This first movement will be made in conjunction with the demonstration of the very notion of will existing in Augustinian thought, thus, in the first topic, we will briefly present the aspects of the notion of will and its foundations in Augustine’s work. Our intention is to highlight the formal character of this theoretical construction, arguing that the will becomes a central conception in the ethical discussion of the Middle Ages, also being fundamental to the notion of free will in Augustinian work.

We will demonstrate how, in Augustine’s thought, the primordial process that gave clearly ethical-political contours to the theory of will at the dawn of medieval Christianity is based. The

ethical and political conceptions that unfold from a formal understanding of intention as an internalized will are most notably expanded in the thought of the bishop of Hippo. The scenario in which Augustinian thought emerges is, above all, a process of rupture between the Ancient and Medieval worlds. The political changes resulting from this process do not allow the Christian thinker to focus solely on theological questions; the very strengthening of religious foundations in the new political configuration demands an ethical-political construction that provides a new perception of the individual. This will be exactly the movement undertaken by Augustine, the construction of a theological-philosophical edifice that will bring together an anthropological understanding of the individual, a new arrangement of the conceptions of laws and political constitutions, and as a consequence, a new construction of political relations.

In our second movement, to be made in the second topic, we will demonstrate how Augustine could not neglect the necessary confrontation between the defence of the emerging Christian faith and the decadent Roman political tradition, which faced each other in a chaotic scenario from a political and cultural point of view. The need to build a doctrinal framework that could support his vision of the existence of 'two cities' led him to theorize the bases of a political thought coherent with his claims. Its intention is more to guide the believer who lives in the 'Earthly City' than to propose any political salvation for this decadent city, thus, its political construction focuses more on the individual than on the political body. It is possible that this is one of the keys to understanding the developments of his entire theory. As Brown (1972, p. 24) points out:

At this point it should be clear that what we call Augustine's political thought revolves around the problems of human behaviour in politics. The Christian subjects to whom he preached, and the Christian authorities to whom he wrote with advice, were not, for Augustine, "natural political animals"; they were men who were faced with a whole range of purposes and objects of love, which were only some of the many created by living in a political society.

What previously, in the classical tradition, was seen as the objectification of the material needs of political action, now becomes the subjectification of a formal adaptation to universal precepts, detached from any connection with the particularities of individuals' social experiences. What can be argued about the Augustinian attack on the entire political-cultural construction around examples of civic, heroic virtue, aimed at the exaltation of glory and the effectiveness of concrete action, expressed in education through literature and traditional Roman customs, indicates exactly the objective of this process of devaluing the active perspective of politics in favour of a contemplative and selfless perspective of ethical action.

Obviously, the ethical-moral basis evoked by Augustine is that developed in his theory of the will, in these terms, the safeguarding of 'good intention', whether in the formation of will or in action in the political sphere, must be the main motto of any and all guidance of the individual. The implication of this format is clearly seen from the perspective of a political construction that allows the individual to improve his spiritual virtues, enjoy relative peace and happiness in the worldly sphere of politics, but not conquering in this world the completeness of his 'Supreme Good', as his true happiness is in the 'Celestial City'.

Finally, in the third and final movement, we will demonstrate how the ethical-political construction inaugurated by Augustine places ethical formalism in predominance, mainly in view of the autonomy and purity of the will. In turn, the materiality of political action, arising from the concrete needs of social relations, becomes subject to ethical formalism. Politics begins to be seen as something fallen, corrupted by sin and an obstacle to spiritual development.

This Augustinian ethical-political paradigm will be the breaking point between the classical tradition, mainly Greco-Roman, which centred the life of the individual on the political relations of the city, and the incipient medieval Christian tradition. We hope to achieve the proposed objectives, with a view to executing the established itinerary.

## 1 A conception of will in Augustine

Initially, our purpose is not to establish a historical scheme that demonstrates how the medieval appropriation of ancient thought occurred, but it is necessary to argue that the concept of will, sophisticated in Christian thought, has developments coming from Stoic thought, developments that are completed with the originality of Augustinian thought. The subtleties involved in this process are too extensive to be discussed in detail, so we will focus on the procedure in a succinct explanation.

It is necessary to point out, in the first centuries of Christianity, the need to base doctrinal precepts on logical-philosophical bases, responding to an urgent need for theoretical organization, as well as the condition of a referential basis for all intellectual production in the West. We realize that the movement of appropriation of ancient thought by Christianity began at the beginning of the Church, with the so-called 'Fathers of the Church', and reached its peak in Scholasticism. Regarding the theme of will and the formation of its theoretical framework, it was no different, the beginning of the process of Christianization of ancient thought expanded what had already been established, mainly what came from Stoic thought, based on the notion of intention. However, the notion of intention, in isolation, did not yet correspond to a notion of will, especially in view of its autonomy and freedom. Based on these statements, we can focus on the central axis of the discussion concerning the conceptualization of a theory of will, understanding this process as a production that exists in its form initially outlined only in Christian thought.

The classical Greek tradition had known Socratic intellectualism, 'no one does evil knowing what is good', and Aristotle's virtue ethics, which took into account the desiderative factor of wanting. However, Christian doctrine did not agree with any of these perspectives. Thus, it was Augustine who began to construct the notion of will, as Vetö (2005, p. 39) points out:

The thinkers of the Patristic period expounded Christian teaching in an essentially Neoplatonic or Stoic conceptual framework, and these theologians did not yet present a true thematization of the will. It was only in the work of Saint Augustine that Christian intuitions and themes gave birth to a philosophy of the original and original will.

The theory of will is a construction that was forged by the works of various authors, receiving contours that made it follow an ascending path in relation to the search for a supposed ethical-moral freedom. We can say that this is the central issue, the search for safeguarding a freedom that allows human beings the autonomy that their dignity demands. Thinkers after Augustine, such as Duns Scotus, were preponderant in the sophistication of the concept of will and still reflected a classical heritage in their theorizing.

The concept of will in Scotus' work, as disinterested intentionality, will lead him to compose a thought guided by the constant search for the realization of a perfect formality in relation to the object of the will. Therefore, the will does not aim at satisfaction, or final action, and is not determined by external reasons, but rather, it aims to express its own intention, abstracted from external needs or purposes foreign to its own freedom. According to Cezar

(2010, p. 19): "For Scotus, the will is not a passive power, whose act is determined by something external to it. [...] It is an active power, capable of producing its act by itself, capable of self-determination".

The degree of dispute between the inclination that disposes the will to execute that which is pleasant, aimed at the physical well-being of the individual, in contrast to the inclination of what is fair, freely disposed by the internalized will of good intention, will be the level of the relationship between the prescription of the will and the description of the action. All medieval Christian thought subsequent to Scotus will still be permeated by this dichotomy that translates into an ethical-political perception of the individual's own relationship with the natural world and the social world.

However, as indicated, the presuppositions of the will in the Christian tradition are established by Augustine throughout his work, mainly in view of the need to discuss freedom and free will. The dispute between body and soul, good will and lust, glory of the world and glory of God, will be central to the constitution of a purely Christian ethical thought in the work of the Bishop. The theme of a new nature arising in the converted man, which goes back to the Pauline construction of 'two natures', an old and a new, is very marked in Augustinianism. Unlike Stoicism, which did not propose a new human nature, Christianity will have this movement. In Augustine, the theme of freedom of the will is intrinsically linked to a fierce internal struggle between the two human natures, a fallen one and one that must take its place, a redeemed nature. Let us look at the words of the Bishop:

The enemy dominated my will, and he forged a chain for me with which he bound me. Now, lust comes from the perverse will; as long as one serves lust, one contracts a habit; and if one does not resist a habit, a need arises. Thus it was that, by a sort of intertwined chains — that is why I called them a chain — he held me tightly in a hard slavery. The new will that was beginning to exist within me, the will to honour You freely and to want to enjoy You, O my God, the only sure contentment, was not yet able to overcome the other will, strengthened by concupiscence. Thus two wills, one lustful, the other dominated, one carnal and the other spiritual, fought each other within me. By disagreeing, they tore my soul apart (Agostino, *Confessioni*, VIII 5, 10).

The first step in establishing a good will, free in its adherence to the divine will, is liberation from the 'bonds of nature', the flawed state in which the human being finds himself. "The recognition of the essential non-naturalness of the will allows Augustine to establish the boundaries of a non-material morality in which the matter, the content of the action, does not yet prejudice its moral scope" (Vetö, 2005, p. 46). This characteristic has already been pointed out in Stoicism in its conception of intention, however, in Augustine the will is taken as good in its harmonization of intention with the will of God, an overcoming of ontological metaphysics by theology, something that is strongly marked in his work. In a broad sense, this Augustinian vision of a theocentric will brings a strangeness in relation to the notions of virtue and good, originating from non-Christian (pagan) civilizations, since any virtue that is not in agreement with the divine will cannot be considered good.

In Augustinianism, the search for an internalized will, which detaches the human being from his fallen nature and connects him to the perfect will of God, will further drive the construction of an idea of morality based on intentionality. This movement will directly imply the relationship between intention and action, the latter being judged only through the intention that gave rise to it. Let us take Rohmer's opinion (1939, p. 30): "Good intention is therefore the only source of the morality of virtues. [...]. Sooner or later, the Augustinian tradition would be successful". This construction of a relationship between the notion of

intentionality and the valuation of moral character is decisive in the Augustinian thesis, despite some commentators disagreeing with the radical view of it, as it introduces the condition of a will endorsed by an 'intention' freed by divine grace. Free from the obstacles of human fragility induced by the desire for material things, but articulated according to the good guidance of divine will. At this point something appears that we can point to as the direction towards a universalization that directs the determination of good will, or good 'intention'.

The unfolding of this Augustinian doctrine of moral dependence on the individual's will, in relation to adherence to divine will, will open up a wide possibility of criticism and devaluation of examples (*exemplum*) coming from classical stories, pagan myths and Roman culture itself. This movement will be strengthened by the deconstruction of literary classics and classical cultural foundations by Christianity. Vetö (2005, p. 45) again instructs us on this topic by demonstrating the foundations that supported the Augustinian movement of deconstructing the moral precepts of virtue of the classics:

Saint Augustine is a preacher of morality and Christian faith and enthusiastically professes that the truth of moral action and religious piety is a function of the soul's orientation towards the sovereign good, God (Trinity) as the object and principle of faith. Augustine identifies faith with the true will to believe: in the absence of this will, no human work can be good. The Romans sing the virtue of their heroes, of a Cato, of a Mucius Sevola, they praise the simple and frugal customs of the ancients, they extol the fidelity and chastity of honest spouses. In reality, all virtuous behaviour that is not born of faith is corrupt.

In these terms, what is established is the impossibility of an individual becoming virtuous only through his own intellectual qualities, or through his austere customs, as seen in Vetö's commentary, the need arises for a universalizing condition of a regulatory reference of the will. Although minimally drawn, here appears the necessary outline to think of a universal moral law, as said, a reference that universalizes the idea of good will. It is not enough to have virtuous customs, because habits are naturally corrupted by our carnal nature; it is not enough to have a good intention, because it must reflect the divine will, be in accordance with the will of God; and it is not enough to have free will; the will must be guided by the eternal divine law, given to man through his moral conscience.

Augustine refines the ancient concept of intention present in Stoicism, and also lays the foundations, albeit incipient, of an understanding focused on the inevitably universalizing moral autonomy, present in the individual based on his moral conscience. This universalizing character, detached from natural, political, social or intellectual constitutions, will be the cornerstone for constructing a theory of political action that guarantees the individual freedom in the face of his own political-social arrangement. It can be argued that Augustine lays the moral foundations, through the conceptualization of the good will centred on the moral law, of an idea that will provide a universal republic, the 'republic of the faithful'.

The basis for the unification of the citizens of this republic is precisely the eternal law, coming from God, which does not recognize earthly citizenships, and is conditioned only on the conversion of the individual. The individual's action is conditioned by his conscience, which in turn must be illuminated by the eternal law, which emanates from God and covers all converts. According to Gilson (2006, p. 247-248): "In Augustinianism there is a physical illumination and a moral illumination [...] Considered as a being endowed with knowledge, man receives natural light from God; considered as a being subject to the needs of action, man receives moral conscience, *conscientia*, from God". The classical ethics of virtues, the moral precepts of customs and habits, fundamental to the notion of social belonging in the classical political model, none of this can be taken into consideration in view of the search for good will.

The question of habit related to the theme of morality, something that is very present in classical Greek constructions, especially in Aristotle, will also be present in all medieval Christian discussions. However, the Christian view, especially Augustinian, will treat the habit as a limitation of man's moral freedom, something that prevents him from taking a redeemed 'new life'. Augustine establishes a standard that will be a reference for the entire Middle Ages: habit will always limit free will, a reflection of the fallen nature of human beings, as follows: "Therefore, it is no miracle to partly want and partly not to want, but rather a disease of the soul. In fact, the soul, weighed down by habit, does not rise up completely, despite being helped by the truth" (Agostino, *Confessiones*, VIII 9, 21).

The anthropological understanding of the foundations of the will established in Augustine a new vision of the human being and its purpose; the understanding of the relationship between the lives of individuals in a legislatively constituted body was also altered, the very constitution of origin and validity of laws was restructured; finally, the political arrangement was expressed in terms that supported the assumptions of the freedom of the individual's will, free from the contingent constraints that enact social life. These three axes or aspects are what we consider the constitutive structure of a theory of political action based on the construction of the concept of will in Augustine.

In view of what has been exposed so far, and following our itinerary proposed at the beginning of the work, we will now analyse a possible 'political theory' in Augustinian thought, mainly in view of his proposition of the dichotomy between 'two cities', which leads the converted individual to divide himself between 'two citizenships'.

## 2 Politics in Augustine

Starting by analysing the scenario in which Augustinian thought emerged, mainly in view of the profound civilizational change that occurred in the transition from Antiquity to the Middle Ages, we must highlight some central aspects. In ancient traditions, mainly Greek and Roman, individual freedom is an intrinsic value of political life, which in turn is the composition of an entire religious and moral set, with diverse norms and conceptions regarding the individual. However, the movement for change takes place in a scenario in which cultural ties are weakened in all areas, political, social and especially religious. In this way, the individual's dependence on cultural ties is broken when the civilizational paradigm under which he or she is inserted undergoes an extreme rupture. This is indicated by the change in the relationship between the individual and society, the way in which the nature of the individual is conceived, and his or her role in the world and in society, occurring mainly from the superimposition of a new paradigm over the old one.

We can intuit that this was exactly the case during the period in which the concept of will began to take shape. The end of classical antiquity brought with it an extreme rupture between deep cultural ties and an irreversible split in the civilizational paradigm that marked this historical period. We are certainly not dealing only with political and historical factors, but rather, we seek to make clear the thesis that the concept of will arises exactly at the moment when a profound civilizational change occurs within Western culture. This profound change includes a new way of understanding the human essence and the political relations between the individual and society. We cannot, however, attribute this exceptional event to just one factor; we can list the main ones, namely, the decline of ancient empires, the fragmentation of European peoples and, mainly, the emergence of a religion detached from the cultural roots of a single people.

Given this scenario, we can see that freedom in the political sphere begins to be understood as freedom in the individual sense, that is, with the change in the old civilizational paradigm, individuals are not just extensions of their societies. From this perspective, the ethical-political freedom to be sought is not that which is tied to the cultural customs of a people; on the contrary, it means the individualization of the subject in relation to these same customs. It cannot be denied that Christianity is growing stronger in a period in which a profound civilizational crisis is underway.

The fall of the Western Roman Empire should not be seen as the sole cause of such a crisis, but rather as its consequence; in this sense, it is not just a matter of thinking of Christianity as the driving force behind the Roman collapse. The cultural foundations that supported ancient civilization are eroded and are being widely shaken by the new universal precepts of a religion that presents itself as the 'religion of humanity', not just of one people. As Labriolle (1942, p. 13) rightly argues: "Unlimited devotion to the state, taste for honours, respect for established worship, whatever its intrinsic truth, love of comfort, pride in life, none of these constitutive values of ancient civilization compromise the Christian spirit..."

From these statements, it is not difficult to initially find several refutations, by numerous commentators, about the discussion of a theory, or even a political thought in Augustine. However, the question is knowing how to distinguish what is a political discussion in modern terms and what is a systematic construction of a doctrine that permeates all aspects that touch on political discussion. This seems to be the case with Augustinian work, which builds a solid doctrinal system that certainly influences all intellectual discussion in the Middle Ages, and furthermore, postulates themes dear to politics, such as justice, peace and freedom. As Boyer (1970, p. 19-20) argues:

The love of the sovereign good is the cement of the City of God, while at the same time responding to the noblest inclination of the human soul, becoming the source of the universalism characteristic and outstanding of Augustinian thought. Truth, justice, charity, peace, these goods are truly the reflections of the face of God and this is because their search and possession unite men, instead of dividing them.

Augustine does not write a specifically political work, much less does he theorize the subject in a system along the lines of the tradition of political philosophy. As already indicated, the Bishop is more concerned with human redemption from his degraded situation of separation from the divine presence; his intention is to provide an ethical-political understanding that allows the convert to yearn for his true 'motherland'. In this sense, what is constituted in Augustine is not a discussion about political foundations, it is rather a defence of the possibility of building an 'earthly city' that is, in a certain way, an exercise for the believer who yearns for the 'heavenly city'.

This is not to say that Augustine only touches on the theme of politics when making a theological defence of faith in the face of the difficulties of earthly life. Much less is it a movement to defend contemplation as the only way out for Christian life. Augustine establishes a direct link between the Christian faith and the possibility of building a social organization minimally instructed by spiritual virtues. In this sense, the entire development of this bond will take place through a clear submission of social and political life to contemplative spiritual life, thus, it is possible to find in Augustine the defence of the possibility of building a republic, or a social life, that can minimally correspond to the foundations of faith. According to Costa (2009, p. 13):

From a political point of view, what Augustine presents to us are the Christian ethical-political foundations on which a just *Civitas* (earthly State) can be built, which, at the same

time, is capable of promoting man's temporal happiness – the immediate purpose of the earthly *Civitas* – and which, furthermore, leads him to 'True Happiness', to be achieved in Eternal Life – the supernatural purpose of man and the earthly *Civitas*.

We cannot classify Augustinian theory within the models of modern political theories, which would be at the very least anachronistic and unproductive. However, it is plausible and feasible to outline its concepts and perceive its developments in the discussion about the construction of an ethical-political model for the constitution of the actions of individuals in the political sphere, through the very understanding of the human being, through the constitution of laws and the political arrangement, which allows us to bring together such elements in a theory of political action.

Taking these guidelines for understanding the construction of an incipient theory of political action in Augustine, it does not seem correct to try to find, for example, terms and concepts that can simply be reproduced in authors from the Renaissance or the beginning of Modernity. In the long construction of the theory of will, we do not see Augustine speak only of intention, intentionality, however, the theoretical movement he initiated set the pace by which such understandings were formed and took root. The same can be inferred from several other concepts and understandings arising from his ethical-political construction. Even though it is not feasible to look for completely outlined political theories among Renaissance, modern, or even medieval thinkers, attributed only to Augustine, we can find a fundamental conceptual influence.

More than a theoretical or conceptual influence, the Augustinian paradigm indicates the beginning of a transitory understanding of political reality, a rupture, a process in which peace, justice, love, and freedom itself, are incomplete on the earthly plane. The possibility of constructing a social life precariously established by political institutions is justified only by the need to improve love, *Caritas*, as well as the exercise of the principle of *Justice* that moves the believer, namely, his adherence to the divine will. Thus, social life is mirrored by the definition of spiritual life, which will be fully realized only in the 'heavenly city'. By this understanding, the peace achieved in social life is only a shadow of the true peace to be experienced in eternal life. In the words of Augustine:

In the final peace, however, which must be the objective of the Justice we are trying to acquire on this earth, since nature will be endowed with immortality, incorruption, will be free of vices and we will feel no internal or external resistance, it will not be necessary for Reason to command the passions, since they will not exist [...] This state will be eternal and we will be certain of its eternity. Therefore, in the peace of this happiness and in the happiness of this peace will consist the sovereign good (*De Civ. Dei*. XIX, 27).

The corrupt sphere of politics for Augustine is the stage for the struggle between the 'two cities', and the individual is divided in this dualistic reality. The individual is split between the imposition of a natural citizenship, that of the 'earthly city', and a citizenship by choice, conversion, that of the 'heavenly city'. Given this reality, it is not possible to form an ordered society, focused on the enhancement of virtues and spiritual improvement, with individuals who seek fame, honour and purely earthly dignity as 'archetypes'. According to the Bishop of Hippo, it is precisely the search for glory, honour and worldly fame that originates and feeds greed in the 'earthly city', while love for God originates and feeds the 'heavenly city'.

It is extremely important to understand this distinction made by Augustine regarding the founding 'feeling' of the two antagonistic cities. Whether based on a love for the homeland, focused on its defence, the acceptance of its laws and customs, or on the restriction of the

various reasons and ways of founding different cities, Augustin's proposition breaks down the main connections that legitimized and sustained the political bases of ancient classical societies. In his view, the two founding loves cannot be reconciled, as follows:

Two loves, then, founded 'two cities', namely: self-love, led to contempt for God, the earthly one; love for God, leading to contempt for oneself, the Heavenly one. The first one glories in itself and the second in God, because the former seeks the glory of men, and this has as its ultimate goal the glory of God... (*De Civ. Dei*, XIV, 28).

The consequences of this dualistic conception of reality, an earthly political sphere and a spiritual sphere, are still perceived in the constitution of an original conception of laws and social arrangements. The Augustinian argument for the possibility of establishing an ordered political body with a view to guaranteeing, even in the 'earthly city', a certain peace and justice, brings with it the need to establish legislative bases for such an order. His formal understanding of the establishment of the ordering of laws led him to a theological-metaphysical construction in which the origin of laws is obviously in God and radiates to man in a spiritual way, in essence, then natural, consequently, finally, rational and positive.

In these terms, obedience to God, social concord in mutual love between individuals and political submission to the positive law of men constitute the three spheres in which Augustine will think of laws. According to the Bishop: "peace between man, a mortal being, and God is the obedience ordered by faith under the Eternal Law. The peace of men among themselves, their ordered concord [...]. The peace of the Civitas, the ordered concord between the rulers and the ruled" (*De Civ. Dei*, XIX, 13).

Augustine's main reference for an 'earthly city' is the Rome of his time and the stories of past glory. However, Roman history is not marked by spiritual virtues, self-denial or just concord. Even though it had an excellent code of laws, the basis of Roman legislation was a 'pagan' understanding of the world and relationships between individuals. The lens through which Augustine views Roman history is clearly Christian, however, his original vision leads him to have a historical-theological perspective. Starting from a linear construction of history, the bishop of Hippo interprets Romulus' action as one of the pillars supporting the distorted edifice of politics in the 'earthly city'. Once again, let us take his own words:

The founder of the Earthly City was a fratricide. Driven by envy, he killed his brother, a citizen of the Eternal City and a pilgrim on earth. Therefore, it is not surprising that such an example, or, as the Greeks would say, such an archetype, was imitated after so long by the founder of the City who in time would become the head of the Earthly City of which we speak and the lord of countless peoples. There too, as one of its poets says, the first walls were watered with fraternal blood. This is what happened at the founding of Rome, during which, according to History, Romulus killed his brother Remus, with the difference that here they were both citizens of the Earthly City (*De Civ. Dei*, XVI, 4).

Since the beginning of the antagonism between the 'earthly city' and the 'heavenly city', in the murder of Abel by Cain, the seed of evil has been planted in the hearts of human beings, the political dispute is the infinite recurrence of this struggle. The murder of Remus by Romulus, founding the city of Rome, serves to illustrate this scenario. Thus, even if there are the best laws in Roman legislation, they will never be an expression of true justice, love and peace. The antagonistic nature of the 'two cities' is the central pillar of Augustine's political thought, which, beyond the earthly sphere, is a reflection of the eternal spiritual struggle waged by human beings. The consequences of this characteristic, as well as of the other characteristics that we

have already indicated, are shown in the complete rupture between the 'ancient world', its political and social institutions, and the 'medieval world', with its Christian doctrine and its new disposition regarding the place of the individual in the political arrangement. From these statements, we will move on to the last topic of our work, still following our proposed itinerary from the beginning.

### **3 The formal ethical-political paradigm in the Christian Middle Ages: the developments of Augustinian theory**

When we think about the beginning of the Middle Ages, as a break with ancient classical thought, we cannot limit ourselves to the simple historical question of the fall of Rome, the rise of Christianity and the end of a political mentality centred on the collective identity of the individual in the social body. The latter, the political-social identity, was impregnated in the religions, customs, laws, arts and literature that the people produced, reflecting their cultural construction. The identity character of this group comprised the formation arrangement of the individuals themselves with a view to assimilating and reproducing the established values. In this way, the change that occurred gradually from historical factors, the fall of Rome, the rise of the new Christian religion, as well as the cultural factor as a whole, was supported by a profound ethical-political change.

In general, this change occurred within a declining Rome itself, for several reasons, including the already 'cosmopolitan' and 'universalizing' character of the 'Latium Empire', which provided a broad basis for the acceptance of a new form of religion and culture. This phenomenon is linked to the history of the formation and expansion of the Roman Empire, bringing together and syncretizing fractions of culture and customs of all the peoples it conquered, as well as individuals of different nationalities, which was diametrically different from Greek practice, and would be a factor present in the formation of the incipient cities in the Middle Ages. According to Coleman (2000, p. 8): "One of the attitudes that the medievals absorbed from the Romans and not from the Greeks was the notion of a city open to outsiders who could be freely admitted and assimilated without the requirement of having been born a citizen. Citizenship could be acquired through service to the 'state'".

However, classical Roman culture was established on well-defined precepts, deeply permeated by the identity character of social and political belonging of individuals and reflecting a clear fierce spirit focused on the glory of the nation. This cultural construction profile brought with it a strong and clear system of moral, political, religious and artistic values. Although the process of formation of Rome was one of cultural agglutination and syncretism, the result of such a process generated a massive ethical-political arrangement of its own. So massive and profound was the construction of a classical culture and so resonant was its importance that many authors discuss whether it really came to an end with the emergence of the Middle Ages or whether it simply took on less central features in the process of formation of the medieval Christian individual and continued to inspire them.

Our perspective is that of a constant and gradual search for the nullification of classical culture by Christianity, mainly in view of the centrality of figures considered as examples of civic and moral virtue. However, it is necessary to understand that Christianity never completely erased the traces of such culture, proof of this is the very fact that classical authors were revived during the Renaissance. In the reading of some medievalist authors, the Middle Ages merely experienced a kind of 'Christianization' of the classical cultural bases, not completely erasing,

according to Marrou (1938, p. IV): "The historian of the Middle Ages invites us to pose the question in the opposite way. He notes that medieval civilization is not autonomous; to a large extent it does nothing more than continue and retake (in transformation, of course) the heritage of ancient civilization".

Augustine is the fruit of classical Roman and Greek culture; his entire intellectual formation took place under the instruction of great master rhetoricians and under the august shadow of Cicero, Livy, Sallust, Ovid and several other icons of Roman and Greek culture. His direction as a Roman man was guided by the same ideals at which he later threw deadly rhetorical and theoretical darts, casting doubt on the very nature of Roman customs and what he understood as their clear perfidy and fratricide from the beginning.

