



A

Revista de Filosofia

ARGUMENTOS

Ano 18, n.1, jan./jun. 2026



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



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ

REITOR

Prof. Custódio Luís Silva de Almeida

PRÓ-REITORA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO

Prof.^a Regina Celia Monteiro de Paula

DIRETOR DA IMPRENSA UNIVERSITÁRIA

Francisco Charles Rocha

DIRETOR DO INSTITUTO DE CULTURA E ARTE

Prof. Marco Túlio Ferreira da Costa

ARGUMENTOS

Revista de Filosofia

COMITÊ EDITORIAL

Editor Geral

Dr. Hugo Filgueiras de Araújo (UFC)

EDITORES DE SEÇÃO

Filosofia Prática

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

Filosofia Teórica

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

Filosofia Clássica

Dr.^a Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC)

Dr.^a Maria Aparecida de Paiva Montenegro (UFC)

CONSELHO EDITORIAL

Adriano Correia (UFG-Brasil)

Adriano Naves de Brito (UNISINOS-Brasil)

André Duarte (UFPR-Brasil)

André Leclerc (UNB-Brasil)

Cícero Barroso (UFC-Brasil)

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (UNIOESTE-Brasil)

Cláudio Boeira Garcia (UNIJUI-Brasil)

Cláudio Ferreira Costa (UFRN-Brasil)

Edmilson Alves Azevedo (UFPB-Brasil)

Eduardo Castro (Universidade Beira interior, UBI-Portugal)

Ernani Chaves (UFGA-Brasil)

Fernando Eduardo de Barros Rey Puentes (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)
Rosálvo Schutz (UNIOESTE-Brasil)

EDIÇÃO

COORDENAÇÃO EDITORIAL: Lara França da Rocha
DESIGNER DE MÍDIAS SOCIAIS: Camila Keilhany de Sousa Caetano
PROJETO GRÁFICO, DIAGRAMAÇÃO E CAPA: Sandro Vasconcellos

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA

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



ANPOF

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

Argumentos - Revista de Filosofia - 2026

Fortaleza, Universidade Federal do Ceará – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, ano 18,
n. 1, 2026.

1. Filosofia I. Universidade Federal do Ceará

CDD: 100

Sumário

Editorial

Hugo Filgueiras de Araújo 6

ARTIGOS VARIA

Admiração filosófica: origem conceitual, critérios procedimentais e resistência ao óbvio

Cássio Robson Alves da Silva 7

A elevação dos valores éticos no pensamento de Lukács: do em-si ao para-si

Fátima Maria Nobre Lopes, Luis Távora Furtado Ribeiro 30

A existência em si e para o outro: reflexões a partir de Kierkegaard e Lévinas

Tales Macêdo da Silva 42

A filosofia do surrealismo: o pensamento de André Breton

Tiago Schweiger 50

A nuance cosmológica do ateísmo de Arthur Schopenhauer: a infinitude da matéria e a impossibilidade da existência de Deus

Antunes Ferreira da Silva 65

A primeira pessoa, que não existe: Derrida, Benveniste

Fabiano de Lemos Britto 85

A racionalidade clássica como resposta à crise da razão Moderna: um diálogo entre Edmund Husserl e Leo Strauss

Elvis de Oliveira Mendes, Tommy Akira Goto 105

Caos, acaso e vontade de potência: uma leitura nietzscheana da realidade

Arlison Frank Lisboa Alves 126

Ensino, filosofia e emancipação: entre Sócrates e Jacotot em *O mestre ignorante*

Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes, Marcelo Senna Guimarães 138

Entre autonomia e conformidade: o esclarecimento kantiano e a recusa à tutela em *O estrangeiro de Camus*

Luiz Henrique Pimenta Quintela 153

**Farias Brito e a defesa do ensino de filosofia no Brasil:
uma crítica à reforma positivista do ensino**

Francisco José da Silva **168**

Instaurando existências mínimas como forma de multiplicar mundos

Carlos Henrique Machado **179**

**Negatividade material e universalidade crítica: a reconstrução do
político na Política da Libertação**

Rayann Massahud **190**

**Os perigos retóricos na atualidade: uma análise filosófica
sobre a manipulação do discurso**

Hugo Filgueiras de Araújo, Camilla Keilhany de Sousa Caetano **202**

TRADUÇÃO

**Abordagens a uma teoria do Estado mínimo com base nas
concepções de Direito e do Estado de Schopenhauer**

Vincíus Edart **216**

Normas para publicação

Editorial

A *Revista Argumentos* é um dos periódicos do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará. Na última avaliação da Capes foi consagrada como uma revista de excelência, tanto pela constância na sua periodicidade e seu fator de impacto, quanto pelo rigor e seriedade das políticas e protocolos de publicação, que seguem as mais novas diretrizes de transparência de avaliação, propostas pela Ciência Aberta. As atuais mudanças na política de avaliação dos periódicos nos lança em um novo desafio, considerando que os textos publicados serão a fonte de avaliação, garantindo a qualidade da revista e não somente o fator de impacto e as regras de editoração.

Nesse caminho, entendemos que a publicação dos artigos em fluxo contínuo, adotada pela *Argumentos* há um ano, sincroniza-se com essas novas diretrizes de avaliação dos periódicos. De nossa parte garantimos, como temos feito desde a nossa fundação, que os textos submetidos continuarão sendo avaliados com seriedade e responsabilidade, seguindo também a receptividade de temas inovadores, que é um dos traços mais ousados da Filosofia.

Não poderia terminar essa nota sem parabenizar a Universidade Federal do Ceará, que no dia 25 de abril desse ano fundou o Instituto de Filosofia e Estudos Clássicos, uma unidade acadêmica que reúne professores e professoras de filosofia e de cultura clássica em latim e grego a fim de ser um centro de reflexão filosófica e de imersão na história do pensamento, legado a nós pelos antigos. Nossa revista acompanha esse olhar, tendo inserido há quase dois anos a área de Filosofia Clássica, que se soma a de Filosofia Teórica e Filosofia Prática.

Por fim manifesto minha gratidão a você que acompanha nosso periódico – seja leitor/a ou autor/a dos textos que publicamos – apresentando o atual número que compila os artigos publicados em fluxo contínuo, em temas e pensadores variados. Convido mais uma vez a comunidade para conferir os textos da nossa tão vasta filosofia.

Hugo Filgueiras de Araújo
Editor Geral

ARTIGOS VARIA

Admiração filosófica: origem conceitual, critérios procedimentais e resistência ao óbvio

Philosophical admiration: conceptual origin, procedural criteria, and resistance to the obvious

Cássio Robson Alves da Silva

<https://orcid.org/0000-0001-9014-3416> – E-mail: cassioalvesdasilva13@gmail.com

RESUMO

A admiração (o maravilhamento) é o ponto de partida do filosofar. No presente artigo almejo encontrar algumas chaves hermenêuticas para compreendê-la. Para alcançar tal propósito, revisito criticamente algumas teses acerca da temática. Provém daí, primeiramente, a necessidade de reconhecer a sua origem conceitual, que remete ao arcabouço platônico-aristotélico. A seguir, reviso alguns critérios procedimentais sobre o modo como a atitude admirativa fora situada nas etapas do fazer filosófico, sem desconsiderar que a dificuldade de designar também contribui para a ausência de um ponto de vista unânime acerca deste tópico. Em última instância, para além do enquadramento teórico da discussão, explicitado através de determinadas invariantes, a origem do filosofar, concretizada na experiência admirativa, transcende a obviedade irrefletida, pois altera substancialmente a relação humana com a totalidade do real.

Palavras-chave: Admiração. Maravilhamento. Conceito. Procedimentos. Filosofar. Obviedade.

ABSTRACT

The admiration (wonder) constitutes the point of departure of philosophizing. This article aims to identify hermeneutic keys for its understanding. To this end, it undertakes a critical reexamination of several theses on the subject. This analysis first highlights the necessity of

acknowledging its conceptual origin within the Platonic–Aristotelian framework. Subsequently, it examines certain procedural criteria concerning the manner in which the attitude of wonder has been situated within the stages of philosophical inquiry, while also recognizing that the difficulty inherent in defining this notion contributes to the absence of a unanimous position on the matter. Ultimately, beyond the theoretical framework of the discussion—articulated through specific invariants—the origin of philosophizing, as embodied in the experience of wonder, transcends unreflective obviousness insofar as it fundamentally transforms the human relation to the totality of reality.

Keywords: Admiration. Wonder. Concept. Procedures. Philosophizing. Obviousness.

1 Introdução

Há dois peixes jovens nadando ao longo de um rio,
e eles por acaso encontram um peixe mais velho
nadando na direção oposta, que pisca para eles e
diz, “Bom dia, rapazes, como está a água?”. E os dois
peixes jovens continuam nadando por um tempo,
e então um deles olha pro outro e diz,
“Que diabos é água?”.

David Foster Wallace

A origem do filosofar, que, por vezes, figura acriticamente em manuais de introdução à filosofia, para além de sua contextualização historiográfica, apresenta-se como um problema fundamental, pois, uma vez que é tematizado, remete-nos não apenas ao âmbito atitudinal, mas, também, ao âmbito conceitual. A relação entre tais âmbitos está vinculada à atitude admirativa diante de tudo aquilo que se manifesta como objeto de uma questão filosófica, de modo que o objetivo principal deste artigo consiste em ser um esforço teórico em virtude do qual será possível organizar conceitualmente os caracteres originários do ato de filosofar.

O apelo à admiração como princípio originador não surge apenas em função de uma necessidade metodológica, mas, sobretudo, devido a uma especificidade distintiva que situa a experiência de contemplação problematizante, a admiração, numa etapa logicamente anterior à construção de qualquer sistema filosófico. Por conseguinte, quando tal anterioridade é estabelecida metodológica e teoricamente, estamos resguardados no que tange ao equívoco que é confundir o fazer filosófico com a mera historicização da filosofia, ainda que, como será detalhado adiante, haja imprecisões sobre tal assertiva.

Os objetivos secundários deste artigo apontam para a complexidade própria do tema a ser percorrido. Pode-se dizer que, no decorrer do desenvolvimento, cada uma das seções corresponde à exploração dos objetivos traçados. A segunda seção deste artigo versará sobre as particularidades terminológicas que não se deixam aglutinar numa interpretação unívoca. Importa, nesse sentido, trazer em nosso auxílio a noção de batismo conceitual e as diversas formas de recepcioná-lo para compreendermos por que sobre o termo admiração paira certa ambiguidade digna de consideração.

O ponto de partida terminológico servirá como pressuposto para evidenciarmos a difusa situacionalidade da atitude em questão, bem como para demarcar a sua diferença em relação ao começo sistemático das teorias filosóficas. Dito de outro modo, descobriremos que a motivação inicial de uma determinada filosofia, “patenteada” por uma personalidade específica, não pode se converter em ato filosófico indiscriminadamente. Ademais, levando em conta que todo conteúdo da vastidão da cotidianidade não pode ser qualificado como situação filosófica de modo isolado, nossa preocupação se dirigirá para o que há de singular na experiência admirativa, aquela que, trabalhando com as categorias oferecidas por Alain Badiou (2022), escapa à ordem do ente para se dispor à universalidade da irrupção.

Com efeito, por esta razão, a terceira seção visa não apenas situar cronologicamente a experiência filosófica, mas também ressignificar subjetivamente a temporalidade de tal experiência, tanto para que possamos entender as nuances de recepção à totalidade do real, quanto para dimensionarmos o impacto existencial dessa receptividade subjetiva. Entende-se que quanto mais singular é o proceder filosófico, mais o olhar para o presente se faz necessário, de maneira que seu conteúdo não esteja reduzido a conceitos antiquados expostos no museu da história da filosofia.

O combate ao risco de historicização reducionista da filosofia não pode ser efetuado sem criticidade ou questionamento profundo, sendo crucial, para tanto, reconhecer as etapas anteriores ao processo de objetivação do conhecimento, ou seja, abordar o proceder filosófico por meio de manifestações subjetivas, ainda que as fronteiras possam parecer indistintas quando nos propomos a analisar uma fase tão primária do pensar. Estar aberto ao presente é a condição fundante desse movimento instaurador do pensamento, pois somente assim a admiração poderá ser minimamente compreendida.

A última seção do desenvolvimento dissertará sobre as possíveis invariantes da admiração. Girando em torno de três tópicos, a discussão final se detém pormenorizadamente nos caracteres mais elementares da atitude, a saber, a questão da abertura como predisposição ao conhecer, a experiência de estranhamento diante da totalidade cognoscível, seguida de uma seção terciária acerca do imperativo filosófico, e, por fim, o problema da consciência trágica da ignorância.

2 O devir do conceito

As observações que se seguem nos tópicos desta seção obedecem a uma compulsão ir-resistível, respeitam a força daquilo que Barros (2016, p. 12) denominou como “vontade do conceito”, que responde aos anseios humanos de representação. Ao buscarmos enquadrar teoricamente as propriedades que engendram o filosofar, damos-nos conta de que o caminho de efetivação da “vontade de nomear” tem como produto o conceito. Antes de adquirir tal forma, necessita ser lapidado, passando a assumir caracteres imprecisos. A vontade de representar um impulso filosófico tão originário fez com que esbarrássemos na dificuldade de transitar em etapas vagas do processo de conceituação, “termos” e “noções”, de maneira que, não importando como nomeemos tal impulso, o empenho representativo desemboca numa zona de indefinição, “como um conceito em seu devir inicial, como um *protoconceito* em busca de sua sintonia” (Barros, 2016, p. 67, grifo nosso).

2.1 O batismo do conceito

Segundo Deleuze e Guattari (2016, p. 15), na obra *O que é a filosofia?* (1991)¹, “se há lugar e tempo para a criação de conceitos, a essa operação de criação sempre se chamará filosofia, ou não se distinguirá da filosofia, mesmo se lhe for dado um outro nome”. É preciso ter em mente a referida assertiva dos filósofos franceses no tratamento do conceito de admiração, pois, no que concerne à sua aparição primária, não podemos negligenciar o fato de que ele possui um *locus* e um momento bem definidos na história, que remete à filosofia clássica grega de Platão e Aristóteles.

A irrupção do conceito, neste caso o ato de admirar-se, não acontece de maneira premeditada, o que nos dá a entender que a sua consagração, embora devidamente documentada por um esforço historiográfico posterior, demanda uma intuição capaz de recuperar com toda vivacidade o sentimento originário daquilo que conceitua. A esse procedimento Deleuze e Guattari (2016, p. 14) denominaram de “batismo do conceito”, cujo caráter “solicita um gosto propriamente filosófico que procede com violência ou com insinuação”. Os pensadores gregos acima mencionados batizaram o ato de admiração, deram-lhe um termo em grego, *Tò thaumazéin* (admirar-se, espantar-se), de modo que não poderíamos pensar tal movimento desprovido de certa violência, no sentido de acontecer com grande intensidade, nem pensá-lo fora de um registro sub-reptício, de onde provém a necessidade de nos debruçarmos sobre ele para rastreamos suas origens e desdobramentos interpretativos.

No diálogo *Teeteto*, de Platão (155d), a discussão em que a admiração se insere aponta para vários sentidos, que vão desde a posição de respeitabilidade dos discípulos em relação ao seu mestre (Engler, 2011, p. 31-41; 50), Sócrates, até a postura receptiva relativa ao que, até então, não era objeto de conhecimento evidente. Este último sentido é o que nos interessa, principalmente quando é caracterizado trazendo consigo o componente contemplativo que o vincula à tarefa propriamente teórica. No contexto do diálogo platônico é significativo o modo como a descrição de uma atitude sugere a designação precisa e dinâmica da origem filosófica, embora, em decorrência de uma exposição circunscrita em âmbito acadêmico, como é o caso da nossa, corramos o risco de neutralizá-la, ao apresentarmos de modo isolado numa citação: “É por isso, amigo, que Teodoro manifestamente parece não conjecturar mal sobre tua natureza. Pois é bem de um filósofo essa afecção: o espantar-se” (Platão, 2020, p. 79).

Discípulo de Platão, Aristóteles também identifica, na *Metafísica* (982b 11-21), a admiração como a causa do filosofar, impulso este que direciona os homens à sabedoria, e sem o qual não seria possível ascender do ponto mais ignoto do saber até o conhecimento mais complexo. De acordo com o filósofo grego, “os homens começaram a filosofar, agora como na origem, por causa da admiração, na medida em que, inicialmente ficaram perplexos diante das dificuldades mais simples, em seguida, progredindo pouco a pouco, chegaram a enfrentar problemas maiores” ou, diz ele ainda, “os problemas relativos à geração de todo o universo” (Aristóteles, 2024, p. 19).

O sentido aristotélico traz uma novidade que não era tão patente na atmosfera dialógica de seu mestre, ou melhor, tal como argumenta o professor Marcelo Perine (2007, p. 27), “Aristóteles assume e radicaliza a posição de Platão”. Isto é, além do círculo da problematização

¹ Os autores associam à filosofia um conjunto de atribuições, mas reconhecem que elas não “constituem uma ocupação bem definida”, podendo mesmo serem enfadonhas ao ponto de não possuírem sequer valor pedagógico: “Conhecer-se a si mesmo — aprender a pensar — fazer como se nada fosse evidente — espantar-se, ‘estranhar que o ente seja’..., estas determinações da filosofia e muitas outras formam atitudes interessantes, se bem que fatigantes a longo prazo, mas não constituem uma ocupação bem definida, uma atividade precisa, mesmo de um ponto de vista pedagógico” (Deleuze; Guattari, 2016, p. 13).

se expandir até adquirir um caráter universalizante, exatamente por absorver objetos que transcendem o mundo imediato, há, declaradamente, o reconhecimento da ignorância. A superação notada nesse gesto transcendente mostra que a tomada de consciência dos próprios limites do conhecimento, tema para o qual voltaremos na última seção, expressa que a filosofia possui um fim em si mesma, ou seja, sua pertinência nega reducionismos utilitários, que a façam servir, exclusivamente, de meio para alcançar um objetivo prático.

2.2 Critérios procedimentais

Não se pode negar que “todo conceito tem uma história” (Deleuze; Guattari, 2016, p. 25), restando-nos, como buscamos fazer na subseção anterior, rastrear sua fonte primária. Não basta, no entanto, apelar unicamente para uma datação precisa quando nosso intento solicita algo de natureza mais profunda, qual seja, estabelecer a posição mais fidedigna do ato admirativo, o que nos permitirá distingui-lo de outros procedimentos filosóficos. Dada a necessidade de precisar sua ocorrência, cumpre, antes de tudo, diferenciar o contato com o conhecimento objetivo da filosofia, que se pode ter através das volumosas enciclopédias, da experiência subjetiva de admiração.