It is necessary to understand what Augustinian distensions are in relation to the ideal of Roman culture and how his theoretical movement in search of a premise of freedom, based on the concept of will, gives rise to a new conception of ethical-political arrangement in view of this premise. The question arises within the scope of the individual's formation in view of his/her political-social belonging, as we have indicated, such belonging is constructed through the sharing of ethical-political values through culture, customs and their expressions. More specifically, it was in the education of the individual, through stories, religious customs, literature, political and moral values, that the cultural traits of the individual's political-social belonging were sedimented.

Being a profound connoisseur of the methods and parameters of Roman education, Augustine was able to focus his attack on the core of the formation of the individual based on the most important elements for the transmission of the political and moral values of the Roman tradition. In our exposition on the constitution of the concept of will in the thought of the Bishop of Hippo, we revealed his attack on the traditional moral and religious precepts of Roman culture, which for him were, obviously, frivolities produced by pagan deception. We cannot forget the fact that Augustine was a Roman from the roots, his intellectual formation was solidly grounded in the classics and their theoretical instruments. There is no doubt that such instruments remained as a support for his own constructions, filled with a profound Christian fervour. Let us take the indication of Combès (1927, p. 42-43):

Brought up in the shouts of school, Saint Augustine was familiar with the foundations and rhetorical works of Cicero from the beginning. [...] It was mainly in the *Legibus*, the *Officiis* and the *Republic* that he drew his political ideas with both hands. Plato gave him the foundations of his doctrine. Cicero provided him with a wealth of materials and arguments.

It is necessary to point out that within a theory of political action, in view of the arrangement between the anthropological, legislative and political aspects, the character of the individual's dependence on the political body is intrinsically linked to the degree of commitment of the laws to an ethical-political ideal of citizen. In this way, by removing from the law a necessary character of centrality in the identification of the individual with the political body, the bond of commitment of the citizen with the very structure of the ethical-political organization of society is shaken. The Augustinian construction regarding a legislative structure, in a broad sense, offers precisely the possibility for the individual to constitute himself as an agent detached, in an ethical-moral sphere, from the political-social implications of laws that are not based on valid principles for conforming to his faith and spiritual desires.

The repercussion of this provision in the understanding of a social arrangement will lead to a complete predominance of the ethical over the political, in other words, the safeguarding of ethical intentionality, internalized in the will based on spiritual principles, calls into question

the urgency of an individual's commitment based on customs, laws and ideals purely established in favour of the materiality of political. Let us see what the Bishop says: "He is not concerned with the diversity of laws, customs or institutions, which destroy or maintain earthly peace [...] if it does not prevent religion from teaching that the one, true and supreme God must be worshipped" (De Civ. Dei. XIX, 17).

The link that sustains the ethical-political edifice in the classical tradition is precisely the individual's commitment to political institutions and their customs, as well as to their concrete action in the social sphere together with other individuals in society. It is precisely to this commitment that Augustine contrasts his understanding of the relationship between ethical intention and political action. In the political aspect, constitutive of a theory of classical political action, the individual's acceptance, participation and commitment to public life is essential to determine his or her degree of adherence and social engagement. Augustine implements a universalism that was unthinkable in the construction of the relationship between laws and national religion in the Early Classical period. Let us take Combes' opinion on the role of religions in the classical pagan peoples:

The essence of the law is to determine, in effect, in short and expressive formulas, what, in a higher order and in the interest of the country, all citizens, without exception, must do or avoid. Originally, since authority, as we have seen, is closely linked to worship, the law had a clearly religious character. All peoples believed that they had their code of gods. Minos was only the spokesman for Jupiter, Lycurgus for Apollo, Numa for the nymph Egeria (Combes, 1927, p. 119).

The issue is not to base laws and political obligations on the figure of a divinity, the great novelty, which puts an end to the classical paradigm, is to have only one divinity, which serves each and every individual of any nation. This process, which begins with the search for freedom and autonomy based on the will, inspired by divine will, is complemented by a political vision determined by the predominance of the formal over the material. This formal is imprinted on a universalism based on the justice of God; these are the foundations for a 'republic of the saved' on earth. The pilgrims of the 'heavenly city' who live in the 'earthly city' are part of a great kingdom whose capital is not of this world. Therefore, such individuals must follow the laws in force in their true homeland, the one that is established as eternal and has the true God as its leader.

In this way, both spiritually and politically, converted individuals are freed, they must seek true freedom in the intention of the will, inspired by God, as they must seek possible earthly freedom through unrestricted adherence to divine laws, those of their true homeland. The relationship between politics and freedom, as the ancients understood it, ceases to exist, as does the relationship between ethics and politics, since the two areas are now separated. Ethics now has a purely spiritual and formal foundation, while politics, which is material, becomes the expression of human evil and the pilgrimage of the believer in the world. The Augustinian paradigm would last until at least the beginning of Modernity, having its main counterpoint in Machiavellian thought.

## Final considerations

The ethical-political paradigm inaugurated by Augustine in his extensive work will be the foundation of political doctrine in the Middle Ages, influencing, as said, countless thinkers, far beyond influencing the monarchical model itself that existed in this period. The core of Augustinian thought is freedom, provided by free will, and which can only be truly achieved in

the presence of God in the Heavenly City. The pilgrimage in the Earthly City is a test, a period in which the believer must exercise his faith, seek divine justice, allow his will to be shaped by divine will, not tying himself to any type of political or social bond that hinders this process.

The opposition between the ethical and the political will be the opposition between the formal and the material, between that which is merely internalized and that which must be expressed in clear and forceful actions. For the ancients, politics was a way of valuing the actions of individuals, establishing principles of honour, glory, recognition and social belonging. In the paradigm established by Augustine, neither honour, nor glory, nor worldly recognition could give individuals true freedom and peace; such things are empty compared to the glory that the believer will experience in the Heavenly City.

The civilizational rupture experienced by Augustine in his period seems to reflect the rupture he himself experienced when he converted, ceasing to be an exemplary Roman individual, to become a Christian, deeply committed to the faith. The world that Augustine knew was undergoing a drastic change and his theory was one of the foundations that helped this change to come about. Only in modernity, at its beginning, will we see a clear and frank challenge to the formal ethical-political paradigm founded by Augustine.

## References

AGOSTINO. *Opera omnia di Sant'Agostino*. A cura di Franco Monteverde; collaborazione di Elena Passarini. Roma: Città Nuova, 2010. (Nuova biblioteca agostiniana).

BOYER, C. *Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de Saint Augustin*. Milano: Marzorati Editore, 1970.

BROWN, P. *Religione e società nell'età di sant'Agostino*. Traduzione di Gigliola Fragnito. Torino: Giulio Einaudi Editore, 1972.

CEZAR, C. R. *Scotus e a liberdade: textos escolhidos sobre a vontade, a felicidade e a lei natural*. Tradução e introdução de Cesar Ribas Cezar. São Paulo: Loyola, 2010.

COLEMAN, J. *A history of political Thought: from the Middle Ages to the Renaissance*. Oxford: Blackwell Publishing, 2000.

COMBÈS, G. *La doctrine politique de Saint Augustin*. Paris: Librairie Plon, 1927.

COSTA, M. R. *Introdução ao pensamento ético-político de Santo Agostinho*. São Paulo: Loyola, 2009.

GILSON, É. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus. 2006.

LABRIOLLE, P. de. *La réaction païene: étude sur la polémique antichrétienne du I au VI siècle*. Paris: L'Artisan du Livre, 1942.

MARRONE, S. P. A filosofia medieval em seu contexto. In: MCGRADY, A. S. (Org.). *Filosofia Medieval*. Aparecida: Ideias & Letras, 2008.

MARROU, H.-I. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris: E. De Boccard, 1938.

ROHMER, J. *La finalité morale chez les théologiens: de Saint Augustin à Duns Scot*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1939.

VETÖ, M. *O nascimento da vontade*. Tradução de Álvaro Lorencini. São Leopoldo: Unisinos, 2005.

---

**Sobre o autor**

**Marcone Costa Cerqueira**

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (2020), com período de pesquisa na Radboud University – Holanda (2017), com bolsa de estudos e fomentos da CAPES/NUFFIC. Mestrado em filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (2012). Professor do Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia do Norte de Minas Gerais.

Recebido: 13/4/2025  
Aprovado: 21/11/2025

Received in: 4/13/2025  
Approved in: 11/21/2025

# Promises as protected reasons

## Promessas como razões protegidas

**Andrea Faggion**

<https://orcid.org/0000-0003-4260-1771> – E-mail: [andreaaggion@uel.br](mailto:andreaaggion@uel.br)

### ABSTRACT

Joseph Raz has never provided a convincing argument to support the claim that promises should be interpreted as protected reasons. However, in a late work, he established the necessary foundation for this argument by asserting that the point of promising is to offer the promisee normative assurance that the promised act will be performed. In this paper, I demonstrate how an account of promises based on the value of assurance enables us to understand the distinctive role of reasons for keeping promises as obligations in practical reasoning. This distinctive role is precisely that of a first-order reason protected by an exclusionary reason. By analyzing the function of promises as providing normative assurance, we can also address and resolve well-known objections to the consistency of the very notion of a protected reason.

**Keywords:** Promises. Protected reasons. Assurance.

### RESUMO

Joseph Raz nunca apresentou um argumento convincente para sustentar a tese de que promessas devem ser interpretadas como razões protegidas. Contudo, em um trabalho mais recente, ele estabeleceu a base necessária para esse argumento ao afirmar que a finalidade de prometer é oferecer ao promissário uma garantia normativa de que o ato prometido será praticado. Neste artigo, demonstro como uma concepção de promessas baseada no valor da garantia nos permite compreender o papel distintivo das razões para cumprir promessas como

obrigações no raciocínio prático. Esse papel distintivo é precisamente o de uma razão de primeira ordem protegida por uma razão excludente. Ao analisar a função das promessas como fornecedoras de garantia normativa, podemos também enfrentar e resolver objeções conhecidas à consistência da própria noção de razão protegida.

**Palavras-chave:** Promessas. Razões protegidas. Garantia.

## Introduction

Common sense and philosophical consensus hold that a successful promise creates a moral obligation<sup>1</sup>. It is also commonly understood and intuitive that this obligation specifically requires performing the promised action, not merely providing a timely warning of non-performance or compensating for any loss<sup>2</sup>. Additionally, it is widely accepted that the promisee possesses a special right to the promised action and has the power to release the promisor from her obligation (Raz, 1977, p. 211; 214; 2014, p. 72; Scanlon, 1990, p. 221; Kolodny; Wallace, 2003, p. 125-26; 152; Gilbert, 2004, p. 95; Tognazzini, 2007, p. 203; Shiffrin, 2008, p. 501; 507; 517; Watson, 2009, p. 156; Hooker, 2011, p. 237-38; 244; Darwall, 2011, p. 255; Sherwin, p. 2018, 534, n. 2). This paper will take these three claims as given to argue that promises should be viewed as protected reasons.

Joseph Raz suggests varied definitions of a protected reason: in one account (Raz, 2009, p. 18), he describes it as a fact that serves both as a first-order reason for action and as an exclusionary reason for disregarding contrary reasons. In another description (Raz, 1999, p. 190), he defines it as a combination of a first-order reason for action with an exclusionary reason not to act based on certain reasons that are either contrary or favorable to that action. In this paper, I will argue that promises should be regarded as sufficient reasons by themselves for performing the action, meaning that a promise is not fulfilled if the promisor acts for another first-order reason favorable to the action.

The necessity of this article stems from Raz's failure to adequately argue that promises should be interpreted as protected reasons, a claim I will substantiate in the paper. Moreover, I will argue that an evolution in Raz's perspective on promises suggests a conception wherein they inherently require explanation as protected reasons. This shift in perspective provides content to the concept of exclusionary reasons, which is widely controversial in the literature (Clarke, 1977; Gans, 1986; Perry, 1989; Moore, 1989; Regan, 1990; Alexander, 1990; Hurd, 1999, p. 70; Mian, 2002; Piller, 2006; Martin, 2014, p. 14; Sherwin, 2018). By addressing criticisms that

---

<sup>1</sup> Raz (1977, p. 225), Searle (2001, p. 194), and Gilbert (2011, p. 82-83) argue that promissory obligations are not inherently moral. Notably, Raz later modified his position; in a subsequent review (Raz, 1982, p. 923), he aligned with the prevailing view that promises are morally binding.

<sup>2</sup> This claim is explicitly supported by authors such as Scanlon (1990, p. 204), Kolodny and Wallace (2003, p. 129-30), Owens (2006, p. 57), Shiffrin (2008, p. 513), Gilbert (2011, p. 81, fn. 3) and Darwall (2011, p. 265-66). Conversely, Ardal (1968, p. 237), Narveson (1971, p. 214), McCormick (1972, p. 64), Singer (1972, p. 96), McNeilly (1972, p. 77), Regan (1986, p. 25, n. 10) and Mason (2005, p. 40-41) argue that the only moral obligation linked to promises is to prevent harm caused by the promisee's reasonable reliance on the promise. It follows from their dissenting view that the promisor's obligation is merely to warn the promisee in a timely manner before she acts on the expectation that the promised action will be carried out.

question the consistency of applying the notion of protected reasons to promises, I aim to refine and complete Raz's arguments on promises and on protected reasons.

The paper is structured as follows: The first section introduces the link between promises and exclusionary reasons. The second section reviews Raz's attempt to show that promises generally function as reasons protected by exclusionary reasons. The third section identifies key issues with Raz's early framework. The fourth section discusses Raz's final account of reasons for keeping our promises. The fifth section critiques and suggests improvements to Raz's latest explanation of promissory reasons. The concluding section defends the consistency of applying the concept of protected reasons to promises.

## 1 A promise not to act for a reason

The concept of protected reasons is challenging, particularly due to its inclusion of the controversial notion of exclusionary reasons. These are second-order reasons for not being motivated by certain valid first-order reasons (Raz, 1999, p. 39). Raz uses the example of a promise to show that this concept is more common than it may appear. In his example, Colin promises his wife that in all decisions affecting their son's education, he will act in their son's best interests, disregarding other reasons. If such a promise can be made and bind the promisor, then exclusionary reasons indeed exist.

We might question the validity of that promise. Consider if Colin, driven to secure better schooling for his son, kidnaps someone for ransom money. Could he legitimately claim a moral obligation, based on his promise, to overlook his victim's rights? According to Raz (1999, p. 40), the answer is no. Certain considerations affect the scope of the exclusionary force of promises. Even if Colin wanted to exclude them, considerations of justice cannot be validly excluded.

Colin's promise only excludes reasons why he is allowed not to act, even if they are the strongest reasons in the context of action. These reasons are those related to his own interests and convenience (Raz, 1999, p. 190, n. 23). Colin might have to abandon writing his book to keep a job that funds his son's better schooling, regardless of the book's importance to him or the adequacy of a less expensive school.

However, the issue of the scope of promises is more complex than these observations might suggest. Even if promises can exclude only reasons of convenience and self-interest, this does not mean they exclude all reasons of this type. For instance, consider a scenario where organ sales are both legal and moral. If Colin promised to provide a better education for his son, is he obligated to sell a kidney to fulfill this promise? To what extent does his promise commit him to self-sacrifice? We will revisit this critical issue in section 5.2.

For now, it is important to note that in Colin's case, the specific content of his promise forms the exclusionary reason. This characteristic cannot be generalized to all promises.<sup>3</sup> Thus, the observations made in this section do not prove that every promise is a protected reason, nor was this Raz's intention with the example.

---

<sup>3</sup> This point was highlighted by Gans (1986, p. 392-393), Moore (1989, p. 856; 874), and Owens (2008, p. 430, n. 17).

## 2 Promissory obligations as protected reasons: a first approach

The article *Promises and Obligation* aims to demonstrate that the rule of keeping promises may serve as an exclusionary reason (Raz, 1977, p. 222). Raz (1977, p. 223) does not employ the expression “protected reasons” yet but nearly approaches this concept by characterizing that rule as a reason for action “defended so to speak” by an exclusionary reason.

The rule of keeping promises alone does not constitute a reason for action; only those who have promised bear obligations to fulfill them. Thus, the complete first-order reason for action regarding promises includes both the act of promising and the rule that promises must be kept (Raz, 1977, p. 219). Raz introduces the concept of exclusionary reasons — second-order reasons for not acting on certain valid reasons, despite their significance — to elucidate the unique role of promissory obligations in practical reasoning. Without this concept, promissory obligations would merely be another set of reasons, competing in importance with reasons against the promised action within a balance of first-order reasons (Raz, 1977, p. 222).

Why should we disregard valid reasons as potential motives for our actions, despite their significance, as dictated by exclusionary reasons? Raz suggests a reasonable idea: we are permitted to overlook reasons that only affect our interests. However, this permission does not explain why we cannot simply change our minds after promising to perform a future action. More specifically, it fails to explain why we should disregard our interests when it is time to fulfill that promise. To this end, Raz contends that through the act of promising, we grant ourselves the normative power to create this self-prohibition by declaring our intention to assume such an obligation.

Raz emphasizes the essential explanatory role of normative powers because, from his perspective, independent factual circumstances only justify first-order reasons for action, without distinguishing obligations as exclusionary reasons. In the context of promises, these facts pertain to the expectations that promises create in the promisees about the performance of the future action. Raz (1977, p. 226-227) argues that such considerations merely compete with our interests in a balance of first-order reasons regarding whether to fulfill the promise. Essentially, if a promissory obligation stems from the reasonable expectations generated by a promise, it functions as an ordinary reason for action. When the time to act arrives, we must balance the harm of not performing the action against the sacrifices required to perform it.

Thus, the concept of normative power is vital in explaining how promissory obligations transcend mere reasons favoring promised actions. Raz suggests that this special reason stems from the simple will of the agent to commit to a specific action for someone. The suggestion is that agents can forge reasons that exclude their own interests when performing a particular action because maintaining special relationships with certain individuals hinges on this power. Through such relationships, agents become partial towards these individuals regarding promised actions, elevating their claims beyond ordinary competing reasons in a balance of reasons. These claims gain special force precisely because they can exclude certain first-order reasons from motivating action. The desirability of forming reasons with such exclusionary force derives from the value of sustaining such special relationships (Raz, 1977, p. 227-228).

### 3 Key challenges in the first approach to understanding promissory obligations as protected reasons

#### 3.1 Bare reasons and variability in the binding force of promises

An initial challenge in Raz's first approach to promissory obligations involves the issue of bare reasons, a problem that later led him to revise his entire rationale for why we fulfill promises (Raz, 2014, p. 60; 63; 65; 76). If the complete reason for keeping promises consists of the act of promising combined with the rule that promises must be kept, then this reason uniformly applies to all promises. This uniformity raises questions about how the strength and scope of promises can vary based on their content and circumstances, a variability Raz sought to address even in his early work (Raz, 1977, p. 219-227).

#### 3.2 Bare wrongings

The existence of bare reasons leads to bare wrongings (Owens, 2011, p. 59-75), a problem that Raz did not fully address, in my view. This issue is prevalent in any theory of normative powers. When promises create obligations solely through the agent's creative power, independent of any external facts, a promisor is constrained to fulfill her promise and endure any associated costs, even if the promise yields no benefit to anyone. An illustrative case of bare wrongdoing is provided by Raz (1977, p. 213-214) in the scenario of the smoking son. Here, a young man promises his father that he will never smoke. The father, indifferent to his son's smoking habits, accepts the promise only as a favor to support his son's desire to strengthen his resolve. Suppose the son decides to smoke, yet the father insists on holding him to his promise despite not benefiting from it. The question arises: Is the son still obligated to keep his promise if the father refuses to release him from it, merely asserting his right to demand compliance?

The case of the smoking son closely mirrors Scanlon's (1990, p. 219) sewing-machine example. A daughter accepts the promise to receive a sewing machine from her mother to be kind, despite knowing that it will only serve as a nuisance in her home. The daughter's values are unlikely to change, as she is an adult. The mother later learns that her daughter has no actual interest in the sewing machine. Could the daughter reasonably hold her mother to the promise by asserting that she must deliver the machine simply because she promised to do so?

If the daughter in Scanlon's example and the father in Raz's example insisted on the promised acts by the mother and son respectively, we might view their insistence as merely a capricious desire to exert power. This desire for power, or more specifically, an interest in authority, is highlighted in Owens's (2006, p. 69) explanation of promises. However, Raz questions the possibility of such an interest in authority among promisees to account for promissory obligations.

First, while an interest in exerting control might exist in certain contexts, it does not extend to promises, where promisees' influence over the content and existence of promises is quite restricted; they can only reject or rescind these obligations. Second, and more critically, even if promisees held an interest in authority for its own sake, it is doubtful that any moral principle justifies protecting this interest (Raz, 2014, p. 74). Thus, Raz's theory of normative powers must regard commitments such as the son's smoking or the mother's intention to give her daughter a sewing machine as obligations without a point.

### **3.3 The unexplained desirability of partiality in promises**

According to the explanation of promises under analysis here, fulfilling a promise can sometimes incur a cost without benefits, and even when benefits arise, problems may still exist. Why should it be desirable to treat someone's claims as exclusionary, rather than simply balancing these claims against other reasons for or against an action? As Sidgwick (1962, p. 305) notes, while promises that compel immoral actions, like committing murder, are non-binding, promises can still obligate us to refrain from actions that would otherwise be our duty. In Sidgwick's example, I might promise not to donate my income surplus to a deserving hospital because I promised the money to a friend who does not merit it. Commonly, by keeping promises, we forego opportunities to allocate time, energy, and resources to more beneficial actions that would be preferable without the promise. Thus, the special relationships engendered by promises, emphasized in Raz's argument, often hinder rather than clarify the value of the power to promise.

### **3.4 An invalid conclusion**

The increased control over our lives that the power to promise provides might be seen as outweighing the biases created by promises. Yet, there remains a challenge. According to the theory under discussion, the reason for keeping promises is the act of promising together with the rule that promises must be kept. This leads to a need for a second stage in the justification process, where we must validate the rule itself. Raz attributes significant importance to the value of the power to promise in this context. However, this value cannot substantiate a rule of fidelity to promises since the power to promise is not necessarily lost when some promises are broken. As Raz (2014, p. 66-67; 76) notes later, individuals who have previously broken promises still make a fault if they break a promise today, indicating that the power to make promises remains intact. Consequently, the value of this power does not justify the obligation to keep all promises. The value of the power to promise is distinct from the value or point of the promises themselves.

## **4 The new Razian account of promissory reasons**

In *Is There a Reason to Keep a Promise?*, Raz (2014, p. 66; 76) argues that promissory obligations arise from utilizing the normative power to promise. However, Raz now distinguishes the justification for the rule that promises must be kept: it lies in the normative assurance provided by the promise that the act will indeed be performed, which is distinct from the value of the power to promise itself. The value of this assurance varies with each promise, leading to varying strengths of reasons for keeping different promises.

The strength of a reason, according to Raz (2014, p. 66; 70), refers to its importance relative to conflicting reasons. He further emphasizes that reasons for keeping promises, like all reasons, must possess a dimension of strength (Raz, 2014, p. 68). Raz argues that the very concept of a reason implies it supports an action or omission, suggesting that an action is appropriate in the absence of opposing reasons. However, it would be unintelligible to consider any factor in favor of an action or omission as conclusive if it could be defeated by any trivial opposing reason. If a reason could have no strength, then, Raz (2014, p. 69) concludes, this unintelligible conclusion would necessarily follow.

Raz's focus on normative assurance as the point of promises, which defines the strength of promissory reasons, arises from the notion that the promisee has both the right to have the promise fulfilled and the power to waive that right. According to Raz (2014, p. 71-72), this fundamental aspect of promises implies that the promisor loses control over determining whether fulfilling the promise remains in the promisee's interest. The promisee alone has the prerogative to assess whether the action promised serves her best interest and to decide whether to release the promisor from the obligation. Thus, promises offer promisees normative assurance that the promised action will be performed.

What value does this assurance hold? Why should a moral principle safeguard it? Raz (2014, p. 73) argues that a promise functions like a gift to the promisee, enabling the development of an interest that might otherwise be unwise without the promise's normative assurance. The promise provides the promisee with the confidence to rely on the promised action, as the promisor is not at liberty to decide that the promise is no longer beneficial and thus unbinding (Raz, 2014, p. 75). The interest in relying on such assurances justifies the partiality introduced by promises.

After outlining Raz's argument, one naturally wonders how it differs from Scanlon's (1990) well-known theory of promises, which Raz does not address but also emphasizes the value of assurance<sup>4</sup>. Apparently, the key difference is that Scanlon's concept of assurance is factual, not normative. Scanlon (1990, p. 206; 222) argues that there is inherent value in certainty — knowing with confidence that another will act as expected, which transcends merely feeling relieved from worry. We do not just want to *believe* that something will happen. It matters to us that certain things *actually happen* (Scanlon, 1990, p. 208). Furthermore, this assurance is crucial not only for coordinating actions but holds value even when it does not influence our decisions or actions (Scanlon, 1990, p. 207). Thus, the value of factual assurance explains the point of obligations in actual performance, extending beyond mere timely notifications of changes or compensation for unmet expectations when decisions depend on them.

However, Scanlon's concept of assurance also includes a normative dimension, complicating the distinction between his and Raz's explanations of promises. To tell the whole story, Scanlon (1990, p. 222, my emphasis) describes receiving assurance as "being able to be reasonably certain that a thing will happen *unless one consents to its not happening*". This definition suggests that assurance not only involves the factual guarantee of an action's performance but also entails an obligation undertaken by the agent. This raises the question: might Scanlon's assurance effectively be equivalent to Raz's normative assurance?

Another interpretation could be to consider Raz's normative assurance in the way Luca Passi elaborates it in his article, *Promising by Normative Assurance* (2023). Passi (2023, p. 1019) defines normative assurance as occurring "if and only if A intentionally and voluntarily leads B to believe that, *if B accepts*, then, if A fails to do X, A will be wronging B (unless B consents to A not doing X)". This definition suggests that the point of promises is not the normative assurance itself, since it only ensures that breaching the promise constitutes a wrong against the promisee. This merely reports what happens in a promise. It does not tell us what value is protected by promises. For this reason, Passi (2023, p. 1004; 1011; 1013-1015) argues that the value protected by promises is not the normative assurance itself but rather the unconditional opportunity for the promisee to invest interest in the promised action, which the promisor grants through normative assurance. As Passi (2023, p. 1013, n. 17) acknowledges, this interpretation aligns

---

<sup>4</sup> Molina (2019, p. 89) also observes that the distinctions between Raz's new explanation of promises and Scanlon's theory are not clearly defined.

with Raz's concept of the promise as a gift. Thus, should we then interpret Raz's notion of normative assurance through the lens of Passi's definition, rather than Scanlon's?

It is possible to reconcile theories that focus on the unconditional opportunity to develop an interest in the promised action with those emphasizing the value of factual assurance, as discussed by Scanlon. As demonstrated in the example from section 3.2 concerning the sewing machine, not every opportunity to develop an interest is inherently valuable; some opportunities can be burdensome. However, in cases where it is reasonable to assume that the opportunity has value to the promisee, factual assurance supports this value by confirming the likelihood of the promised action's performance. After all, such opportunities truly exist only when the normative assurance, as defined by Passi and inherent in promises, provides factual evidence that the action will be carried out. Conversely, if the promisee suspects she will be wronged by a breach of the promise, it would be unwise for her to develop an interest in the promised action.

Passi (2023, p. 1011; 1013-1015) recognizes that a promisee who does not trust the promisor will only have the opportunity to rely on the promise if she changes her mind about the character or resolution of the promisor. In this case, it precisely means that the promisee will be able to be reasonably certain that a thing will happen *unless she consents to its not happening*. Thus, aligning with Scanlon, factual assurance is crucial, both when the promised action already aligns with the promisee's interests and when the opportunity to develop an interest in such an action is deemed valuable. Since Raz's concept of normative assurance was not clearly defined, I suggest that the most charitable reading of his view regarding the point of promises is to affirm that promises normatively protect the value of factual assurance. In other words, the normal function of a promise is to provide factual assurance through an obligation.

## 5 Evaluating the new razian approach to promissory obligations

### 5.1 The redundancy of the notion of normative powers

Raz's new account of promissory reasons illustrates a virtue or a problem, depending on the perceived viability of normative powers theories. For Raz, it poses a problem since the concept of a normative power no longer underpins the binding force of promises. Instead, the obligation to honor promises is solely accounted for by the notion of normative assurance. Specifically, Raz's argument disregards what Chang (2020, p. 278; 292) describes as normative powers in a robust sense, which she defines as the ability to reflexively will a consideration to be a reason, with the will itself making the consideration into that reason. Raz's revised argument suggests that an intentional action reflexively triggers an independent reason to act, not derived from the agent's will. An agent may choose to make a promise, yet it is not the mere intent to be obligated or the communication of this intent that creates the obligation, but rather the value of the normative assurance that the action will be completed for the promisee. Similarly, an individual could intentionally offend another with the aim of acquiring an obligation to apologize; however, it is not the intent to be obligated that establishes this obligation robustly.

### 5.2 The strength and scope of promissory reasons

Raz's later argument presents a tension. On one hand, he attributes varying strengths to different promises and treats promissory reasons like any other reasons. Notably, in *Is There a*

Reason to Keep a Promise?, Raz (2014, p. 59) does not emphasize the special role of obligations in practical reasoning, merely assuming that obligations are reasons. On the other hand, the argument hinges on the concept of normative assurance, requiring that promissory reasons are shielded by exclusionary reasons and should not compete in strength with every other reason. After all, if a promisor could deem any type of personal benefit as outweighing the value of assurance to the promisee at the time of action, this would undermine the assurance entirely. However, Raz only acknowledges that the promisor cannot decide that the promised action is against the promisee's interest, leaving the promisor free to prioritize personal interests if deemed significantly beneficial. This result allows for a wide range of judgment that potentially weakens the binding force of promises.

In a footnote, Raz (2014, p. 64, n. 11) mentions that promissory reasons, being exclusionary, can still be defeated by considerations of the promisor's interests or welfare. While this is accurate, Raz overlooks a critical distinction: the strength, weight, or importance of first-order reasons versus the scope of exclusionary reasons. The scope of an exclusionary reason encompasses the set of reasons it excludes. Typically, the scope of exclusion for a promise does not cover all reasons associated with the promisor's convenience, interests, and well-being. Even so, the determination of the scope of a promissory reason's exclusion — however it may be carried out<sup>5</sup> — must not be reduced to a mere balance of reasons in order to preserve normative assurance. As Scanlon (1998, p. 200, my emphasis) points out:

The costs at stake for promiser and promisee are of course among the relevant factors in deciding whether a given promise must be kept, but *these must be considered within a more complex structure which the metaphor of balancing conceals. ... [C]ertain reasons for going back on a promise could not be allowed without rendering promises pointless...*<sup>6</sup>

This being so, I suggest that promissory reasons hold weight only outside their exclusionary scope, where they are unprotected. If a promissory reason encounters a conflicting reason within its exclusionary scope, it prevails not by being stronger, but through exclusion. Such conflicts are resolved because the point of promises prohibits using this type of conflicting reason as a justification for action in that context. Conversely, when a conflicting reason falls outside the exclusionary scope, the value of the promised action to the promisee must be balanced against the reason for not acting. This evaluation should also consider whether the promisee has relied on the promise or can still be informed of the change in plans, and if reliance has occurred, whether compensation is feasible. The point is that outside the promise's exclusionary scope, the promisee lacks an entitlement to the action. This shifts the focus to minimizing damage and balancing potential losses between the promisor and third parties.

---

<sup>5</sup> The role of social practices in shaping the scope of promises is debated among philosophers. Rawls (1955, p. 17), Raz (1982, p. 929-932), and Owens (2008, p. 428) argue that social practices significantly influence which reasons may excuse breaking a promise or provide exceptions to the general rule of promise-keeping. In contrast, Scanlon (1990, p. 214-216) acknowledges that while social practices could theoretically contribute to this framework, our current practice of promising does not support such a role. Moreover, Scanlon (2002, p. 524; 1998, p. 310) remains skeptical about the legitimacy of morally arbitrary social facts influencing moral arguments.

<sup>6</sup> Scanlon's (2014, p. 115) concept of practical reasoning involves multiple layers, showing a complexity that surpasses the simple balancing of opposing reasons. Specifically, Scanlon (1998, p. 84; 156-157) suggests that moral reasons have an exclusionary role, akin to how Raz describes exclusionary reasons impacting decision-making.

### 5.3 Resolving the issue of bare wrongings

The value of assurance elucidates the unique role of promissory obligations as protected reasons in practical reasoning without committing us to the concept of bare wrongings. Such a thing does not exist, as we have eliminated the need to rely on the notion of normative powers to explain the binding force of promises<sup>7</sup>. A promise binds us because there is value in normatively ensuring that the promised action is carried out. Unfortunately, this is another point where Raz's new argument falls short.

Even after adopting a position according to which the reason for keeping our promises derives from the point of promises, Raz (2014, p. 73) remains committed to the idea that promises bind until they are rescinded by promisees, regardless of whether they continue to serve them. In other words, it appears that Raz still believes the smoking son should keep his promise to his father simply because the latter refuses to rescind it, even though he admits seeing no benefit in his son not smoking; in fact, he acknowledges the opposite. If this is indeed the case, Raz might be conflating two different implications of the thesis that the point of promises is to provide normative assurance about the practice of the action at issue to the promisees. The value of assurance would not be protected if promisors were left to decide whether fulfilling a promise remains in the promisee's interest. However, when the promisee herself indicates that she does not value the opportunity provided by the promise, and there is no chance of her values changing — as in the cases of the sewing machine and the smoking son — it becomes hard to see the reasonableness of her continuing to demand fulfillment of the promise.

It must be emphasized that we are not discussing situations where the promisee is unconsulted, or disagrees with the promisor about the value or her interest in the promised action. We are considering scenarios where, without extreme paternalism, it is unjustifiable to use the potential for developing interest in the action to support the promisee's insistence on fulfillment of the promise. Consider someone saying, "I don't want this sewing machine; it will just be a burden. I'll struggle to dispose of it, but you still have an obligation to give it to me". Or, "I'd prefer if you smoked; there's no benefit to anyone in your quitting, yet you are obligated to stop". Once we recognize that the principle of fidelity to promises is underpinned by the value of normative assurance they provide, it seems reasonable to conclude that this principle does not bind us in these situations. After all, as Scanlon (1998, p. 199-200; 211; 2014, p. 118-119) argues, we apply moral principles based on an understanding of why they generally obligate.

## 6 The possibility of protected reasons

Promises are prime candidates for protected reasons. If the purpose of promises is to assure normatively that an action will be performed, then understanding promises requires the concept of protected reasons. Without this, the assurance is compromised because the promisor remains free to act on any valid reason that contradicts the promise, provided that she considers it stronger than the value of the assurance for the promisee. Furthermore, there

---

<sup>7</sup> sRiedener and Schwind argue that theories of normative powers are consistent with a conception of the point of promises that excludes the possibility of bare wrongings. However, it should be noted that these authors do not demonstrate the truth of this thesis concerning theories of normative power as they are actually presented by their proponents. In reaching such a conclusion, they acknowledge that it weakens these theories: "Owens believes we have the power to create obligations ex nihilo. On our account, we can't be quite so powerful" (Riedener; Schwind, 2022, p. 642). Based on Chang (2020), we can assert that this weakening mischaracterizes a theory of normative powers as such, invalidating Riedener and Schwind's argument.

would not be adequate normative assurance of the action being performed if merely making a promise were not a sufficient reason to act; specifically, if the promise required reinforcement by other favorable reasons. Indeed, if there are already enough reasons for the promisor to perform the action, a promise may not even be appropriate. This is also emphasized by Scanlon (1998, p. 323): “Typically, a promise is asked for or offered when there is doubt as to whether the promiser will have sufficient motive to do the thing promised. The point of the promise is to provide such a motive”.

Kolodny and Wallace (2003, p. 121; 124, n. 8; 132) clarify that the principle of promises constitutionally assures promisees that the action will be performed through an act known to morally bind the promisor. Therefore, if an agent exhibits a non-moral motive rather than a sense of moral obligation to adhere to the principle of fidelity to promises, she fails to grasp the principle’s purpose and function. The authors further explain the “distinctive utility of promising [as allowing] the promiser to assure the promisee that she will do X without appealing to any independent reason to do X” (Kolodny; Wallace, 2003, p. 131).

However, some authors argue that the concept of a protected reason is inconsistent. They claim this either because being motivated by such a reason, as opposed to merely acting in accordance with it, should not affect a normative principle like the principle of fidelity to promises, or because generally, we cannot act for second-order reasons such as exclusionary reasons. I will argue that both criticisms are mistaken, starting with the first.

### ***6.1 The insufficiency of mere conformity for satisfying the principle of fidelity to promises***

Christopher Essert (2012) presents a dilemma concerning protected reasons. The core question is about the scope of their exclusion. He focuses on reasons that justify norms, termed “dependent reasons”. Are only the dependent reasons against the prescribed action excluded, or also those in favor? If the favorable dependent reasons are excluded, acting upon them becomes impossible, leading to a problem Essert identifies with the phenomenology of norms — he argues that norms require mere conformity, irrespective of the underlying motive. Conversely, if favorable dependent reasons are not excluded, this leads to the issue of double counting. Here, both the justifying reasons and the norm are counted as first-order reasons, potentially skewing what we ought to do if the norm conflicts with any unexcluded contrary reasons. Essert resolves this dilemma by arguing that norms are not first-order reasons; they solely possess an exclusionary role, thus avoiding double counting and allowing action on the favorable dependent reasons.

As mentioned, Essert (2012, p. 62-63) argues that we should conform to a norm for any reasons that have been or should have been considered at its creation, since norms merely require conformity. We already know that this does not extend to the principle of fidelity to promises, where the point is to generate a specific reason for an action when one is absent or insufficient. However, Essert (2012, p. 59) leaves it open whether his argument against protected reasons applies solely to directives from authorities. Given the suspected relevance of this argument to promises, addressing this uncertainty becomes crucial. When applying his argument to promises, Essert (2012, p. 63, n. 48) suggests that it would be acceptable, even preferable, to meet someone for lunch out of a desire to see her, even if there was a promise involved — indeed, I may even have promised for that very reason.

We must grant Essert’s point that, in his example, it would have been better not to act on the promise. But this is because making the promise was unnecessary. Indeed, this scenario

exemplifies situations where a promise should not have been made. If there is a desire to see someone, presumably indicating an intimate relationship or the intention to form one, the interaction should not need the formality of a promise. Therefore, if a person makes a promise in such circumstances, it suggests she does not fully grasp the point of promises.

Certainly, it would be wrong to arrange a meeting, whether with a friend or not, and then fail to show up simply because of a last-minute change of heart. Fortunately, the principle of fidelity to promises is not necessary to explain the wrongdoing here. When we set an appointment, we generate an expectation in the other person. If she acts on this expectation, we might be obligated to fulfill our part to prevent her from suffering any harm. At the minimum, we owe her an apology and possibly compensation if she incurs a loss — for example, if she waited for us at an unliked restaurant for an hour. If she has not acted on the expectation, we must inform her promptly of our change of heart. This situation is common among friends; while the intent of the meeting is enjoyment, plans can change. Although timely communication is essential, we do not have an obligation to attend an event simply because we arranged it. Had we promised, we would have this obligation. However, promising to meet friends, as opposed to merely arranging it, underscores a misunderstanding of either the nature of promises or the essence of leisure with friends.

I conclude that Essert has not provided adequate evidence that mere conformity is sufficient to fulfill the principle of fidelity to promises, thereby challenging a core claim of this paper that the promise itself should be a first-order reason for action. On the contrary, the unsuitability of a promise in his example only underscores the point I emphasize about the unique value of promises in cases where the potential promisee cannot see a clear reason for the potential promisor to carry out an action that she wishes to ensure is performed. Thus, the very purpose of promises would be undermined if it were typically natural and even preferable for the promisor to execute the promised action for reasons other than the promise as a first-order reason.

## **6.2 Can second-order reasons be motivating reasons?**

The previous issue concerns the possibility of a normative principle that requires performing an action for its sake, rather than merely in accordance with it. This second issue concerns the feasibility of being motivated by a second-order reason not to act on certain legitimate first-order reasons. Whiting (2017) argues that second-order reasons do not exist, as one cannot act for a reason for a reason. His discussion primarily focuses on positive second-order reasons, but he also applies his theory to negative reasons, or exclusionary reasons. For our purposes, it is crucial to consider Whiting's (2017, p. 406-407) argument, which centers on analyzing an example that modifies the case of Colin, previously discussed in the first section of this paper.

In Whiting's example, Kelly faces a decision between sending her daughter to school A or B. Factors relating to her own career favor school B, but more significant educational considerations support choosing school A. Kelly has promised Dave that she would base her decision solely on the educational quality of the schools. Consequently, because of her promise to Dave, she chooses school A for its educational merits. Without this promise, she would have opted for school B. Therefore, Kelly's decision to respond to educational considerations is motivated by her promise to Dave.

However, Whiting (2017, p. 407) contends that Kelly does not merit praise for making the right decision. For Whiting (2017, p. 406-407), this claim supports the conclusion that Kelly

could not have acted for a reason — her daughter’s educational welfare — for a reason — her promise to Dave. After all, if Kelly had acted for the compelling reason of her daughter’s educational benefit, she would deserve credit for her decision. The absence of such credit suggests that her decision was driven only by the promise, supporting Whiting’s stance against the existence of second-order reasons.

Whiting (2017, p. 407) argues that our negative evaluation of Kelly’s decision is not because it reveals a character flaw concerning her disregard for her daughter’s education. He maintains that even if the example were adjusted to excuse Kelly’s apparent lack of concern for her daughter’s educational interests, she would still not deserve credit for making the right decision. Thus, the reason she does not merit praise is not her apparent indifference, but rather that her decision was motivated solely by her commitment to the promise made to Dave, not by the educational benefits for her daughter.

Raz (2021, p. 8) addressed Whiting’s objection to the concept of exclusionary reasons in a manuscript published online a few months before his passing. Raz argued that the notion of a reinforcing reason — a reason that reinforces another independent reason — is unproblematic. For instance, Kelly’s reason for sending her daughter to school A was simply reinforced by her promise. However, I find this response unsatisfactory.

Whiting correctly assumes that Kelly does not deserve credit for doing the right thing and infers that she did not act for the benefit of her daughter’s education. This conclusion aligns with our knowledge of promises. Typically, promises do not merely reinforce existing motivations; instead, they generate a sufficient reason for action when such a reason is desired by the promisee but previously absent. In Kelly’s case, Dave doubted that Kelly would be motivated by the educational benefits to her daughter.

Furthermore, it is more intuitive to view Kelly’s promise as a commitment to choose a school that meets an underlying reason, rather than as a promise to choose it for that reason. In Kelly’s reasoning, the promise appears to have functioned as a first-order reason, replacing other favorable reasons for the action. However, this does not imply that the promise did not also serve as a second-order reason. It merely indicates that the promise acted as a negative, rather than positive, one.

Whiting (2017, p. 407) notes that without the promise, Kelly would have chosen School B, acting in her career interest. This raises the question: what is problematic about asserting that Kelly’s promise excluded her self-interest as a first-order reason? Whiting (2017, p. 405; 410-411) claims that while the promise explains why Kelly did not decide based on her professional interests, it was not her motive. Essentially, the promise served as an explanatory (a reason why) but not as a motivational reason (a reason for which she decided).

This appears to be a completely *ad hoc* response. Why could Kelly explain *ex post* that she did not act for one particular reason for a reason, yet not conclude *ex ante* that she should not act for that reason for a reason? It is entirely plausible to imagine that in her deliberation, Kelly does not choose School B because she realizes she could only do so based on her professional interests, which she must exclude due to her promise. Therefore, Whiting’s example does not convincingly demonstrate that second-order reasons cannot motivate us.

## Conclusion

I argued that the value of assurance, understood as the value for the promisee of the actual performance of a given action, necessitates treating promises as protected reasons. If the promisor were morally permitted to freely weigh the reasons for and against the promised

action or to determine its importance to the promisee independently of her judgment, the value of assurance would not be adequately respected. Moreover, if the promisor needed a first-order reason, other than the promise and the principle of fidelity to promises, to perform the promised action, she would not be able to guarantee to the promisee that the promised action would be carried out in contexts where the promise is truly necessary.

My argument did not rely on any specific principle of fidelity to promises that is centered on the value of assurance, such as Scanlon's (1990, p. 208) principle F. Pratt's (2003, p. 97) proposal, for example, would serve equally well for the purposes of this article. For this reason, I did not discuss criticisms of Scanlon's principle. My goal was not to defend the best formulation of a principle of fidelity to promises based on the value of assurance, nor to argue that all successful explanations of promissory obligations must incorporate the value of assurance. I only claim to have demonstrated that there exists at least one plausible explanation of the underlying value of promises, towards which Raz leaned in his later work, that provides content to the concept of protected reasons, though Raz himself did not pursue this point. I do not discount the possibility of other explanations of promissory obligations that might also mandate treating promises as protected reasons. If that is the case, so much the better. These alternative explanations will benefit from my demonstration that there is no inconsistency in treating promises as protected reasons.

## References

- ALEXANDER, L. Law and exclusionary reasons. *Philosophical Topics*, v. 18, n. 1, p. 5-22, 1990.
- ARDAL, P. S. And that's a promise. *The Philosophical Quarterly*, v. 18, n. 72, p. 225-237, 1968.
- CHANG, R. Do we have normative powers? *Aristotelian Society Supplementary Volume*, v. 94, n. 1, p. 275-300, 2020.
- CLARKE, D. S. Exclusionary reasons. *Mind*, v. LXXXVI, n. 342, p. 252-255, 1977.
- DARWALL, S. Demystifying promises. In: SHEINMAN, H. *Promises and agreements: philosophical essays*. Oxford: Oxford University Press, 2011. p. 255-276.
- ESSERT, C. A dilemma for protected reasons. *Law and Philosophy*, v. 31, n. 1, p. 49-75, 2012.
- GANS, C. Mandatory rules and exclusionary reasons. *Philosophia*, v. 15, n. 4, p. 373-394, 1986.
- GILBERT, M. Scanlon on promissory obligation: the problem of Promisees' Rights. *The Journal of Philosophy*, v. 101, n. 2, p. 83-109, 2004.
- GILBERT, M. Three dogmas about promising. In: SHEINMAN, H. *Promises and agreements: philosophical essays*. Oxford: Oxford University Press, 2011. p. 80-108.
- HOOKER, B. Promises and rule-consequentialism. In: SHEINMAN, H. *Promises and agreements: philosophical essays*. Oxford: Oxford University Press, 2011. p. 237-254.
- HURD, H. M. *Moral combat*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- KOLODNY, N.; WALLACE, R. J. Promises and practices revisited. *Philosophy and Public Affairs*, v. 31, n. 2, p. 119-154, 2003.
- MACCORMICK, N. Voluntary obligations and normative powers. *Proceedings of the Aristotelian Society*, v. 46, p. 59-78, 1972.

- MARTIN, M. *Judging positivism*. Oxford: Hart Publishing, 2014.
- MASON, E. We make no promises. *Philosophical Studies*, v. 123, n. 1-2, p. 33-46, 2005.
- MCNEILLY, F. S. Promises de-moralized. *The Philosophical Review*, v. 81, n. 1, p. 63-81, 1972.
- MIAN, E. The curious case of exclusionary reasons. *Canadian Journal of Law & Jurisprudence*, v. 15, n. 1, p. 99-124, 2002.
- MOLINA, C. Is there value in keeping a promise? A response to Joseph Raz. *Journal of Ethics and Social Philosophy*, v. 15, n. 1, p. 85-90, 2019.
- MOORE, M. S. Authority, law, and Razian Reasons. *Southern California Law Review*, v. 62, p. 827-896, 1989.
- NARVESON, J. Promising, expecting, and utility. *Canadian Journal of Philosophy*, v. 1, n. 2, p. 207-233, 1971.
- OWENS, D. A simple theory of promising. *The Philosophical Review*, v. 115, n. 1, p. 51-77, 2006.
- OWENS, D. Rationalism about obligation. *European Journal of Philosophy*, v. 16, n. 3, p. 403-431, 2008.
- OWENS, D. The problem with promising. In: SHEINMAN, H. *Promises and agreements: philosophical essays*. Oxford: Oxford University Press, 2011. p. 58-79.
- PASSI, L. Promising by normative assurance. *The Philosophical Quarterly*, v. 73, n. 4, p. 1004-1023, 2023.
- PERRY, S. R. Second-order reasons, uncertainty and legal theory. *Southern California Law Review*, v. 62, p. 913-994, 1989.
- PILLER, C. Kinds of practical reasons: attitude-related reasons and exclusionary reasons. In: MIGUENS, S.; PINTO, J. A.; MAURO, C. E. *Analyses*. Porto: Porto University, 2006. p. 98-105.
- PRATT, M. Promises and perlocutions. In: MATRAVERS, M. *Scanlon and Contractualism*. London: Frank Cass, 2003. p. 79-102.
- RAWLS, J. Two concepts of rules. *The Philosophical Review*, v. 64, n. 1, p. 3-32, 1955.
- RAZ, J. Exclusionary reasons. *SSRN Electronic Journal*, 2021. Disponível em: <https://www.ssrn.com/abstract=3933033>. Acesso em: 24 fev. 2022.
- RAZ, J. Is there a reason to keep a promise? In: KLASS, G.; LETSAS, G.; SAPRAI, P. *Philosophical foundations of contract law*. Oxford: Oxford University Press, 2014. p. 58-77.
- RAZ, J. *Practical reason and norms*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- RAZ, J. Promises and obligations. In: HACKER, P. M. S.; RAZ, J. *Law, morality, and society: essays in honour of H.L.A. Hart*. Oxford: Clarendon Press, 1977. p. 210-228.
- RAZ, J. Promises in morality and law. *Harvard Law Review*, v. 95, p. 916-938, 1982.
- RAZ, J. *The authority of law: essays on law and morality*. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- REGAN, D. H. Law's halo. *Social Philosophy and Policy*, v. 4, n. 1, p. 15-30, 1986.

- REGAN, D. H. Reasons, authority, and the meaning of "obey": further thoughts on Raz and Obedience to Law. *Canadian Journal of Law & Jurisprudence*, v. 3, p. 3-28, 1990.
- SCANLON, T. M. *Being realistic about reasons*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- SCANLON, T. M. Promises and practices. *Philosophy & Public Affairs*, v. 19, n. 3, p. 199-226, 1990.
- SCANLON, T. M. Reasons, responsibility, and reliance: replies to Wallace, Dworkin, and Deigh. *Ethics*, v. 112, n. 3, p. 507-528, 2002.
- SCANLON, T. M. *What we owe to each other*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1998.
- SEARLE, J. R. *Rationality in Action*. Cambridge: MIT Press, 2001.
- SHERWIN, E. The rationality of promising. *Cornell Journal of Law and Public Policy*, v. 27, n. 3, p. 533-551, 2018.
- SHIFFRIN, S. V. Promising, intimate relationships, and conventionalism. *The Philosophical Review*, v. 117, n. 4, p. 481-524, 2008.
- SIDGWICK, H. *The methods of ethics*. 7. ed. London: Palgrave Macmillan, 1962.
- SINGER, P. Is act-utilitarianism self-defeating? *The Philosophical Review*, v. 81, n. 1, p. 94-104, 1972.
- TOGNAZZINI, N. The hybrid nature of promissory obligation. *Philosophy & Public Affairs*, v. 35, n. 3, p. 94-104, 2007.
- WATSON, G. Promises, reasons, and normative powers. In: SOBEL, D.; WALL, S. *Reasons for action*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. p. 155-178.
- WHITING, D. Against second-order reasons. *Noûs*, v. 51, n. 2, p. 398-420, 2017.

---

#### Sobre a autora

##### Andrea Faggion

Possui graduação em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina (2000), mestrado (2003), doutorado (2007) e pós-doutorado (2011) em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas. Também realizou estágio como pesquisadora visitante (pós-doutorado) no Departamento de Filosofia da University of Colorado, em Boulder (USA) (2011). Atualmente, é professora associada do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina, onde coordenou a Especialização em Filosofia Moderna e Contemporânea: Aspectos Éticos e Políticos, foi vice-coordenadora do Programa de Mestrado em Filosofia e é vice-chefe do Departamento de Filosofia. É membro permanente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia stricto sensu da mesma universidade. É bolsista de Produtividade CNPq.

Recebido em: 8/8/2025  
Aprovado em: 21/11/2025

Received in: 8/8/2025  
Approved in: 11/21/2025

# Do direito abstrato ao Estado: o papel do reconhecimento na *Filosofia do Direito* de Hegel

From abstract right to the State:  
the role of recognition in Hegel's *Philosophy of Right*

Italo Alves

<https://orcid.org/0000-0001-9421-0356> – E-mail: ialves@luc.edu

## RESUMO

O artigo discute a centralidade do conceito de reconhecimento na *Filosofia do Direito* de Hegel, contestando a visão de autores como Habermas e Honneth, que consideram este tema relevante apenas nos escritos do jovem Hegel. Sustentamos que o reconhecimento é fundamental em toda a obra de Hegel, especialmente no desenvolvimento do Espírito Objetivo na *Filosofia do Direito*. A análise percorre as três principais seções da *Filosofia do Direito*: direito abstrato, moralidade e eticidade. No direito abstrato, o reconhecimento se manifesta nas relações entre pessoas e na propriedade. Na moralidade, aparece na intersubjetividade das ações morais. Na eticidade, culmina nas instituições da família, sociedade civil e Estado. Buscamos demonstrar como o reconhecimento permeia ainda, na eticidade, a família, através do amor e pertencimento; a sociedade civil, mediante relações econômicas e corporativas; e Estado, como reconhecimento político entre cidadãos e instituições.