Em primeiro lugar, uma vez que a filosofia é incomensurável com a construção objetiva do conhecer, pois não se resume ao mero tratamento de dados acumulados ao longo do tempo pelos historiadores, o filosofar também não o é, tampouco a origem deste. Em segundo lugar, por consequência, o modo de proceder intelectual (talvez mais acadêmico) pode assumir uma especificidade que desvia a atitude de perplexidade do sentido da universalidade cognoscível para uma relação neutra com metodologias particulares. Ela consiste em recorrermos a definições de filosofia oferecidas por determinados pensadores, sem percebermos que, assim, estamos a adotar “uma maneira”, assinala Ángel Vassallo (1982, p. 8, grifo do autor, tradução nossa), “deveras abreviada de sua[s] filosofia[s]”. Para exemplificar a materialidade desse equívoco, é como estivéssemos a identificar o começo estrutural de determinados sistemas filosóficos com a origem do filosofar.

Não estamos a afirmar, contudo, que é impossível filosofar recorrendo a tal expediente; nosso argumento sustenta apenas que é um equívoco identificá-lo com o estupor inerente ao experimentar filosófico mais primário, que acomete quem se dispõe a alcançar a sabedoria. Nesse sentido, legitimando o esforço de Jeanne Hersch presente em sua obra *L'étonnement philosophique* (1981), devemos considerar que sua empreitada representa bem um modo de lidar com o potencial filosófico do espanto, principalmente porque preserva a fronteira que há entre as condições de originação de um sistema filosófico e a própria originação do filosofar.

Em suma, há um esforço de sua parte para que algumas motivações antecedentes de um sistema filosófico propriamente dito sejam elencados na extensão conceitual do despertar primitivo para a filosofia. A autora nos adverte que sua obra é *uma* história da filosofia, quando se propõe a partir das condições de determinadas correntes de pensamento, ela acaba por – e é aqui onde reside o ponto forte de sua abordagem – atender a um critério procedimental estabelecido por Gerd Bornheim (1980, p. 3): buscar “aquele específico comportamento que leva o homem a ocupar-se de filosofia”.

Se tomarmos o exemplo de René Descartes (1596-1650), filósofo francês da modernidade, seria o caso, tanto para Jeanne Hersch quanto Gerd Bornheim, de extrair não apenas o itinerário que foi traçado da insatisfação para com o saber vigente até a “resolução de estudar” a realidade, tendo o rigor matemático como critério para formular o argumento do *cogito*, mas

também de examinar “o estudo da consciência filosófica, desde a sua etapa ingênua e pré-filosófica até o despertar para o problema do sentido da realidade” (Bornheim, 1980, p. 4).

A demarcação das etapas desse processo, no entanto, não é nítida a ponto de podermos assegurar sua distância e diferença em relação aos componentes propriamente sistemáticos. Para continuarmos na seara cartesiana, a dúvida, que é parte constituinte de sua teoria, para alguns autores, dentre estes podemos citar Marcelo Perine (2013, p. 28-33), pode ser integrada ao filosofar sem prejuízos no entendimento de sua origem. Nos pormenores dessa integração é notória a ampliação do círculo atitudinal e originário da filosofia e de seus respectivos componentes.

Aquilo que subjaz na abordagem de Perine, que não se ocupa em justificar a escolha dos critérios procedimentais em sua exposição, é sustentado por Ute Guzzoni no artigo *O admirável e a filosofia*, onde a autora amplia ainda mais o círculo acima mencionado², com a diferença de que seu foco parece repousar não necessariamente em objetos que ocupam uma posição sistêmica introdutória, tal como a dúvida radical cartesiana.

A autora incorpora uma vastidão temática cujo conteúdo multifacetado propiciaria uma transformação qualitativa no fazer filosófico mais originário, não importando a ordem em que surgem os objetos. Desse modo, atesta Guzzoni (2012, p. 11), temas como ser-outro, a diferença, a transitoriedade, o espaço, o tempo, o ser com os outros, as coisas, a história, a linguagem, etc., “são objetos originários da filosofia, porque eles nomeiam experiências fundamentais do modo humano de ser no mundo e do próprio mundo, no qual vivemos”.

A visão que mais se aproxima dessa concepção é a de John Sallis, pois o autor, em seu texto *O lugar da maravilha*³ (*The place of wonder* - 2003), confirma a hipótese segundo a qual não se trata de um começo pontual, cujo sentimento e ímpeto desaparece logo após a conquista do saber. É válido, portanto, enfatizar que se trata de algo prolongado, uma gênese especulativa, bem como de uma gênese dialética⁴: “assim, a admiração opera como um começo, não apenas no início da especulação, mas ao longo de todo o seu desenvolvimento, até o ponto em que se abre, finalmente, para a totalidade do que é” (Sallis, 2003, p. 105, tradução nossa). A concepção de Heidegger (1979, p. 21), à qual voltaremos na última seção deste artigo, corrobora – pelo menos no interior da perspectiva dialética – a visão do comentador britânico quando aquele afirma que o “espanto [...] perpassa qualquer passo da filosofia”.

O desafio de conceituar o comportamento que se manifesta nesse íterim é ambivalente. Por um lado, deve-se admitir que não há uma denominação unânime que possa condensar fielmente sua natureza, uma palavra que abrigue em si toda a profundidade da manifestação

² Justamente por esta razão, a autora assume uma posição antitética em relação à escolha de Enrico Berti, como veremos a seguir. Ademais, evidencia logo no início de seu artigo qual é a escolha adotada diante da variedade de termos: “O admirar-se [*Erstaunen*] e o maravilhar-se [*Sich-wundern*] – e não faço nenhuma distinção entre ambos, assim como não faço entre o surpreender-se [*Staunen*] e o admirar-se [*Erstaunen*] – enfim, o admirar-se é frequentemente caracterizado como a atitude fundamental do filosofar” (Guzzoni, 2012, p. 4). De modo semelhante a Berti, que adota *meraviglia*, Sallis, como veremos a seguir, utiliza o termo *wonder* para traduzir o termo *thaumazein*. Todavia, o comentador americano utiliza critérios distintos para classificar o “potencial semântico” da palavra *wonder*, critérios esses que estão fundamentados, e isso o distancia de Berti, em referências estéticas, como o personagem da peça shakespeariana *Macbeth*. Em tese, sua preferência repousa na arriscada expansão de sentido provocada pelo termo *maravilha*, algo que se pode comprovar, na opinião de Sallis (2003, p. 102, tradução nossa), pela “resistência indireta” do “potencial semântico” que poderia distorcer a tradução caso se escolhesse outro termo.

³ Vide nota anterior para a justificação da tradução por maravilha ao invés de admiração.

⁴ A tese de Maicon Reus (2011, p. 61) sustenta que, já nos diálogos platônicos, em especial no *Teeteto*, a combinação entre a gênese especulativa e a gênese dialética se estabelece no processo de possível ascensão ao conhecimento verdadeiro, que, em Platão, corresponde, do ponto de vista alegórico, à saída do interlocutor socrático da caverna: “Mas ele [o interlocutor] poderia encontrar Sócrates novamente e se admirar diante de outra questão. A sua saída da caverna não aconteceu completamente logo depois que conversou com Sócrates. Nessa ocasião ele presenciou algumas luzes, sim, mas ainda teve de trabalhar muito para se tornar filósofo, sendo provável que voltou a se admirar em outras oportunidades. Assim, o princípio da filosofia pode se dar em diversos casos. Em todas as reviravoltas de pensamento que o filósofo experimenta há algum gênero de admiração atuando”. A nota 11 deste artigo revisita a validade da combinação entre as gêneses especulativa e dialética.

subjetiva que estimula originalmente o filosofar. Assumir tal ponto de vista é compreender por que alguns comentadores, como é o caso de Enrico Berti, ao determinarem suas exigências terminológicas, nada fazem senão criar novas dificuldades, não obstante, a despeito das divergências que existem entre eles, operem dentro do mesmo plano conceitual. A título de exemplificação, vejamos o que o pensador italiano salienta quando de sua interpretação acerca do termo grego *thaumazein*:

A tradução latina do verbo usado pelos gregos para indicar a maravilha, ou seja, *thaumazein*, usa o verbo *admirari*, razão pela qual o termo latino “maravilha” deveria ser expresso por *admiratio*, que remete ao termo traduzido: a “admiração”. Tal remissão, no entanto, corre o risco de ser enganosa, porque leva a crer que a maravilha seja um sentimento de tipo estético. Com efeito, há um sentimento de admiração que se pode experimentar diante de uma bela paisagem ou de um espetáculo que, por isso mesmo, chamamos “admiráveis” ou “maravilhosos”, como uma obra de arte, ou também no sentido intelectual, como um golpe de gênio, ou em sentido moral, como um ato heroico (Berti, 2013, p. 58-59)⁵.

A proposta do autor é radical o suficiente para excluir da alçada do maravilhamento não só as estupefações de ordem estética⁶, as quais, para ele, estão associadas ao termo *admiratio*. Nota-se, vale enfatizar, que o rigor de seu ponto de vista impede que objetos dignos de admiração dentro de um registro mais moderado de conceituação sejam incluídos na ordem da maravilha⁷.

A citação direta anterior abre precedentes para, por outro lado, apresentarmos o segundo aspecto do desafio anteriormente mencionado, pois o autor, ao eleger rigorosamente o termo de sua preferência, finda por restringir, ao contrário das análises precedentes (Bornheim e Hersch), “o campo de aplicabilidade de um conceito”, isto é, sua extensão – respeitando o que assegura Barros (2021).

Simultaneamente, assim, ele nos autoriza a situá-lo como historiador de um conceito cujo vir-a-ser “se desdobra em zigue-zague”, como ressaltam Deleuze e Guattari (2016, p. 26), de modo que é completamente admissível incorrer no malogro de, paradoxalmente, por causa da profusão de termos que se apresentam, não poder nomeá-lo com exatidão: “é perfeitamente possível ter um conceito de algo sem ter a palavra que o descreva” (Wilson, 2001, p. 54). Podemos interpretar a concepção de John Wilson levando em consideração o quão difícil é, no caso do engendramento filosófico, encontrar uma correspondência perfeita entre a compreensão do conceito e seu espectro de aplicação. De todo modo, em síntese:

[...] um conceito possui um *devir* que concerne, desta vez, a sua relação com conceitos situados no mesmo plano. Aqui, os conceitos se acomodam uns aos outros, superpõem-se uns aos outros, coordenam seus contornos, compõem seus respectivos problemas, pertencem à mesma filosofia, mesmo se têm histórias diferentes (Deleuze; Guattari, 2016, p. 26, grifo do autor).

⁵ José Ortega y Gasset (2016, p. 164) combinam as duas dimensões ao denominar a filosofia como uma espécie de “heroísmo intelectual”.

⁶ A perspectiva alinha-se ao eixo interpretativo de Bataille (2020), que, quando esboça aproximar-se do fenômeno da “experiência interior”, evita associá-la à moral e à estética. Na sub-subseção “Sobre o imperativo do filosofar” esse problema é retomado, especialmente quando evocamos Georges Bataille.

⁷ O mesmo rigor não é seguido por Benoît Goetz (2018, p. 3, tradução nossa), que defende, em detrimento de uma tipificação compartimentada da incidência do maravilhamento, a radicalidade de um sentimento que ganha novas tonalidades à medida a filosofia se desenvolve: “Não declaramos apressadamente a existência de espécies de admiração: ontológico, ético, estético, etc. Há uma admiração radical que toma diferentes tonalidades ao ser formulada em uma filosofia, em um discurso”.

Do ponto de vista dos autores mais conservadores, semanticamente falando, o preciosismo terminológico é a saída empregada para limitar a ambiguidade dos termos, enquanto, por parte dos autores que aqui podemos denominar liberais, nada parece escapar à tentativa de identificar, mesmo que retroativamente, a atmosfera da originalidade filosófica. Em todo caso, ambas as correntes, por mais que aparentemente sejam antagônicas, estão imbuídas da missão de acessar o núcleo primitivo do filosofar.

A tarefa é dispendiosa, pois não se trata de um fenômeno demasiadamente perceptível, afinal, uma vez constatado, logo cede lugar à sua própria superação. Dada essa dificuldade flagrante, talvez seja necessário operar por meio de uma extrapolação da ambiguidade. Em função disso, ao empenho em trazer à consciência a possibilidade de apreender o todo cognoscível junta-se a faceta ambígua da gênese que levará à concretização de tal intento, sendo por esta razão que “o filósofo reconhece-se pela posse *inseparável* do gosto da evidência e do sentido da ambiguidade” (Merleau-Ponty, 1993, p. 10, grifo do autor).

Precisamente por buscar um caminho que nos conduza à consciência da totalidade das coisas, cuja experiência provoca perplexidade, estupor, espanto, admiração ou maravilhamento, é que nosso olhar se dirige para o componente ambíguo do filosofar. A multiplicidade de nomes talvez revele que algumas dessas descrições culminam em estágios eventualmente ulteriores ao conceito aqui trabalhado, porém, e é aqui onde reside a extrapolação da ambiguidade, todas elas são irradiações da “admirabilidade do admirável”, algo como experimentar uma “totalidade indizível” (Guzzoni, 2012, p. 11, 15). A interpretação consciente e filosófica da totalidade depende da anterioridade insipiente e do modo como a formulamos em termos sistemáticos ou não.

O filósofo alemão Friedrich Hegel (1770-1831), por exemplo, realizando o seu intento de compreender a necessidade da filosofia, nota que a ela foram atribuídos possíveis pressupostos e, após suspeitar de sua própria validade, reconhece que a saída da consciência da totalidade também poderia se constituir como pressuposto. Assim, em primeiro lugar, assevera que “a necessidade da filosofia pode ser expressa como o seu pressuposto, se é que à filosofia, que começa consigo mesma, deve ser feita uma espécie de *átrio*” (Hegel, 2003, p. 40, grifo nosso). Em segundo lugar, Hegel (2003, p. 40) afirma que “outro pressuposto seria a saída da consciência da totalidade”, procedimento cuja consequência seria a deflagração de rupturas, cisões, em suma, de contradições. Importa notar que o exercício hegeliano é um voltar-se para o seu próprio tempo, movimento sem o qual, supomos, a admiração não poderia ser vivida, não ganharia corpo no presente do sujeito que a experimenta: “o conceito é incorporeal, embora se encarne ou se efetue nos corpos” (Deleuze; Guattari, 2016, p. 29).

3 Interlúdio: a singularidade do presente

Talvez estejamos tão distantes de uma consistência discursiva acerca da admiração porque ainda transitamos dentro do registro descritivo de suas particularidades, quando, efetivamente, seria mais proveitoso, a nível filosófico, focar no irromper da universalidade da experiência do filosofar, aquela que atravessa as temporalidades. Isto é, não vem ao nosso caso retrair o caminho primevo das mais emblemáticas atitudes filosofantes – não no sentido pejorativo –, mas sim examinar o que há de singular, o que está para além da absolutização do particular.

Pelo fato de as particularidades estarem inseridas em realidades situacionais, podemos até recorrer aos tempos verbais para melhor descrevê-las, mas tais recursos não forneceriam as condições para acessarmos a atualidade de quem, pela primeira vez, espantou-se diante da

totalidade do ser. Não convém, por mais bem-intencionada que seja tal ação, almejar a reprodução de gestos filosóficos já extintos, nem tampouco tentar materializar o impacto ideológico primário que determinadas teorias causaram em suas épocas, como numa espécie de nostalgia de doutrinas. Algo assim soaria tão artificial quanto a sutil e enganosa medida que é acreditar que copiando a vivacidade originária de uma concepção de mundo se estaria contribuindo para o ressurgimento pleno do filosofar no tempo atual. Na linha do que já dissera Ángel Vassallo, Gerd Bornheim (1980, p. 18) alertou-nos sobre essa falsificação:

Uma falsificação do problema consistiria em dissolvê-lo na diversidade de *Weltanschauungen* [concepção de mundo]⁸ quer dizer, em compreender a filosofia como o espelho que dá unidade cultural a uma determinada época. E isto em nome do bem conhecido argumento que diz que a filosofia das concepções do mundo, fazendo soçobrar a problemática filosófica dentro de certos limites do horizonte histórico, só pode fazê-lo em nome de uma filosofia, e esta, por sua vez, coloca, em pé de igualdade com qualquer outra, o problema de sua validade. E, dentro da perspectiva que estamos examinando, este historicismo também não poderia fugir, como qualquer outra modalidade de filosofia, ao problema da atitude inicial do filosofar.

Com o propósito de sermos ainda mais minuciosos, faz-se necessária a apresentação de novas intervenções sobre o problema aqui tratado. De uma forma ou de outra elas despontam da tentativa de evitar incorrer na falsificação acima apontada. Michel Foucault (1984), ao recolocar a questão kantiana “O que é o Iluminismo?” (formulada em 1784), buscou compreender o cerne discursivo da problemática, pois, ao invés de procurar em Immanuel Kant (1724-1804) uma justificação catalográfica da *Aufklärung*, que se encerraria numa mera descrição cultural de um período específico da modernidade, observou no autor alemão um interesse mais prevalente: “parece-me que se viu aparecer no texto de Kant a questão do presente como acontecimento filosófico ao qual pertence o filósofo que fala” (Foucault, s/d, p. 2).

No texto do pensador francês, a filosofia, e, por extensão, o filosofar, é problematizada através do questionamento acerca do Iluminismo, de maneira que a formulação do problema atesta que o fazer filosófico impede uma adesão irrefletida às tradições do tempo em que é efetuado:

Vê-se a filosofia – e penso que não forço as coisas demais ao dizer que é a primeira vez – problematizar sua própria atualidade discursiva: atualidade que ela interroga como acontecimento, como um acontecimento do qual ela deve dizer o sentido, o valor, a singularidade filosófica e no qual ela tem que encontrar ao mesmo tempo sua própria razão de ser e o fundamento daquilo que ela diz (Foucault, s/d, p. 2).

Há algo nesse acontecimento que se distancia do conteúdo pertencente ao relato pessoal do itinerário de um filósofo em particular – Descartes é novamente evocado como exemplo na análise foucaultiana –, bem como do “conjunto de [suas] decisões filosóficas” (Foucault, s/d, p. 1), algo que se diferencia da situação meramente prática e cognitiva embora possa dela se valer. Nesse sentido, mais do que uma situação descritível a partir de critérios biográficos, ou a partir de categorias primárias de um sistema conceitual consagrado, o acontecimento através do qual o engajamento filosófico se estabelece é marcado por uma “presença não classificável e que possibilita na situação o processo subjetivo” (Badiou, 2022, p. 46).

⁸ Cf. Heidegger, *Os conceitos fundamentais da Metafísica* (2011), e Husserl, *A filosofia como ciência de rigor* (1952).