**Palavras-chave:** Reconhecimento. Direito. Hegel.

## ABSTRACT

The article discusses the centrality of the concept of recognition in Hegel's *Philosophy of Right*, challenging the view of authors such as Habermas and Honneth, who consider the category relevant only in Hegel's early writings. We argue that recognition is fundamental throughout

Hegel's entire work, especially in the development of Objective Spirit in the *Philosophy of Right*. The analysis covers the three main sections of the *Philosophy of Right*: abstract right, morality, and ethical life. In abstract right, recognition manifests itself in relations between persons and property. In morality, it appears in the intersubjectivity of moral action. In ethical life, it culminates in the institutions of family, civil society, and state. We further seek to demonstrate how recognition permeates, within ethical life, the family through love and belonging, civil society through economic and corporate relations, and the state as political recognition between citizens and institutions.

**Keywords:** Recognition. Right. Hegel.

## Introdução

O tema do reconhecimento, na interpretação de autores como Habermas e Honneth, é alegadamente um tópico de interesse apenas do jovem Hegel, do período de Jena, deixando de ser importante nos escritos posteriores, como a *Fenomenologia do Espírito* e, principalmente, a *Filosofia do Direito* (cf. Williams, 1997, p. 15-16; Rauch; Sherman, 1999, p. 220 ss.). Para Honneth, “Hegel não compreende o espaço de ação do Estado, conforme se poderia realmente ter esperado, como o lugar de uma realização das relações de reconhecimento que conferem respeito ao indivíduo em sua unicidade biográfica” (Honneth, 2003, p. 112). A concepção Hegeliana de eticidade, segundo Honneth, teria se tornado “uma forma de Espírito monologicamente auto-desenvolvido, e não constitui[ria] mais uma forma [...] de intersubjetividade” (Honneth, 2003, p. 112)<sup>1</sup>. Meu objetivo neste artigo é questionar a visão segundo a qual o reconhecimento perde sua natureza intersubjetiva no Hegel tardio e apresentar, como alternativa, uma proposta de leitura da Filosofia do Direito a partir das dinâmicas de reconhecimento recíproco que se dão no desenvolvimento do Espírito Objetivo em geral e na eticidade em particular.

Na *Filosofia do Direito*, obra de 1820, Hegel propõe a construção de uma “ciência filosófica do direito” (PhR, §1), explicitando os desdobramentos do que chama de “Espírito Objetivo”, orientado pela ideia da liberdade humana. Falar da Filosofia do Direito significa “explicitar as diferentes formas de concretização da ideia da liberdade” (Weber, 2014). É estabelecido como princípio da filosofia do direito o “conceito do direito”, que se traduz como o princípio da liberdade, de forma que “o sistema do direito é o reino da liberdade efetivada” (PhR, §4). A filosofia do direito, explica Hegel, é uma seção da Filosofia em geral. Dessa forma, o princípio do direito aparece em seu desenvolvimento como um *dado*. Seu ponto de partida “está fora da ciência do direito” e deve ser tido como um pressuposto (PhR, §2). Hegel apresenta a razão em seu desdobrar-se objetivo na atividade prática. A atividade prática da razão é concebida como atividade da *vontade*, que caminha na direção de sua auto-realização. As etapas de desenvolvimento da vontade (em-si, para-si, e em-si-e-para-si, correspondentes aos momentos do direito abstrato, da moralidade e da eticidade) nada mais são do que a explicitação do que está implícito em princípio — a transformação da vontade-em-si em vontade-para-si. Todos os elementos da determinação objetiva do princípio do direito, a ideia de liberdade, estão contidos nesta como *potência*, e que serão postos como *ato* no decorrer de sua explicação<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Tradução modificada a partir da versão inglesa em Honneth (1995, p. 61).

<sup>2</sup> “Explicação” aqui tem o sentido mais puro, de *ex-plicare*, ou seja, dobrar-para-fora, *desdobrar*. Para usar uma analogia cosmológica, a *Filosofia do Direito* é como o modelo do *big bang* — toda a matéria do universo estava contida em um único ponto, uma

O sistema da *Filosofia do Direito* divide-se em três momentos, ou figuras de desenvolvimento do princípio ou conceito do direito — o direito abstrato, a moralidade e a eticidade — cada uma representando uma etapa de determinação da liberdade. Não se concebe, ao final do processo, uma liberdade natural, pré-social ou pré-Estatal, porém em “momentos da realização da vontade livre numa de suas determinações” (Weber, 2014). A liberdade só existe enquanto mediada pelas instituições sociais. O grande salto Hegeliano é construir um conceito de liberdade que não fosse meramente subjetivo, mas que se manifestasse objetivamente nas instituições, nas comunidades, nos povos, no Estado e na história. A socialidade não é um empecilho para a manifestação da liberdade humana, mas sua *condição*. Ao mesmo tempo em que a comunidade é responsável por salvaguardar o desenvolvimento da liberdade objetiva, não o faz sem o reconhecimento da individualidade de cada um de seus membros (Williams, 1997, p. 121).

É frequentemente objetado que Hegel, ao escrever a *Filosofia do Direito*, rompe com suas leituras do período de Jena até a *Fenomenologia do Espírito*. Nos escritos de Jena, o reconhecimento funcionava como categoria fundamental para a compreensão de relações intersubjetivas concretas. A partir da *Fenomenologia*, porém, críticos como Habermas e Honneth sustentam que essa categoria teria se deslocado para o nível da consciência, perdendo sua centralidade na análise das instituições sociais e políticas. Uma leitura atenta da obra, porém, passa por compreender que, por mais que a palavra *reconhecimento* não apareça literalmente em muitas ocasiões, o conceito subjaz todo o desenvolvimento do Espírito Objetivo, sendo o conceito de liberdade essencialmente interativo, ou intersubjetivo.

Ao tratar da *Filosofia do Direito*, porém, pressupõe-se que as lutas iniciais por reconhecimento cuja explicitação teve lugar na *Fenomenologia* estejam terminadas, ou seja, que os indivíduos que farão parte de sua explicitação já tenham superado qualquer ideia de pertença a um estado de natureza e já exista algum grau de *Anerkanntsein*, ou “ser-reconhecido”. Está-se a falar, agora, de substituir relações de força e puro desejo por relações de liberdade racional (Williams, 1997, p. 100), que, não obstante, também passarão pelo processo de reconhecimento intersubjetivo. Sendo a liberdade, intersubjetivamente mediada, o conteúdo a qual ao direito visa dar determinação, pode-se dizer que o reconhecimento recíproco é essencial para a fundamentação do direito.

Enquanto Kant define o direito como “o conjunto das condições sob as quais o arbítrio de um se pode harmonizar com o arbítrio do outro, segundo uma lei universal da liberdade” (Kant, 2004, p. 36), a definição Hegeliana é mais ampla: “O direito é a relação das pessoas em seu comportamento em relação a outras. O direito é o elemento universal de seu ser livre — a determinação e limitação de sua liberdade [até então] vazia” (Hegel, 1987, p. 111 *apud* Williams, 1997 p. 100). Ao conceber o direito como qualquer determinação da liberdade, o momento do reconhecimento, como nota Williams (1999, p. 100), está pressuposto, pois este não se torna objetivo, ou *determinado*, até ser reconhecido. A ideia de reconhecimento pode ser concebida, em se tratando da *Filosofia do Direito*, como uma alternativa ao postulado hipotético do estado de natureza, sustentado pelas doutrinas contratualistas do direito. Estas se baseiam no indivíduo como sujeito isolado e autossuficiente, enquanto a ideia de reconhecimento concebe o indivíduo somente em relação com o outro, numa relação que *constitui* os dois partícipes como indivíduos.

O objetivo de Hegel é apresentar uma *terceira via* tanto a essa concepção individualista de indivíduo característica dos modernos quanto ao coletivismo da antiguidade grega. O ca-

---

singularidade, que se desdobra para dar vida à imensidão que é toda a matéria, antimatéria e tempo existentes. A *Filosofia do Direito* é o *big bang* do Espírito Objetivo — tudo que será exposto no decorrer dos níveis de seu desenvolvimento, de sua *explicitação*, encontra-se em potência no seu princípio.

minho da alternativa ao individualismo abstrato e ao coletivismo abstrato é a noção de reconhecimento recíproco:

O conceito de reconhecimento é crucial para o projeto Hegeliano de mediação entre a liberdade moderna, subjetiva e individualista (Kant) e a substância ética clássica (Platão, Aristóteles). Hegel demonstra que o reconhecimento mútuo transforma a subjetividade em uma intersubjetividade compatível com a tese clássica de que o todo é maior e anterior às suas partes, e tem seu *telos* como um processo de reconhecimento recíproco que culmina em uma consciência universal-social não paroquial (Williams, 1997, p. 114).

A problemática da *Filosofia do Direito* diz respeito à determinação do princípio da vontade livre através de diferentes momentos. O Espírito Objetivo, objeto da *Filosofia do Direito*, parte do momento mais abstrato e indeterminado, o direito abstrato, até o mais concreto e efetivo, a eticidade, que culmina no Estado. Em todos os momentos pelos quais passa o Espírito em sua concretização, subjaz o processo de reconhecimento; desde a fundamentação primeira da pessoa do direito, que existe como tal somente se, e na medida em que, é reconhecida por outra pessoa, até o Estado, como estrutura de concatenação do Eu com o Nós dos momentos prévios a ele. É a isso que diz respeito o “Objetivo” em Espírito Objetivo. Sem o momento do reconhecimento, constituinte e assegurador do direito, a liberdade que este visa assegurar e conquistar se tornaria uma mera certeza “subjetiva” (Williams, 1997, p. 111). Cabe examinar, portanto, como o reconhecimento se manifesta especificamente em cada uma dessas etapas, começando pelo direito abstrato, onde assume sua forma mais elementar e formal. A estrutura do artigo reflete o grau de desenvolvimento e diferenciação do reconhecimento em cada momento. Enquanto o direito abstrato e a eticidade são subdivididos tematicamente, por apresentarem figuras e instituições específicas onde o reconhecimento se manifesta concretamente, a moralidade é tratada de forma unitária, por constituir essencialmente um momento de transição e mediação conceitual entre a abstração jurídica e a concretude ética institucional.

## Direito abstrato

O Direito Abstrato é o primeiro momento do desenvolvimento do conceito. Tratará das primeiras formas, imediatas, da concretização do conceito do Direito — o princípio da liberdade — através dos direitos e liberdades individuais. Como primeiro momento do Espírito Objetivo, ainda não tem a mediação de nenhuma instituição social. Trata-se, portanto, da relação entre indivíduos enquanto tais e entre pessoas e a aquisição e troca de propriedade. É importante termos em mente que neste momento não há interferência de instituições como a sociedade civil ou o Estado, nem se falará em “justiça” nos termos que serão posteriormente desenvolvidos na eticidade, mas somente em justiça como cumprimento dos contratos. É um direito puramente “formal”, que abstrai do tecido ético no qual se sustenta. Daí o nome “direito abstrato”.

Para explicar como Hegel entende que a concretização plena do Direito se dá através da mediação das instituições sociais e, ao mesmo tempo, começa sua exposição a partir da autor-reflexão individualista da vontade, é importante entendermos o que significa abstração aqui. Como explica Weber, o significado do predicado “abstrato” é duplice:

Ele indica um sentido de abstração delimitado pelas estruturas lógicas de argumentação, mas também um sentido de abstração trazido pela base material das relações sociais. O que Hegel expõe são as formas lógicas de determinação; ele mostra como o processo

de concretização da vontade livre faz surgir um processo de abstração da base material (Weber, 1993, p. 64).

Na mesma linha argumenta Ilting:

Hegel faz uso do mesmo método de todos os seus antecessores desde Hobbes. Abstrai de todas as condições da vida social que são criadas pela atividade humana em si mesma. [...] Para que fique claro ao leitor que esta ficção metodológica subjaz toda a seção, Hegel dá o título "Direito Abstrato" à primeira parte da *Filosofia do Direito* (Ilting, 1971, p. 91).

O ponto de partida de Hegel é a noção de "pessoa do direito", entendida como a relação consciente de um sujeito consigo mesmo. Trata-se de uma relação abstrata, pois é exclusivamente *interna* à pessoa, não atingindo nenhuma efetividade exterior ao próprio sujeito. Essa noção de pessoa é abstrata porque considera somente o que é *igual* em todas as pessoas, abstraindo de contingências como raça, cor, credo, nacionalidade etc. É a base, mesmo que abstrata, do direito abstrato<sup>3</sup>.

Por abstrair de qualquer determinação contingente, questiona Williams (1997, p. 136), não estaria Hegel excluindo a pessoa de qualquer relação intersubjetiva? Para afastar essa hipótese, Hegel introduzirá posteriormente o imperativo do direito (*Rechtsgebot*), na forma: "Sê pessoa e respeita os outros como pessoas" (PhR, §36). Minha subjetividade reconhecida demanda o reconhecimento e respeito da subjetividade dos outros. Pode-se dizer, dessa forma, que o reconhecimento é o ato que faz surgir a pessoa de direito (cf. Bobbio, 1991, p. 65).

Contrariamente às alegações de que o imperativo do direito seria um *mandamus* solipista, Williams reconhece que "há reconhecimento mútuo no direito abstrato, mas ele é formal, limitado e impessoal, e, como tal, ainda não é a intersubjetividade da moralidade, muito menos da eticidade" (Williams, 1997, p. 138). Tal posição é sustentada ao levarmos em conta o posterior desenvolvimento da ideia do contrato, pois este "pressupõe que as partes que nele entrem reconheçam uma a outra como pessoas e proprietários. É uma relação do Espírito Objetivo e, portanto, contém e pressupõe desde o começo o momento do reconhecimento" (PhR, §71).

A determinação da vontade livre em suas formas mais imediatas (objeto do direito abstrato) se dá através de alguns momentos. O primeiro deles é a posse, momento pelo qual uma vontade é exteriorizada através de uma relação com uma coisa. A vontade não pode ser um fim em si mesmo, portanto deve direcionar-se a algo externo, tendo como fim a posse de uma coisa.

Hegel dissertará, em seguida, sobre a propriedade como manifestação da vontade<sup>4</sup>. O filósofo entende que a aquisição da propriedade se dá através de uma exteriorização pela pessoa de sua subjetividade, através de um ato de vontade. Esse ato de vontade é justamente a incorporação da vontade de uma pessoa, como ente subjetivo, em algo externo, um objeto, ou uma coisa. Hegel é enfático, sobretudo no parágrafo 45, sobre a propriedade ser um *fim*, ou

<sup>3</sup> Williams (1997, p. 136) nota que "na interpretação romana, a personalidade é construída não em termos sociais, como tendo uma presença pública, mas simplesmente como interioridade abstrata. Essa interpretação leva ao privatismo, que concebe o direito não como público, mas meramente como privado. Direito privado significa que a pessoa conta somente na realidade que dá a si mesma, isto é, na propriedade".

<sup>4</sup> Entendo que a melhor forma de ler a passagem sobre a propriedade é como uma tentativa de Hegel de prover uma explicação para a aquisição originária de bens, como faz Locke, por exemplo, sustentando a aquisição inicial a partir do direito natural à propriedade efetivado através do trabalho; Hegel, que não é um jusnaturalista, busca justificar a aquisição originária a partir da disposição aleatória (i.e. não livre) da natureza e, sobretudo, da necessidade subjetiva de exteriorização da vontade e seu posterior reconhecimento intersubjetivo. Avineri (1974, *Chapter Five*) nota que existe, sobretudo nos escritos do jovem Hegel, do período de Jena, um papel importante do trabalho no papel de união entre o subjetivo (pessoa) e objetivo (coisa) que constitui a propriedade. Obviamente não tenho espaço para isso aqui, mas seria interessante a análise das interseções entre Hegel e Locke no que concerne à teoria da apropriação original.

seja, *consequência* da vontade, e não um *meio* para a satisfação, por exemplo, de necessidades. Diz Hegel que “a propriedade é a primeira incorporação da liberdade e, portanto, é em si mesma um fim substantivo” (PhR, §45). Essa incorporação não pode ser vista como uma migração metafísica da vontade do sujeito até a coisa, senão como da maneira típica como interpretamos ou encontramos a vontade de uma pessoa: em seu objeto — uma coisa ou um estado de coisas à qual é direcionada. Essa ligação entre a vontade e a coisa é selada pelo reconhecimento (Redding, 1996, p. 171).

O desenvolvimento da propriedade se dá em três momentos: a posse, o uso e a alienação. A posse é o momento mais imediato, e pode se dar tanto através do próprio apossamento físico da coisa, como da construção da coisa ou da marcação da coisa como minha. Consequência da posse é o direito de uso, que, para que culmine no direito de propriedade, requer mais um direito: o direito de troca. A propriedade é o direito de uso e troca da coisa apropriada.

A posse direta da coisa constitui uma relação minha, ou da minha vontade livre, com a coisa. Quer dizer, a posse, por si só, não é *cogente*, no sentido de vincular a outras vontades. A posse é particular, ou seja, ainda não atingiu sua universalidade. Para que isso ocorra, é necessário que ela seja reconhecida pelos outros. Os outros devem ver na coisa uma extensão de mim mesmo:

Uma pessoa põe sua vontade numa coisa — este é o conceito de propriedade; o próximo passo é a *realização* desse conceito. O ato interno de querer [*the inner act of will*] que consiste em dizer que algo é meu também deve se tornar reconhecido pelos outros. Se eu faço de alguma coisa minha, eu dou a ela o predicado “minha”, que deve aparecer nela de forma externa e não pode simplesmente se limitar à minha vontade interna (PhR, §51).

É nesse sentido que podemos dizer, como sugere Avineri, que

[...] a propriedade pertence à pessoa na medida em que é reconhecida pelos outros, ela nunca poderia ser uma qualidade intrínseca do indivíduo, anterior a seu reconhecimento pelos outros. Enquanto a posse está relacionada ao indivíduo, a propriedade se relaciona com a sociedade: já que a posse se torna propriedade através do reconhecimento dos outros como tal, a propriedade é um atributo social. [...] A propriedade é, então, para Hegel, um momento na luta do homem por reconhecimento (Avineri, 1974, p. 88-89).

A propriedade é necessária para a manifestação da vontade individual, argumenta Hegel. Por isso, é eminentemente *privada*. A ideia de propriedade comum, como entende Weber (1993, *passim*), de certa forma colocaria essa manifestação de vontade em risco e minaria o surgimento da personalidade. Hegel não entende o conceito de propriedade, como pode já ter ficado claro, como um conceito *econômico*, ou pelo menos puramente econômico, porém como conceito *ético*.

Williams (1997, p. 143) chama a atenção para o fato de que a propriedade, mesmo tendo essa característica social, continua sendo “minha”, isto é, propriedade privada. Dessa forma, podemos entender que mesmo a esfera “privada” tem sua constituição e origem no reconhecimento intersubjetivo. Bobbio argumenta, de certa forma, no mesmo sentido:

O ato que transforma a posse em propriedade, isto é, o direito (nesse contexto, propriedade e direito são sinônimos, tanto é que o direito à propriedade é definido como “direito ao direito”), é o *reconhecimento* por parte dos outros: a propriedade é a *posse reconhecida*. Isso significa que, se o surgimento do direito (do direito privado — observe-se — somente do qual se fala) está ligado a um ato consciente como o reconhecimento, o direito é um

*posterius* em relação ao movimento imediato não reflexivo que nasce da necessidade e de que se ocupa a economia (Bobbio, 1991, p. 64-65).

Quanto à noção de que o direito é um momento posterior à economia, isso significa que neste momento, sendo a propriedade sinônimo de direito, este conceito (propriedade) não pertence à esfera econômica, que a precede e que Hegel entende como dada<sup>5</sup>, mas sim à ordem “ética”. Não está ligado ao conceito de necessidade, de que se ocupa a economia, mas ao de liberdade, como manifestação de uma vontade livre. É por isso que não é necessário que a propriedade seja igual para todos, argumenta Hegel. É necessário que todos a tenham, para que possam ter sua liberdade concretizada neste nível, mas o *quanto* cada um tem depende da “diligência de cada um” (PhR, §49). Disso decorre também, Hegel dirá, que não existe distribuição injusta *a priori* dos bens, já que “a natureza não é livre e, portanto, não pode ser justa nem injusta” (PhR, §49, acompanhando a tradução de Weber, 1993)<sup>6</sup>.

A propriedade só se torna legítima como tal a partir de quando é reconhecida. Tal reconhecimento, neste nível, se dá por meio do instituto do contrato, onde duas vontades livres erigem-se ao nível universal. A propriedade trata da relação da pessoa com a propriedade; o contrato, de um proprietário com outro proprietário. Através do contrato as vontades se reconhecem como livres.

O contrato é o meio através do qual a vontade de uma das partes sobre uma coisa cessa e, *eo ipso*, outra vontade passa a ser exercida sobre ela. A existência do contrato pressupõe que cada uma das partes reconheça a outra como legítima *proprietária* da coisa que está sendo objeto de acordo, portanto *reconheça* a vontade do outro como tal. Através do contrato as partes acordam, em termos gerais, sobre o uso ou a transferência da propriedade. O contrato, como coisa externa e superior a ambas as partes, concede a cada uma delas o direito de exigir da outra sua execução. A vontade de ambos os contratantes é *posta* na forma do contrato e, a partir de quando é posta, e em razão do reconhecimento de uma parte pela outra como pessoa, o contrato obriga. Daí podermos dizer que o contrato é um “título de reconhecimento”, ou seja, um instrumento de *postulação* de vontades onde as partes reconhecem uma à outra como pessoas, vontades livres, e se submetem às consequências que disso decorrem. “O contrato torna explícita a duplicação intersubjetiva implicitamente presente na propriedade” (Williams, 1997, p. 148).

A liberdade das vontades que entram num contrato é pressuposta (cf. Weber, 1993, p. 71) e o contrato é a explicitação do reconhecimento dessa liberdade. Celebrar um contrato, portanto, enseja o direito de exigir sua execução pelas partes. As vontades das partes, no contrato, são erigidas a uma vontade comum e universal; entretanto, apesar de comuns no contrato,

<sup>5</sup> Nesse sentido, diz Bobbio (1991, p. 82), “a sociedade civil hegeliana não é tanto a descrição do sistema da economia burguesa e das relações de classe quanto a descrição do modo como, no Estado burguês, as relações econômicas são juridicamente reguladas”. Weber (1993, p. 69), na mesma linha: “Hegel não faz projeto normativo para o futuro. Ele aceita e justifica a estrutura da sociedade vigente. E a propriedade privada é a base do mundo em que ele vive. O dever-ser é o que de fato é”.

<sup>6</sup> Weber (1993) atenta para o que chama de ingenuidade que Hegel teria em relação ao papel da natureza na determinação/distribuição originária dos bens. Talvez fosse o caso, entretanto, de lembrarmos que as demais etapas do desenvolvimento do Conceito — a moralidade e a eticidade — exigirão outros “patamares” de justiça, mais “equânimes” em relação à pura determinação natural dos bens que se dá no direito abstrato — o próprio Hegel menciona: “que todos devam ter o suficiente para sua subsistência é um anseio moral e, portanto, mesmo que expresso de maneira vaga, é revestido de boa intenção [*is well enough meant*], mas como qualquer coisa que seja somente bem-intencionada, carece de objetividade. Ademais, subsistência não é o mesmo que posse, e pertence a outra esfera, qual seja, a Sociedade Civil” (PhR, §49), o que dá a entender que a não necessidade da igualdade na distribuição dos bens é, evidentemente, uma abstração que se reporta à aquisição originária de propriedade, onde a natureza teria, sim, um papel determinante. Não cabe uma leitura que entenda uma eventual defesa de um sistema distributivo que não avance além daqui, do direito abstrato, como intenta de certa forma, por exemplo, a teoria da aquisição originária de Nozick.

*mantém seu caráter particular*, e não estão “além do nível da arbitrariedade”, ou seja, uma vontade particular ainda pode se manifestar de forma diversa ao pactuado no contrato, pois mantém seu livre-arbítrio: o pacto eventualmente pode ser quebrado, ou seja, fica “sujeito ao injusto” (PhR, §81, *Addition*)<sup>7</sup>. O injusto é a terceira figura do direito abstrato, é o desrespeito por uma vontade livre, particular, a um contrato, universal.

O injusto é o tornar-se particular de um direito universal no contrato. O contrato cria *lei* entre as partes, ou seja, diz o que é o dever-ser, o que é o direito. O injusto é a manifestação de uma vontade que é *particular* como se *universal* fosse. É uma *aparência* de direito não adequada à *essência* (cf. PhR, §82, *Addition*), que pode se manifestar de três formas:

- a) Como *injustiça de boa-fé*, onde o direito é confundido com a vontade particular e, sem intenção lesiva, uma vontade livre reclama para si, por exemplo, a propriedade de um bem que não lhe pertence por direito. Trata-se da forma menos danosa de injusto;
- b) Como *fraude*. Forma mais grave, onde o direito é apenas aparência para uma das partes no contrato, como no exemplo do vendedor que deliberadamente esconde ou mascara uma informação do contrato para realizar uma venda que de outra forma não seria feita; e, por último,
- c) Como *crime*, o injusto por excelência, onde uma das partes não respeita “nem o princípio do direito, nem como tal [lhe] aparece” (PhR §90, *Addition*). Neste nível, diferentemente da fraude, a parte que comete o injusto nem faz questão de que a outra o veja como justo. O criminoso não reconhece o direito do outro, pois sua intenção é ferir a liberdade de alguém (Weber; Alves, 2014, p. 156).

É importante notar que como *injusto* se definem quaisquer ações contrárias ao contrato estabelecido, mesmo que decorrentes de necessidades especiais ou emergências. Não se questiona a existência de quaisquer situações que hoje consideraríamos como *excludentes de ilicitude*, como o estado de emergência e a legítima defesa. Tais conceitos serão desenvolvidos apenas em momentos posteriores, na moralidade e na eticidade. No direito abstrato não há nenhuma instância mediadora superior ao contrato. Não se fazem juízos *morais* sobre as ações, apenas estritamente *jurídicos*, no sentido daquilo provido como dever-ser pelo contrato.

A tentativa de uma *justiça privada*, ou seja, a aplicação de uma punição pelo descumprimento de um contrato por uma parte contra a outra, tomaria a forma de pura vingança, por não sofrer nenhum tipo de mediação superior. E vingança, diz Hegel, “por ser uma ação positiva de uma vontade particular, se torna uma nova transgressão; como se contraditória em caráter, cai em uma progressão infinita e descende de geração a geração *ad infinitum*” (PhR, §102).

A justiça privada criaria uma situação caótica, onde a suposta pena confundir-se-ia com um novo crime. O direito abstrato, dessa forma, não basta para a aplicação da pena, que precisa ser quantificada e aplicada de acordo com o conceito do direito. Daí a insuficiência do direito abstrato. É necessário tematizar a “autoconsciência da vontade” (cf. Weber, 1993, p. 75), o que o contrato não leva em consideração, por isso é deficiente. O direito abstrato, dessa forma, está como que superado e guardado, então, em um nível superior, de superação das contingências das vontades particulares. Este nível é a moralidade.

<sup>7</sup> Esse é um dos motivos pelos quais, segundo Hegel, o Estado não pode ser concebido como um contrato. Ao contrário do Estado, um contrato “envolve a convergência ou acordo mútuo de vontades — porém não no modo da unidade ou universalidade genuína, mas somente como interseção de vontades separadas”, portanto contingentes (Dallmayr, 1993, p. 110).

## Moralidade

“O ponto de vista da moralidade”, diz Hegel, “é o ponto de vista da vontade infinita não meramente em si, mas para si” (PhR, §105). Enquanto no direito abstrato falávamos da determinação da vontade livre nas coisas, na relação da pessoa com as coisas (i.e., propriedade) e na relação de proprietários entre si (i.e., contrato), na moralidade se falará da determinação da vontade livre em si mesma. Essa determinação da vontade livre em si mesma é a subjetividade. O direito abstrato demonstrava as formas de se alcançar o conceito de “pessoa do direito”, portanto de aquisição de personalidade jurídica. Na moralidade, por outro lado, se demonstrará as condições para se alcançar o status de “sujeito moral”, isto é, a subjetividade moral. “A liberdade jurídica”, dizem Werle e Melo, em relação ao direito abstrato, “conta apenas com um mínimo da personalidade de cada um. Por essa razão a ‘moralidade’ significará um passo adiante ao considerar a ação livre como resultado da autodeterminação individual” (Werle; Melo, 2007, p. 41). Conforme reconhece o próprio autor, “o direito da liberdade subjetiva é o ponto focal e essencial na diferença entre a antiguidade e a idade moderna” (PhR, §124).

O ponto de vista moral, como o nome sugere, é um ponto de vista sobre algo que está dado, e este algo é o direito abstrato. A moralidade não adiciona ao conceito do direito nenhum princípio novo, limita-se a explicitá-lo. As vontades, que no plano do direito abstrato eram imediatas, passam a ser reconhecidas universalmente na moralidade (cf. Weber, 1993, p. 83). Isso significa que aquilo que era determinação de uma vontade imediata no direito abstrato se torna como que um padrão de ação ou um dever moral na moralidade. Enquanto o direito ordena através da coação, a moralidade ordena através do dever. Para Kant, aquilo que dá conteúdo à ação moral é o imperativo categórico, na forma de um mandamento racional: “age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (Kant, 2007, p. 59). Em Hegel, por outro lado, o conteúdo da ação moral já está dado pelo *Rechtsgebot*, ou Imperativo do Direito (“sê pessoa e respeita os outros como pessoas”). O que em Kant deriva de um exercício autorreflexivo da razão, em Hegel se apresenta como decorrência do reconhecimento intersubjetivo<sup>8</sup>. Em Kant, por ser um *a priori*, o Imperativo Categórico nunca causará uma situação de contradição com seu próprio produto. Em Hegel, entretanto, em razão de sua justificação para a moralidade, os dilemas morais estão justamente na contradição entre dois “bens”, ambos justificados, não entre um “bem” e um “mal”. É o caso do exemplo da tragédia de Antígona, comentada por Hegel, onde o conflito se dá entre poderes igualmente justificáveis: a família, de um lado, e o Estado, de outro.

Como momento intermediário entre o direito abstrato e a eticidade, a moralidade é o nível da diferença, sobretudo entre o ser e o dever-ser, que se mostram ainda apartados e cuja reconciliação se dará apenas na eticidade. Enquanto desenvolvimento da ideia de direito, a moralidade é “mais um direito da desresponsabilização do que da responsabilização” (Weber, 1993, p. 85), ou seja, se no direito abstrato fez-se direito entre as partes através do contrato, na moralidade serão explicitadas as razões pelas quais o descumprimento do contrato estará legitimado.

Hegel apresenta três “aspectos” do direito da vontade moral: o propósito, a intenção e a ideia de bem. No direito abstrato, as razões subjetivas do cumprimento ou descumprimento de um acordo eram irrelevantes. O importante era que os contratos fossem cumpridos — *pacta*

<sup>8</sup> A diferença entre Kant e Hegel quanto ao provimento do conteúdo da ação moral é sutil. Angelica Nuzzo, por exemplo, entende que o Imperativo do Direito de Hegel seria a “tradução do Imperativo Categórico de Kant para a esfera do direito” (Nuzzo, 2001, p. 117). Para Williams, a convergência entre os dois filósofos é aparentemente óbvia: “O supremo princípio auto-legislado [da vontade] é o Imperativo Categórico, que deve fornecer critérios para determinar quais fins, princípios e, portanto, ações, tem validade moral” (Williams, 1997, p. 187).

*sunt servanda*. Na moralidade, questiona-se pelos motivos internos ao agente (subjativos) do agir. A minha vontade só pode ser responsabilizada quando se reconhece em sua exteriorização, ou seja, na ação. Só sou responsável “na medida em que o predicado ‘meu’ pertence ao estado de coisas alterado” (PhR, §115). Eis o propósito, que se refere à relação da vontade com a sua exteriorização:

A vontade é confrontada com um estado de coisas em relação ao qual ela age. Mas para conhecer esse estado de coisas, preciso ter uma ideia dele, e a responsabilidade é verdadeiramente minha somente enquanto tenho conhecimento da situação que me confronta (PhR, §117, *Addition*).

Dessa ação posta no mundo, só posso ser responsabilizado por aquilo de que estava ciente. A intersubjetividade da moralidade está no fato de que, nessa ação, minha vontade individual deve “corresponder ao que requer a vontade universal racional” (Williams, 1997, p. 182). O meu agir tem aqui uma relação necessária com o agir dos outros. A condição de efetivação da liberdade não é mais a existência da propriedade, mas o próprio reconhecimento do e pelo outro. Williams diz que o indivíduo atomístico característico do direito abstrato está aqui *aufgehoben* (Williams, 1997, p. 184). É claro que ainda não estamos em um nível como o da eticidade, onde o reconhecimento intersubjetivo atinge sua totalidade de desenvolvimento. A moralidade continua sendo uma abstração e, por isso, mantém um caráter de certa forma individualista.

Entretanto, uma ação, depois de praticada, se torna independente da esfera de vontade do agente e pode ter consequências não pensadas ou não desejadas. Como lembra Weber, a partir do dito popular: “a pedra lançada pela mão está em poder do diabo” (Weber, 2010, p. 445). Imaginemos a situação hipotética em que quero matar uma pessoa e ponho veneno em sua comida; essa comida, porém, acaba sendo consumida não apenas pela pessoa, mas por toda sua família, o que ocasiona a morte de todos. Até onde, nesse caso, vai minha responsabilidade? Sou responsável pela morte da pessoa que inicialmente almejei ou pela morte de toda sua família? Para resolver essa situação, Hegel apresenta o conceito de intenção. Enquanto o propósito se limita às consequências imediatas da minha vontade, a intenção envolve todas as consequências que poderiam ser previstas pelo agente:

Como o propósito se situa no plano da individualidade, Hegel, com a intenção, quer indicar a necessidade da universalização. Esta (intenção) é aquele (propósito) universalizado. [...] Uma ação singular passa a adquirir um conteúdo de proporções universais, mediante a intenção, que indica haver uma universalidade nas ações particulares (Weber, 1993, p. 90).

Um avanço de Hegel em relação a Kant está em considerar o Direito de Emergência (*Notrecht*) na discussão da moralidade de um ato. Para Kant, a validade da lei moral está justamente em sua validade universal *a priori*. Hegel, por outro lado, considera que as circunstâncias podem exculpar o agente em situações de “extremo perigo e de conflito com a propriedade de outra pessoa” (PhR, §127). Nessas situações pode ser invocado o direito de emergência<sup>9</sup>, que consiste em uma espécie de inexigibilidade do dever em razão da defesa da própria vida e liberdade.

A vontade, a partir de quando manifestada através da ação, se torna vontade mediada, universalizada. O fim universal dessa vontade é o que Hegel chama de bem. “O bem é a Ideia como unidade do conceito da vontade com a vontade particular. Nessa unidade, direito abs-

<sup>9</sup> Hegel deixa claro que este se trata de um *direito* propriamente dito, não de um ato de *misericórdia* (cf. PhR, §127, *Addition*).

trato, bem-estar, a subjetividade do saber e a contingência do fato externo têm todos sua autossubsistência independente superada, embora ao mesmo tempo estejam ainda contidos e mantidos na sua própria essência” (PhR, §129).

A ideia de bem está ligada à noção de dever, característico da moralidade e definível, conforme o parágrafo 134, como “fazer o direito” e “buscar o bem-estar, próprio e dos outros”. Este dever, entretanto, se motivado apenas por si mesmo, cairia no mesmo formalismo que Hegel critica na moral kantiana. À ideia de bem deve ser trazido um conteúdo concreto, que será dado na próxima etapa de desenvolvimento, a eticidade (cf. Weber, 1993, p. 93).

## Eticidade

A concretização da liberdade, objetivo último do direito, nos níveis anteriores, padecia de um “sofrimento de indeterminação”, pois não contava com uma esfera completa de interação intersubjetiva mediada pelas instituições sociais. A libertação desse sofrimento só acontecerá na eticidade, onde existem condições concretas e iguais para a realização da liberdade (cf. Werle; Melo, 2007, p. 41), que só se determina quando decide objetivamente. Aqui há um avanço em relação aos teóricos jusnaturalistas, até Kant, que admitiam somente as esferas do direito e da moralidade. Estas, porém, eram esferas abstratas, no sentido de que abstraíam das instituições e do tecido social onde se encontravam. O grande desafio, então, é demonstrar como aqueles momentos se relacionam com o momento da eticidade, ou seja, das condições concretas de realização do princípio do direito e de seu desenvolvimento anterior. Nesse sentido, Ilting apresenta uma proposta plausível:

A resposta está no fato de que as teorias jurídica e moral devem ser entendidas como ficções metodológicas; o homem, concebido abstratamente como pessoa autônoma e sujeito moral, vive na realidade em uma situação de múltiplas inter-relações sociais. Enquanto [...] o direito racional individualista e [...] a moralidade individual pressupõem que essas inter-relações não sejam criadas pela decisão livre dos indivíduos, Hegel argumenta que as teorias jurídicas e éticas atingem seu verdadeiro significado e validade somente no contexto de uma teoria das instituições e comunidades (Ilting, 1971, p. 99).

A realização do conceito no mundo concreto, em Hegel, pode ser entendida em sua faceta propriamente *política*. A eticidade trata da manifestação do Espírito nas instituições; o princípio do direito, aqui, terá uma manifestação concreta, não mais puramente abstrata, como nos teóricos tradicionais do direito e da moral. A eticidade é o ponto de inovação de Hegel, sendo talvez uma de suas maiores contribuições para o pensamento político contemporâneo. Em seu sistema, é reconhecido que o direito e a moralidade têm seu lugar como etapas necessárias para a concretização da liberdade, o princípio do Estado moderno. São necessárias, mas não suficientes. A modernidade trouxe a demanda pela concretização do pensamento político, e Hegel, como “tradutor” de seu tempo em conceitos, percebeu essa necessidade de um terceiro momento de desenvolvimento da ideia da liberdade — nas instituições, a eticidade. O ser humano não nasce num estado de natureza, mas num Estado, numa sociedade civil e numa família. Considerar esses momentos no desenvolvimento de um projeto político é essencial.

Hegel tem uma concepção inter-relacional de liberdade, quer dizer, “um povo não é uma soma de indivíduos, mas uma totalidade orgânica caracterizada por um modo particular de viver e de pensar, por um sistema determinado de regras de conduta. O povo é uma totalidade ética” (Bobbio, 1991, p. 71). Dessa forma, não faz sentido falar em liberdade natural *anterior* à

mediação social. A pessoa só é livre à medida que *pertence* ao tecido social e tem sua vontade individual mediada pelas instituições da eticidade.

É na eticidade, através de suas três instituições — a família, a sociedade civil e o Estado — que a vontade individual será mediada, conflitada com as demais vontades e se tornará universal no Estado, de forma intersubjetiva. Diz Hegel “subjetividade é a base onde o conceito da liberdade é concretizado [...]. No nível da moralidade, subjetividade é ainda distinta de liberdade, conceito da subjetividade; porém, no nível da eticidade, é a realização do conceito de forma adequada a si mesmo” (PhR, §152).

A família, a sociedade civil e o Estado deixam de serem considerados meros *dados* da natureza e se tornam instâncias necessárias no movimento da concretização da liberdade. A legitimidade dessas instituições, portanto, como lembra Williams (1997, p. 200), depende do autorreconhecimento dos indivíduos dentro delas, como partes de um todo. Primeiramente, na família, como *membro*, primeira transição da natureza em eticidade; depois, na sociedade civil, como *proprietário*; e, por fim, no nível mais alto, o Estado, como *cidadão*.

É superada a distinção entre ser e dever-ser. Na eticidade, o dever e o direito tem uma correspondência mútua. “O racional é efetivo e o efetivo é racional”. Este é o nível da completa realização do reconhecimento mútuo. “O que é meu direito também é meu dever: o reconhecimento que recebo da comunidade como direito, devo à comunidade como dever” (Williams, 1997, p. 207).

## Família

A primeira instituição da eticidade é a família, a “substancialidade imediata do Espírito”, caracterizada como a união decorrente do amor. O amor, diz Hegel, é “o sentimento que o Espírito tem de sua própria unidade” (PhR, §158). A família é a primeira instituição social, dentro da qual o indivíduo é reconhecido como “membro”. Não se fala mais na “pessoa do direito” ou no “sujeito moral”, mas no “membro da família”, reconhecido como tal pela própria pequena comunidade ética da qual faz parte. O tornar-se membro da família é uma suprassunção do indivíduo isolado e autorreflexivo dos momentos racionalmente anteriores no desenvolvimento do Espírito Objetivo. O indivíduo fica superado e guardado num nível superior. Isso não significa, porém, uma negação aniquiladora da individualidade. A família comporta-se, sim, como uma só pessoa, mas isso externamente. Internamente, mantém um sistema de reconhecimento de cada membro como tal.

A família também é composta de três momentos, ou fases: o casamento, a propriedade familiar, e a educação dos filhos e dissolução da família (cf. PhR, §160)<sup>10</sup>. O casamento, primeiro momento, é caracterizado como uma relação oriunda do consentimento livre de duas pessoas. Cada uma das vontades se vê como objeto da vontade do outro e reconhece-se no outro. O casamento, diz Hegel, é composto por duas partes; uma física, o interesse sexual natural, imediato, e uma espiritual, o amor autoconsciente (PhR, §161). É notável aqui o processo do que Hegel chama de *formação*, ou *cultura* (*Bildung*), que consiste no devir social, ou ético, de uma força ou comportamento que é natural ou imediato. O casamento, dessa forma, é o formato

<sup>10</sup> O discurso de Hegel sobre a família, dos parágrafos 158 a 181, não pode ser lido senão tendo em vista a limitação temporal da filosofia do autor. A forma de administração da família, por exemplo, como a necessidade de ser um homem o chefe, não é mais sustentável em uma sociedade disposta à igualdade entre os sexos. Diz Hegel, “A coruja de Minerva abre suas asas somente com o cair da noite” (PhR, *Preface*). A filosofia está sempre no final da história, olhando para trás e tentando transformar seu próprio tempo em conceitos. Ser hegeliano, especialmente aqui, exige compreender a limitação histórica da própria filosofia hegeliana.

ético e cultural, no movimento de suprassunção da contingência na necessidade<sup>11</sup>, que toma o instinto sexual natural e o desejo de reprodução.

O casamento é um acordo de vontades, embora não se reduza a um contrato, que demanda uma cerimônia formal. Como primeira instituição ética, o casamento exige o aval de uma autoridade ética — tradicionalmente a igreja ou o Estado. A necessidade formal da celebração cerimoniosa do casamento tem a ver com a necessidade de reconhecimento de uma família pelas demais instituições. O casamento “altera” o *status* das pessoas que o formam, criando uma pessoa. Para que essa nova pessoa seja aceita como tal, e não apenas como agrupamento de duas vontades, há a necessidade de promoção do reconhecimento dela como família, o que será feito por uma autoridade competente<sup>12</sup>.

A segunda fase é o capital familiar. Da mesma forma que a pessoa exterioriza sua vontade através da propriedade, a família, como instituição análoga à pessoa, na eticidade, manifesta sua liberdade através da propriedade familiar. Com a devida escusa pela tautologia didática, pode-se dizer que a propriedade *familiar é da família*, no sentido de que não pertence a algum indivíduo isoladamente nem é a soma das propriedades individuais. A propriedade é da instituição, não dos indivíduos (cf. PhR, §171). Retornará aos indivíduos somente quando da dissolução da família, através, por exemplo, da herança (PhR, §178).

O último momento da família é sua dissolução, que envolve a formação dos filhos para que constituam novas famílias. A dissolução pode ser natural, por morte dos membros, ou ética, com o atingimento da maioridade do filho e sua formação para a liberdade.

Diz Hegel que “o casamento é uma unidade ética *em sua imediatidade*” (PhR, §176) e necessita de um elemento interno para que exista, qual seja, a vontade. No momento em que a vontade das partes em estarem casados cessa, está justificado o fim da instituição. Hegel comenta esse ponto em relação à formação do Estado:

É porque o casamento depende inteiramente do sentimento, algo subjetivo e contingente, que pode ser dissolvido. O Estado, por outro lado, não é sujeito à partição, pois é baseado na lei [*law*]. O casamento *deve* ser indissolúvel, mas aqui novamente devemos parar no nível do *dever*; já que, sendo o casamento uma instituição ética, não pode ser dissolvido puramente por vontade, senão somente por uma autoridade ética, seja a igreja ou a corte de justiça (PhR, §176, *Addition*).

A família é dissolvida em uma pluralidade de famílias. O indivíduo, nessa primeira instituição, é uma parte na consecução dos interesses da família. Seus interesses particulares, entretanto, ainda não são plenamente satisfeitos. Nasce a necessidade de mediação entre os indivíduos na consecução de seus fins particulares. Surge o espaço, então, da sociedade civil.

## Sociedade civil

A segunda instituição da eticidade é a sociedade civil, instância mediadora por excelência, constituída como momento intermediário entre o a instituição mais instável da eticidade, a família, e a totalidade ética, o Estado. A família representava a ideia da eticidade num momento ainda conceitual, cujo desenvolvimento em “realidade objetiva autossuficiente” se

<sup>11</sup> Ver Weber (1993) sobre o papel da necessidade e da contingência na *Filosofia do Direito*.

<sup>12</sup> Poderíamos entender que o não reconhecimento dessa relação pela autoridade não impede que a sociedade civil a reconheça de forma orgânica, como no exemplo do instituto da relação estável no Brasil, um formato familiar reconhecido socialmente que posteriormente teve o reconhecimento de sua legitimidade pelo Estado.

dará na sociedade civil. Por isso trata-se a sociedade civil do “estágio da diferença” (PhR, §181). A família não é suficiente para o pleno desenvolvimento de seu membro, pois não dava conta de considerar a particularidade dentro do todo, o “eu” dentro do “nós”; daí a necessidade da sociedade civil, instância em que “os indivíduos se tornam realmente indivíduos e, desse modo, independentes e isolados, tomam a si mesmos como fim de sua atividade” (Lefebvre; Macherey, 1999, p. 26). A sociedade civil é o extremo oposto da família; nela, o “nós” é apenas um aglomerado de “eus” (Redding, 1996, p. 189).

É importante entendermos o que se quer dizer quando Hegel fala em sociedade civil e no indivíduo que nela está inserido. O autor comenta a instância como um sistema “*prima facie* considerado como o Estado exterior, o Estado baseado na necessidade” (Rph §183). Trata-se, antes de tudo, de um momento na concretização do Estado. Assim como a família é uma forma, ainda que paroquial, de Estado, o mesmo acontece com a sociedade civil. O indivíduo da sociedade civil é o “burguês”<sup>13</sup>, entendido como o particular interessado na manutenção de sua propriedade e satisfação de seus interesses, ou necessidades. Ao “sair” da família, o indivíduo “entra” na sociedade civil como particular, isto é, como pessoa que tem a si mesma como fim, cujo comportamento é definido pelo seu interesse próprio. Trata-se do sujeito econômico, no sentido mais amplo, o “proprietário individual, que se define por essa vocação de defender o bem que propriamente lhe pertence e ao qual ele se identifica, porque sua aquisição ou sua conservação são necessárias à sua constituição particular, sua constituição como ‘particular’” (Lefebvre; Macherey, 1999, p. 30).

A sociedade civil, porém, apesar de composta primeiramente de indivíduos interessados na persecução de seus próprios fins, não é um ambiente de mônadas que circulam e agem livre e independentemente. O problema que se põe, então, é: como compatibilizar o interesse de um indivíduo com o interesse do outro? Para que haja a satisfação de um fim, é necessário que este fim seja

[...] mediado através do universal que então aparece como meio de sua realização. Em consequência, indivíduos podem atingir seus fins somente à medida que autodeterminarem seu conhecimento, vontade e ação em uma forma universal e criarem ligações nessa cadeia de conexões sociais (PhR, §187).

A consecução de fins individuais, portanto, só se dá através dessa mediação pelo outro, em um “sistema de dependência multilateral” (PhR, §143). A sociedade civil desempenha esse papel de mediação, dispondo das ferramentas para que os indivíduos estabeleçam entre si relações como de trabalho e de troca. Assim, embora a sociedade civil represente uma cisão com a família e corresponda ao momento da busca pelos interesses particulares, “continua sendo uma ‘sociedade’, isto é, ela mantém entre os indivíduos uma relação social que determina suas existências em referências a normas coletivas” (Lefebvre; Macherey, 1999, p. 31). Na busca da satisfação dos meus próprios desígnios, acabo contribuindo para a consecução da vontade substancial, e dos desígnios do outro. Apesar do elemento universal somente ser plenamente realizado no Estado, na sociedade civil ele já aparece, porém de uma forma não completamente desenvolvida.

<sup>13</sup> Lefebvre e Macherey (1999, p. 31) apontam que Hegel toma emprestado o termo “sociedade civil” de Adam Ferguson, sobretudo a partir do seu *Ensaio sobre a História da Sociedade Civil*. Disponível em: <http://oll.libertyfund.org/titles/1428>, traduzindo o termo original “civil society” como “bürgerliche Gesellschaft” ou “sociedade burguesa”.

A definição da sociedade civil como “Estado exterior” é relevante para entendermos que nela já existe alguma forma da ideia de Estado *per se*, onde existe alguma universalidade, apesar de não plenamente desenvolvida. Para que se desenvolva e se torne efetiva, a ideia de Estado

[...] deve passar pelas contradições desse “Estado exterior” que é a sociedade civil; o que significa que o Estado deverá ele próprio “sair” da sociedade civil e de seu desenvolvimento imanente [...]. No momento em que esta transformação for operada, a própria relação entre sociedade civil e Estado será invertida: ficará visível que, embora a sociedade civil venha antes do Estado na sucessão das formas da socialidade, é não obstante nele que ela encontra seu suporte e seu fundamento, isto é, também o seu objetivo, o qual, sendo sua base efetiva, precede-a idealmente (Lefebvre; Macherey, 1999, p. 35).

A despeito de a sociedade civil ter como fim e fundamento o Estado, um ponto nevrálgico na teoria Hegeliana do Estado é a marca clara da diferença entre os dois momentos, sobretudo em relação a seus fins. Se a sociedade civil tem como modo de relação intersubjetiva o “egoísmo universal”, o Estado se caracteriza pelo “altruísmo universal” (cf. Avineri, 1974, p. 134). Na sociedade civil, a pessoa busca fins particulares, ao passo em que no Estado almeja fins universais. Hegel é claro na necessidade dessa diferenciação:

Se o Estado for confundido com a sociedade civil, e se seu fim específico for tomado como a segurança e proteção da propriedade e da liberdade individual, o interesse dos indivíduos como tal se torna o fim último de sua associação, e disso decorre que ser membro do Estado é algo opcional. Mas a relação do Estado com o indivíduo é bastante diferente. Por ser o Estado Espírito Objetivo, é somente como um de seus membros que o indivíduo adquire objetividade, individualidade verdadeira e vida ética (PhR, §258).

Essa observação pode ser vista como crítica ao fundamento das doutrinas contratualistas, que subordinam o Estado ao consentimento e, conseqüentemente, ao desígnio dos indivíduos particulares. Para Hegel, é característica da modernidade a noção de indivíduo como ente anterior a qualquer determinação social. Isto é, o indivíduo existe como tal independentemente de sua pertença a determinado papel social; reconhece-se como indivíduo abstraído de sua participação na *polis*, diferentemente do que acontecia na Antiguidade, onde não se vislumbrava a separação entre o homem privado, característico da sociedade civil, e o homem público, cidadão político sob o Estado (cf. Hardimon, 1994, capítulo 5). Daí a necessidade dessa distinção<sup>14</sup>.

O indivíduo na sociedade civil tem como característica de sua particularidade uma duplicidade de meios de consecução de seus objetivos: as *coisas exteriores*, isto é, a propriedade e o produto das vontades e necessidades dos outros, e o *trabalho*, “o meio-termo entre o subjetivo e o objetivo” (PhR, §189). A satisfação dos meus desejos precisa ser mediada com a satisfação dos desejos dos outros. A partir dessa necessidade, objeto de estudo da economia política, tem lugar o *sistema das necessidades*, que poderíamos também, numa atualização terminológica, chamar de *mercado*. Na sociedade civil, diferentemente do que aconteceria em um estado de natureza<sup>15</sup>, as necessidades não podem mais ser satisfeitas imediatamente, mas requerem mediação, motivo pelo qual os indivíduos estabelecem entre si relações (ainda que abstratas) de

<sup>14</sup> A Sociedade Civil, argumenta Hyppolite (1988, p. 103), “não é outra coisa senão o Estado do liberalismo econômico”. Os liberais não *avançam* para o nível posterior, do Estado (compreendendo este no sentido hegeliano), mas chamam de Estado o que para Hegel é a sociedade civil. Hegel, diferentemente dos liberais, dará à sociedade civil um papel *subordinado* em seu sistema.

<sup>15</sup> Em comentário ao §194, sabidamente *contra* Rousseau, Hegel discute a necessidade de superação das necessidades “imediatas” ou “naturais” intrínsecas ao estado de natureza: “Ficar confinado às meras necessidades físicas como tais e sua direta satisfação seria simplesmente a condição em que o Espírito é submerso na natureza e a liberdade é tolhida e resta a selvageria” (PhR, §194).

reconhecimento recíproco. Tais relações, por sua vez, tornarão concretas, isto é, sociais, as necessidades que eram até então individuais. Essas necessidades, agora socializadas, se organizarão num sistema que tem sua expressão mais notável no trabalho.

Hegel define o trabalho como “o meio de aquisição e preparo dos meios particularizados apropriados às nossas necessidades similarmente particularizadas” (PhR, §196). O trabalho, na medida em que é socializado, é dividido e se torna cada vez mais especializado e abstrato. Essa abstração

[...] caminha junto com o nível de racionalidade que é o da sociedade civil; ela é que torna possível uma organização coletiva do trabalho. Em troca, essa racionalização tende a satisfazer a necessidade dos indivíduos, enquanto uma necessidade social. [...] O trabalho deixa então de ser uma atividade estritamente individual, orientada para a satisfação imediata de uma necessidade particular: ele preenche uma função geral, no âmbito da ordem econômica comum da produção (Lefebvre; Macherey, 1999, p. 45).

O sistema das necessidades é responsável por concretizar e tornar reconhecido o direito de propriedade, que no direito abstrato carecia de determinação ética. A proteção da propriedade se dará através do sistema de administração da justiça, segundo momento da sociedade civil. O terceiro momento envolve duas instituições: a polícia e a corporação. Por *polícia* entende-se autoridade pública, responsável tanto pelo combate ao crime quanto pelo provimento dos serviços públicos, envolvendo um papel que hoje poder-se-ia dizer ser de competência do poder executivo.