Alain Badiou não discorre especificamente sobre a admiração, mas sobre a noção de evento. No repertório conceitual pertencente ao saber enciclopédico, no interior do qual, na acepção do autor, poderíamos inserir biografias, sistemas, teorias, culturas, políticas, religiões, gêneros, “o valor de algumas coisas, de alguns enunciados, configurações, fragmentos discursivos etc. não tem como ser decidido com o auxílio da enciclopédia” (Badiou, 2022, p. 46).

O processamento daquilo que estruturalmente não se enquadra na esfera descritiva passa a ser qualificado como singular: “nós denominamos *particular* aquilo que é inserido no saber por meio de conceitos descritíveis”, de sorte que, argumenta ainda Badiou (2022, p. 41, grifo do autor), “o que está em obra em uma situação enquanto processo e que se subtrai a toda descrição conceitual é chamado por nós de *singular*”. A situação comum é da ordem do particular, o evento, ou a “situação filosófica” (Badiou, 2022, p. 37), é da ordem do singular⁹.

A situação comum difere do evento pelo deslocamento deste de uma zona habitual, aquém de qualquer esquematização demonstrativa, para uma atmosfera onde a totalidade do ser se inscreve na instância do inefável. Convém retomar a máxima de Ute Guzzoni, para quem a admiração se expressa através da relação com “uma totalidade indizível” ou, se quisermos empregar os termos de Pierre Fougereyrollas (1972, p. 65), uma “indizibilidade ontológica”.

Elevando-se ao patamar de singularidade universal, o evento se converte no puro irromper, ou seja, independente do que ocorre na particularidade da situação: “Daí se segue que uma singularidade universal não pertence à ordem do ente, mas à do irromper” (Badiou, 2022, p. 43). Não podendo o filosofar reduzir-se às particularidades de qualquer ordem (historicista, técnico-científica, intelectualista, axiológica, moral, cultural, etc.), sua negatividade é absoluta, é inominável pela simples razão de ser uma experiência anterior à linguagem, entendendo esta como modo de decodificação sistemático da derrelição provocada pelo espanto.

Ousamos dizer, por consequência, que a admiração pode ser pensada a partir da noção de evento. A sua proveniência original é atribuída ao instante em que se deflagra a dissolução do sentido das determinações particulares, movimento cuja resistência impede a precipitação de um saber incipiente, em certa medida pelo contato estranhado com a instância imediata da realidade em toda sua pluralidade. Mesmo que o ocaso desse impulso seja neutralizado ao ser analisado retroativamente como etapa constituinte do filosofar, a sua singularidade é preservada quando desafia os critérios historicistas: “com efeito, não apenas em seu impulso originário o filosofar não se inscreve na história, mas ainda em sua queda a filosofia escapa às vicissitudes do escoamento circunstancial” (Fougereyrollas, 1972, p. 88).

Se há algo que, com Badiou (2022, p. 53), podemos chamar de “lógica da aparição” da totalidade do ser, que é distinta da mera multiplicidade situacional, então podemos atribuí-la à experiência filosófica de espanto visto que, para expressar tal distinção, segundo Fougereyrollas (1972, p. 79), “o filosofar [...] não concerne a um objeto particular; concerne ao ser”. Em contrapartida, o ser, quando exposto à atitude originária de quem o experimenta com perplexidade, sofre a primeira tentativa de subtração de sentido, de tal modo que o processo de subjetivação desse padecimento basta para que a totalidade seja imagetivamente nadificada. Dito de outro modo, a mesma abertura que habilita o sujeito na direção do conhecimento da realidade total é a mesma que o impede de apreendê-lo em sua completude: desprovido da posse do conteúdo, resta-lhe a consciência da abrangência. Nesse sentido, tem razão Karl Jaspers (2006,

⁹ Por exemplo: a forma e o conteúdo de um livro de filosofia sobre o trágico (baseado na revisão das ideias de um pensador nórdico), escrito, no Brasil, durante o período da pandemia COVID-19, alcança, assim, o estatuto de singularidade, mesmo que não faça referência nominal à patologia, mesmo que o seu escritor a tenha contraído. Há algo na situação filosófica que prevalece sobre as vicissitudes mundanas.

p. 37, grifo do autor) ao denominar “o abrangente” como o “conjunto de sujeito e objeto que, em si mesmo, não é sujeito, nem objeto”.

Em que consiste a “presentificação” do evento, da situação filosófica, senão na experiência da singularidade universal própria do filosofar, cuja especificidade é surgir, paradoxalmente, como “algo” nadificado? Ora, a experiência da totalidade despojada de sentido, em seu aparecer, representa, pensemos na assertiva hegeliana, “a saída da consciência da totalidade” (Hegel, 2003, p. 40). O nada que o filosofar “tende a presentificar não é nem sujeito, nem objeto” (Fougeyrollas, 1972, p. 86), não é nem ser, nem não-ser, nem finitude, nem infinitude, mas o próprio abrangente, a totalidade, que, agora, no presente, nas palavras de Hegel (2003, p. 40), do “ponto de vista da cisão”, é um “além”, um “indeterminado” por carecer de uma síntese absoluta. É válido notar que, antes de assumir identidades doutrinárias nas esquematizações sistemáticas, o conhecimento filosófico é precedido pela surpresa¹⁰ diante da trivialidade, sendo um indício do quão indeterminada é a totalidade do ser em sua falta de evidência.

O conhecimento filosófico deve, antes de tudo, ser capaz de *surpreender-se com o óbvio*: qual a significação do fato de que [...] sejamos sujeitos que se dirigem a objetos e dessa dicotomia vejamos residir a clareza? A partir desse espanto em relação ao que está presente a todo instante, ao que até agora era evidente e não levantava dificuldade, ao que não merecia atenção mais demorada, a partir desse espanto, dizíamos, chegamos a outros problemas (Jaspers, 2006, p. 41, grifo nosso).

Apesar de estarmos longe de alcançar um critério procedimental único¹¹, como observamos na primeira seção, o presentificar em sua irrupção filosófica inaugura uma cisão que destrói o vínculo natural entre o sujeito e a sua realidade imediata. A admiração consiste, portanto, na surpresa diante da totalidade indeterminada, assim denominada porque, orientada na direção da ruptura, não passa de uma meta longínqua a ser alcançada senão por meio de uma sistematização fatigante. Como nosso objetivo é outro que não este, resta-nos o aproveitamento da experiência que antecede o decaimento do filosofar em esquematizações. É fundamental compreender como se efetiva a resistência à tentativa do óbvio própria do ato admirativo.

¹⁰ O emprego da palavra “surpresa” baseia-se na tradução do texto de Karl Jaspers. Não tivemos acesso ao texto em alemão para julgar com precisão se o termo fora fielmente traduzido. Em caso de o autor alemão ter utilizado uma palavra alemã que corresponde à do português, teríamos de submetê-lo aos critérios de Gerd Bornheim (1980, p. 30), que, tendo Ferrater Mora como referência, aconselha-nos: “Se a surpresa tem a capacidade de nos desarmar — e isto a aparenta com a admiração — por outro lado ela implica em um certo imprevisto, que, com intensidade maior ou menor, também nos descontrola, embora não de um modo tão indeterminado quanto o pasmo”. O último, “mais primitivo que a surpresa, implica num certo sentimento de confusão diante do real; e se há no pasmo certo grau de abertura, este permanecer aberto coincide com um autodescontrole” (Bornheim, 1980, p. 29).

¹¹ O próprio Pierre Fougeyrollas, por exemplo, constantemente referenciado nesta seção, difere de John Sallis quando não prolonga o efeito admirativo do filosofar para além de sua fonte primitiva, evitando renovar o seu ímpeto a cada etapa dialética, a cada recomeço especulativo no interior de um desenvolvimento sistemático. Todo sucessivo esforço de organizar uma ideia concebida a partir da perplexidade inicial converte-se em decaída da filosofia, cuja condição é o desaparecimento da irrupção do filosofar. O autor, no entanto, não se furta à necessidade de descrever esse fenômeno: “o problema que a nós se apresenta é o da compreensão e da definição da recaída filosófica. Pois se era capital, a nosso ver, colocar-se em situação de assistir à irrupção do filosofar, é indispensável não ficar aí e dar conta do pensamento filosófico, esforçando-se para explicitar-se doutrinariamente” (Fougeyrollas, 1972, p. 86). Fougeyrollas finda por catapultar o filósofo “para fora da admiração”, algo considerado por Josef Pieper (2014, p. 45) um inconveniente que extraviaria a essência do filosofar, pois tanto o sentido primeiro especulativo quanto a renovação de seu ímpeto na continuidade do pensamento filosófico são interdependentes, de maneira que sair da admiração provocaria um filosofar inautêntico: “A admiração não só é o começo da filosofia – no sentido de *initium*, início, primeiro estágio, grau anterior. Mais do que isso, a admiração é *principium*, origem interna e permanente do filosofar. Não é que o filósofo, ao filosofar, saia ‘para fora da admiração’ – ele, justamente, não sai da admiração, a não ser que deixe de filosofar em sentido autêntico”.

4 Admiração e resistência ao óbvio

À percepção da totalidade indeterminada sucede um questionamento fundante, mobilizador do espanto na direção daquilo que não é mais evidente. A trivialidade do que é habitual passa pelo crivo da pergunta sobre o sentido da realidade até então inquestionável. São várias as motivações que incitam a postura de perplexidade. As dicotomias, em filosofia, não são dadas *a priori*, pois são da ordem do indecível. Antes mesmo de assumirem a conotação abstrata de representar a bipartição de termos lógicos ou não, são sentidas através de um processo de inconformidade, de atrito entre duas instâncias. A relação com a realidade subsistente é marcada por crises que propiciam o surgimento de fissuras. A cômoda evidência física da vida humana e não humana é subitamente desestabilizada pela morte pontual¹², a pretensa sensação de bem-estar é interrompida por patologias diversas, a relação entre sujeito e objeto não é seguida de uma correspondência perfeita, a interioridade abre-se à exterioridade sem, entretanto, convergirem mutuamente.

Seria um equívoco qualificar esse conjunto de situações como matéria exclusivamente filosófica, pois sua ocorrência também desperta interesse epistemológico em outras áreas do saber. Pode-se dizer, todavia, que existem certas invariantes próprias não de um saber metodologicamente estabelecido, como o são o das ciências naturais ou o das ciências humanas, mas de uma postura diante do desconhecido. Postura essa que, por ser radical e fundante, é denominada de filosófica. Situações inusitadas ocorrem com abundância em nosso meio. Porém as que se inserem na ordem do evento são apenas aquelas que surgem rompendo com a obviedade do modo mais originário possível.

Dentre as invariantes que transformam a situação em evento estão a abertura receptiva ao real, o *pathos* do estranhamento e, por fim, a consciência da própria ignorância. Todas elas formam a gênese do filosofar, a admiração, bem como constituem um modo de resistir à tentação do óbvio. Longe, muito longe de confinar o ato filosófico em um padrão comportamental pré-estabelecido, as observações que se seguem penetram numa demanda de interrelação entre a instância abstrata do conceito de admiração e sua concretização, sem negligenciar que esta deriva de um processo de “sedimentação conceitual” (Porta, 2014, p. 36).

4.1 Abertura como pré-disposição à totalidade do real

Os primórdios do incitamento ao filosofar, antes de atingirem estágios ulteriores, que atestam gradativamente uma negatividade moderada ou acentuada, giram em torno de uma positividade que absorve o todo da realidade. Em função da indisponibilidade abrangente ao real, a mera relação com as coisas do mundo está excluída de tal receptividade, pois é como se a sua exposição ocupasse uma fase anterior à filosófica, uma postura ainda aquém do desejo de conhecimento. Somente a partir do instante em que estamos predispostos a desejar conhecer é que somos conduzidos a constatar, com espanto, que a realidade é como é.

Evocando o diálogo platônico *Teeteto* (155d), percebemos que o método socrático não conduz o jovem Teeteto à posse de um saber especializado, mas à percepção de estar diante da vastidão da realidade a ser conhecida. A manifestação do ser é assimilada em toda sua inteireza por uma via afirmativa, em que a relatividade fenomênica ou não dos entes (desde a advinda

¹² A concepção de “morte pontual” é desenvolvida pelo filósofo Julio Cabrera (2018). De acordo com ele, é necessário diferenciar a morte pontual da terminalidade do ser. A primeira é a cessação definitiva da vida, enquanto a segunda se dá desde o momento em que nascemos, sendo um desgaste atritado que culminará em algum momento na morte pontual.

do mundo físico quanto aquelas advindas do âmbito matemático), que poderia se tornar um obstáculo para uma visão mais abrangente, finda por se converter como o ponto de partida para que o jovem seja tomado pela admiração.

Teeteto. E pelos deuses!, Sócrates, espanto-me extraordinariamente [*ὑπερφυῶς*] sobre o que são afinal essas coisas, e às vezes, verdadeiramente, olhando para elas, sinto vertigem. Sócrates. É por isso, amigo, que Teodoro manifestamente parece não conjecturar mal sobre tua natureza. Pois é bem do filósofo essa afecção [*πάθος*]: o espantar-se [*τὸ θαυμάζειν*]. Com efeito, não é outro o princípio da filosofia, senão esse [...] (Platão, 2020, p. 79).

Não poderíamos prosseguir nossa análise neste tópico sem estabelecer o vínculo da posição de abertura com a ruptura relativa ao domínio ordinário da realidade. Estar “além do natural (*hyperphyōs*: *ὑπερφυῶς*)”¹³, afecção do interlocutor socrático, significa recepcionar o real como novidade absoluta, de tal maneira que todos os preconceitos, todos os prejulgamentos são parciais ou completamente anulados por não obterem a profundidade necessária para serem considerados conhecimento verdadeiro. Um recuo subjetivo diante de tudo aquilo que era dado como óbvio altera substancialmente a relação com a realidade, sendo talvez por essa razão que o sentimento de espanto faça com que o filósofo prescindia da posse de qualquer saber. O lugar comum onde repousava a aparência de certeza é destituído de sentido e se manifesta de modo inaudito.

Martin Heidegger (1979, p. 22), ao comentar o fragmento platônico, afirma que “o espanto é a disposição na qual e para qual o ser do ente se abre”, como forma de desnaturalizar a proximidade, mas também, no ato de separabilidade, preservar a possibilidade da retomada de uma reaproximação crítica entre o modo ser do ente e as interpretações construídas sobre tal modalidade: “o espanto [...] não se esgota neste retroceder diante do ser do ente, mas no próprio ato de retroceder e manter-se em suspenso e ao mesmo tempo atraído e como que fascinado por aquilo diante do que recua” (Heidegger, 1979, p. 22). Dessa forma, a abertura que torna a posse imediatamente prescindível não deve ser confundida com um distanciamento alienante diante da realidade.

Ora, ao passo que a justificação da subjetividade é expressa naquele retroceder, a objetividade total do mundo, pelo fato de não coincidir com o sujeito, apresenta-se como pura heterogeneidade, ou seja, é assimilada como tal, “ao contrário do que acontece na vida infra-humana, onde a heterogeneidade”, em razão de estar dispersa na multiplicidade mundana, “não chega a ser objeto de um ato de reconhecimento” (Bornheim, 1980, p. 27).

A alienação não é disjuntiva, não mobiliza a contradição por ser estática, promotora de um embotamento quase impossível de sobrepujar, algo como uma ignorância inconsciente, no sentido de que não traz à tona aquilo que subjaz à banalidade cotidiana. Na disponibilidade da receptividade, ao contrário, abre-se um novo horizonte de contemplação das coisas, que, por ser totalizante, absorve também os objetos ideológicos, as interpretações, as cosmovisões petrificadas no saber tradicional.

Filosofar significa: distanciar-se, não das coisas do dia-a-dia, mas das interpretações correntes, das valorações corriqueiramente válidas dessas coisas. E isso não em função de alguma decisão de se diferenciar, de ser “diferente” da maioria, mas pelo fato de que

¹³ A tradução alternativa é de Maicon Reus (2011, p. 34): “Teeteto: Mas pelos deuses, Sócrates, admiro-me além do natural que as coisas possam ser assim, e às vezes, quando verdadeiramente volto os olhos para elas chego a ter vertigens. Sócrates: Estou vendo, amigo, que Teodoro não ajuizou erradamente a tua natureza. Sobretudo é própria do filósofo, pois, esta experiência [*πάθος*]: o admirar-se [*τὸ θαυμάζειν*]. Outro não é o princípio da filosofia senão este”.

de repente uma nova face das coisas vem à tona. Trata-se exatamente desse estado de coisas: as próprias coisas que estão cotidianamente à mão torna-se perceptível o rosto mais profundo do real (não numa esfera do “essencial” destacada contra o cotidiano, ou como que se a chame); portanto, diante do olhar dirigido às coisas encontradas na experiência cotidiana se apresenta o não-cotidiano, o que não é mais óbvio nessas coisas (Pieper, 2014, p. 40-41).

Um simples questionamento pode nos retirar da posição à qual fomos levados coercitivamente a assumir pela força do hábito. Por mais pueril que seja, seu alcance interrompe a transitoriedade mecânica em que estamos inseridos, e o desacordo, antes implícito na vivência corriqueira, é alçado ao primeiro plano no ato de perplexidade. Alguns autores defendem que a disposição própria dessa etapa não deve ser desconsiderada e, por consequência, posta no mesmo patamar do sectarismo ingênuo, aquele marcado pelo apego dogmático a opiniões irrefletidas.

Percebe-se, em contrapartida, que quem se imiscui nesse empreendimento primitivo, começa a indagar quase ludicamente sobre a origem de tudo, não sendo absurda a tese de Enrico Berti (2013, p. 60) segundo a qual “há uma infância na humanidade”, não por se constituir de “credulidade” e “superstição”, mas sim por ser constituída “pela curiosidade, pelo desejo de saber, pela acuidade do engenho”. Por fim, fala-se mesmo de uma “maleabilidade infantil” (Pieper, 2014, p. 48), de uma insistência em descobrir a causa do que se experimenta pela primeira vez, de uma insatisfação com a ignorância crescente a cada novo contato com a face genérica e heterogênea do real.

Qualquer tentativa de suprimir esse impulso converte-se de imediato em um atentado contra a filosofia. As considerações precedentes acerca da origem desprestigiada do filosofar coadunam com as argumentações de Ricardo Timm de Souza. A visão do autor traz consigo, em certa medida, aquilo que enunciamos no início desta seção, a saber, oportunizar a passagem do tratamento mais abstrato da admiração para uma etapa em que se possa – não necessariamente nessa ordem dialética – notar algum grau de concretização. Desse modo, a criança é tomada por uma inquietação expressa na idade dos “porquês”, tendo “a necessidade de experimentar cada dimensão da realidade” (Souza, 2003, p. 44). Quando o germe dessa exploração da realidade é tolhido, isto é, atenuado por meio de convencionalismos diversos, que reprimem as perguntas intransigentes, o “filosofar”, diz ainda Souza (2003, p. 46), “sofre aí sua primeira grande ameaça, e ameaça mortal”.