As corporações, por outro lado, têm a função específica de organização e “posicionamento” dos indivíduos dentro da sociedade civil. No sistema das necessidades, há a especialização do trabalho e a divisão da sociedade civil em estamentos, ou classes. Hegel divide-os em três: o primeiro, mais imediato, o estamento de agricultores; o terceiro, de caráter universal, o estamento dos servidores civis, ou servidores do Estado; o estamento intermediário, *formal*, diz respeito aos produtores e negociantes, é a segunda classe. As corporações dizem respeito especificamente a essa classe intermediária. Por seu trabalho se tornar específico e ir se particularizando no desenvolvimento do conceito, a segunda classe se organiza em associação através de diferentes ramos.

O indivíduo tem sua atividade formalmente reconhecida quando pertencente a uma corporação; afasta-se da pura individualidade e se reconhece como ser social, tendente ao universal. É por meio da corporação que o indivíduo se encaminha ao pertencimento ao Estado, como *cidadão*. “A corporação corresponde, portanto, ao momento da superação (*Aufhebung*) da sociedade civil: a partir dela, produz-se o Estado, do qual ela é condição de existência e antecedente racional” (Lefebvre; Macherey, 1999, p. 64). A corporação, dessa forma, é o *locus* da mediação interindividual na sociedade civil e a posterior entidade representativa de interesses perante o Estado. Está, de fato, numa zona gris entre as duas esferas; situa-se na sociedade civil, enquanto tende ao Estado.

## Estado

A noção de indivíduo, até então, se dava de uma forma na família, onde o todo indispunha de meios necessários para a explicitação da particularidade da parte; e na sociedade civil, onde o todo era um mero conglomerado de partes. A eticidade, então, se vê entre esses dois extremos. Sua superação e reconciliação se dará na terceira instituição da eticidade, o Estado, onde o conceito do direito atinge seu grau mais elevado. Enquanto culminação da von-

tade substancial, mediada pelas instituições, o Estado, para Hegel, é a reserva ética de um povo e a concretização da liberdade.

O Estado é a efetividade da ideia ética. É espírito ético enquanto vontade substancial manifestada e revelada a si mesma, sabedora e pensante de si mesma [...] O Estado existe imediatamente em costume; mediadamente na consciência individual, conhecimento e atividade; enquanto a consciência, em virtude de seu sentimento para com o Estado, encontra no Estado, como sua essência, o fim e o produto de sua atividade, sua liberdade substantiva (PhR, §257).

Dentro da sistemática da *Filosofia do Direito*, a exposição da figura do Estado é deixada para o final. Entretanto, todas as figuras e etapas apresentadas até então tinham o Estado como *pressuposto*. Todos os processos de desenvolvimento do conceito do direito tanto *culminam* no como *partem do* Estado. Pode-se dizer, portanto, que o Estado é, como concretização do Espírito Objetivo, o momento de reconciliação de “todas as contradições surgidas no curso do desenvolvimento da *Sittlichkeit*” (Lefebvre; Macherey, 1999, p. 68). No Estado, todas as cisões e incongruências dos momentos anteriores devem já estar superadas. O Estado é a culminação da eticidade, a “totalidade ética”. É possível entender, alguns sustentam, que a eticidade é “no fundo e devidamente entendida, uma teoria do Estado” (Weber, 1993, p. 133).

Na estrutura da eticidade, o Estado aparece como o momento da universalidade. Deve ser entendido, apesar da aparente contradição em termos, como o “pináculo de sustentação” da estrutura da eticidade. Ao mesmo tempo em que é o *resultado* do movimento do Espírito nas instituições, é também seu *fundamento*; é pressuposto e resultado da vida ética. Em relação à sociedade civil, pode-se dizer que o Estado elevou as vontades daquela ao nível objetivo, substancial. É, portanto, a “autoconsciência particular elevada à sua universalidade” (Weber, 1993, p. 134). Redding (1996, p. 224-225) entende que o Estado deve ser visto não como uma instituição de relações entre sujeitos, mas de “relações entre relações”. Não se trata o Estado, como a família e a sociedade civil, de uma esfera de relações intersubjetivas. O Estado Hegeliano é uma esfera de relações interinstitucionais, que une as esferas (estas sim) intersubjetivas anteriores à sua realização. O Estado não nega seus momentos anteriores, mas a partir deles é constituído — é um “círculo de círculos”. E sendo esses círculos, a família e a sociedade civil, intersubjetivamente desenvolvidos, o Estado não é senão uma instituição “inter-recognitiva”, que eleva a um grau mais alto os reconhecimentos havidos anteriormente.

No Estado é onde mais claramente se percebe a concretização do princípio de que “o que é racional é efetivo e o que é efetivo é racional” (PhR, *Preface*). Os conflitos havidos no seio da sociedade civil são resolvidos na “reconciliação” que promove o Estado. O ser e o dever-ser confundem-se em um só. O “efetivo”, aqui, deve ser entendido não como um *estado*, mas como um *processo*; como mediação contínua entre a essência e o ser-aí, a existência. Vale dizer, ainda, que essa reconciliação acontece no nível conceitual. A identidade do racional com o efetivo não significa que todas as contradições dos momentos anteriores serão extirpadas da realidade efetiva através de um movimento racional. Significa que as contradições serão “postas” como *constitutivas* do Estado, a nível conceitual (cf. Žižek, 2013, *passim*).

A existência do Estado parte da noção de Ideia do Estado, entendida como o ápice da racionalidade, que se determina de forma dúplice. Primeiro, como unidade entre liberdade objetiva (universal, da vontade substancial) e liberdade subjetiva (individual, da vontade de cada membro do Estado, em seu “saber” e “querer”). Segundo, conseqüentemente, no direito de autodeterminação de suas leis e princípios (cf. PhR, §258). Ainda não está em discussão, na Ideia do Estado, sua forma determinada historicamente, mas sim sua fundamentação racional.

Hegel se aproxima de Rousseau ao identificar na *vontade* o fundamento do Estado, e não na força ou na autoridade divina. Rousseau, porém, deduzia o conceito de autoridade estatal a partir da vontade *subjetiva*, individual, de cada membro do Estado. Para tanto propunha a ideia de um contrato social, postulado hipotético de justificação onde cada cidadão entraria em acordo com os demais a respeito do estabelecimento de uma autoridade superior a todo e qualquer indivíduo isolado e cujo conteúdo adviria da “vontade geral” do povo. O conceito de vontade geral em Rousseau, porém, como Hegel entende, permanece atado ao desígnio ou arbítrio (*Willkür*) individual. No lugar da vontade individual, Hegel se vale, na fundamentação da constituição do Estado, da ideia de *Volksggeist*, ou Espírito de um povo. A forma que o Espírito toma quando no Estado é a do povo. O Estado constituído historicamente é produto da consciência desse Espírito. A Constituição de um Estado não é uma lei escrita e aprovada por uma assembleia constituinte, senão o próprio Espírito do povo em sua manifestação nas instituições.

Este nível, assim como os anteriores, Hegel divide em três momentos: a Constituição, realidade de um determinado Estado como entidade soberana e representativa de seu povo; o direito internacional, representante da relação entre diferentes Estados; e, por fim, a história universal, instância última de julgamento do direito.

A questão que Hegel levanta no primeiro dos três momentos, o direito público interno, ou Constituição, é a da compatibilização da vontade subjetiva com a universalidade. Como ficam os interesses particulares em uma estrutura dedicada ao universal? O indivíduo é suprimido? Como é manifestada a vontade objetiva do Estado?

Hegel, ao tratar do assunto, faz questão de deixar claro que a totalidade ética característica do Estado não pertence a uma instituição apartada dos indivíduos que nela se encontram suprasumidos. Ou seja, a liberdade concreta pela qual o Estado é responsável não existiria se não fosse levada a cabo pelos próprios indivíduos e seus interesses particulares (cf. PhR, §260). A ideia é que os indivíduos reconheçam o projeto do Estado como seu próprio e procurem alcançá-lo como seu próprio fim. O Espírito Objetivo *não existe* sem os indivíduos que o tragam à existência. Isso significa que a “a ‘substância’ em si não é de nenhuma forma ‘substancial’, senão essencialmente auto-negadora [*self-negating*]. Existe somente na medida em que existam seres intencionais para ‘carregá-la’, e é um aspecto essencial desses seres que eles possam abstraí-la e negá-la, ou transformá-la” (Redding, 1996, p. 183).

E aqui entra em jogo o conceito Hegeliano de “liberdade”, que talvez não possamos entender senão como essencialmente liberdade “retroativa”. O que forma a consciência do indivíduo dentro do Estado é o próprio processo de formação (*Bildung*) que acontece nesse Estado. Quando Hegel discute a ideia do estado de natureza e postula a incapacidade dos indivíduos naquele estado de tomarem uma decisão “racional” de pactuarem pela criação da sociedade civil (doutrina contratualista *lato sensu*), pois estão à mercê de seu *arbitrio imediato* (*Willkür*), a chave é entender que a própria liberdade (*Wille*) é um conceito que só faz sentido dentro dos limites do Estado, pois dele decorre, ou seja, tem uma construção histórica, e não simplesmente flutua no espaço como conceito autossuficiente. Žižek nos ajuda a entender: “A ‘liberdade’, portanto, é inerentemente retroativa: em sua forma mais elementar, não é um simples ato que, do nada, inicia uma nova ligação causal, mas é, ao contrário, um ato retroativo de determinação da ligação ou sequência de necessidades que nos determinará” (Žižek, 2013, p. 53). É dentro do próprio Estado que se constrói tal conceito de liberdade. Weber também é claro nesse ponto:

Não há dúvida de que a realização da liberdade do indivíduo inclui necessariamente a realização no social. Nesse sentido, não há liberdade absoluta. A sua realização inclui certas condições, onde determinadas possibilidades são limitadas. Isso significa que o próprio conceito de liberdade passa a ter sentido quando historicamente determinado.

A liberdade sempre está ligada a uma situação. Aliás, em Sartre encontramos a ideia da liberdade como projeto, ou seja, o homem é o que ele faz de si próprio. Não faz sentido falar em liberdade em si mesma. O indivíduo deve sair de si para se realizar na coletividade. Faz-se mister que a ideia da liberdade se desdobre. Isso é necessário. Limitação, no entanto, não significa eliminação da particularidade. Para que a convivência seja possível, ou seja, para que se possa falar numa identidade do particular e do universal, isto é, para que o indivíduo seja o universal como constitutivo, a condição encontrada por Hegel é a da restrição dos deveres ao âmbito do direito. Temos aí um critério de liberdade possível. Fundamentalmente, o cidadão só é livre no Estado, fazendo o que o Estado permite. Isso se pode chamar “necessidade compreendida” ou interiorizada. Essa é a liberdade possível, em Hegel. As iniciativas, a criatividade, ou seja, o exercício efetivo do livre-arbítrio tem, portanto, seu campo delimitado pela ordem jurídica vigente. Esse é o resultado a que se chega com a diluição da contingência na necessidade. Tudo se torna necessário. *Die Wahrheit der Notwendigkeit ist die Freiheit* (Weber, 1993, p. 167-147).

A divisão do direito público interno se dá entre o poder soberano, ou o “príncipe”; o governo, ou executivo; e o legislativo. O primeiro é a incorporação subjetiva da vontade última do Espírito, responsável por manifestar a vontade deste através de sua assinatura, de um ato de querer objetivo. O segundo, executivo, é a parcela do poder responsável por “subsumir o particular no universal”, isto é, fazer adequar os casos particulares à vontade do soberano, a lei — diz respeito à administração da justiça e à polícia, que são geridas pela sociedade civil, mas demandam um aval ou sanção do Estado; O terceiro, legislativo, é o poder a que cabe a “determinar e estabelecer o universal” (PhR, §273).

Hegel compreende, portanto, que o regime político mais racional de um Estado é a monarquia, entendendo pela necessidade da concentração da vontade objetiva do Estado em uma pessoa. O problema da eventualidade de uma ação arbitrária dessa pessoa, Hegel entende, é secundário, visto que o monarca é apenas a encarnação de uma ideia, a ideia do Estado. Seu poder é, para todos os efeitos, formal. Sua figura não é influenciada por pressões populares ou desígnios pessoais, pois esses afetariam apenas o *conteúdo* de sua decisão, que não está a seu alcance. Quanto mais sólida for a Constituição, diz o adendo ao parágrafo 279 da *Filosofia do Direito*, mais simbólico será o papel do soberano, a quem caberá apenas o reconhecimento formal daquilo que já está reconhecido de fato<sup>16</sup>.

A existência concreta e histórica de um Estado se manifesta através de seu povo. Idealmente, não há oposição entre soberano em povo, que se reconhecem mutuamente dentro da ideia de soberania, da qual são detentores. O Estado não está acima do povo, mas o integra. A vontade do povo, em última instância e depois de mediada, é a vontade do Estado. A realização substancial dessa mediação é competência do corpo administrativo do Estado, o executivo. “O poder prático do monarca [deve ser] completado por uma espécie de poder teórico, exercido por assembleias e administrações, sob a condução do governo” (Lefebvre; Macherey, 1999, p. 97). E como garantir que essas assembleias e administrações ajam de acordo com a vontade substancial do Estado, e não em proveito próprio? Nessa questão, é importante entendermos o conceito de *poder* em “poder executivo” apenas no sentido fraco, de subdivisão organizativa do Estado, não no sentido forte, de “poder soberano”, exclusivo do monarca. Os órgãos executivos e legislativos são submetidos ao poder soberano, e por ele são controlados. Da mesma forma, são observados “de baixo” pelas corporações da sociedade civil, que compõem o

<sup>16</sup> É neste sentido que podemos dizer que “ao querer o que lhe foi sugerido pelos seus subordinados, o rei está ‘pondo’ as ‘pressuposições’ de sua própria identidade e ação. É neste ato que o Estado se torna um sistema autopostulante [*self-positing*], uma instância do próprio Conceito” (Redding, 1996, p. 230). Isto é, os pressupostos do Estado são definidos retroativamente, quando o movimento da Eticidade já estiver completo.

*corpus* necessário a seu funcionamento (cf. Lefebvre; Macherey, 1999, p. 100). Essa estrutura hierárquica de organização do poder pretende evitar qualquer exercício arbitrário do poder no seio da administração.

Se a forma de um Estado, internamente, é a de um todo autossuficiente, externamente, em relação aos outros Estados, ele se comporta como um ente privado. O direito internacional é um direito privado, em função de suas partes não estarem submetidas a nenhuma autoridade superior. A única lei dessa ordem jurídica, portanto, é a de que os tratados internacionais, a forma própria do acordo de vontades entre Estados, sejam cumpridos (PhR, §333). Os Estados, neste nível, também têm reivindicações de reconhecimento de outros Estados, e na verdade *dependem* do reconhecimento de outros Estados soberanos para que também se constituam como tais. A falta ou falha nesse reconhecimento, dada a ausência de uma instância ética superior, implica na possibilidade de resolução dos conflitos através da guerra. Hegel, em comento da proposta kantiana da Liga das Nações, entende que uma entidade do tipo só seria possível com a manifestação de vontade dos Estados, que, por dependerem de moralidades particulares, “estaria infectada pela contingência” (PhR, §333, *Remark*).

A unidade do Estado internamente e sua relação com outros Estados são momentos de sua explicação, mas não a esgotam. Um terceiro momento do Estado, e último da *Filosofia do Direito*, é a explicitação da História Universal. O Estado, em si, é um fim, um todo completo e autossuficiente. Entretanto, interage com outros Estados na esfera internacional, o que indica que o desdobramento dialético da ideia de liberdade não está *absolutamente* concluído. Aquilo que era “Espírito do povo” no nível interno ao Estado, se torna “Espírito do tempo” no nível mundial, ou universal.

Com o Estado, temos o fim, o ápice do Espírito Objetivo. Este momento, porém, não diz respeito a todo o universo cultural de um povo, como lembra Marcuse (1955, p. 178), senão um domínio ainda incompleto do movimento do Espírito. Ainda está por vir, em seu movimento dialético, as esferas mais altas da verdade: a arte, a religião e a filosofia. O Estado, portanto, por mais perfeito e bem-acabado que possa ser, não é a realidade mais alta do sistema de Hegel. “Nem a deificação mais empática de Hegel do Estado pode suprimir essa subordinação do Espírito Objetivo ao Espírito Absoluto, da verdade política à verdade filosófica” (Marcuse, 1955, p. 178).

## Conclusão

O conceito de reconhecimento não apenas está presente na *Filosofia do Direito* de Hegel, como constitui elemento fundamental para sua compreensão adequada. O reconhecimento permeia todo o desenvolvimento do Espírito Objetivo, desde as determinações mais abstratas do direito até sua realização concreta no Estado. Diferentemente do que sugerem Habermas e Honneth, não há um abandono desta categoria nos escritos maduros de Hegel, mas sim sua incorporação em um sistema mais amplo e complexo de mediações intersubjetivas.

No direito abstrato, manifesta-se primeiramente como reconhecimento formal entre pessoas jurídicas e em relação à propriedade, através do imperativo do direito: “sê pessoa e respeita os outros como pessoas”. Esse reconhecimento inicial, ainda que abstrato, já pressupõe uma intersubjetividade fundamental, já que própria noção de pessoa jurídica só existe mediante o reconhecimento recíproco. A propriedade, de forma semelhante, não é mera relação entre sujeito e objeto, mas depende do reconhecimento social para se efetivar como direito, culminando no contrato como explicitação dessa intersubjetividade implícita.

Na moralidade, o reconhecimento evolui para abarcar a subjetividade moral. Aqui, não se trata mais apenas do reconhecimento formal de pessoas e seus direitos, mas da consideração das motivações e circunstâncias que fundamentam as ações. O reconhecimento moral permite superar as limitações do direito abstrato, possibilitando, por exemplo, a consideração de situações de emergência e a avaliação da responsabilidade com base nas intenções, não apenas nas consequências externas das ações.

Por fim, na eticidade, o reconhecimento alcança sua forma mais desenvolvida e complexa, manifestando-se diferentemente em cada uma de suas instituições. Na família, realiza-se através do amor e pertencimento afetivo entre seus membros, constituindo uma primeira forma de reconhecimento ético imediato. Na sociedade civil, o reconhecimento se dá mediante relações econômicas, profissionais e associativas, especialmente nas corporações, que mediam interesses particulares e preparam o caminho para o universal. No Estado, finalmente, atinge-se o reconhecimento político pleno entre cidadãos e instituições, onde a vontade particular se reconhece na vontade universal e vice-versa, superando tanto o particularismo da sociedade civil quanto o imediatismo da família.

Esta interpretação centrada no reconhecimento permite compreender a *Filosofia do Direito* como um projeto de teorização da liberdade que supera tanto o individualismo abstrato moderno quanto o coletivismo da filosofia antiga e dos comunitaristas. O reconhecimento recíproco funciona como conceito possibilitador desta superação, fundamentando uma concepção de liberdade que é simultaneamente individual e social, subjetiva e objetiva. As instituições da eticidade — família, sociedade civil e Estado — aparecem não como limitações à liberdade individual, mas como suas condições de possibilidade e realização; o Estado, não como estrutura de adstrição individual, mas como realização da liberdade através do reconhecimento mútuo entre cidadãos e instituições.

## Referências

- AVINERI, S. *Hegel's theory of the Modern State*. Cambridge: Cambridge University Press, 1974.
- BENHABIB, S. *Critique, norm, and utopia: a study of the foundations of critical theory*. New York: Columbia University Press, 1986.
- BOBBIO, N. *Estudos sobre Hegel*. São Paulo: UNESP, 1991.
- BRANDOM, R. A Hegelian model of legal concept determination: the normative fine structure of the judge's chain novel. In: HUBBS, G.; LIND, D. (Eds.). *Pragmatism, law, and language*. New York: Routledge, 2014.
- BROOKS, T. *Hegel's political philosophy: a systematic reading of the philosophy of right*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012.
- CIRNE LIMA, C. R. *Dialética para principiantes*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- DALLMAYR, F. R. *G.W.F. Hegel: modernity and politics*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1993.
- DOUZINAS, C. Identity, recognition, rights or what can Hegel teach us about human rights? *Journal of Law and Society*, v. 29, n. 3, p. 379-405, set./2002.
- FLICKINGER, H.-G. Os graus do reconhecimento social. *Civitas*, v. 8, n. 1, out./2008.

- FRASER, N. *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*. New York: Verso, 2003.
- HABERMAS, J. *The philosophical discourse of modernity*. Cambridge: MIT Press, 1987.
- HARDIMON, M. *Hegel's social philosophy*. Princeton: Cambridge University Press, 1994.
- HEGEL, G. W. F. *Des Manières de Traiter Scientifiquement du Droit Naturel*. Tradução: Bernard Bourgeois. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1972.
- HEGEL, G. W. F. *Early theological writings*. Tradução: T. M. Knox. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988.
- HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. São Paulo: Loyola, 1995.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- HEGEL, G. W. F. *Hegel and the Human Spirit*. A Translation of the Jena Lectures on the Philosophy of Spirit (1805-6). Tradução: Leo Rauch. Detroit: Wayne State University Press, 1987 *apud* Williams, 1997.
- HEGEL, G. W. F. *Hegel's Philosophy of Right (PhR)*. Tradução: T. M. Knox. London: Oxford University Press, 1967.
- HEGEL, G. W. F. *Phenomenology of Spirit*. Tradução: A. V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- HEGEL, G. W. F. *Philosophie des Rechts (1819)*. Frankfurt: Suhrkamp, 1983.
- HONNETH, A. *Luta por conhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução: Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.
- HONNETH, A. *The struggle for recognition: the moral grammar of social conflicts*. Cambridge: MIT Press, 1995.
- HYPOLITE, J. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- IKÄHEIMO, H.; LAITINEN, A. Analyzing recognition: identification, acknowledgement, and cognitive attitudes towards persons. In: VAN DEN BRINK, B.; OWEN, D. (Eds.). *Recognition and power: Axel Honneth and the tradition of critical social theory*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- ILTING, K.-H. The structure of Hegel's Philosophy of Right. In: PELCZYNSKI, Z. (Ed.). *Hegel's Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- INWOOD, M. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70, 2007.
- KANT, I. *Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70, 2004.
- KOJÈVE, A. *Esquisse d'une Phenomenologie du Droit*. Paris: Gallimard, 1981.
- KOJÈVE, A. *Introdução à Leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1997.
- LAWRENZ, J. Hegel, recognition and rights: "Anerkennung" as a gridline of the philosophy of rights. *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, v. 3, n. 2-3, p. 153-169, dez./2007.

- LEFEBVRE, J.-P.; MACHEREY, P. *Hegel e a Sociedade*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
- LIMA VAZ, H. C. Senhor e Escravo: uma parábola da filosofia ocidental. *Síntese*, v. 8, n. 21, p. 7-29, 1981.
- MARCUSE, H. *Reason and revolution*. London: Routledge, 1955.
- McCARNEY, J. *Hegel on History*. London: Routledge, 2000.
- MENESES, P. *Para ler a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 1992.
- NUZZO, A. Freedom in the body: the body as subject of rights and object of property in Hegel's "Abstract Right". In: Williams, R. R. (Ed.). *Beyond Liberalism and Communitarianism: Studies in Hegel's Philosophy of Right*. Albany: SUNY Press, 2001. p. 111-123.
- PATTEN, A. Social contract theory and the politics of recognition in Hegel's Political Philosophy. In: Williams, R. R. (Ed.). *Beyond Liberalism and Communitarianism: Studies in Hegel's Philosophy of Right*. Albany: SUNY Press, 2001.
- RAUCH, L.; SHERMAN, D. *Hegel's Phenomenology of Self-Consciousness: Text and Commentary*. Albany: SUNY Press, 1999.
- REDDING, P. *Hegel's Hermeneutics*. Ithaca: Cornell University Press, 1996.
- SIEP, L. Kampf und Anerkennung: zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in der Jenaer Schriften. *Hegel-Studien*, v. 9, p. 155-207, 1974.
- SIEP, L. *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*. Frankfurt: Suhrkamp, 1992.
- SMITH, S. B. What is "right" in Hegel's Philosophy of Right? *The American Political Science Review*, v. 83, n. 1, p. 3-18, mar./1989.
- SOLOMON, R. C. Hegel's concept of "Geist". *The Review of Metaphysics*, v. 23, n. 4, p. 642-661, jun./1970.
- TAYLOR, C. *Hegel*. Princeton: Cambridge University Press, 1977.
- TAYLOR, C. *Hegel and Modern Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- TAYLOR, C. Politics of Recognition. In: TAYLOR, C. (Ed.). *Multiculturalism*. Princeton: Princeton University Press, 1994. p. 25-73.
- WEBER, T. Direito, Justiça e Liberdade em Hegel. *Textos & Contextos*, v. 13, n. 1, p. 20-30, 2014.
- WEBER, T. *Ética e Filosofia do Direito: autonomia e dignidade da pessoa humana*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- WEBER, T. *Ética e Filosofia Política: Hegel e o formalismo kantiano*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009.
- WEBER, T. *Hegel: liberdade, estado e história*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- WEBER, T. Pessoa e autonomia na Filosofia do Direito de Hegel. In: UTZ, K.; SOARES, M. C. (Eds.). *A noiva do Espírito: natureza em Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.
- WEBER, T.; ALVES, I. S. Justiça e punição na Filosofia do Direito de Hegel. *Direitos Fundamentais & Justiça*, v. 28, p. 153-164, jul./set. 2014.

WERLE, D. L.; MELO, R. S. Teoria Crítica, teorias da justiça e a reatualização de Hegel. In: HONNETH, A. *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Esfera Pública, 2007.

WILLIAMS, R. R. *Hegel's Ethics of Recognition*. London: University of California Press, 1997.

WOOD, A. *Hegel's ethical thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

ŽIŽEK, S. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*. São Paulo: Boitempo, 2013.

---

#### **Sobre o autor**

##### **Italo Alves**

Professor da Loyola University Chicago. Doutor em Filosofia pela Loyola University Chicago (2025, com distinção) e pela PUCRS (2022, com louvor), mestre em Filosofia pela PUCRS (2018, com louvor) e bacharel em Direito (2015) pela PUCRS. Foi estudante e pesquisador visitante na Concordia University of Edmonton (2014), na School of Public Policy and Administration da Carleton University (2015 e 2017-2020), no departamento de Filosofia da Université de Montréal (2017-2018), do Cluster de Excelência Normative Orders da Goethe-Universität Frankfurt (2020-2021) e do Centro Marc Bloch da Humboldt-Universität Berlin (2022).

Recebido: 27/8/2025  
Aprovado: 21/11/2025

Received in: 8/27/2025  
Approved in: 11/21/2025

# The confrontation between Schrödinger and Heisenberg on the status of Quantum Mechanics

O confronto entre Schrödinger e Heisenberg  
sobre o estatuto da Mecânica Quântica

Eduardo Simões

<https://orcid.org/0000-0001-7375-8574> – E-mail: [eduardosimoes@uft.edu.br](mailto:eduardosimoes@uft.edu.br)

## ABSTRACT

The article analyzes the confrontation between the quantum representations of Heisenberg and Schrödinger. While Heisenberg, aligned with the Copenhagen interpretation, proposes an anti-realistic, acausal and probabilistic view of microscopic reality, Schrödinger defends a realistic, continuous and visualizable interpretation of the wave function. The divergence between the two, however, goes beyond the methodological level and reveals philosophical tensions over the status of physical reality. Heisenberg rejects pictorial representation in favour of an abstract mathematical formalization. Schrödinger, on the other hand, insists on the space-time intelligibility of quantum phenomena. The clash expresses different worldviews and remains relevant in contemporary discussions about the status of quantum mechanics.

**Keywords:** Quantum Mechanics. Ontology. Heisenberg. Schrödinger. Visualization.

## RESUMO

O artigo analisa o confronto ontológico entre as representações quânticas de Heisenberg e Schrödinger. Enquanto Heisenberg, alinhado com a interpretação de Copenhagen, propõe uma visão antirrealista, acausal e probabilística da realidade microscópica, Schrödinger defende uma interpretação realista, contínua e visualizável da função de onda. A divergência entre os

dois, no entanto, vai além do nível metodológico e revela tensões filosóficas sobre o *status* da realidade física. Heisenberg rejeita a representação pictórica em favor de uma formalização matemática abstrata. Schrödinger, por outro lado, insiste na inteligibilidade espaço-temporal dos fenômenos quânticos. O confronto expressa diferentes visões de mundo e permanece relevante nas discussões contemporâneas sobre o *status* da Mecânica Quântica.

**Palavras-chave:** Mecânica Quântica. Ontologia. Heisenberg. Schrödinger. Visualização.

## 1 Introduction

This article examines the confrontation between two fundamental formulations of Quantum Mechanics: Werner Heisenberg's matrix mechanics and Erwin Schrödinger's wave mechanics. It is a clash that transcends methodological differences to reach the metaphysical roots of the conception of reality in modern physics. What is at stake is not only the most appropriate formulation for describing atomic phenomena, but above all the ontological status of quantum theory itself and its commitments to notions such as determinism, continuity, visualization and objectivity.

The epistemology underlying Heisenberg's uncertainty principle introduces a fundamental limitation on the simultaneous knowledge of certain physical properties, such as position and momentum. This limitation, which is epistemological and not merely instrumental in nature, suggests a probabilistic and relational description of reality, where the observer – as the one who performs a measurement and updates the description of the state after the interaction – plays a central role and mathematical language assumes a structural function. This perspective is part of the framework of the so-called Copenhagen interpretation, which emphasizes the anti-realistic and acausal nature of quantum processes, as well as the need to abandon pictorial representations of microscopic phenomena.

In opposition to this model, Schrödinger proposed a realistic and deterministic<sup>1</sup> reading of the wave function, conceived as an objective physical representation of the quantum system. In his wave interpretation, the wave function evolves continuously according to deterministic differential equations, and is endowed with spatio-temporal intelligibility - a characteristic he called *Anschaulichkeit*. Schrödinger strongly criticized the abstraction of the image of Quantum Mechanics proposed by Heisenberg, arguing that his conceptions compromised the intelligibility of the theory and its ability to describe a reality independent of observation.

By investigating the ontological and epistemological foundations of these two models, the article highlights the deeper philosophical implications of quantum physics, showing that behind the mathematical formalisms and empirical debates lies a dispute over the ultimate nature of physical reality. In this sense, the confrontation between Heisenberg and Schrödinger reveals itself not only as a historical episode in science, but as an epistemological turning point whose consequences still resonate in contemporary discussions about the interpretation of Quantum Mechanics.

<sup>1</sup> Deterministic in the sense that, for Schrödinger, the wave function evolves in a completely deterministic manner according to his equation, that is, without jumps, collapses, or fundamental probabilistic events. In short, given the initial state of the system (the wave function at time  $t_0$ ), its future evolution at any time  $t$  is completely calculable without any intrinsic randomness.

## 2 Uncertainty and antirealism: the status of Quantum Mechanics according to Heisenberg

### 2.1 *The anti-classical ontology of Heisenberg's matrix mechanics*

Both matrix mechanics and the uncertainty principle, with few exceptions, are closely aligned with what later came to be known as the Copenhagen interpretation. Many opposed this interpretation, which Popper (1989, p. 54) called the “dominant dogma”. Erwin Schrödinger was one of them.

The “mechanical variables” that Heisenberg conceived – and which Max Born recognized as matrices – corresponded to probabilities of atomic transitions or algebraic combinations and derivatives of these probabilities, more precisely, to probability amplitudes. When, in the spring of 1925, Heisenberg began working along the lines that led him to matrix mechanics, it was with an emphatic commitment to abandon pictorial atomic models. It was clear to the authors of matrix mechanics, for example, that it makes no sense to represent the motion of electrons – as a change of position over time – but also that it is impossible to assign a position to an electron at a given instant. Space-time exists only in the macroscopic domain. In matrix theory, its definition is purely formal and has no relation to evolution over time in a physical system. Matrix theorists considered that the positions of the electrons themselves were not observable: only the frequency, intensity, and polarization of the emitted radiation could be measured. In the atomic domain, “spatial points in the ordinary sense do not exist”, as Born (1926a, p. 128) asserted. The conception of their non-existence, understood “in the ordinary sense,” implies the definitive renunciation of the possibility of a visualizable physical interpretation of the new matrix mechanics. But what is the ontological significance of rejecting the visualization of space-time evolution as a frame of reference, according to the original philosophy of matrix mechanics? What were the developments, in terms of metaphysical principles, resulting from the development of this mechanics?

As a first consequence, matrix mechanics replaces classical space-time with an abstract and non-visualizable mathematical formalism. This approach implied the elimination of classical space-time as a container of movement that becomes as superfluous as unrealized mechanical movements.

No one has been able to give a method for the determination of the period of an electron in its orbit or even the position of the electron at a given instant. There seems to be no hope that this will ever become possible, for in order to determine lengths or times, measuring rods and clocks are required. The latter, however, consist themselves of atoms and therefore break down in the realm of atomic dimensions (Born, 1926a, p. 69).

Another consequence of matrix mechanics is the elimination of unobservable entities – such as the position and orbits of electrons – from the theoretical structure. “Instead of such unobservable kinematic variables as the position, velocity, or period of revolution of an electron in an atom, Heisenberg incorporated experimentally observable spectroscopic data (frequencies and intensities of radiation) into the theoretical framework” (Beller, 1999, p. 52). As a result, this mechanics also denies the existence of an objective reality of trajectories and positions for subatomic particles. And the description of the atomic system is now made by radiation amplitudes instead of electronic trajectories.

In the classical theory the specification of frequency, amplitude and phase of all the light waves emitted by the atom would be fully equivalent to specifying its electron path. Since from the amplitude and phase of an emitted wave the coefficients of the appropriate term in the Fourier expansion of the electron path can be derived without ambiguity, the complete electron path therefore can be derived from a knowledge of all amplitudes and phases. Similarly, in quantum mechanics too, the whole complex of amplitudes and phases of the radiation emitted by the atom can be regarded as a complete description of the atomic system, although its interpretation in the sense of an electron path inducing radiation is impossible (Heisenberg, 1933, p. 292).

The matrix mechanics, in its origin, was devoid of particles with their own individuality. It was not a theory of corpuscles before Born's probabilistic interpretation: an atom in the matrix approach was endowed with electromagnetic, not kinematic, meaning. The physical convictions of the Göttingen physicists underwent a significant change as a result of the need to deal with Schrödinger's success. From then on, the basic ontology of matrix theory came to consist of particles, or corpuscles. Thus, the theory adopts not only the concept of discontinuity, derived from the corpuscular conception, but also that of acausality, as a fundamental characteristic of atomic reality. According to Heisenberg, quantum theory is essentially a probabilistic theory, not because quantum laws, as opposed to classical laws, are statistical in Born's sense (this possibility is contradicted by the results of Bothe and Geiger), but because it is necessary to resort to probabilities to fully describe the state of the system. The future cannot be known in all its details, not because quantum laws are statistical, but because the present cannot be known in all its details and must therefore be described probabilistically (Heisenberg, 1927b).

However, the greatest dissent between Heisenberg's and Schrödinger's ontologies was involved with the abandonment of physical visualization (*Anschaulichkeit*) as a criterion for theoretical validity – an idea rejected by matrix mechanics. This was stated from the outset of his article "On the Quantum-Theoretical Reinterpretation of Kinematic and Mechanical Relations" (1925), in which a programmatic appeal for "give up any hope about the observation of hitherto unobserved quantities (like the electrons' position and period)" and, instead, "to try to construct a theory of quantum mechanics in which only relationships among observable quantities occur". This position is diametrically opposed to Schrödinger's views, who promptly articulates a response to his opponent.

### 3 The status of Quantum Mechanics according to Schrödinger

As is well known, Schrödinger was the founder of the wave interpretation of Quantum Mechanics. In 1926, he proposed this interpretation based on an equation that describes the temporal evolution of the wave function of a quantum system. In the wave interpretation, the wave function ( $\Psi$ ) of a quantum system does not represent the particle itself, but rather the probability amplitude of finding a "particle" in a given state. This amplitude is quantified by  $|\Psi|^2$ , which is the square modulus of the wave function. In other words, the wave function provides information about the probability of finding the particle in a specific region of space or with a specific value of momentum, energy, or other physical property.

As stated, Schrödinger was an opponent of the ontology underlying Heisenberg's thinking. Heisenberg's thinking was in line with the "Copenhagen spirit" and states that the wave function does not represent physical reality itself, but only a probability of finding a particle in a given state. The collapse of the wave function, which occurs at the moment of measurement, is seen as a process of measurement based on indeterminacy, that is, it is not possible to infer a causal chain of events, thus requiring the intervention of the observer.

It is worth noting, however, that between 1927 and 1930, the notion of “observer” for Heisenberg (and Bohr) had nothing to do with anything resembling “human consciousness”, “subjectivity”, or even a “voluntary mental act”. “Observing”, in this context, meant being in front of a classical macroscopic system that performed a measurement and that, by definition, could not be described by a quantum wave function. The observer’s intervention, in this context, is an interaction of measurement, not of the human mind. The result only makes sense within a classically defined experimental context.

However, Schrödinger did not agree with this dualism (“micro quantum/macro classical”) and harshly criticized it, saying that it was inconsistent and philosophically superficial. He disagreed with this view because he considered it inconsistent with his beliefs about determinism and realism in physics. He therefore argued that the wave function represented physical reality and that the notion of its collapse was an indication that quantum mechanics was incomplete and that a more fundamental description of reality was lacking.

Schrödinger had serious reservations about the notion that a superposition of states corresponds to a literal physical reality, and the cat thought experiment<sup>2</sup> served to test this Copenhagen precept. Superposition implies that a system can be in a combination of different states with different values of an observable. At the moment of measurement, the wave function “collapses” to a single state, with a definite value of the observable.

What we have in Schrödinger’s equation is a description of the temporal evolution of the wave function of a quantum system. This evolution is deterministic, meaning that the future state of the system can be completely determined by its initial state and the laws of physics. The collapse of the wave function seems to introduce a random element, violating the determinism of temporal evolution. The temporal evolution governed by Schrödinger’s equation is completely deterministic. The collapse process is intrinsically probabilistic and cannot be predicted deterministically. Even if we know the exact wave function before measurement, we can only predict the probabilities of possible outcomes, not the specific outcome of an individual measurement. This probabilistic aspect introduces a fundamental randomness into quantum mechanics, which contrasts with the deterministic evolution of the wave function between measurements. How can randomness and determinism be reconciled if such concepts are contradictory?

Schrödinger does not propose to reconcile these notions and, instead, opposes such perspectives. The question that must be asked, however, is: what is the motivation behind Schrödinger’s opposition to the ontology underlying the doctrines of Heisenberg and his colleagues? This is a difficult question to answer, but at its core, it seems that the motivating factor is the need to deconstruct the notion of discontinuity and indeterminism associated with the image of elementary particles in the explanation of quantum phenomena.

Heisenberg (1958) was an advocate of the idea that “the element of discontinuity that is found everywhere in atomic physics; any scintillation screen or Geiger counter demonstrates this element at once” (Heisenberg, 1958, p.143). And, according to him, “when the old adage ‘Natura non facit saltus’ is used as a basis for criticism of quantum theory, we can reply that certainly our knowledge can change suddenly and that this fact justifies the use of the term ‘quantum jump’” (Heisenberg, 1958, p. 54). Discontinuities are associated with the corpuscular

<sup>2</sup> This is the thought experiment published in 1935 by Schrödinger in an article entitled “The Present Situation in Quantum Mechanics”, which questioned the orthodoxy of Copenhagen on three fronts: the notion of superposition, the collapse of the wave function, and the privileged status of the observer.

image in Quantum Mechanics because, in this theory, many physical quantities are not continuous but quantized, that is, they occur in discrete packets (*quanta*).

But Schrödinger did not agree with this thinking and, as Bitbol (1996, p. 68-69) rightly noted, for him, “the only reason why his Göttingen-Copenhagen colleagues thought they were bound to abandon the dream of framing a picture of the physical processes in space-time, was that the corpuscularian representation, with its well-defined trajectories of individual material points, had failed”. Schrödinger (1948, p. 202) reinforces this:

[...] the only reason for the iconoclastic uproar is the following: the corpuscle concept has, it is true, become the unquestioned and inalienable possession of the physicist who continuously uses it as a mental construct [...] but [...] it leads to considerable embarrassment because we have not yet succeeded in fusing it with the wave concept.

As is well known, Schrödinger was one of the most persistent and eloquent critics of the standard interpretation of Quantum Mechanics, of which Heisenberg was a part. Together with Einstein (and De Broglie before 1928), he always opposed this interpretation, which they called the current “dogma”. And why did the Copenhagen dogma bother him? Was it because of the professed indeterminism? Did it have anything to do with the positivism or anti-realism it defended? Were notions such as the collapse of the wave function, criticized in the cat thought experiment, what troubled him? Or was it the idea that the quantum wave function represents a probability and only becomes “real” in the act of measurement that seemed incomplete and unsatisfactory to him? In fact, as it turned out, all these items are part of a broader criticism, that is involved with the demand for a lack of objective realism in the orthodox interpretation, made by Schrödinger. For him, physical reality should exist in an objective and concrete way, represented by wave functions that describe quantum systems with real and continuous properties, regardless of direct observation or measurement. The uncompromising defense of a wave ideal is a guarantee of continuity, ensured by the possibility of visualization (*Anschaulichkeit*).

Schrödinger’s goal, from the outset, was not a return to the descriptions of classical physics, and he made this clear in a letter to Planck shortly after writing his second article in February 1926. The image of space-time he sought could not be drawn in a purely classical way. According to his account to Planck, “I obviously do not mean, that these  $\Psi$ -oscillations are perhaps mass oscillations in the sense of ordinary mechanics. On the contrary. They or something similar to them appear to lie at the basis of all mechanics and electrodynamics” (Meyenn, 2011, p. 190). However, according to Wessels (1983), the maintenance of a wave perspective was due to a specific view that Schrödinger had of scientific endeavor.

He believed that in addition to predicting correctly the results of experiment, a physical theory must include a spatio-temporal picture of the physical systems that give rise to these experimental results, and the mathematical laws of the theory must give an account of the behavior of these systems in space and time (Wessels, 1983, p. 269).

So much so that in the first stage of his work (1921-1924), Schrödinger had a model of the microsystems underlying atomic and molecular phenomena. In the second stage (1925-1928), in his work on wave mechanics, he attempted to develop a theory based on his equation in order to relate it to a model of microsystems. Schrödinger’s work was based on the familiar resource of differential equations, similar to classical fluid mechanics and an easily visible and suggestive representation. The central idea was that microsystems, such as atoms and subatomic

particles, could be described by a wave function, governed by the famous Schrödinger equation, which allowed predicting their probabilistic and evolutionary behavior over time. From 1928 onwards, impacted by the various criticisms he received, Schrödinger resigned himself to teaching quantum mechanics according to the conventional Copenhagen interpretation (Bitbol, 1996). But in 1935, a few weeks after the publication of the Einstein-Podolsky-Rosen article, a series of correspondences with Einstein marked a return to his realistic perspective, resulting in the publication of the “cat paradox” as well as a more technical article on the “entanglement” of wave functions. Both publications were marked by his demand for a space-time description that was intuitive and mathematical. In 1952, in his article “Are There Quantum Jumps?”, we still see him persisting in questioning the inconsistency of ontological descriptions that make use of entities that cannot be individualized and whose identity over time is also doubtful. There he answers the widely expressed doubts about the ability of the wave model to replace the particle model. He says, “I am aware of these questions. They are no longer as embarrassing as they were, before we had gained the insight we have now gained into what a particle certainly is *not*; it is *not* a durable little thing with individuality” (Schrödinger, 1952, p. 241). Finally, in one of his last articles, from 1958, entitled “Might perhaps Energy be a merely Statistical Concept?”, Schrödinger remains faithful to the ideas he began in 1922, stating that “as long as the state vector plays the role it does it must be taken to represente ‘the real world in space and time’” (Schrödinger, 1958, p. 169).

The question remains: why Schrödinger’s persistence in these space-time descriptions? Was it just to safeguard the description of the temporal evolution of a quantum system in a continuous and deterministic way? Or were there additional justifications?

Bitbol (1996) offers us an interesting justification. According to him, “this association of a thorough criticism of the atomistic pictures with a promotion of the wave picture, provides us with a very striking example of Schrödinger’s own way of associating Mach’s positivistic influence with Boltzmann’s Bild-conception of physical theories” (Bitbol, 1996, p. 69). From Mach, Schrödinger had inherited the conception that the “‘real world around us’ is nothing more than “sense perceptions, memory images, imagination, thought” (Schrödinger, [1948] 2014, p. 94) and that “natural science does not vouchsafe any explanations, that it aims only at, and is unable to attain to anything but, a complete and (Mach) economical description of the observed facts” (Schrödinger, [1948] 2014, p. 91). From Boltzmann, Schrödinger inherits the notion that an image that has not been freed from the need for strict imitation of experimental facts is therefore in great danger of becoming “obscure”. According to Boltzmann, “it is precisely the unclarities of the principles of mechanics that seem to me to derive from not starting at once with hypothetical mental pictures but trying to link up with experience from the outset” (Boltzmann, 1974, p. 225).

This emphasis on the visualization (*Anschaulichkeit*) of images played an important role in Schrödinger’s perspectives, leading him to propose wave mechanics, even though he was perfectly aware of Heisenberg’s matrix mechanics, which he found too “axiomatic and without pictorial correspondence”. Regarding matrix mechanics, Schrödinger states: “I naturally knew about his theory, but I was discouraged (*abgeschreckt*), if not repelled (*abgestoßen*), by what appeared to me as verry difficult method of transcendental algebra, and by the want of perspicuity (*Anschaulichkeit*)” (Schrödinger, 1928, p. 46).

But what was the basis for Schrödinger’s idea that a physical theory must be visualizable (*Anschaulich*)? According to De Regt (2017, p. 239), “Schrödinger was strongly committed to the thesis that *Anschaulichkeit* is a necessary condition for intelligibility of theories”. He valued the possibility of describing physical phenomena in a way that was visually or conceptually

accessible, unlike pure mathematical abstraction, which does not necessarily translate into visual concepts. Matrix mechanics, for example, did not allow any visualization of the structure of the atom, restricting itself to describing relationships between measurable quantities, such as frequencies and intensities of spectral lines. *Anschaulichkeit*, therefore, is deeply linked to the idea that physical theory must be understandable in terms of space-time images or concepts familiar to human intuition. For Schrödinger, the wave function was not just an abstract tool, but rather a direct and visualizable interpretation. Its intelligibility was directly linked to the visualization of atomic processes as wave phenomena in space and time. And as Schrödinger rightly said, “we cannot really alter our manner of thinking in space and time, and what we cannot comprehend within it we cannot understand at all,” and a renunciation of the space-time description should be understood as a “complete surrender” (Schrödinger, 1928, p. 27).

With a formalism based on partial differential equations, Schrödinger won over the physicists of the time, as his method had “the advantage of using the familiar mathematical forms only” (Gordon, 1927, p. 117). Although these two theories were very different in character, Schrödinger demonstrated the mathematical equivalence of both (Schrödinger, 1928), but defended the superiority of his *Anschaulich* theory. On the one hand, there was a physical, visualizable, and realistic mechanics, and on the other, one that was mathematical, non-visualizable, and positivist. However, the battle between these two divergent positions went beyond the problem of *Anschaulichkeit*. What we saw here was a dispute between ontology and epistemology to see which was more relevant. In this sense, Schrödinger opposes Heisenberg on the main points of matrix epistemology. What, then, were the differences?

First, Schrödinger’s wave function represents the physical reality of the system, and is not just a mathematical tool, as was matrix mechanics. If, for Heisenberg, the reason for revising the usual concepts of physical reality is rooted in the “typical discontinuities” of atomic processes, for Schrödinger the wave function described physical reality objectively, thus rejecting its interpretation as mere probability.

It is, of course, strongly suggested that we should try to connect the function  $\Psi$  with some *vibration process* in the atom, which would more nearly approach reality than electronic orbits, the real existence of which is being very much questioned to-day. I originally intended to found the new quantum conditions in this more intuitive (*Anschaulichian*) manner, but finally gave them the above neutral mathematical form, because it brings more clearly to light what is really essential (Schrödinger, 1928, p. 9).

So much so that Schrödinger criticizes Born’s statistical interpretation of the wave function, observing:

Born [...] overlooks that [...] it would depend on the taste of the observer which he now wishes to regard as real, the particle or the guiding field. There is certainly no criterion of reality if one does not want to say: the real is only the complex of sense impressions, all the rest are only pictures (*apud* Moore, 1989, p. 225).

If we use the image of a wave that evolves over time, this means that the physical process must be described continuously, without sudden quantum jumps. And it is also against the notion of quantum jumps that Schrödinger stands in his wave interpretation. Schrödinger rejected sudden quantum jumps and proposed continuous transitions between states, such as changes in the form of vibration. For him, the quantum jumps of electrons between orbits are in no way subject to spatiotemporal description, and this makes any attempt at visualization impossible. His ontology privileges, as mentioned, the need to preserve a visualizable

description of quantum phenomena, as opposed to abstract formalism. This physics must maintain links with intuitive forms of representation (*Anschaulichkeit*).

Another ontological entity against which Schrödinger took a stand was the notion of material particles. For him, particles should be understood as regions of high intensity of a continuous wave, not as localized objects. His ontology predicted, for example, that electrons were not localized particles, but dense regions of a wave function that spreads through space. The corpuscular view, in this sense, is an illusion. The only thing that really exists are waves. The superposition of a group of them “produces” the particle.

[...] atomism has proved infinitely fruitful. Yet the more one thinks of it, the less can one help wondering to what extent it is a *true* theory. Is it really founded exclusively on the actual objective structure of ‘the real world around us’? Is it not in an important way conditioned by the nature of human understanding – what Kant would have called ‘*a priori*’? It behoves us, so I believe, to preserve an extremely open mind towards the palpable proofs of the existence of individual single particles, without detriment to our deep admiration for the genius of those experimenters who have furnished us with this wealth of knowledge (Schrödinger, [1948] 2014, p. 88-89).

Schrödinger’s ontological positions reveal a classical and deterministic conception of the world, despite the new demands of quantum physics. His formulation reveals a strong attachment to the deterministic tradition of classical physics, despite the probabilistic demands introduced by the new theory. There is an explicit attempt in his thinking to preserve the intelligibility of the physical world, even at the atomic level. His notion of waves would be in accordance with the classical requirements of determinism, presenting itself continuously in space and time and still being describable by the mathematical method of field equations.

## 4 Final considerations

As we’ve seen, Schrödinger was ahead of his time and didn’t bow down to the orthodoxy established by the prestige and influence of Niels Bohr and Werner Heisenberg. He stuck to his realism until the end, debunking his image as an anti-realist or quasi-realist, as Bitbol (1996) called him. His position was clear, and his commitment to visualization remained until the end of his career. The justification for this commitment, as mentioned, was due to the need to maintain the perspective of shaping an image of physical processes in space-time, ensuring continuity and determinism. To this end, there was nothing better than deconstructing the image of established notions such as elementary particles, superposition of states, and quantum jumps, since such images did not ensure conformity with the classical requirement of complete determinism. Discontinuity was therefore, for Schrödinger, something to be overcome, a limitation of quantum theory that should be worked on in order to approximate a more faithful description of reality.

Schrödinger’s realism is thus articulated with the attempt to unite the images of classical and quantum physics, proposing a view of the subatomic world that still preserved a certain continuity and predictability. His criticism of his opponents’ approach reflects a deep desire to restore confidence in a description that could be visually accessible and, at the same time, true, in the sense of corresponding to the objective reality of physical phenomena. His insistence on maintaining an “image” of waves is therefore linked to his commitment to a world where processes are, in fact, continuous and deterministic.

However, Schrödinger's contributions should not be seen as a simple return to classical determinism. Rather, they reveal an attempt to integrate the discoveries of quantum mechanics into a more cohesive worldview, in which the continuity of wave functions provides a bridge between the invisible and the visible, between the micro and the macro. From this perspective, quantum physics does not present itself as a complete break with known reality, but rather as a modification of our way of conceiving the nature of theoretical entities such as the wave function.

Schrödinger's deconstruction of the image of elementary particles, with its focus on continuity and visualization, opens up fertile ground for rethinking the philosophical and methodological implications of modern physics. Contrary to the orthodox view that tends to regard quantum mechanics as an area removed from everyday experience, Schrödinger's proposal suggests that the subatomic world can still be accessed, in a way, by our imagination ("the image is not only a permitted tool, but also an objective"), as long as we adopt a new way of "seeing" and understanding reality.

In short, Schrödinger's legacy is that of a thinker who, rather than conforming to the official interpretation of his time, sought alternative ways of understanding and representing the quantum world. His work remains a vital reference for those who, like him, believe in the possibility of a physics that is simultaneously rigorous, visually comprehensible, and, above all, faithful to the underlying reality of phenomena.

## References

- BITBOL, M. *Schrodinger's Philosophy of Quantum Mechanics*. London: Kluwer Academic Publishers, 1996.
- BOLTZMANN, L. *Theoretical physics and philosophical problems*. Edited by B. Mac Guinness. Dordrecht: Reidel, 1974.
- CHIBENI, S. S. Certezas e incertezas sobre as relações de Heisenberg. *Revista Brasileira de Ensino de Física*, São Paulo, v. 27, n. 2, p. 181-192, 2005.
- DE REGT, Henk W. *Understanding Scientific Understanding*. New York: Oxford University Press, 2017.
- GORDON, W. Der Comptoneffect nach der Schrodingerschen Theorie. *Zeitschrift für Physik*, n. 40, p. 117-133, 1927.
- HEISENBERG, W. *Physics and Beyond: encounters and conversations*. New York: Harper & Row, 1971.
- HEISENBERG, W. *Physics and Philosophy: the revolution in modern science*. New York: Harper, 1958.
- HEISENBERG, W. The Development of Quantum Mechanics. *Nobel Lectures in Physics*, p. 290-301, 1933.
- HEISENBERG, W. The physical content of quantum kinematics and mechanics. Trad. J. A. Wheeler e W. H. Zurek. In: WHEELER, J. A.; ZUREK, W. H. (Eds.). *Quantum Theory and Measurement*. Princeton: Princeton University Press, 1983. p. 62-84. (Originalmente publicado em *Zeitschrift für Physik* 43, 172-198, 1927).