4.2 Pathos do estranhamento

A materialidade de uma das partes da palavra filosofia é expressa em termos relacionais desde a sua mais remota origem. A subseção anterior demandaria um breve exame sobre essa particularidade, mas o contexto dessa noção surge nesta parte por uma questão específica, que diz respeito à intensidade e à natureza da relação. Na investigação de Émile Benveniste, em sua obra *O vocabulário das instituições indo-européias* (1969), a partícula grega *philos* (*φίλος*), carregava uma força semântica que remetia – já na época Homérica (séc. XII a.C – séc. VII a.C), e isso se confirmou no período da filosofia clássica grega, de Sócrates, Platão e Aristóteles – às relações afetivas, mas também “se estendia a objetos de natureza muito variada”.

Em suma, adquire uma função mais abstrata, conotando “amizade”, em virtude de remontar a *phileîn* (*φυλεῖν*), que significa amar, experimentar a amizade, ou ainda hospitalidade (Benveniste, 1969, p. 339-340; 346). Fica evidente que, consideradas as premissas do linguista francês, antes de assumir esse caráter no pensamento grego clássico, o modo como *philos* era

compreendida fornece indícios de muita relevância para o problema que ora investigamos: a questão do estranhamento atrelado ao ato filosófico.

Assim, observa Benveniste (1969, p. 341, tradução nossa), ainda dentro do contexto da “fraseologia homérica”, que *phílos*, recuperando o último sentido, o de hospitalidade, admite, dentro de um contexto social, o comportamento esperado do membro de uma comunidade para com o *xénos* (ξένος), o estrangeiro. Por consequência “a ligação entre *phílos* e *xénos*, entre *phileîn* e *xenízein*” (Benveniste, 1969, p. 341, tradução nossa) é acompanhada pela mediação de uma atitude representada pelo conceito de *aidós* (αἰδώς), que em grego enuncia o sentimento de respeitabilidade, reverência, sendo ainda possível designá-lo como vergonha ou pudor.

Há algo dessa relação socioinstitucional homérica que se atualizou nas noções platônica e aristotélica acerca da admiração, bem como se atualiza em todo e qualquer ato filosófico no presente. Não nos cabe retraçar minuciosamente o itinerário desse intercâmbio sociolinguístico até os dias de hoje, pois isso distorceria nosso propósito, que é investigar a atmosfera conceitual do espanto. A esse respeito vale, feitas as considerações preliminares, indicar que já na base linguística da palavra filosofia (*phílos*) havia a denotação de um sentimento que representava fielmente o impulso na direção de algo, de um saber (*sophía*) que não lhe era familiar. Tomemos Platão como exemplo. Quando ele afirma que é próprio do filósofo a afecção (*páthos*) do espantar-se (*tó thaumázein*), não estaria ele acolhendo a acepção mais antiga segundo a qual deve haver um respeito (*aidós*), ou mesmo um sentimento de vergonha, visto como reconhecimento diante do que é estranho?

A novidade expressa em Platão, ainda é válida na atualidade, pois revela-se como uma hospitalidade estranhada, uma abertura para o não habitual, uma disposição para acolher o que ainda não é conhecido. Tal movimento requer o orientar-se para o sentido do ser ainda não experimentado em sua completude. A tarefa torna-se sofrível quando nos damos conta de que o fardo é pesado demais para carregar, uma vez que é toda a realidade posta em questão, sendo impossível fornecer uma visão que esteja limitada ao saber corriqueiro. Essa é a razão pela qual todas as convicções vigentes atribuídas às coisas do mundo, produtoras da obviedade, não somente não respondem à pergunta pelo ser, como também são substituídas pelo mistério, isto é, tornam-se estranhas.

A vinculação com o real, antes garantida estaticamente, sem problematizações, é rompida pela contradição, marcada por instâncias coexistentes, mas que se contrapõem radicalmente. Assim, o *páthos* (πάθος) consiste em suportar uma relação que se estabelece sem que as partes possam se identificar. Ao pôr a raiz da palavra grega em questão, Heidegger (1979, p. 21) amplia seu sentido para além da mera paixão, revelando que “*páthos* remonta a *páskhein*, sofrer, agüentar, suportar, tolerar, deixar-se levar por, deixar-se con-vocar por”.

Dado que “a essência do filosofar é praticamente idêntica à essência da admiração” (Pieper, 2014, p. 45), quando perguntamos sobre a sua essência, estamos a sondar não a certeza daquilo do qual nos espantamos, pois isto seria permanecer no óbvio, seria o equivalente a dispor de uma explicação apressada, tal como os sofistas o fizeram na época antiga. Mais do que isso, estamos a sondar a certeza de sua insuficiência, pois “a questão brota de uma indigência” (Heidegger, 1979, p. 16, 17).

O caráter positivo da abertura tem, portanto, como consequência afirmar, nas palavras de Ortega y Gasset (2016, p. 213), “o ser indubitável” não como “o suficiente”, mas como o “ser indigente”, no sentido de que “o único ser indubitável que encontramos é a interdependência entre eu e as coisas; as coisas são o que são para mim e sou eu o que sofre as coisas”. Sofrer as coisas é tanto padecer por desejar afirmá-las quanto padecer por descobrir que tais afirmações não bastam, são incompletas e carentes de sentido permanente, sendo necessário seguir

adiante com os questionamentos, prolongá-los ao extremo, até que o ser das coisas que são como são se torne inabitual.

Aliás, a concepção do pensador espanhol permite-nos compreender até onde Heidegger (1979, p. 22) queria chegar quando, ao supô-lo como disposição afetiva, ousou representar o “*páthos* psicologicamente no sentido da modernidade”. Nesse viés, o *páthos* confirma não somente “a disposição afetiva da confiança na absoluta certeza” cartesiana, mas também, de modo a acomodar Hegel, Marx, Kierkegaard, Nietzsche, tonalidades afetivas diversas: “Dúvida e desespero de um lado e cega possessão de princípios, não submetidos a exames de outro, se confrontam. Medo e angústia misturam-se com esperança e confiança” (Heidegger, 1979, p. 22). Logo em seguida, o filósofo alemão reconhece o quão difícil é desocultar a tonalidade afetiva fundamental por trás dessas manifestações, esbarrando nas delimitações históricas que separam o próprio desenvolvimento da filosofia.

4.2.1 Sobre o imperativo do filosofar

Segundo Alain Badiou (2022, p. 38), “o traço característico do engajamento filosófico é o estranhamento que lhe é imanente”, fazendo-nos compreender o seu *páthos* como a experiência de desamparo constitutivo que marca o surgimento do filosofar em qualquer época. Isso significa dizer que a experiência que despoja a totalidade das coisas de um sentido evidente acomete o filósofo na medida em que o situa na origem da admiração, não como ponto de partida estático, um *initium*, como sustenta Pieper (2014, p. 45)¹⁴, mas sim como princípio dinâmico, que atravessa temporalidades diversas, algo imperante, que perpassa toda história da filosofia. Vejamos o que Heidegger tem a nos dizer sobre isso:

O espanto é, enquanto *páthos*, a *arkhé* da filosofia. Devemos compreender, em seu pleno sentido, a palavra grega *arkhé*. Designa aquilo de onde algo surge. Mas este “de onde” não é deixado para trás no surgir; antes, a *arkhé* torna-se aquilo que é expresso pelo verbo *arkhein*, o que impera. O *páthos* do espanto não está simplesmente no começo da filosofia, como, por exemplo, o lavar das mãos precede a operação do cirurgião. O espanto carrega a filosofia e impera em seu interior. Aristóteles diz o mesmo (*Metafísica*, 1, 2, 982 b 12 ss.): *dià gár tò thaumázein hoi ánthropoi kai nyn kai prôton ércsanto philosophhein*. “Pelo espanto os homens chegam agora e chegaram antigamente à origem imperante do filosofar” (aquilo de onde nasce o filosofar e que constantemente determina sua marcha).

O que nos impede de permanecer alojados no passado? Por que o filosofar se destaca da época em que estava situado e passa a irromper de modo atemporal? Tais questões não podem passar despercebidas a quem examina o termo *arkhé*, contendo a passagem heideggeriana possíveis respostas a elas, ainda que tenhamos que associá-las a outras intuições. Formulá-las faz parte de um procedimento de categorização cujo objetivo é evitar mal-entendidos.

Para cumpri-lo efetivamente é necessário trabalhar à luz do que Giorgio Agamben afirma em seu texto *Sobre o conceito de exigência*. A exigência não é uma categoria moral, nem lógica, mas ontológica, sendo o próprio “elemento da filosofia”, de modo que “uma coisa exige outra quando, havendo a primeira, também haverá a outra” (Agamben, 2022, p. 76). Por não obrigar o ser a existir, no sentido moralizante, ou seja, por não fazer com que a essência “tenha-de-ser” reduzida à existência no plano da realidade fatural e nela permaneça, é que a exigência se apresenta como a renovação das modalidades do ser (possibilidade, contingência, necessidade).

¹⁴ Vide nota 10, onde podemos ler o argumento completo do autor.

Aquilo que Heidegger depreendeu dos gregos, a saber, a noção de que o espanto enquanto *arkhé* é aquilo que impera, parece contradizer Agamben (2022, p. 77), para quem da exigência “não pode proceder nenhum imperativo”. Todavia, não obstante esse aparente obstáculo que inviabilizaria a conexão aqui pretendida entre exigência e imperatividade, não há, da parte do autor alemão, nada que desabone a distinção categorial proposta pelo autor italiano.

Muito pelo contrário, ao afirmar que “o espanto é *arkhé*, e que ele perpassa qualquer passo da filosofia”, Heidegger (1979, p. 21) abre precedentes para mostrar que o imperativo do qual discorre não é da ordem moral, mas sim da ordem ontológica, pela simples razão de que o espantar-se é a tonalidade afetiva (*Stimmung*) que dispõe ao apelo do ser do ente. Trata-se do sentimento da situação (*Befindlichkeit*) filosófica, afecção essa imune à fundamentação analítica, por não estar subordinada a nenhuma base de sustentação prévia.

Em concordância com o que assinala Georges Bataille (2020, p. 37), e admitindo o paralelo entre Heidegger e Agamben, a exigência apelativa da admiração é da ordem da “experiência interior”, pois, não tendo outro “anseio nem outro fim que não ela própria”, “não pode ter um princípio nem num dogma (atitude moral), nem na ciência (o saber não pode ser nem seu fim nem sua origem), nem na de estados enriquecedores (atitude estética)”.

Como justificar a atualidade do filosofar senão através dessa exigência imperante (nem moral, nem lógica, nem estética, nem religiosa, nem científica) do espanto? Ora, sendo a memória¹⁵ um paradigma da exigência, poderíamos dizer que o que levou aquela atitude primária para além das fronteiras da Grécia Antiga foi a renovada rememoração daquela experiência. Ou seja, através da lembrança, diz Agamben (2022, p. 75) evocando Walter Benjamim, “fazemos a experiência daquilo que parece absolutamente acabado – o passado – tornar-se de repente inacabado”. A própria dinâmica do pensamento filosófico atual retomaria a tarefa expressa por Platão e Aristóteles como sendo uma exigência, admitindo-se que “o real, o que já foi, é que exige sua própria possibilidade” (Agamben, 2022, p. 75). Assim, devolver a possibilidade à realidade daquele filosofar não é personificá-lo, mas apenas cumprir a exigência irruptiva do filosofar atual. A respeito dessa atualização, dessa “viagem ao extremo do possível do homem” (Bataille, 2020, p. 37), pode-se dizer que:

O impulso originário de que falamos não é próprio de uma personalidade filosófica; é o aparecer do filosofar transpessoal na individualidade tornada pela circunstância a sede de tal aparição. Eis porque se trata não de uma experiência privilegiada que o pensador explicitaria em sua obra, mas somente de uma experiência-limite ao nível da qual a individualidade, de certo modo, se desvanece (Fougeyrollas, 1972, p. 86).

A filosofia, enquanto desejo pelo saber, e o filosofar não se esvaem na realidade circunstanciada, indo além desta, pois não estão condenados a depender de um surgimento pontual, um “milagre grego” para disporem de suas exigências ou da necessidade de provar constantemente sua autenticidade, como é o caso da filosofia brasileira ou latino-americana (Cabrera, 2013), haja vista a acepção concedida para o termo *arkhé*: “princípio supremo indemonstrável” (Peters, 1983, p. 36). A autoridade da experiência interior do filosofar é, segundo Bataille (2020, p. 37), a “colocação em questão por excelência”. Precisamente por esta razão ela é paradoxal, justificando, inclusive, o desvanecer da individualidade acima sublinhado, pois “é a colocação

¹⁵ A propósito desse procedimento de rememoração, deve-se acrescentar que “a filosofia não tem uma só memória. Sob seu nome grego e em sua memória europeia, ela sempre foi bastarda, híbrida, enxertada, multilinear, poliglota e cumpre-nos ajustar nossa prática da história da filosofia, da história e da filosofia, dessa realidade que foi também uma chance e que permanece mais do que nunca uma chance” (Derrida, 2004, p. 21). A chance da qual discorre Derrida (2004, p. 23) não está restrita a uma tradição filosófica dominante, mas é parte de um processo de “desconstituição das hegemonias”.

em questão da *autoridade*; colocação em questão positiva, autoridade do homem que se define como colocação em questão de si mesmo” (Bataille, 2020, p. 37, grifo nosso).

Em termos heideggerianos, podemos dizer que o *locus* do filosofar (a “sede da aparição”, como na citação acima) não é deixado para trás no seu surgimento, pois, caso o fosse, impossibilitaria o filosofar, não restando outra medida senão submeter-se descritivamente aos caprichos dos estados de ânimo dos pensadores afim de sondar algum vestígio de originalidade. O evento experimentado na admiração é irredutível a tais contingências, que, dado o automatismo da vida cotidiana, muitas vezes encaminham-se para uma resolução apressada, negando precocemente o mistério gerado pela consciência da ignorância. Contudo, diz Bataille (2020, p. 34), da experiência da colocação em questão (à prova) “daquilo que o homem sabe do fato de ser” decorrerá apenas o inconcebível: “o que vi escapa ao entendimento”.

4.3 Consciência (trágica) da ignorância

O desvelar da realidade em todas as suas dimensões, propiciado pela abertura e suportado pelo estranhamento, demanda questionamentos que superam a imediatidade das coisas do mundo. O processo de interiorização dessa amplitude, precedido por uma extroversão que tudo almeja captar, jamais se efetiva plenamente, sendo sucedido por um movimento de resignação. Tal resignação pode ser considerada uma defesa contra a recíproca e inevitável dissolução de sujeito e objeto, o que já é o bastante para originar a consciência: “a consciência é de tal natureza, que em seu ato não permite fusão, a penetração completa no mundo; ela permanece sempre consciência, decorrendo daí o irremediável da distância, o abismo que separa daquilo que lhe é exterior” (Bornheim, 1980, p. 26). Em outras palavras, se a concretização plena do espanto é possível:

[...] quando se faz, melhor, quando se consoma ou se plenifica, de algum modo ou por alguma via, aquela retirada do mundo e das coisas, ou seja, quando se desfaz aquela proximidade excessiva, que cria a evidência, o *óbvio do hábito*, quer dizer, do uso e do abuso das coisas que estão aí indiscutivelmente à altura, ao alcance de nossa, de nosso nariz, boca, olhos e fala. É nesta hora insólita e rara de distância e de solidão que se faz, que pode fazer-se o espanto, a admiração [...] (Fogel, 2009, p. 32, grifo nosso).

A origem da consciência é marcada pela deflagração de um abismo que demove o ser humano da indiferença ontológica para situá-lo no plano da diferença ontológica. Por um lado, na primeira, prevalece uma ignorância inconsciente, limitada à passividade do pensamento relativa ao exterior, mas sem lhe fazer resistência, dada a sua “obviedade auto-referente” (Souza, 2003, p. 66). A segunda, por outro lado, é constituída pela consciência da desproporção abissal que separa o pensamento da vastidão do mundo da sua respectiva apropriação epistemológica. Aqui, todavia, o mistério permanece insolúvel e o ser humano é incapaz de seguir afirmando o ser total da realidade de modo incondicional porque não encontra nela, nem em si mesmo, nenhum fundamento que seja, isoladamente, equiparável à magnitude de sua totalidade.

Arriscamos dizer que a experiência interior de maravilhamento irrompe numa zona passageira de intersecção entre os dois momentos anteriores, cada um dos quais ilustrando o ardoroso trabalho que é manter unido o que o pensamento fatalmente separa. Resultaria dessa constatação o argumento de Bataille (2020, p. 39), para quem “a experiência [interior] atinge [...] a fusão do objeto e do sujeito, sendo, como sujeito, não-saber, como objeto, o desconhecido”?

A incompreensão resulta da ausência de um fundamento seguro que possa explicar genericamente o ser do mundo. Que a realidade como um todo seja um dado irreparável, ao qual

não podemos reagir apenas com indiferença, isso não se pode negar, mas o que explica a inclinação para abstrair o conjunto de suas particularidades, relegando-o à matéria infundada, passível de questionamento? A resposta parece indicar um sentido interior, a constatação de um não saber, vetado àquele que já se diz detentor do conhecimento, pois, sublinha Pieper (2014, p. 46), “quem compreende não se admira”. Atribuindo essa postura à toda filosofia ocidental, Ute Guzzoni (2012, p. 4, grifo nosso) sublinha:

O *pathos* próprio da filosofia ocidental consiste em não deixar nada como algo admirável, mas progredir sempre na direção de conhecimentos e princípios cada vez mais profundos e amplos, tornado isso o que causa a admiração inválida e enfraquecida. Pode ser que a filosofia comece com o assombrar-se e maravilhar-se, mas somente para se colocar no caminho de sua *superação*. O que aparece imediatamente como algo incompreensível vai ser explicado e esclarecido, na medida em que são acrescentados fatos lógicos e empíricos necessários para sua compreensão, ou na medida em que são examinadas as condições de possibilidade de seu ser.

Ao mesmo tempo em que não podemos acelerar esse processo de superação, devemos reconhecer que “a evasão do não-saber” (Guzzoni, 2012, p. 5) é precedida por uma certa dramaticidade (*pathos*), ainda não ancorada plenamente na busca por uma justificação racional. É desta forma, na ausência de inteligibilidade absoluta, que a admiração suscita a consciência da ignorância, cuja intensidade impregna o existir de quem a experimenta, comprometendo o vínculo com a certeza imediata do real, ao mesmo tempo em que fomenta “o despertar do conhecimento de que o ser enquanto ser é incompreensível e misterioso” (Pieper, 2014, p. 45).