- MOORE, W. *Schrodinger, Life and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- POPPER, K. R. *A Teoria dos Quanta e o Cisma na Física: pós-escrito à Lógica da Descoberta Científica*. Vol. III. Trad. Nuno Ferreira da Fonseca. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1989.
- SCHRÖDINGER, E. Are There Quantum Jumps? Part II. *The British Journal for the Philosophy of Science*, v. 3, n. 11, p. 233-242, nov./1952.
- SCHRÖDINGER, E. *Collected Papers on Wave Mechanics*. London: Blackie, 1928.
- SCHRÖDINGER, E. Die Besonderheit des Weltbilds der Naturwissenschaft. *Acta Physica Austriaca*, 1, 201-245, 1948. English translation In: SCHRÖDINGER, E. On the peculiarity of the scientific world-view. *What is life? and other essays*. New York: Doubleday anchor, 1957.
- SCHRÖDINGER, E. Might perhaps energy be merely a statistical concept? *Nuovo cimento*, n. 9, p. 162-170, 1958.
- SCHRÖDINGER, E. *Nature and Greeks and Science and Humanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- SCHRÖDINGER, E. Quantisierung als Eigenwertproblem. *Annalen der Physik*, v. 385, n. 13, p. 437-490, 1926.
- SCHRÖDINGER, E. The present situation in quantum mechanics. 1935. In: TRIMMER, J. D. A Translation of Schrödinger's "Cat Paradox" paper. *Proceedings of the American Philosophical Society*, v. 124, n. 5, p. 323-338, oct./1980.
- VON MEYENN, K. (Ed). *Eine Entdeckung von ganz außerordentlicher Tragweite: Schrödingers Briefwechsel zur Wellenmechanik und zum Katzenparadoxon*. Vol. 1. Heidelberg: Springer, 2011.
- WESSELS, L. Erwin Schrodinger and the Descriptive Tradition. In: ARIS, R.; DAVIS, H. T.; STUEWER, R. H. (Eds.). *Springs of Scientific Creativity*. Essays on Founders of Modern Science. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983. p. 264-278.

---

#### **Sobre o autor**

##### **Eduardo Simões**

Possui graduação em Filosofia pela Universidade Estadual de Montes Claros (2001) e em Física pela Universidade Federal do Tocantins (2024), cursou 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 Física, especialmente Filosofia da Física Quântica, 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). É organizador da série "Filosofia dos Físicos". Atualmente é professor adjunto (DE) do curso de Filosofia da Universidade Federal do Tocantins, Coordenador e professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia dessa mesma Universidade e professor permanente do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (UFMS). É líder do Grupo de Pesquisa "Lógica, Linguagem e Ciência" cadastrado no CNPq e certificado pela UFT, bem como é coordenador do "GT Filosofia das Ciências Físicas" da ANPOF.

Recebido em: 3/7/2025  
Aprovado em: 15/12/2025

Received in: 7/3/2025  
Approved in: 12/15/2025

RESENHA

## História do ensino de filosofia no Ceará

MARINHO, Cristiane; SOUSA, Alex. *História do ensino de filosofia no Ceará*. São Paulo: Intermeios, 2024.

John Karley de Sousa Aquino

<https://orcid.org/0000-0002-8171-0180> – E-mail: john.aquino@ifce.edu.br

(Resenhista)

Os autores Cristiane Marinho e Alex Sousa têm noção de sua originalidade e pioneirismo ao escrever e publicar a obra *História do ensino de filosofia no Ceará*. A literatura sobre o assunto é escassa, pois se a filosofia brasileira é considerada inexistente ou indigna de ser estudada, a filosofia cearense é ainda mais indigesta. Em meio ao deserto intelectual sobre o assunto se destaca como um oásis a obra de Adísia Sá, *Ensino de filosofia no Ceará: subsídios*, uma coletânea de artigos dedicada ao tema filosofia no Ceará. Destacada pelos autores como a principal referência no assunto, a obra de 1972 indicou os estreitos caminhos a serem trilhados na busca do obtuso objeto de estudo. Para os autores, sem tal obra eles teriam tido muitas dificuldades. Para fins de contextualização histórica, os autores se basearam nas obras do historiador Airton de Farias, referência no assunto história do Ceará, e para entender a consolidação do sistema de ensino cearense folhearam a obra de Sofia Lerche, *História da educação no Ceará: sobre promessas, fatos e feitos*. Como referencial teórico para a análise dos documentos e interpretações das fontes, os autores se embasaram na perspectiva genealógica dos filósofos Friedrich Nietzsche e Michel Foucault.

A obra se divide em três capítulos que nos dão uma visão panorâmica sobre o assunto. O capítulo 1 – *Colônia e império: primórdios e consolidação do ensino de filosofia no Ceará* trata da educação cearense e do lugar da filosofia durante o período colonial e imperial e mostra como Pernambuco exerceu uma ascendência cultural e intelectual sobre o Ceará por um longo período.

O ensino de filosofia em terras cearenses se inicia com os jesuítas que criaram escolas na região de Ibiapaba e Aquiraz, onde são fundados um colégio secundário em cada localidade. Nos colégios secundários de Viçosa e Aquiraz a grade curricular era a mesma utilizadas nos colégios dos jesuítas da Bahia e em Pernambuco, províncias da qual provinham os catequizadores jesuítas que atuavam no Ceará (Marinho; Sousa, 2024, p. 27).

O ensino secundário no qual era ensinado filosofia era restrito aos jovens interessados em seguir carreira eclesiástica, ou seja, quem pretendia se tornar padre. Quem terminava o ensino secundário podia ir estudar no Seminário de Olinda e era nessa instituição de ensino superior que de princípio se formavam os “filósofos cearenses”, mas também uma elite intelectual que se engajou nas iniciativas políticas pernambucanas na qual o Ceará se viu envolvido, como Revolução Pernambucana (1817) e Confederação do Equador (1824). Segundo Cristiane Marinho e Alex Sousa, fundado em 1800, o Seminário de Olinda tinha um currículo avançado se comparado ao ensino oferecido pelos jesuítas, pois enquanto estes últimos se dedicavam a difusão das ideias escolásticas e combatiam as ideias modernas, o currículo do seminário pernambucano se inspirava em princípios enciclopedistas e iluministas, além de prezar pelo cultivo das ciências naturais (Marinho; Sousa, 2024, p. 30).

Durante o período imperial (1822-1889), a filosofia no Ceará continuou dependendo do que era discutido em Pernambuco, seja no já citado Seminário de Olinda ou na Faculdade de Direito de Recife. Num caso como no outro, a filosofia era algo complementar, seja a teologia seja ao direito, sendo assim os professores de filosofia cearense do período não eram e nem podiam ser formados em filosofia, mas em teologia ou direito e por tal motivo no Ceará (como no restante do Brasil) o ensino de filosofia estava sempre agregado e subordinada a outra área do saber (Marinho; Sousa, 2024, p. 31).

Um grande acontecimento na promoção não só da filosofia, mas da cultura no Ceará, foi a fundação do Liceu do Ceará em 1844. Pela primeira vez na história da educação cearense a filosofia passou a ser ensinada de maneira organizada, constando na grade curricular da escola como disciplina obrigatória. Estudaram no Liceu o filósofo Farias Brito e o jurista filósofo Clóvis Beviláqua (Marinho; Sousa, 2024, p. 33). Além do Liceu, outra instituição de ensino no qual a filosofia se fez presente como disciplina obrigatória foi no Seminário da Prainha, fundado em 1864. A filosofia não era um curso a parte, mas parte do curso preparatório e da grade curricular do curso de teologia. Entre os seus mais ilustres alunos se destacam Padre Cícero e Capistrano de Abreu (Marinho; Sousa, 2024, p. 35). Por fim, outra instituição oficial de ensino no qual a filosofia constava como disciplina foi a Escola Normal, fundada em 1884 e que foi criada com a finalidade de formar professores para combater o analfabetismo que assolava o país. A filosofia era ministrada juntamente com pedagogia e por isso era uma filosofia mais voltada para a educação, sendo o que hoje chamaríamos de filosofia da educação (Marinho; Sousa, 2024, p. 38).

Os autores não comentam apenas sobre as instituições oficiais de ensino na qual a filosofia estava presente, eles também citam uma iniciativa intelectual de caráter filosófico que surge do seio da então incipiente “sociedade civil” cearense, a chamada Academia Francesa do Ceará, liderada por Raimundo Antônio de Rocha Lima. A iniciativa reuniu a nata intelectual cearense, tendo como partícipes além do Rocha Lima, o Farias Brito, o Capistrano de Abreu e o Clóvis Beviláqua. O objetivo da Academia era conhecer e discutir as mais avançadas ideias parisienses, com isso demarcando uma tentativa de independência intelectual de Pernambuco, no qual predominavam as “ideias alemãs”.

O capítulo 2 – *República (1889–1985): expansão e desafios do ensino de filosofia no Ceará* ilustra o quanto Farias Brito estava certo quando disse que a República surge no Brasil declarando guerra a filosofia<sup>1</sup>, pois a partir do 15 de novembro de 1889 a filosofia inicia um verdadeiro movimento pendular na grade curricular da educação básica brasileira e consequente-

---

<sup>1</sup> “Depois que foi proclamada a República, em consequência do movimento de 15 de novembro, o governo revolucionário que se estabeleceu em seguida, sob a direção do Marechal Deodoro da Fonseca, começou a sua obra de reconstrução suprimindo o ensino oficial de filosofia” (Brito, 1957, p. 31).

mente cearense, ora sendo disciplina obrigatória e ora sendo disciplina optativa. Mas é também neste período que a filosofia se consolida como um curso de nível superior autônomo, não mais agregado e subordinado aos cursos de teologia e direito.

Os autores abordam as instituições no qual o ensino de filosofia continuou sendo cultivado, apesar de ter perdido sua obrigatoriedade. Uma dessas instituições é o Colégio Militar do Ceará que existe até hoje e tem uma história de idas e vindas, incluindo o encerramento das suas atividades por anos (Marinho; Sousa, 2024, p. 42-43). Fundado em 1889, no colégio predominou a filosofia de inspiração positivista, mas teve nos seus quadros um professor de filosofia adepto do hegelianismo, o filósofo Djacir Menezes (Marinho; Sousa, 2024, p. 44), cujo acervo pessoal se encontra preservado na UECE. Atualmente o colégio mantém a disciplina filosofia na grade curricular, mas possui um documento norteador próprio.

Durante a chamada Primeira República foi fundada a Faculdade de Direito do Ceará em 1903. Inicialmente uma instituição privada fundada por intelectuais cearenses como Tomaz Pompeu e no mesmo ano de fundação é estatizada, passando a ser administrada pelo governo do estado (Marinho; Sousa, 2024, p. 45). Segundo os autores, a instituição foi muito influente no cenário filosófico do início do século XX. Na Faculdade de Direito atuaram importantes professores que se dedicaram aos estudos filosóficos, sendo alguns considerados filósofos propriamente ditos, como é o caso de Alcântara Nogueira. Ademais, havia na grade curricular do curso de direito como “espinha dorsal” (2024, p. 48) a disciplina de filosofia do direito. Era essa disciplina que outrora norteava a orientação da formação jurídica do estudante do curso cearense de direito.

Outro ponto de convergência dos estudos filosóficos citado pelos autores foi o Centro de Convergência de Estudos, Pesquisa e Debates (CEPEDE), uma iniciativa de intelectuais cearenses dedicados a difusão da filosofia. Apesar de não ter prosperado, o CEPEDE promoveu em 1969 com apoio do departamento de filosofia da FAFICE e a pró-reitoria de extensão da UFC o 1º Seminário de estudos filosóficos que contou com palestrantes do nível de André Haguette, falando da filosofia aplicada à educação brasileira e Alcântara Nogueira que palestrou sobre a filosofia de Farias Brito (Marinho; Sousa, 2024, p. 50).

Cristiane Marinho e Alex Sousa também comentam sobre os frades capuchinhos que se tornam outro ator social na promoção da filosofia durante os anos 30. Os frades fundaram em 1937 em Guaramiranga o Seminário Maior onde é ofertado o curso de filosofia para os seminaristas. Na grade curricular do curso de filosofia ofertado pelos capuchinhos continha as disciplinas de introdução à filosofia, lógica, cosmologia, psicologia racional, epistemologia, metafísica, teodiceia e história da filosofia (Marinho; Sousa, 2024, p. 53). Foi nesse seminário que o músico Belchior cursou filosofia nos tempos em que ele foi seminarista.

Outra instituição que se dedicou a filosofia em terras cearenses foi a seção cearense do Instituto Brasileiro de Filosofia (IBF). Inicialmente denominada Instituto Cearense de Filosofia (ICF), foi fundada em maio de 1960, mas em outubro do mesmo ano se uniu ao IBF e se tornou uma seção local da mesma. O primeiro presidente do ICF foi Paulo Bonavides, famoso professor da Faculdade de Direito (Marinho; Sousa, 2024, p. 64). O ICF foi bastante atuante no cenário intelectual cearense, tendo publicado uma revista que teve quatro números, a Revista Filosófica do Nordeste, resultado de uma parceria intelectual entre estudiosos de filosofia do Ceará e Pernambuco. Além da revista, outra iniciativa intelectual do ICF foram os eventos acadêmicos. O instituto organizou dois eventos em Fortaleza, um em 1961 intitulado Semana de Antropologia Filosófica e o importantíssimo e marcante IV Congresso Nacional de Filosofia, ocorrido em novembro de 1962 e que foi dedicado ao centenário de Farias Brito. Ocorrido na Faculdade de Direito, contou com a participação de filósofos como Gerard Lebrun (USP), Djacir Menezes, Miguel Reale e Alcântara Nogueira, além de filósofos estrangeiros vindos de países

vizinhos, da Itália e também dos Estados Unidos. Como não podia deixar de ser, a maioria dos trabalhos versava sobre a obra de Farias Brito e entre os palestrantes se destacou a apresentação do palestrante Fred G. Sturm, que interpretou a obra do filósofo cearense como precursora do existencialismo<sup>2</sup>.

Apesar das dificuldades enfrentadas pela filosofia desde a Proclamação da República, a disciplina vinha se desenvolvendo bem no Ceará, despertando interesse de setores intelectuais, havia questões de filosofia no vestibular da UFC e bem ou mal a disciplina era mantida na grade curricular de importantes instituições de ensino como a Faculdade de Direito e o Colégio Militar. Todavia esse desenvolvimento é obstruído pela Ditadura Militar. A ditadura desestruturou toda essa estrutura precariamente construída no Ceará ao retirar completamente a filosofia da educação básica em 1971.

Apesar de excluída da educação básica, há um movimento nacional em 1985 para que a disciplina retorne ao currículo escolar. No Ceará, a *Comissão pró-filosofia* tinha como pauta principal a inclusão da filosofia na grade curricular do ensino secundário e reverberou na imprensa com um artigo de opinião no Jornal *O Povo* do professor da UECE Noé Martins, no qual se defendia a importância da presença da filosofia nas escolas (Marinho; Sousa, 2024, p. 79-81).

No *Capítulo 3 – República (1985–2023): da redemocratização à desobrigatoriedade do ensino de filosofia no novo ensino médio (NEM)*, os autores fazem um balanço dos avanços e refluxos da filosofia cearense no contexto do que se convencionou chamar de Nova República. Os autores mapeiam as instituições de ensino superior que ofertam a graduação em filosofia e refletem sobre como se deu a implementação do novo ensino médio na rede estadual de ensino.

Os autores iniciam o capítulo realizando um levantamento das instituições de ensino superior (IES) na qual filosofia consta como um curso de graduação. Eles citam primeiramente a UECE e a Faculdade Católica de Fortaleza (FCF), pois foram essas instituições que primeiro ofertaram a graduação em filosofia em terras cearenses, sendo a UECE pioneira em 1977 e a FCF em seguida em 1987. A Universidade Federal do Ceará (UFC) passa a ofertar o curso de filosofia a partir do ano de 2000, mas curiosamente o mestrado (pós-graduação) é anterior a graduação, fato que segundo os autores influencia no tipo de formação em filosofia ofertado pela Federal (Marinho; Sousa, 2024, p. 88).

Em seguida os autores tratam da “interiorização” da filosofia, relatando os cursos de filosofia presentes nas cidades do interior do Ceará. Em 1988 é fundado em Sobral o curso de filosofia da Universidade do Vale do Acaraú (UVA), resultado da parceria da diocese de Sobral, Tianguá, Crateús e Itapipoca com o governo do estado, pois havia demanda para formação em filosofia por parte dos seminaristas da região. Em 2006 é a vez da região do Cariri passar a ofertar o curso de filosofia. A UFC Cariri, que a partir de 2013 se torna a Universidade Federal do Cariri (UFCA), já consta inclusive com um Mestrado Profissional em Filosofia (Prof-Filo). A demanda por um curso de filosofia no sul do Ceará é antiga e há registros de que nos anos 60 já se pretendia fundar um curso de filosofia na região, mais precisamente no Crato, o que não ocorreu. Há curso de filosofia também no Quixadá, ofertado pela universidade privada UniCatólica – Centro Universitário Católica de Quixadá, antiga Faculdade Católica Rainha do Sertão, e tem como público-alvo os seminaristas (Marinho; Sousa, 2024, p. 89-90).

No caso da educação básica, devido a condição da disciplina de filosofia ter se tornado optativa em 1982, não havia filosofia em todas as escolas cearenses e nas que tinham ela não era ofertada em todas as séries do segundo grau. Em 2006 o governo do estado tornou a disciplina de filosofia obrigatória em ao menos uma série do ensino médio (2024, p. 97). Como sa-

<sup>2</sup> Vide *O Significado atual do pensamento britânico*, de Sturm (1962).

bemos, somente em 2008 a filosofia volta a ser nacionalmente uma disciplina de caráter obrigatório, precisando constar em todos os anos do ensino médio e com uma carga horária mínima de 1 hora semanal. Como é possível observar, o Ceará se antecipou ao resto do Brasil ao tornar a disciplina obrigatória já em 2006.

Entretanto, a filosofia volta novamente a ser ameaçada em 2016 com a Medida Provisória 746/2016, que estabelece o famigerado novo ensino médio (NEM), que deixa incerto o lugar da filosofia na escola. É importante frisar que apesar da ameaça de exclusão da filosofia da educação básica ter ocorrido apenas após o golpe de 2016, já pairava no ar o risco de a filosofia ser excluída do currículo escolar, pois em 2014 em entrevista a então presidenta e candidata a reeleição Dilma Roussef, sugeriu a retirada da filosofia e sociologia do ensino médio<sup>3</sup>. Isso mostra que independente da orientação ideológica do governo, se de direita ou esquerda, se ele se pretende “técnico” e quiser economizar “cortando gastos”, a filosofia está ameaçada.

No Ceará, apesar da possibilidade de a filosofia ser excluída ou ter sua carga horária reduzida, foi mantida a obrigatoriedade da disciplina nos 3 anos do ensino médio e com a mesma carga horária de 1 hora semanal. Os autores consideram o ocorrido uma vitória para a filosofia cearense, e creditam a conquista as mobilizações e discussões capitaneadas por professoras e professores de filosofia da SEDUC e das Instituições de ensino superior que resultou em uma audiência pública em 25 de junho de 2019 para tratar da continuidade da filosofia no ensino médio cearense (2024, p. 108). Contudo, os autores lamentam que no caso das escolas privadas a inclusão da filosofia continue sendo opcional, mas comemoram a introdução de questões de filosofia no vestibular da UECE, pois isso torna interessante para as escolas particulares a inclusão da disciplina na sua grade curricular.

O relato prossegue tratando da iniciativa mais importante em defesa e fortalecimento do ensino de filosofia no Ceará, o *Fórum de supervisores de filosofia* da UECE. O Fórum foi fundado em 2017 e é dito que o mesmo surgiu para cumprir uma função burocrática, isto é, encaminhar o graduando e a graduanda da licenciatura em filosofia para escolas com professores selecionadas para serem supervisores das disciplinas de Estágio supervisionado e também para ser um “canal de comunicação entre universidade e escola básica” (Marinho; Sousa, 2024, p. 116), haja vista que até então os graduandos individualmente realizavam o contato com a escola e professor (a) supervisor (a) sem nenhuma mediação da UECE. Porém, o Fórum acabou se tornando muito mais do que isso, se convertendo em um verdadeiro coletivo estadual de professores de filosofia da educação básica e superior. Dentre as muitas iniciativas do Fórum, sem dúvidas alguma a mais relevante e importante é o *Encontro Cearense de Professores de Filosofia*. O encontro reúne professores de filosofia de todos os níveis de ensino, mas com destaque para os da educação básica e funciona como um espaço para produção e troca de saberes, formulações de pautas políticas e principalmente “na construção de uma rede de afetos que eleve o *conatus* dos professores de filosofia e potencialize a luta política que defendem e que os defende” (Marinho; Sousa, 2024, p. 119). Os dois primeiros encontros ocorreram em Fortaleza (UECE e ALECE<sup>4</sup>), o terceiro em Juazeiro do Norte (UFCA) e o quarto em Sobral (UVA). O encontro sempre resulta em um dossiê que é publicado em algum periódico científico e sem dúvida é o maior e melhor evento de filosofia do Ceará.

Por fim, o livro ressalta a inclusão da filosofia na grade curricular do município de Pacatuba e indica a leitura da dissertação da falecida companheira Jocilaine Moreira Batista do Vale que

<sup>3</sup> “O jovem do Ensino Médio, ele não pode ficar com 12 matérias, incluindo nas 12 matérias Filosofia e Sociologia. Tenho nada contra Filosofia e Sociologia, mas um curriculum com 12 matérias não atrai o jovem. Então, nós temos que primeiro ter uma reforma nos currículos - afirmou Dilma”. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/politica/reforma-de-curriculo-proposta-por-dilma-gera-polemica-nas-redes-sociais-14011499>.

<sup>4</sup> Assembleia Legislativa do Ceará.

analisou e refletiu sobre o pioneirismo pacatubano<sup>5</sup> e cita a aprovação do projeto de lei que torna filosofia e sociologia disciplinas obrigatória da grade curricular do município de Sobral.

O grande desconhecido da discussão é o Instituto Federal do Ceará (IFCE). A instituição de ensino técnico consta com filosofia na sua grade curricular do ensino médio com uma carga horária que varia de campus para campus e com uma área de atuação que abarca o nível técnico subsequente (disciplina de ética) e superior, além de contar com um corpo docente numericamente expressivo e qualificado e que através de alguns professores vem colaborando e participando do Encontro Cearense dos professores de filosofia. O livro cita um estudo de Gedeli Ferazzo e Gabriel Kafure, o *Panorama do NEM nos IFs (2023)*<sup>6</sup>, que não retrata adequadamente as contradições, lutas internas e demandas do corpo docente de filosofia do IFCE.

A obra, que como dissemos, vem suprir uma carência na história intelectual cearense, abre portas para os interessados no assunto. Os autores apresentam os caminhos a serem trilhados, personalidades a serem conhecidas e referências bibliográficas que precisam ser lidas. Vale a pena dedicar parte desse bem tão precioso, o tempo, para ler esta obra de Cristiane Marinho e Alex Sousa.

## Referências

BRITO, Farias. *A finalidade do mundo: estudos de filosofia e teologia naturalista*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Instituto nacional do livro, 1957.

FERAZZO, Gedeli; KAFURE, Gabriel. *Panorama do NEM nos IFs*. Coluna ANPOF, 02 de fevereiro de 2023. Disponível em: <https://www.anpof.org/comunicacoes/coluna-anpof/panorama-do-nem-nos-ifs>.

JORNAL O GLOBO. *Reforma de currículo proposta por Dilma gera polêmica nas redes sociais*. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/politica/reforma-de-curriculo-proposta-por-dilma-gera-polemica-nas-redes-sociais-14011499>.

MARINHO, Cristiane; SOUSA, Alex. *História do ensino de filosofia no Ceará*. São Paulo: Intermeios, 2024.

STURM, Fred Gillette. O significado atual do pensamento britânico. *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo; Fortaleza, 1962, p. 85-106.

VALE, Jocilaine Moreira Batista do. *O ensino da filosofia na educação básica: uma experiência no município de Pacatuba a partir da perspectiva de Mathew Lipman*. 2019. 112 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) –, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2019.

---

### Sobre o resenhista

#### John Karley de Sousa Aquino

Professor EBTT/IFCE. Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC) e psicanalista.

Recebido em: 7/1/2025

Received in: 1/7/2025

Aprovado em: 9/2/2025

Approved in: 2/9/2025

---

<sup>5</sup> *O ensino da filosofia na educação básica: uma experiência no município de Pacatuba a partir da perspectiva de Mathew Lipman*, de Vale (2019).

<sup>6</sup> Disponível em: <https://www.anpof.org/comunicacoes/coluna-anpof/panorama-do-nem-nos-ifs>.

# 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: Filosofia Teórica, Filosofia Prática e Filosofia Clássica.

### 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 30 páginas. Seu formato deve ser *Word* (formato \*.docx) e ser dividido nas seguintes seções: 1) Título na língua em que o artigo foi redigido e em segunda língua, 2) Resumo e palavras-chave (de 3 a 6 palavras-chave) na língua em que o artigo foi redigido e em segunda língua, 3) Introdução, 4) Desenvolvimento (dividido em uma ou mais seções, a depender do desenho teórico e argumentativo escolhido pelo autor, com títulos a sua escolha), 5) Considerações Finais, 6) Referências. 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, e-mail para contato e ORCID), bem como endereço para correspondência devem constar no local apropriado solicitado na submissão *online*. Não serão aceitos artigos de graduados ou de mestrandos/mestres, ainda que como coautores. Aos mestrandos/mestres, é possível fazer o envio apenas de resenhas e traduções, mas não de artigos.

### Formato dos textos

Deve ser utilizado o Editor *Word for Windows*, seguindo a configuração:

- Fonte Arial tamanho 12, papel tamanho A4, espaço entrelinhas 1,5.
- Margens: superior e esquerda 3 cm, inferior e direita 2 cm.
- Título e subtítulo em negrito e centralizado.
- Resumo e abstract em espaço simples, espaçamento antes e depois zero.
- Citação recuada (mais de três linhas), fonte Arial, tamanho 10, espaço interlinear simples, recuo à esquerda em 3,5 cm.
- Parágrafo recuado na primeira linha em 1,25 cm, 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. Nelas deve-se manter o sistema de referência autor-data.

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*. Ano. Número total de páginas. Grau acadêmico e área de estudos [Dissertação (mestrado em...) ou Tese (doutorado em...)] – Instituição em que foi apresentado o texto, Cidade, ano.
- e. Internet (documentos eletrônicos): Sobrenome, Nome (abreviado). *Título em itálico*, [Online]. ano. Disponibilidade: endereço de acesso. [data de acesso].

Demais informações devem ser solicitadas pelo e-mail: [argumentos@ufc.br](mailto:argumentos@ufc.br).