Junta-se isso, portanto, à consciência de que os fatos do real provocam violência, geram sofrimento e morte, ou seja, à consciência da finitude, apesar dos efêmeros instantes de deleite. A passagem aparentemente despretensiosa da consciência dos limites epistemológicos para a consciência dos limites ontológicos faz parte de um processo que culminará no surgimento da metafísica. Consequentemente, da tentativa de formular e organizar essa situação-limite nascem as propostas metafísicas. Arthur Schopenhauer (2015, p. 195, grifo do autor), por exemplo, afirma que “com essa introspecção e esse espanto nasce, portanto, a necessidade metafísica, própria apenas do humano: este é pois um *animal metaphysicum*”.

A definição que propõe de metafísica é uma tentativa de consolidar inteligivelmente o sintoma das limitações humanas diante da própria existência e da realidade dada, sobretudo quando a entende como “o conhecimento que vai mais além da possibilidade da experiência, logo, mais além da natureza, ou aparência dada das coisas” (Schopenhauer, 2015, p. 200). Para além de sua versão popular, que estagna no sistema de crenças mais conveniente, aquele das religiões, a filosofia, imbuída daquela necessidade metafísica, admite o caráter enigmático quando assume não compreender o ser, assunção esta indissociável do existir autoconsciente.

Volto-me agora para a consideração geral do outro tipo de metafísica, logo, aquele que tem a sua certificação interior a si e é denominado filosofia. Recordo a acima mencionada origem da filosofia a partir de um espanto sobre o mundo e sobre a nossa própria existência, na medida em que estes se impõem como um enigma ao intelecto, cuja decifração ocupa incessantemente a humanidade (Schopenhauer, 2015, p. 207).

A metafísica filosófica, surgindo como resposta ao escândalo do ser, entretanto, tem como condição desfazer-se da proximidade diante do espantoso, como se assim, na distância empreendida em relação ao que não pode ser compreendido, tivesse o ser humano de se resignar subitamente à ignorância. O contraponto da consciência é trágico (*tragos*, *τράγος*), no

amplo sentido grego do termo, que remete ao verbo *tragein* (τραγεῖν)¹⁶, morder; por extensão, tragar, comer, uma ruminação, se assim quisermos, principalmente por abarcar “a ideia de uma realidade difícil, mesmo impossível de digerir” (Giuliani, 2000, p. 115).

Antes mesmo que o problema do ser seja eliminado, outro surge, maculando toda e qualquer evidência que poderia gerar algum alívio após a carga de afetos oriunda da admiração. Como indagação, o problema soaria da seguinte forma: Por que há alguma coisa em vez do nada?¹⁷ Quando posto sob a forma de constatação, depreendemos que “é a inquietude que mantém sempre em movimento o relógio que nunca para da metafísica, a consciência de que a inexistência deste mundo é perfeitamente tão possível quanto a sua existência” (Schopenhauer, 2015, p. 208).

O modo desafortunado com que a consciência eclode no ser humano passa a ser considerado inquietante, por excelência, trágico, quando a sua própria existência é implicada nessa inexistência especulada metafisicamente. A tragicidade contida nessa problemática nos transcende, circunscreve-se na noção de que, ressalta Berti (2013, p. 81), a filosofia é “perguntar sobre o todo que é perguntar tudo”, que deriva da “concepção platônica-aristotélica” de admiração (Berti, 2013, p. 81), mas é seguida de vários esforços, dentre eles o de Schopenhauer.

De todo modo, dado que nosso propósito é encaminhar esta discussão para o fim, não estamos em condições de levar a cabo o projeto metafísico schopenhaueriano, contentemo-nos em assumir uma metafísica epistemologicamente fraca, isto é, “pobre de informações, na medida em que somente o mundo da experiência não se explica por si”; tal metafísica, também denominada humilde, “não fixa estruturas objetivas e imutáveis”; “não pretende ser um saber absoluto, que não quer impor nada a ninguém” (Berti, 2013, p. 83).

Curiosamente, o início da existência refletida se estabelece às custas da impossibilidade de representar fielmente o conteúdo com o qual se depara, pois, sem recursos para compreender o vasto mundo circundante, o sujeito tem que suportar o não saber, padecer de sua incompreensibilidade ao, voltando o olhar para si mesmo, empreender o movimento de auto-contemplação da ignorância. Na predisposição ao cognoscível no despertar filosófico da admiração, efetiva-se a abertura ao devir da consciência.

5 Considerações finais

A discussão desenvolvida ao longo deste artigo indicou que a origem do filosofar é uma experiência humana de difícil conceitualização. Obtivemos a constatação de tal indício por meio da confrontação de diversas teses, que, embora divergentes entre si, apontam para um ponto em comum: a admiração. Se não chegam a um consenso quanto à sua designação precisa, é devido à dificuldade de reunir os elementos fundantes de uma atitude tão complexa, singular.

No decorrer da apresentação dos vários nomes que buscam enunciar tal experiência, a zona em que se erguem as fronteiras não é tão nítida, ao passo que, quanto mais buscamos

¹⁶ Em seu *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Histoire des mots*, Pierre Chantraine (1999, p. 1128) afirma se tratar de um termo familiar ao contexto de animais não humanos, como bodes e javalis no ato de ruminação.

¹⁷ A questão é formulada por Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), em *Princípios da Natureza e da Graça* (1714), sendo retomada por Heidegger em algumas de suas obras, sobretudo em *Introdução à metafísica* (1935), mas, no que diz respeito à pertinência do nada, antecipada em *O que é metafísica?* (1929). Nosso escopo está isento do compromisso de traçar os desdobramentos da questão posta pelos autores. Ainda assim, é válido observar que tal questão é atacada por Rudolf Carnap no artigo *Superação da metafísica pela análise lógica da linguagem* (1931). A crítica repousa no fato de que, segundo Carnap, Heidegger combina proposições dotadas de sentido com proposições sem-sentido.

penetrar em seu âmago através de uma caracterologia, a linha que poderia separar o estágio pré-filosófico do filosófico se movimenta sem critérios pré-estabelecidos. Em outras palavras, o esforço empreendido neste artigo, que respeitou a incompatibilidade entre perspectivas diversas, considerou que, espantando-se, o sujeito filosofante (não no sentido pejorativo) traz à consciência a possibilidade de uma aproximação epistemológica com a realidade, ao mesmo tempo em que, para tanto, tenha de reconhecer o potencial incognoscível do conteúdo à disposição, em suma, tenha de estar consciente da ignorância.

Ao filosofante, não lhe cabe, na origem filosófica, decidir qual parte da realidade será objeto da perplexidade, não lhe cabe conceber, *a priori*, a diferença entre o desconhecido e o conhecido, pois todo o real é destituído da significância vigente. Quando o saber da causa dessa vigência é inconscientemente negado, então estamos satisfeitos, transitando na dimensão superficial da obviedade, que é onde repousam estaticamente algumas das estruturas da vida, tais como preconceitos, dogmas, convicções, opiniões e crenças infundadas. No entanto, se nos compete realizar a tarefa do filosofar, a possibilidade de suplantar tais estruturas permanece em nosso horizonte quando a experiência da admiração irrompe como descoberta de uma nova relação com a realidade; não apenas com alguma parte específica do real, mas com sua totalidade. No instante em que essa noção genérica do real carece de efetividade, isto é, não o abarca completamente, dá-se a irrupção do espanto, a fonte mais primária da filosofia.

Referências

- AGAMBEN, G. *O que é a filosofia?* São Paulo: Boitempo, 2022.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Petrópolis: Vozes, 2024.
- BADIOU, A. Pensar o evento. In: BADIOU, A.; ŽIŽEK, S. *O presente da filosofia*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2022. p. 19-56.
- BARROS, J. D. *Os conceitos: seus usos nas ciências humanas*. Petrópolis: Vozes, 2016.
- BARROS, J. D. *O uso dos conceitos: uma abordagem interdisciplinar*. Petrópolis: Vozes, 2021.
- BATAILLE, G. *A experiência interior*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2020.
- BENVENISTE, E. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969.
- BERTI, E. *Convite à filosofia*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- BERTI, E. Prólogo. In: BERTI, E. *No princípio era a maravilha*. São Paulo: Edições Loyola, 2010. p. 8-16.
- BORNHEIM, G. A. *Introdução ao filosofar: o pensamento filosófico em bases existenciais*. 5. ed. Porto Alegre: Editora Globo, 1980.
- CABRERA, J. *Diário de um filósofo no Brasil*. 2. ed. Ijuí: Ed. Unijuí, 2013.
- CABRERA, J. *Mal-estar e moralidade: situação humana, ética e procriação responsável*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2018.
- CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*: Histoire Des Mots. Paris: Klincksiek, 1999.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O que é a filosofia?* 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2016.

- DERRIDA, J. O direito à filosofia do ponto de vista cosmopolítico. In: GUINSBURG, J. (Org.). *A paz perpétua: um projeto para hoje*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2004. p. 11-29.
- ENGLER, M. R. *Tó thaumázein: a experiência de maravilhamento e o princípio da filosofia em Platão*. Santa Catarina. 250 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, 2011.
- FOUGEYROLLAS, P. *A filosofia em questão*. Rio de Janeiro: Editora Paz & Terra, 1972.
- FOGEL, G. *Que é filosofia?* – Filosofia como exercício de finitude. Aparecida: Ideias & Letras, 2009.
- FOUCAULT, M. *O que é o iluminismo?* s./d. Disponível em: <http://michelfoucault.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/iluminismo.pdf>. Acesso em: 31 jan. 2026.
- GIULIANI, B. *O amor da sabedoria: iniciação à filosofia*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.
- GOETZ, B. Stupeur et émerveillement: note à propos du thaumazein. 2018. *Le Portique* (En ligne). Disponível em: <https://journals.openedition.org/leportique/4148>. Acesso em: 8 set. 2025.
- GUZZONI, U. O Admirável e a Filosofia. *O Percevejo*. 2012. Disponível em: <https://seer.unirio.br/opercevejoonline/article/view/1916/1512>. Acesso em: 01 dez. 2025.
- HEGEL, G. W. F. As diversas formas que aparecem no filosofar dos nossos dias. In: HEGEL, G. W. F. *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003. p. 33-60.
- HEIDEGGER, M. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.
- HEIDEGGER, M. Que é isto – A filosofia? In: HEIDEGGER, M. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 13-24.
- HERSCH, J. *L'étonnement philosophique: une histoire de la philosophie*. Paris: Gallimard, 1993.
- HUSSERL, E. *A filosofia como ciência de rigor*. Coimbra: Editora Atlântida, 1952.
- JASPERS, K. *Introdução ao pensamento filosófico*. São Paulo: Editora Cultrix, 2006.
- KANT, I. *Resposta à pergunta: O que é o esclarecimento?* E outros textos. São Paulo: Penguin; Companhia das Letras, 2022.
- LYOTARD, J. F. *Por que filosofar?* São Paulo: Parábola, 2013.
- MERLEAU-PONTY, M. *Elogio da filosofia*. Lisboa: Guimarães Editores, 1993.
- ORTEGA Y GASSET, J. *O que é filosofia?* Campinas: Vide Editorial, 2016.
- PERINE, M. *Ensaio de iniciação ao filosofar*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- PETERS, F. E. *Termos filosóficos gregos: um léxico histórico*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.
- PIEPER, J. *Que é filosofar?* São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- PLATÃO. *Teeteto*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2020.
- PORTA, M. A. G. *A filosofia e seus problemas*. 4. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- ROSSET, C. *Le démon de la tautologie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1997.

SALLIS, J. Le lieu de l'étonnement. *Noesis [En ligne]*, 2009. Disponível em: <http://journals.openedition.org/noesis/1528>. Acesso em: 06 jun. 2025.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. Tomo II. São Paulo: Editora UNESP, 2015.

SOUZA, R. T. *Sobre a construção do sentido*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003.

VASSALLO, A. *¿Qué es filosofía? o de una sabiduría heroica*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1982.

WILSON, J. *Pensar com conceitos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

Sobre o autor

Cássio Robson Alves da Silva

Doutorado em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC).

Recebido em: 01/03/2026
Aprovado em: 10/04/2026

Received in: 03/01/2026
Approved in: 04/10/2026

A elevação dos valores éticos no pensamento de Lukács: do em-si ao para-si

The elevation of ethical values in Lukács' thought:
from the in-itself to the for-itself

Fátima Maria Nobre Lopes

<https://orcid.org/0000-0003-4602-2443> – E-mail: fatimanobreufc@gmail.com

Luis Távora Furtado Ribeiro

<https://orcid.org/0000-0002-1063-4811> – E-mail: luistavora@uol.com.br

RESUMO

Diante da dificuldade de se pensar uma conciliação entre os interesses individuais e os interesses coletivos em virtude do predomínio do individualismo na sociedade atual, considera-se quase impossível uma transformação social, sendo exequível o seu alcance somente mediante uma ação autenticamente ética dos indivíduos, o que remete à sua saída do em-si em direção ao para-si. Partindo dessas considerações, este artigo, de cunho eminentemente teórico, utilizando o método dialético, objetiva dissertar sobre o pensamento do filósofo György Lukács, ao referir-se à objetivação autêntica de uma ação verdadeiramente ética, com destaque ao seu caráter histórico e ao seu solo social, cuja direção deve estar voltada ao para-si. Tomou-se como base teórica principalmente a sua obra *Ontologia do ser social*, na qual ele deixou os delineamentos da sua ética. Nos resultados e discussões, destaca-se o argumento central que permeia a concepção de Lukács sobre ética, que é a necessidade de o sujeito sair do seu em-si, da sua particularidade, e de se elevar ao para-si, ao não-mais-particular. Na conclusão, é evidenciada a relação dialética entre ética da intenção e ética das consequências e que a deliberação de uma ação deve conter uma intenção voltada ao mais correto possível para os resultados. Essa responsabilidade se alarga e se concretiza no âmbito social. Por isso, a ação ética deve levar em conta o indivíduo e a sociedade, sem sacrificar um ou outro, de tal modo que haja uma convergência entre o eu e a alteridade levando ao caminho do em-si ao para-si.

Palavras-chave: Ética. Em-si. Para-si. Generidade Humana. Valores Superiores.

ABSTRACT

Given the difficulty of reconciling individual and collective interests in a social context shaped by the predominance of individualism, social transformation appears almost impossible. It is achievable only through genuinely ethical action on the part of individuals, requiring a movement from the in-itself toward the for-itself. Against this backdrop, this article, primarily theoretical in nature and grounded in the dialectical method, examines the thought of György Lukács, focusing on the authentic objectification of ethical action. Particular attention is given to its historical character and social grounding, as well as to its orientation toward the for-itself. The main theoretical reference is Lukács' Ontology of social being, where the main outlines of his ethical thought are developed. The discussion highlights a central claim in Lukács' ethics: the need for the subject to move beyond the in-itself, understood as the sphere of particularity, and to attain the for-itself, that is, a level beyond mere particularity. In conclusion, the article emphasizes the dialectical relation between an ethics of intention and an ethics of consequences. It argues that practical deliberation must be guided by an intention directed, as far as possible, toward adequate outcomes. This responsibility extends beyond the individual and is realized within the social sphere. Ethical action must therefore take both the individual and society into account, without reducing one to the other, making possible a convergence between self and alterity and opening the path from the in-itself to the for-itself.

Keywords: Ethics. In-itself. For-itself. Human genericity. Higher values.

Introdução

Atualmente, há uma grande dificuldade de se pensar uma conciliação entre os interesses individuais e os interesses coletivos, principalmente quando se pensa no estado de coisas a que chegou a humanidade com o domínio da sociedade capitalista, cuja pedra angular é marcada pelo lucro, poder e competição. Nesse sentido, considera-se quase impossível uma transformação social, como se houvesse algo acima dos homens comandando as suas ações. Porém, não se pode esquecer que o mundo social só pode ser modificado por obra das próprias ações humanas e, quando se trata de elevar a genericidade humana, essa só poderá ser alcançada mediante uma ação autenticamente ética, o que remete à atuação do sujeito singular em direção ao coletivo, quer dizer, a sua saída do em-si ao para-si.

Partindo dessas considerações, este artigo, de cunho eminentemente teórico, utilizando o método dialético, objetiva dissertar sobre o pensamento do filósofo György Lukács, ao referir-se à objetivação autêntica de uma ação verdadeiramente ética, com destaque ao seu caráter histórico e ao seu solo social, cuja direção deve estar voltada ao para-si.

Tomamos como base teórica principalmente a sua obra *Ontologia do ser social* (1979; 1981), fazendo interface com o seu ensaio *A responsabilidade social do filósofo* (1989), que se constituiu como os prolegômenos de um escrito sobre ética que ele não chegou a realizar de modo sistemático. No entanto, ele nos deixou, na sua *Ontologia*, os seus delineamentos. Nela, o argumento central que permeia a sua concepção sobre ética é a necessidade de o sujeito sair do seu em-si, da sua particularidade, e de se elevar ao para-si, ao não-mais-particular, e isso implica não somente a superação do gênero mudo, mas, principalmente, a elevação do seu ser acima da própria particularidade. Essa elevação só pode ocorrer na objetivação de uma ação

ética que deve ser autêntica e remeter a valores superiores. É nesse aspecto que ocorre realmente o desenvolvimento da genericidade humana. Esse é um dos eixos centrais da *Ontologia* de Lukács, pois para ele a ética é uma parte orgânica do desenvolvimento da humanidade em direção à genericidade humana existente-para-si.

Para tratarmos de forma resumida desse assunto, dividimos o texto em três partes: a primeira situa a obra *Ontologia* no pensamento de Lukács; a segunda disserta sobre a relação do particular ao não-mais particular e do em-si ao para-si; finalmente, temos, na terceira parte, as nossas conclusões com destaque à questão da ética da intenção e à da ética das consequências.

Situando a *Ontologia do ser social* no pensamento de Lukács

Georg Lukács, pensador clássico da filosofia contemporânea, principalmente no cenário europeu, desde muito jovem desenvolveu a sua atividade intelectual voltada para questões filosóficas, sociais e políticas. Dentre a sua vasta publicação, destacam-se *História e consciência de classe* (juventude) e *Ontologia do ser social*¹ (maturidade), escrita com o propósito de ser os prolegômenos de uma ética.

Teve uma forte influência do pensamento de Hegel em sua fase pré-marxiana, porém, ao realizar estudos intensos da obra de Marx, principalmente a partir de 1930, quando conhece os *Manuscritos de 1844*, desenvolveu a sua filosofia tomando como referência as categorias fundamentais da ontologia marxiana, cuja expressão mais alta se encontra na sua *Ontologia*, escrita a partir dos anos 1960, que, como já frisamos, corresponderia aos delineamentos de uma obra sobre ética. Tinha a pretensão de fazer um capítulo introdutório com o título: *A posição da ética no sistema do agir humano*, onde formularia as características ontológicas fundamentais do ser social. No entanto, os trabalhos introdutórios da ética transformaram-se no volumoso manuscrito *Ontologia do ser social*, publicado postumamente. Após a redação da *Ontologia*, escreveu os *Prolegômenos à ontologia do ser social* com a intenção de expor a própria *Ontologia* de forma mais condensada.

De um modo geral, a *Ontologia* diz respeito à teoria da genericidade humana, na qual Lukács apresenta as categorias ontológicas fundamentais da vida social. Sua intenção central era a de demonstrar que, diante das mazelas do capitalismo, não há bloqueios para o desenvolvimento das capacidades e da personalidade dos homens, a não ser aqueles produzidos por eles mesmos.

Nesse aspecto, a sua *Ontologia* tem como objetivo central demonstrar a liberdade de escolhas dos homens e, conseqüentemente, a possibilidade de superação dos estranhamentos que imperam na sociedade capitalista. Importante frisar que, embora Lukács não sistematize uma temática específica sobre a educação, todas as suas formulações na *Ontologia* dizem respeito à formação humana, isto é, dizem respeito à educação no seu sentido mais geral. Para ele, a educação no seu sentido lato é um processo contínuo na formação dos homens, pois faz parte da própria natureza humana desenvolver o seu ser social. Situando a educação na processualidade social dos homens, ele diz que é nesse ponto que “[...] emerge a peculiaridade específica do ser social naquele complexo de atividades que costumamos chamar educação” (Lukács, 1981, p. 78), o que remete ao estabelecimento de posições teleológicas.

¹ A *Ontologia do ser social*, com o título no italiano de *Ontologia dell'essere sociale*, foi publicada integralmente após o falecimento de Lukács, pela editora Riuniti, em 1976 (volume I) e em 1981 (volumes II* e II**). É essa edição que estamos utilizando neste artigo.

Portanto, segundo Lukács, a malha social da vida humana é resultante do estabelecimento e realização de posições teleológicas dos homens que constituem todo o processo da sua formação, cujos resultados muitas vezes escapam do seu controle e vontade como se fosse uma *segunda natureza*, principalmente quando nesse percurso ocorrem os estranhamentos. Porém, mesmo diante de resultados inesperados, pois o homem está sempre realizando posições teleológicas “sob pena de fracasso”, Lukács afirma que as posições teleológicas estabelecidas no ato do trabalho (posições teleológicas primárias) e aquelas estabelecidas nos complexos sociais decorrentes dele, no âmbito das relações entre os homens (teleologias secundárias), são ideações dos próprios homens e, portanto, não há uma contraposição entre teleologia e causalidade, e sim uma conexão recíproca, operante e efetiva. Isso nos remete à liberdade de escolhas e de buscas para soluções dos bloqueios (que se exprimem como estranhamentos) à plena explicitação da generidade humana na sua constante formação.

É nesse sentido que para Lukács as possibilidades latentes de superação do estranhamento no capitalismo, que proporcionam ao homem o caminho autêntico para a sua formação, só podem ser concretizadas se forem amparadas por uma mediação ética. Esse ato exige a superação dos indivíduos da sua própria particularidade e a sua elevação do em-si ao para-si; como diz o nosso autor, a ética é uma “[...] parte orgânica do desenvolvimento da humanidade em direção à generidade humana existente-para-si” (Lukács, 1981, p. 414). Ou seja, a mediação ética nos atos teleológicos dos homens requer uma convergência entre o eu e a alteridade, para que tenham uma causalidade satisfatória no seu viver social.

Vale reafirmar que o projeto de Lukács em escrever a sua ética, cuja pedra angular consiste no caminho do em-si ao para-si, tornou-se a vasta obra *Ontologia do ser social*, na qual ele explicita as questões centrais da filosofia de Marx e as amplia ao tematizar toda a estrutura social da vida dos homens através das categorias ontológicas fundamentais, que são as seguintes: trabalho, reprodução, ideologia, estranhamento. Não obstante, ele não teve tempo de redigir um escrito sistematizado sobre a ética, embora, na referida obra, estejam delineados alguns dos seus fundamentos que demonstram, principalmente, o seu caráter histórico e social. Essas questões acerca da ética estão condensadas ainda no seu ensaio *A responsabilidade social do filósofo* (1989), onde ele expressa várias ideias sobre a ética da intenção e a ética das consequências, sempre amparadas pelos fundamentos das posições teleológicas dos homens e do seu agir em prol da passagem do em-si ao para-si, cuja direção central é a elevação dos valores humanos genéricos.

Do particular ao não-mais particular: do em-si ao para-si

Criticando a ética kantiana, que considera a individualidade humana como espiritualidade, isolada da sociedade, e o imperativo categórico com o qual Kant quer chegar ao homem não-mais-particular, Lukács diz que este não fornece nenhum critério real para as objetivações e exteriorizações que estão contidas nele. Visto que seja este mesmo imperativo a sua zona de validade exclusiva, os seres racionais “[...] não são outra coisa que uma abstração – limitada à lógica, o que deforma, em termos lógicos, o fundamento do ser – do mundo social verdadeiro com todas as suas tendências à generidade-para-si” (Lukács, 1981, p. 599). Tal logicização leva a antinomias indissolúveis, e o imperativo categórico é tolhido da esfera histórico-social, perdendo o seu decisivo caráter ontológico de ser uma resposta concreta aos eventos da realidade.

Importante frisar que o termo para-si em Lukács diz respeito ao fazer-se individualidade do homem na relação com o outro, ou seja, refere-se à saída do eu singular, no sentido da for-

mação do ser humano e, portanto, do seu ser social, cujo caminho se encontra na superação do gênero mudo e no alcance de ser digno do homem, da sua autêntica generidade humana². Essa “[...] ligação da personalidade não-mais-particular com a generidade para-si constitui a superação do gênero mudo” (Lukács, 1981, p. 586). Nesse sentido, Tertulian (1990, p. 92) comenta que Lukács distingue dois patamares de existência: “[...] o gênero humano em-si e o gênero humano para-si. Característico para o primeiro é a tendência a reduzir o indivíduo à sua própria particularidade, para o segundo é a aspiração por uma personalidade não-mais-particular”.

Lukács (1981, p. 600, grifo nosso) adverte então que, se quisermos nos aproximar realmente desta importante constelação, decisiva para compreender o estranhamento, “devemos pôr de lado todas as tentativas idealistas de isolar a *ética individual do seu terreno histórico-social* e concentrar-nos exclusivamente sobre a verdadeira dialética entre objetivação e exteriorização”. Portanto, a superação da subjetividade particular ocorre num campo histórico-social concreto e é a premissa decisiva da *objetivação autêntica*, pois, em casos de verdadeiro êxito, esta “[...] não é simplesmente uma objetivação, é também, ao mesmo tempo, uma alienação (exteriorização)³ do sujeito não-mais-particular” (Lukács, 1981, p. 600), que, em última instância, parte das ações dos indivíduos singulares e chega a tal síntese.

Dessa forma, tanto a generidade em-si como a para-si devem ser levadas em conta no processo de humanização, dado que, a partir da singularidade e de sua elevação ao não-mais-particular, é que ocorre a possibilidade de tal processo, sem esquecer, no entanto, que o ato individual tem um peso muito grande nesta relevância, porém sempre relacionado com o social. Então o processo de humanização realiza-se por essas duas vias (individual e social), que, por vezes, tornam-se autônomas, mas que são continuamente entrelaçadas entre si. Lukács afirma que é um dos preconceitos do idealismo subjetivista julgar que o homem tenha se tornado ser social e, ainda mais, personalidade, somente a partir de si mesmo, do seu interior. Ao contrário, para o nosso autor, como também havia pensado Marx, o indivíduo torna-se homem objetivamente através do trabalho e no desenvolvimento subjetivo das capacidades provocadas por este, visto que ele reage ao mundo circundante não apenas se adaptando aos dados externos, mas, ao contrário, participa de maneira ativa e prática transformando-o cada vez mais em um mundo humano-social.

Reforçando o caráter genérico do homem enquanto ser social, Lukács menciona que, mesmo nas formas de estranhamento mais remotas, por exemplo, a mulher como escrava e o seu proprietário, estes estão além do mero ser-natural da humanização inicial. Mesmo como escravo, o homem faz parte da generidade humana, permanece, objetivamente em-si, um ente social. Aqui se considera não apenas o ser objetivo, mas também a *consciência*, o fator subje-

² Segundo Lukács (1981, p. 586), “[...] cada tomada de posição individual (da generidade em-si) tem uma relação de possibilidade – ainda que, muitas vezes, praticamente mínima – com a história da generidade humana. Mesmo porque a personalidade não-mais-particular nasce somente enquanto nela o autodesenvolvimento e a clareza sobre si têm, em vista, em última análise, o desenvolvimento e a clareza da generidade humana existente para-si”.

³ Queremos frisar aqui um esclarecimento sobre os termos objetivação, alienação (exteriorização) e estranhamento na *Ontologia* de Lukács. A objetivação diz respeito à mudança no mundo dos objetos socialmente construídos pelos homens e no ato dessa construção ocorre a alienação do sujeito, isto é, a sua exteriorização, o seu formar-se ao mesmo tempo individual e social. Lukács (1981, p. 402) menciona que “todo ato de objetivação do objeto da práxis é ao mesmo tempo um ato de alienação do sujeito”. No entanto, a alienação pode tornar-se um estranhamento, quando o processo de objetivação/alienação retroage negativamente sobre os homens, ou seja, quando ocorrem os bloqueios à plena explicitação da generidade humana. Nesse caso, o estranhamento é contingente e negativo, podendo e devendo ser superado. Essa distinção terminológica tem provocado inúmeros equívocos conceituais acerca do pensamento de Lukács. No Brasil, a grande questão consiste principalmente no problema de tradução. Dessa forma, temos a palavra alienação utilizada indistintamente tanto para a dimensão positiva como negativa do processo do trabalho. É o caso, por exemplo, da tradução dos *Manuscritos econômico-filosóficos* de Marx, pela Edições 70. Ao passo que a tradução italiana da editora Einaudi utiliza dois termos para os dois sentidos: alienação (*Entäusserung*) e estranhamento (*Entfremdung*). É por esta razão que usamos esta edição neste artigo.

tivo, dado que, a reação ao estranhamento parte essencialmente daí, o que leva a uma consciência qualitativamente diversa, de tipo superior, acima da própria particularidade, isto é, leva à genericidade para-si, que constitui o campo da ética.

Qualquer que seja o caso, a elevação do indivíduo além da própria particularidade pressupõe sempre uma consciência já amplamente socializada. É importante frisar que, para o nosso autor, o ato de elevação é mediado pela ética e consiste exatamente na compreensão de que um ser social dessa espécie – tipo escravo, por exemplo – “[...] não corresponde à genericidade *autêntica* do homem, já que apesar de toda a múltipla sociabilidade da pessoa, a sua genericidade [...] permanece muda” (Lukács, 1981, p. 581). Portanto, embora muitas vezes o homem permaneça na sua individualidade, ele faz parte da genericidade humana, uma vez que é parte do processo histórico. Somente quando tem consciência disso, somente quando, por esta razão, ele se esforça para perceber e realizar a própria conduta de vida e os deveres que dela derivam, “[...] somente quando visa à genericidade da própria vida, [é que] o homem pode considerar haver alcançado [...] a elevação acima do seu ser simplesmente particular” (Lukács, 1981, p. 582). Percebe-se aqui a importância do fator subjetivo na elevação da personalidade e, por conseguinte, no combate aos estranhamentos. Porém, para que isso ocorra, a consciência do indivíduo não pode permanecer em-si, mas sim deve se elevar ao para-si. Lukács cita que uma simples luta por um salário mais alto, por exemplo, não abala, na substância, a relação fundamental entre capitalista e operário. É certo que a redução do horário de trabalho pode ser uma conquista efetiva para os operários, mas é raro que incida, de modo determinante, na função do horário de trabalho enquanto meio de estranhamento. A consciência que aparece nesse âmbito permanece no nível da genericidade em-si.

Isso demonstra que as formas de passagem entre as objetivações da genericidade em-si e da genericidade para-si na sua relação com a personalidade particular e não-mais-particular não garante que haja o triunfo da genericidade para-si sobre a genericidade em-si, pois as posições teleológicas que aí têm lugar podem produzir quer as objetivações da genericidade em-si, quer as da genericidade para-si. É importante frisar ainda que, embora o estranhamento seja também um obstáculo à origem da não-particularidade, esta, no entanto, não é um remédio seguro contra o estranhamento, visto que a mesma poderá também vir a ser estranhada. Lukács (1981, p. 609) menciona que o esforço resolutivo de ir além da particularidade pode levar a estranhamentos *sui generis* e cita como exemplo o stalinismo, com a sua manipulação grosseira e com a sua transformação do marxismo “[...] numa misturada incoerente de necessidade mecânica e voluntarismo”.

Portanto, para se entender em termos metodologicamente corretos o fenômeno do estranhamento e a sua superação, é preciso ter bem claro que a passagem da personalidade particular acima dela se cumpre, sobretudo, no plano ideal, cujo movimento se dá, em primeiro plano, no interior da consciência de um indivíduo. Porém, tanto o ponto de partida como o de chegada são, por sua natureza, componentes do ser social, produtos da sociedade e produzidos na sociedade. Reforçando essa ideia, Lukács destaca que a superação do gênero mudo ocorre através da própria consciência humana, mas sempre ancorada no ser social. A genericidade em-si e a para-si ao mesmo tempo formam uma unidade e são contraditórias; comportam uma conexão e uma antítese no desenvolvimento da genericidade humana.

Daí porque uma dedicação incondicionada a uma causa de relevo social pode certamente comportar a potencialidade de determinados aspectos da personalidade, mas pode também estranhá-la em boa parte ou totalmente. Mais uma vez, podemos citar aqui o exemplo do stalinismo. Lukács comenta que a história nos mostra que há um grande número de obras de arte, de filosofias, de decisões *formalmente éticas na vida* que não somente deixam de se

e levar, permanecendo no nível da generidade em-si, como nem mesmo sustentam a superioridade humano-social. Daí a possibilidade de que algumas máximas ideológicas não sirvam para desenvolver a verdadeira personalidade humana, nem tampouco para lutar contra estranhamentos, mas, ao contrário, há a possibilidade de que não somente sintam a generidade em-si como a única forma de existência possível, “[...] mas também, mais ou menos conscientemente, tendam a conduzir em falsas direções a personalidade, a reduzi-la à particularidade, a consolidar o seu estranhamento” (Lukács, 1981, p. 602).

Porém, pode ocorrer ainda o movimento ideológico contrário, ou seja, podem ocorrer também modos de expressão ideológica que desempenham importantes funções no desenvolvimento do seu para-si, o que, segundo nosso autor, só pode ser esclarecido completamente ao nível da ética. Somente aí é que poderemos esclarecer “[...] de que maneira as diversas formas ideológicas que regulam de modo direto a práxis humana, de fato ultrapassam uma à outra e tem sempre necessidade uma da outra como fundamento, integração, etc.” (Lukács, 1981, p. 602). Tudo isso contribui de forma decisiva para o desenvolvimento do para-si e também para a superação do estranhamento, cujo ponto de partida está na consciência e nas ações dos indivíduos singulares, porém sempre condicionados pela história da sociedade, pela práxis social global, que, por sua vez, é a síntese das capacidades singulares.

É esse o caminho do devir-humano e, ao mesmo tempo, o caminho da superação dos conflitos que aí vão surgindo, isto é, da superação das contradições, dos estranhamentos. As *antíteses* e *sínteses* dialéticas entre o desenvolvimento das capacidades e o da personalidade incidem sobre todas as expressões da vida humana, aumentando cada vez mais o seu grau de sociabilidade. E é isso que determina a individualidade do homem, ou seja, quanto mais contradições, mais desenvolvimento humano, mais sínteses pessoais, mais respostas às questões levantadas pelo desenvolvimento. Lukács destaca que, sem as sínteses pessoais do desenvolvimento das capacidades, não haveria jamais individualidades; portanto, nessa identidade de identidade e não-identidade “desenvolve-se o princípio da diversidade”⁴, o que torna possível o desenvolvimento da generidade humana e proporciona a potencialização ao para-si. A sociedade como um todo e a personalidade humana estão coligados de modo indissolúvel e, nesse sentido, há também uma ligação essencial e ao mesmo tempo uma contradição prático-humana entre as determinações sociais e individuais no campo do estranhamento. Daí o caráter histórico e processual desse fenômeno, pois ele se apresenta sempre de formas diversas, dependendo do contexto histórico. A luta para a sua superação gera novas formas, solicitando novos remédios, o que leva necessariamente a um desenvolvimento da generidade humana e à constituição da individualidade, da personalidade.

Esse desenvolvimento teve seu ponto culminante na sociedade burguesa. Lukács (1981, p. 588) comenta que somente a época de crise, quando ocorre o nascimento da moderna sociedade burguesa, com o afastamento jamais tão nítido da barreira natural, é que “[...] pode levar à semelhante concepção dialética da relação do homem com as suas próprias afeições, no caminho que leva a uma personalidade não-particular” e, portanto, ao para-si. Mas para isso é preciso não perder de vista a unidade entre alienação (exteriorização) e objetivação, pois não se pode contrapor esses dois momentos de um mesmo processo que diz respeito ao sujeito da ação e à objetividade resultante de tal ação, levando à relação dialética do que Lukács deno-

⁴ Segundo a explicação do próprio Lukács, a identidade diz respeito à síntese das tendências divergentes, ou seja, das individualidades; e a diversidade resulta das diversas formas de como estas sínteses retroagem sobre os indivíduos, trata-se dos efeitos impelidos pelo crescimento das forças produtivas.

mina de *ética da intenção* e *ética das consequências*, relação essa que é parte constitutiva do próprio processo histórico da vida social dos homens.

À guisa de conclusão: ética da intenção e ética das consequências

De tudo o que foi dito até aqui, podemos perceber que para Lukács a ética está fundamentada na capacidade teleológica do homem como ser social, apesar do peso e da amplitude dos condicionamentos objetivos e sociais interferindo nas ações dos indivíduos. Porém, a totalização da objetividade social é o resultado da síntese dessas várias ações que sofrem e, ao mesmo tempo, geram influências no campo onde atuam. Tertulian (1999, p. 138) afirma que, para Lukács, a ética diz respeito a um movimento puramente imanente, já que ela é “[...] terrestre e mundana”, percorrendo um trajeto “[...] que conduz à possível convergência entre o ser-para-si do indivíduo e a realidade do gênero humano”. É nesse sentido que, para Lukács, a ética é uma parte, uma fase da práxis humana no seu conjunto, cujas objetivações e exteriorizações devem expressar as conquistas da humanidade em termos de valores superiores, voltados para a generidade para-si, o que representa a verdadeira riqueza humana. Tais valores não podem ser negadores da alteridade e da sociabilidade humana autêntica.

Essas ideias já estão presentes no jovem Lukács. Tertulian (1999) comenta que os acontecimentos da Primeira Guerra Mundial suscitaram vários pontos de sua reflexão sobre a ética. Nas *Notas sobre Dostoiévski* (1914, 1915), Lukács faz uma distinção entre duas éticas: a primeira, “corrente e empírica”, relacionada às normas do “espírito objetivo”, como as normas do Estado, por exemplo; a segunda, “superior e autêntica”, que estaria relacionada às exigências da “alma”. Tertulian (1999, p. 127) diz que essa distinção é importante “[...] na medida em que parece antecipar aquela entre a especificidade do gênero humano em-si [...] e a especificidade do gênero humano para-si [...] que será um dos eixos principais da Ontologia do Ser Social”. Deste modo, a ética corrente e empírica estaria relacionada com a generidade humana em-si, cujas ações dos indivíduos, fixando-se em sua particularidade, voltam-se para a manutenção do *statu quo* e legitimação da ordem social; ao passo que a ética superior e autêntica estaria relacionada com a generidade humana para-si, e, portanto, as ações dos indivíduos nessa esfera aspiram à autodeterminação da generidade humana acompanhada da autoafirmação e enriquecimento da sua personalidade. Aqui ocorre a elevação do indivíduo da sua mera particularidade (singularidade) à verdadeira generidade humana, à individuação humana.

Cabe lembrar mais uma vez que tanto o em-si como o para-si decorrem do mesmo solo social, ambos são determinações ontológicas do ser, pois nenhuma ação boa ou má, nenhuma intenção do homem pode se justificar fora da sua capacidade de se objetivar histórica e socialmente. Nesse sentido, é preciso levar em conta aquela unidade entre objetivação e alienação (exteriorização). Tertulian (1999, p. 131-132) comenta que, de acordo com as categorias centrais da *Ontologia* de Lukács, “[...] não se pode dissociar o momento da exteriorização (a expressão da interioridade) do momento da objetivação (a materialização do tecido social) do ato humano”. Decorre aqui uma das questões centrais tomada por Lukács: *a ética da intenção e a ética das consequências*. Segundo ele, esses dois termos geram uma grande antinomia quando se considera o valor de uma ação somente do ponto de vista de um ou de outro isoladamente.

Essa antinomia acontece justamente quando se ignoram os atos humanos ou o momento da alienação (no sentido de exteriorização) ou o momento da objetivação, quer dizer, quando um desses indissociáveis componentes é visto como autônomo. Lukács (1981, p. 414) destaca que é a partir daí que se pode falar do “[...] dilema entre ética da intenção e

ética da consequência, frequentemente posto no centro dos discursos ético-políticos na época contemporânea”.

A primeira corrente, *ética da intenção*, considera relevante somente o ato de forma individualizada, isto é, o ato em-si da decisão ética; não leva em conta as consequências. Aqui o comportamento ético é posto como sendo independente da realidade histórico-social. O fundamento da ética é considerado numa “[...] completa independência recíproca dos dois mundos do ser e do dever ser” (Lukács, 1989, p. 56)⁵. Lukács cita como representantes dessa concepção Epicuro, Kant, os existencialistas, etc. Porém, é Kant quem cumpre de maneira mais decisiva esse paradoxo.

Segundo Lukács (1979, p. 117), ao “[...] conferir um valor universal à sua moral da intenção”, opondo “[...] o Eu de seu ato moral à existência imediata do homem”, Kant cai num formalismo moral ignorando os elementos históricos e sociais da sua concepção ética, pois o seu imperativo da *razão moral* é considerado de modo abstrato e absoluto, desvinculado das alternativas concretas dos homens e, assim, transcendente a eles. Sob esse prisma há uma ruptura entre a personalidade que age e o seu ato. Para Kant, a personalidade pertence ao mundo fenomênico, e o ato, puramente ético, pertence ao mundo inteligível do homem, ao *noumenon*. Há aqui, segundo Lukács, um rompimento de toda a existência interna (ética) do homem e aquela externa (social). Portanto, Kant reduz o que é “[...] eticamente relevante à personalidade puramente inteligível”, subordinando “[...] a totalidade da vida humana ao dever-ser ético” (Lukács, 1989, p. 56) e conferindo a esse dever-ser ético uma racionalidade moral mais elevada do que o terreno fenomênico.

Na concepção de Lukács, ao contrário de Kant, até mesmo a ética mais decisivamente formal e mais orientada sobre o ato individual – como acontece com as teorias do utilitarismo que têm como ponto de partida as intenções dos indivíduos, mesmo que o outro seja posto como parceiro – é forçada “[...] a transcender esse âmbito e elevar as categorias decisivas da vida histórico-social (os objetos do seu agir, a fortuna, o seu aperfeiçoamento) a momentos integrantes do seu sistema” (Lukács, 1989, p. 58). Deste modo, na óptica lukacsiana, não se pode prescindir da relação entre a ética da intenção (ato individual) e a ética das consequências de tal ato no âmbito social.

Passemos à segunda corrente, *ética das consequências*. Aqui, ao contrário da ética da intenção, o valor de uma ação é julgado só ou predominantemente pelas consequências, ou seja, pelos seus efeitos na prática social. Lukács afirma que, em última instância, essa concepção nega qualquer ética, considerando-a irrelevante para o ser e para o devir da sociedade. Mas seria sustentável afirmar que ninguém é responsável pelas consequências, mesmo às vezes imprevisíveis, de suas ações?

Para Lukács (1989, p. 61), não resta a dúvida de que toda ação se separa – mais ou menos – daquele que a cumpre, adquirindo um desenvolvimento imanente no meio das relações entre os homens, mas “a própria dialética da ação não elimina a paternidade no sujeito, na sua intenção e convicção”. Portanto, há uma relação em geral entre o agente da ação e suas consequências, até mesmo nas mediações mais complexas.

No entanto, essa relação não é vista pelos adeptos das consequências, cuja expressão bastante relevante se encontra no paradoxo de Maquiavel, segundo o qual a legislação deve partir do fato de que todos os homens são maus (amorais); todavia das ações individuais más pode haver consequências socialmente úteis. Contrapondo-se a essa posição Lukács diz que

⁵ No seu livro *Existencialismo ou marxismo?* Lukács (1979, p. 111-112) diz que “os radicais entre os adeptos da moral de intenção [...] recusam-se absolutamente a considerar as consequências do ato”.

uma doutrina orientada simplesmente pelas consequências, que exclui completamente a intenção subjetiva, não pode ser aplicada nem mesmo em termos jurídicos, pois não se pode fazer abstração das intenções do ato e julgá-lo somente do ponto de vista das consequências.

O stalinismo também se insere na ética das consequências levada ao extremo, pois sacrificava os objetivos essencialmente emancipatórios do socialismo com manobras e táticas incoerentes. Tertulian (1999, p. 130) comenta que para Lukács as práticas do stalinismo abolem “[...] os critérios da moral e da vida ética, ficando os atos dos indivíduos submetidos a uma codificação jurídica estrita, imposta do alto, e a dimensão da interioridade simplesmente suprimida”.

Já do ponto de vista da teoria hegeliana, no que se refere à astúcia da Razão, “as consequências das ações – sejam elas individuais ou coletivas – não correspondem às intenções, elas vão além qualitativamente destas últimas” (Lukács, 1989, p. 63). Lukács comenta que se trata aqui de uma generalização linear da ação, e isso não dá um passo adiante do ponto de vista ético, pois a generalização eticamente profícua “[...] que ilumina a responsabilidade, só pode ser encontrada se considerarmos a ação singular movida por um agir histórico-social na sua concreta, e igualmente movida, totalidade e continuidade” (Lukács, 1989, p. 61). Somente nesse aspecto a generalização não é uma abstração formal e privada de conteúdo; ela tem assim, numa decisão ética, o seu passado histórico-social e um futuro que surge do mesmo processo, pois “a responsabilidade ética deriva de uma síntese particular que unifica em si tanto a intenção quanto a consequência, mas de um modo que supera e modifica a ambas” (Lukács, 1989, p. 62).

É por isso que as previsões esperadas no momento da ação muitas vezes resultam diferentes, mas não se pode esquecer que o conhecimento é momento de um processo, ele faz parte da vida histórico-social, embora se possa prever o curso da história somente de um modo muito geral. Lukács (1989, p. 63) comenta que, se as consequências fossem exatamente previsíveis – por um intelecto voltado para tal fim –, o agir social tornar-se-ia algo meramente mecânico, pois “a responsabilidade para o sim ou para o não concerniria a um simples cálculo e não necessitaria de uma análise ética, precisamente como o engenheiro responsável pelo fato de que a ponte não caia”.

Mas, sob o prisma da filosofia hegeliana, o conhecimento das consequências não importa em relação à responsabilidade ética, uma vez que tal responsabilidade é determinada pela astúcia da Razão, “neste âmbito de vida ela se mantém e o indivíduo não lhe pode tirar” (Lukács, 1989, p. 63). Lukács comenta que certamente podem até mesmo ocorrer circunstâncias que provocam arrependimento, mudanças no comportamento, etc., mas isso não pode eliminar a responsabilidade da intenção.

Do ponto de vista da essência ético-social do agir, Lukács afirma que nenhum ato humano se exaure num ambiente social; ao contrário, está presente no processo social favorecendo ou dificultando tal processo. Sob esse aspecto, a neutralidade, ou seja, o não agir também pode se referir à responsabilidade, pois o “[...] abster-se implica sempre a aceitação ou uma negação daquela situação, estrutura, instituição, etc.” (Lukács, 1989, p. 64). Em todo caso, é preciso levar em conta a inseparabilidade dialética entre a continuidade dos valores éticos no processo histórico e a mudança qualitativa da estrutura social. Lukács está nos dizendo que o processo histórico tem algo do passado e se transforma para o futuro. Esse processo é constituído pelas ações dos indivíduos que são responsáveis tanto pela intenção como pelas consequências dos seus atos. Portanto, “entre o ato ético, convicção ética e responsabilidade de um lado, e destino social do outro, há uma conexão que, mesmo complexa e mediada, é, todavia, ineliminável” (Lukács, 1989, p. 66-67).

Para concluir, ressaltamos que, segundo Lukács, há uma dialética recíproca entre ética da intenção e ética das consequências. A deliberação de uma ação deve conter uma intenção vol-

tada o mais correto possível para os resultados, embora estes não sejam, *a priori*, conhecidos totalmente. Mas a responsabilidade se alarga e se concretiza no âmbito social. E, uma vez que suscita um agir social concreto, envolvendo outras pessoas, os meios empregados e o destino dos homens que aí tomam parte são, do mesmo modo, objetos de responsabilidade. Por isso, a *ação ética* deve levar em conta o *indivíduo e a sociedade*, sem sacrificar um ou outro, de tal modo que haja uma convergência entre o *eu* e a *alteridade*, levando ao caminho do em-si ao para-si.

Lukács destaca que, de acordo com a teoria marxiana, os homens fazem a sua história a partir de si próprios; os complexos sociais são o resultado da sua própria atividade. Portanto, “todos os conteúdos e as formas do futuro são desenvolvidos, e irão se desenvolver sempre, a partir do concreto *fazer* da humanidade, independente do fato de que isto aconteça com falsa ou justa consciência”⁶ (Lukács, 1989, p. 71). Mas o fato de não conhecermos antecipadamente o resultado do processo, no qual há margens inclusive para o acaso, não significa que devemos deixar de conhecer os aspectos e características desse processo. Quanto mais o conhecemos, menos margem de erro e maior exatidão nos resultados. Por isso, é importante aquela relação entre a ética da intenção (os atos dos indivíduos) e a ética das suas consequências no âmbito social, que é a síntese dos atos singulares, cujo resultado vai incidir no modo de ser da totalidade social, que, por sua vez, retroage sobre a ética da intenção, incidindo nos atos individuais.

Com isso, Lukács nos deixa o legado histórico de sua concepção ética. Não resta dúvida de que, para ele, a ética é resultado dos atos teleológicos dos indivíduos e que, por ser histórica e social, não ultrapassa a dimensão ontológica do pensamento e dos atos dos homens nas suas relações históricas e sociais concretas.

É nesse sentido que a sociedade atual, comandada pelo sistema capitalista com todos os estranhamentos dele decorrentes, não é algo sobreposto e sim é resultante das próprias ações humanas; embora escape, de imediato, ao controle dos indivíduos singulares. Não é por acaso que a teoria de Marx, formulada há mais de um século e meio acerca da “[...] relação conjuntamente econômica, social e humano-individual do estranhamento [...], tenha se tornado hoje um problema universal” (Lukács, 1987, p. 45), ou seja, aquelas características estranhadas da existência humana, evidenciadas por Marx (1983), predominam hoje com maior força sobre a vida dos homens.

Não obstante, estão presentes, na sociedade, várias tendências; podendo produzir, nos homens, alternativas em várias direções e em diversos níveis. Embora no capitalismo predominem os valores individualistas, isso não significa a impossibilidade de construção de novos valores. Para Lukács, há possibilidades na imanência do processo social para a superação das formas atuais do estranhamento, pois “[...] está dada socialmente a perspectiva de um processo de libertação, embora longo e cheio de contradições e quedas” (Lukács, 1981, p. 725). Mas somente a conduta do homem que seja capaz de sair do seu em-si, quer dizer, de ir além da imediatividade do particular e seus atos se voltarem em direção ao para-si, numa dimensão ética, é que se pode operar contra os estranhamentos atuais. Nesse processo, é preciso ter sempre presente a ética da intenção e a ética das consequências; a saída do em-si ao para-si como o caminho autêntico para a formação humana, quer dizer, a constituição da generidade humana na sua dimensão social, política e ética.

⁶ Veja que, para Lukács, o fazer-se social não significa que o homem seja imediatamente personalidade; ao contrário, ele passa por mediações históricas, pois a consciência não é um simples epifenômeno do sistema social, nem tampouco uma força autárquica desse sistema. Por outro lado, o mundo social criado pelos homens não é um *epifenômeno do econômico*. Há uma relação intrínseca entre os homens e a sociedade, um incidindo no outro e *vice-versa*.

Referências

- LUKÁCS, György. *Existencialismo ou marxismo?* Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: Ciências Humanas Ltda., 1979.
- LUKÁCS, György. *La responsabilit  sociale del filosofo*. Introduzione e prefazione di Vittoria Franco. Luca: Maria Pacini Fazzi Editore, 1989.
- LUKÁCS, György. *Ontologia dell'essere sociale*. A cura di Alberto Scarponi. Roma: Riuniti, 1976. (v. I).
- LUKÁCS, György. *Ontologia dell'essere sociale*. A cura di Alberto Scarponi. Roma: Riuniti, 1981. (v. II*-II**).
- LUKÁCS, György. *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale*: questioni di principio de un'ontologia oggi divenuta possibile. Traduzione di Alberto Scarponi. Milano: Guerini e Associati, 1990.
- MARX, Karl. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*. Traduzione di Norberto Bobbio. 8. ed. Torino: Giulio Einaudi Editore, 1983.
- TERTULIAN, Nicolas. O grande projeto da  tica. *Ad Hominem 1: Revista de Filosofia, Política e Ciência da História*, S o Paulo, n. 1, t. 1, p. 125-138, 1999.

Sobre os autores

Fátima Maria Nobre Lopes

Professora de Filosofia e de Filosofia da Educação da Universidade Federal do Ceará (UFC), Membro permanente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia – PROFILO e em Educação, ambos da UFC. Coordenadora do PPGE/UFC, Editora-chefe da Revista Educação em Debate da UFC. Doutora em Educação (UFC), Mestra em Filosofia (UEPB), Graduada em Serviço Social e em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Líder do Grupo de Estudo e Pesquisa em Ontologia do Ser Social,  tica e Formação Humana – GEPOS.

Luis Távora Furtado Ribeiro

Professor Titular da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Ceará. Membro Permanente do Programa de Pós-Graduação em Educação - PPGE/UFC. Concluiu Estágio Pós-doutoral na  cole de Hautes  tudes en Sciences Sociales (EHESS) sob a supervisão de Michel L wy com bolsa CNPq (2013-2014). Doutor em Sociologia. Membro Eleito da Academia Cearense de Literatura de Cordel - ACLC desde 2024. Professor-pesquisador do Convênio de Colaboração entre o Programa de Mestrado em Antropologia de Iberoamérica da Universidade de Salamanca (MAI) por meio da Linha de Pesquisa Educação, Est tica e Sociedade (E-Luta) do PPGE/UFC. Autor de literatura de Cordel desde 2018.

Recebido em: 26/03/2026
Aprovado em: 07/04/2026

Received in: 03/26/2026
Approved in: 04/07/2026

A existência em si e para o outro: reflexões a partir de Kierkegaard e Lévinas

Existence in itself and for the other:
reflections from Kierkegaard and Lévinas

Tales Macêdo da Silva

<https://orcid.org/0000-0003-2556-4307> – E-mail: talesmacedo19@outlook.com

RESUMO

Considerando a reflexão que ambos os pensadores desenvolvem acerca da vivência concreta da existência, este artigo tem como objetivo apresentar a compreensão do ser em si mesmo na filosofia de Søren Kierkegaard e do ser para o outro na filosofia de Emmanuel Lévinas. A proposta não é realizar uma comparação direta entre eles, mas compreender como, apesar de suas diferenças, ambos se preocupam profundamente com a existência singular de cada indivíduo. Para tanto, o trabalho se dedica inicialmente à análise do pensamento particular de Kierkegaard, seguido da exposição das ideias de Lévinas. Observa-se, assim, que ambos os filósofos compartilham uma comunhão fundamental no que tange à vivência autêntica da existência, o que permite concluir que, mesmo diante da distância histórica e das distintas abordagens filosóficas, seus pensamentos percorrem trajetórias convergentes. Este desenvolvimento revela-se de suma importância para evidenciar a continuidade e a relevância da reflexão sobre o sujeito e sua existência no âmbito da filosofia contemporânea.

Palavra-chave: Subjetividade existencial. Singularidade. Ética da alteridade. Responsabilidade e Experiência fenomenológica.

ABSTRACT

Considering the reflections developed by both thinkers on the concrete experience of existence, this article aims to present the understanding of the being-in-itself in the philosophy of Søren

Kierkegaard and the being-for-the-other in the philosophy of Emmanuel Lévinas. The intention is not to make a direct comparison between them, but rather to comprehend how, despite their differences, both are deeply concerned with the singular existence of each individual. To this end, the work initially focuses on an analysis of Kierkegaard's particular thought, followed by an exposition of Lévinas's ideas. It is thus observed that both philosophers share a fundamental communion regarding the authentic experience of existence, which allows concluding that, despite historical distance and differing philosophical approaches, their thoughts follow convergent trajectories. This development proves to be of utmost importance to highlight the continuity and relevance of the reflection on the subject and their existence within contemporary philosophy.

Keywords: Existential subjectivity. Singularity. Ethics of alterity. Responsibility and Phenomenological experience.

1 Introdução

Tratar de dois pensadores que desenvolveram concepções ao mesmo tempo distintas e profundamente conectadas exige reconhecer o vínculo entre contextos históricos específicos e preocupações existenciais universais. De um lado, Kierkegaard frequentemente mal compreendido por seus concidadãos, em virtude de sua inquietação com a forma como o cristianismo era vivido em sua época. De outro, Levinas profundamente marcado por acontecimentos dramáticos do século XX, especialmente pela Segunda Guerra Mundial, durante a qual se tornou evidente a ausência de solidariedade para com o próximo ou, em termos cristãos, a escassez do amor ao outro. Em ambos os casos, observa-se um esforço filosófico voltado à afirmação de uma existência concreta e autêntica.

Em vez de promover uma comparação sistemática entre as filosofias de Søren Kierkegaard e Emmanuel Lévinas, propõe-se apresentar os elementos essenciais de seus pensamentos, a fim de destacar a convergência quanto à centralidade da existência singular e da responsabilidade ética. Para isso, busca-se interpretar, por um lado, a noção de ser em si mesmo, conforme elaborada por Kierkegaard, e, por outro, a concepção de ser para o outro, desenvolvida por Lévinas.

Convém iniciar pela concepção kierkegaardiana de ser em si mesmo, cujo núcleo reside na ideia de "tornar-se si-mesmo", uma tarefa existencial que retoma a tradição socrática, especialmente a exigência de conhecer a si mesmo. Kierkegaard desenvolve essa noção ao constatar que os habitantes de sua sociedade não viviam autenticamente os ensinamentos de Cristo e que, em muitos casos, líderes religiosos instrumentalizavam a fé em benefício de interesses materiais e políticos. Em face dessa degradação da religiosidade, Kierkegaard propõe uma revalorização da existência singular, entendida como processo interior de apropriação da fé e da verdade. A existência, nesse sentido, não se reduz à adesão doutrinária, mas implica uma relação pessoal, ética e angustiante com a própria identidade diante do eterno.

Na sequência, cabe analisar a concepção de ser para o outro no pensamento de Emmanuel Lévinas, centrada na ideia de responsabilidade incondicional diante da alteridade. Essa concepção nasce da experiência traumática da guerra, especialmente do período em que Lévinas, como soldado francês, esteve preso em um campo de concentração. Ali, observa a tendência humana à autossuficiência e à instrumentalização do outro como obstáculo a ser superado. É

nesse contexto que começa a delinear uma filosofia na qual o outro não é um objeto de representação, mas um apelo ético que antecede a liberdade do eu. Tal filosofia culmina na formulação da ética da alteridade, na qual a subjetividade é definida, antes de tudo, como responsabilidade ilimitada pelo outro.

As reflexões de Kierkegaard e Lévinas, embora inseridas em contextos distintos, permitem estabelecer um ponto de articulação: em Kierkegaard, destaca-se a singularidade do ser que se constrói na tensão da interioridade ética; em Lévinas, sobressai a responsabilidade irrecusável diante da alteridade. Ainda assim, é possível perguntar: em que medida a busca kierkegardiana pelo tornar-se si-mesmo pode ser compreendida como voltada ao outro? A resposta encontra-se na concepção de que a apropriação pessoal da existência cristã não é um exercício de isolamento, mas uma forma de testemunho existencial que visa à formação do outro. A autenticidade do tornar-se si-mesmo, em Kierkegaard, exige uma vivência relacional e comunicativa, orientada por uma ética do cuidado e do chamado. Ser si mesmo, portanto, implica, de modo implícito, ser também para o outro.

2 A construção do ser em si na filosofia de Søren Kierkegaard

A filosofia de Søren Kierkegaard tem como núcleo central a reflexão sobre o ser em si mesmo, entendida como a busca pelo tornar-se si mesmo ou, na perspectiva cristã do autor, o tornar-se cristão. A partir desse princípio, Kierkegaard traça formas e modos para a concretização dessa existência singular e autêntica. Atuando em Copenhague, Dinamarca, Kierkegaard foi tanto filósofo quanto teólogo, cuja indagação fundamental concentrou-se na vivência de um cristianismo verdadeiro, que não se reduzisse à mera formalidade institucional ou ao controle estatal, como predominava na sociedade dinamarquesa de sua época.

Sua perspectiva do cristianismo contrapõe-se radicalmente ao fenômeno da cristandade, entendido como o sistema em que a fé e o vínculo dos fiéis à Igreja são sustentados principalmente pelo papel institucional da religião na sociedade, em especial na sua relação com o Estado e o poder político. Nessa configuração, a vida cristã assume uma característica coletiva, massificada, pouco propícia à expressão da pessoalidade e da singularidade do indivíduo. Inconformado com essa realidade, Kierkegaard propõe um retorno ao interior do sujeito, um voltar-se para si mesmo, no qual cada pessoa reflita profundamente sobre suas ações e vivências interiores, promovendo, a partir desse processo, o autoconhecimento e a construção do ser singular.

O próprio Kierkegaard, indivíduo marcado pela inquietação interior, direcionou seu pensamento tanto para suas angústias pessoais quanto para as contradições da sociedade em que vivia. Seus aprofundados estudos sobre o si mesmo inauguraram, na filosofia, uma nova abordagem, centrada nos questionamentos existenciais, em contraste com as investigações tradicionais que privilegiavam o ser em sentido abstrato ou as realidades externas ao sujeito. Kierkegaard passou a elaborar um pensamento voltado à compreensão das razões do existir, dando especial atenção à singularidade e à subjetividade de cada indivíduo.

Esse percurso filosófico abriu caminho para o desenvolvimento do existencialismo no século XX, especialmente a partir de autores como Jean-Paul Sartre, que passaram a estudar o sujeito humano não apenas como um ente do pensamento, mas em suas ações, sentimentos e vivências concretas enquanto ser individual. Por essa razão, Kierkegaard é frequentemente considerado o precursor do existencialismo, por ter sido um dos primeiros a colocar a questão da existência no centro da reflexão filosófica. Contudo, classificá-lo como existencialista pode ser

inadequado, pois tal rótulo contraria aspectos fundamentais de sua filosofia, especialmente suas críticas contundentes ao sistema hegeliano. Além disso, enquanto o existencialismo enfatiza o sujeito em sua finitude, Kierkegaard conduz o indivíduo à experiência da infinitude, manifestada na relação singular com Deus.

Ao longo de sua vida, Kierkegaard dedicou-se à busca de uma vivência autêntica de sua fé cristã. Essa dedicação equivalia, para ele, à conscientização do próprio eu no mundo, tarefa que exigia indagações subjetivas profundas para que a fé se tornasse verdadeira e existencialmente significativa.

Com essa compreensão inicial do pensamento kierkegaardiano, torna-se possível aprofundar a análise da busca pelo tornar-se a si mesmo, com ênfase na singularidade do indivíduo. Para Kierkegaard, cada pessoa deve agir conforme sua própria subjetividade, tomando decisões pessoais que concretizem sua existência. Diante das múltiplas possibilidades, cabe ao indivíduo escolher e assumir sua decisão com responsabilidade. É nesse processo de escolha e compromisso que se realiza a busca do tornar-se si mesmo.

Essa abordagem implica que o indivíduo está em constante construção, renovando-se a cada momento. O ser em si não é um dado fixo, mas um processo dinâmico de vir-a-ser, pelo qual se busca incessantemente o autoconhecimento para edificar a singularidade pessoal. Como Kierkegaard expressa em seus escritos, o ser é uma relação que se relaciona consigo mesmo diante do absoluto, indicando que o si mesmo é constituído na tensão entre finitude e infinitude, entre liberdade e necessidade. “É preciso primeiro aprender a conhecer a si mesmo antes de saber qualquer outra coisa [...] Somente quando a pessoa interiormente compreende a si mesmo, e então vê o caminho a seguir em seu caminho, faz sua vida repouso adquirir e significado”¹ (Kierkegaard, 2008, vol. 1, p. 22, AA: 12, tradução nossa).

É por meio dessa citação que se evidencia a importância do indivíduo para Kierkegaard, sobretudo o reconhecimento da sua singularidade como ponto de partida fundamental para a existência autêntica. É nesse momento inicial que o sujeito inicia a trajetória rumo à concretização de uma vivência cristã genuína e pessoal.

Quanto ao conceito de ser em si, em Kierkegaard, e à busca que ele realiza para definir o tornar-se si mesmo ou tornar-se cristão, Valdinei Caes oferece uma contribuição especialmente esclarecedora, que pode auxiliar na compreensão dessa dinâmica existencial:

Em Kierkegaard, na gênese da concepção de indivíduo encontra-se uma dura crítica à cultura da época, no que diz respeito ao cristianismo luterano. O cristão não se torna cristão por opção própria, mas por imposição do Estado. “O cristianismo parece ter se tornado, segundo o pensador de Copenhague, uma imposição estatal” (De Paula, 2009h, p. 48). Kierkegaard não pensa o indivíduo em submissão ao Estado. O indivíduo kierkegaardiano está sempre buscando sua autenticidade, ou seja, a presença do totalmente Outro: Deus. Dessa forma, percebemos que há em Kierkegaard o homem que somente se torna um indivíduo autêntico se for responsável perante Deus. Diante de Deus, não há multidão; existe apenas o indivíduo e o que ele é em si (Caes, 2011, p. 441).

Portanto, a singularidade ocupa lugar central no pensamento de Kierkegaard, sendo o ponto de partida para que o indivíduo se encontre consigo mesmo e, a partir desse encontro, estabeleça uma relação autêntica consigo, com Deus e com o mundo. Para Kierkegaard, é imprescindível empreender a busca do tornar-se si mesmo – um processo contínuo de autoexplor-

¹ No original: “One must first learn to know oneself before knowing anything else [...] Only when the person has inwardly understood himself, and then sees the way forward on his path, does his life acquire repose and meaning”.

ração que consiste em conhecer o próprio eu, analisar sua condição humana e alcançar convicções firmes acerca das escolhas feitas e das possibilidades que delas decorrem.

No horizonte kierkegaardiano, essa busca de si não é um fim em si mesma, mas a condição necessária para iniciar e sustentar o caminho rumo ao tornar-se cristão. Em outras palavras, a autocompreensão e a singularidade do indivíduo constituem a base para uma vivência cristã genuína, que se realiza através da fidelidade às próprias convicções e do compromisso ético-religioso diante do absoluto.

3 Ser para o outro: o chamado ético em Emmanuel Lévinas

A filosofia de Emmanuel Lévinas é marcada pela célebre ênfase na responsabilidade do ser para com o outro. A partir desse foco, pretende-se explorar a noção do que consiste essa forma singular de ser para o outro, como ela se concretiza e qual a natureza da relação entre o Eu e o Outro. Para tanto, serão utilizados textos fundamentais da obra de Lévinas, tais como *Ética e Infinito*, *Totalidade e Infinito* e *Da existência ao existente*. Essas obras nos conduzem à compreensão da alteridade, conceito-chave para entender a singularidade dessa relação ética.

Nascido em uma família judaica na Lituânia, Lévinas foi fortemente influenciado pela fenomenologia de Edmund Husserl, tendo inclusive realizado traduções de suas obras. Também recebeu influência do pensamento de Martin Heidegger, embora mais tarde tenha formulado críticas contundentes a este, especialmente por considerar que Heidegger privilegiava uma ontologia desprovida de moralidade – a chamada “ontologia do Neutro”. Para Lévinas, a ética é a filosofia primeira, uma condição primordial que precede a ontologia.

É no face a face com o Outro que emerge o sentido da existência. Diante do rosto do Outro, o sujeito se descobre imediatamente responsável, e nesse encontro desponta a noção do Infinito. Dois dos temas mais centrais na filosofia levinasiana são, primeiramente, a concepção de subjetividade, que indica uma dimensão pessoal e singular; e, em segundo lugar, a responsabilidade do Eu para com o Tu, um movimento pelo qual o Eu assume uma responsabilidade ética e existencial em relação ao Outro.

Importante destacar que parte da obra *Da existência ao existente* foi desenvolvida enquanto Lévinas estava preso, como soldado francês durante a Segunda Guerra Mundial, após a invasão da França. Nesse período de aprisionamento, Lévinas presenciou a indiferença dos soldados nazistas para com a dignidade humana, uma experiência que, ainda que não se saiba ao certo se foi decisiva, certamente influenciou profundamente sua compreensão da responsabilidade ética para com o Outro e da alteridade.

Partindo dessas considerações gerais sobre sua filosofia, volta-se à relação do Eu para com o Outro, que não se reduz a uma relação casual, mas configura uma transformação radical da maneira como o Eu se posiciona em relação ao mundo. Essa relação é fundamental para a ideia levinasiana do esvaziamento do Eu, onde o sujeito se despoja de sua centralidade em prol do Outro.

Na filosofia de Lévinas, a responsabilidade pelo Outro fortalece e autêntica a relação ética. Essa autenticidade, porém, só se sustenta em virtude do diálogo silencioso e expressivo que o rosto do Outro estabelece com o Eu. Em uma entrevista concedida a Philippe Nemo, posteriormente publicada como o livro *Ética e Infinito*, Lévinas comenta sobre essa responsabilidade primordial que o Eu tem para com o Outro:

[...] falo de responsabilidade como da estrutura essencial, primeira, fundamental da subjectividade. É em termos éticos que descrevo a subjectividade. A ética, aqui, não

aparece como suplemento de uma base existência previa; é na ética entendida como responsabilidade que se dá o próprio nó do subjectivo.

Entendo a responsabilidade como responsabilidade por outrem, portanto, como responsabilidade por aquilo que não fui eu que fiz, ou não me diz respeito; ou que precisamente me diz respeito, é por mim abordado como rosto (Lévinas, 1982, p. 87).

Parte-se do entendimento de que, a partir da responsabilidade que fundamenta a subjetividade, cada indivíduo torna-se responsável pelo que lhe é dado pelo outro, ou seja, reconhece subjetivamente sua responsabilidade em relação ao Outro. Nesse sentido, o sujeito não apenas responde pelo outro, mas também se responsabiliza pela própria responsabilidade, uma consciência ativa e contínua da dimensão ética da existência.

Ao considerar a relação de responsabilidade do Eu para com o Outro, pode-se supor que o Outro também seria responsável pelo Eu. No entanto, Lévinas rejeita essa ideia, afirmando que essa ligação ética não se funda na reciprocidade. A responsabilidade do Eu pelo Outro não depende de uma troca ou de um retorno equivalente; não se espera que o Outro responda da mesma maneira. A relação ética é, assim, desinteressada, incondicional e não pressupõe reconhecimento ou retribuição.

É justamente nesse desinteresse e na ausência de expectativas que se encontra o ponto inicial, ou a própria definição, da ideia central da filosofia de Lévinas: a ética da alteridade. O sujeito ético relaciona-se com o Outro sem aguardar resposta, reciprocidade ou qualquer forma de devolução, mantendo uma responsabilidade absoluta e irrestrita para com o Outro, que fundamenta a autenticidade dessa relação.

O Outro metafísico é outro de uma alteridade que não é formal, de uma alteridade que não é um simples inverso da identidade, nem de uma alteridade feita de resistência ao Mesmo, mas de uma alteridade anterior a toda a iniciativa, a todo o imperialismo do Mesmo; outro de uma alteridade que não limita o Mesmo, porque nesse caso o Outro não seria rigorosamente Outro: pela comunidade da fronteira, seria, dentro do sistema, ainda o Mesmo. O absolutamente Outro é Outrem; não faz número comigo. A coletividade em que eu digo <tu> ou <nós> não é um plural de <eu>. Eu, tu, não são indivíduos de um conceito comum (Levinas, 1988, p. 26).

A filosofia de Emmanuel Lévinas propõe uma concepção radical do ser para o outro, segundo a qual a existência autêntica do Eu é indissociável da responsabilidade ética que ele assume pelo Outro. Nesta perspectiva, o Eu não é um sujeito isolado ou autônomo, mas um ser cuja identidade e sentido dependem da relação ética com o Outro, aquele que é absolutamente distinto e irreduzível. O Eu só pode ser verdadeiramente si mesmo por meio da abertura e da resposta ética que oferece ao Outro, o que implica que sem o Outro não há um “nós mesmos” autêntico nem um Eu plenamente constituído.

A alteridade, portanto, é a condição primeira e fundamental da existência humana, pois ela inaugura a possibilidade de transcendência da própria subjetividade e da autopreservação para se voltar à responsabilidade pelo Outro. Diferentemente de modelos filosóficos que priorizam a autonomia ou a reciprocidade como base das relações interpessoais, Lévinas sublinha que a relação ética não se apoia na troca equilibrada ou no reconhecimento mútuo, mas na responsabilidade assimétrica e incondicional do Eu pelo Outro.

Esta relação ética implica que cada indivíduo, enquanto totalidade singular, é chamado a se manifestar e a se constituir a partir da responsabilidade que assume perante os demais. O comportamento ético não se reduz a normas ou convenções sociais, mas se expressa na abertura para o Outro, na escuta ativa e na disposição de responder à sua vulnerabilidade e

dignidade. Assim, a alteridade não é apenas uma categoria teórica, mas um convite à transformação do modo de ser, um convite para uma experiência ética que rompe com o egocentrismo e com a indiferença.

Acredita-se, com Lévinas, que o reconhecimento e a vivência concreta dessa alteridade são condição necessária para a construção de uma humanidade mais justa e solidária. A responsabilidade ética pelo Outro possibilita uma convivência social que transcende interesses individuais e se funda na compreensão profunda da interdependência e da vulnerabilidade humanas.

Neste sentido, o professor Euclides André Mance oferece uma análise aprofundada do conceito de alteridade, destacando sua centralidade na filosofia ética contemporânea e sua relevância para o entendimento das relações humanas como fundamento da existência.

Ser-para-o-outro é a própria condição de constituição da subjetividade humana, emergindo da neutralidade de um haver impessoal e da significação neutra dos entes do mundo no horizonte do ser, em que os seres humanos e sua história são reduzidos a movimentos de conceitos no plano do saber, compostos teoricamente em função de projetos que os reduzem a entes manipuláveis, efetivando praticamente inúmeras formas de injustiças.²

4 À guisa de conclusão

Com base na discussão desenvolvida ao longo deste artigo, é possível notar, inicialmente, uma distinção clara entre as filosofias de Kierkegaard e Lévinas. Contudo, conforme destacado na introdução, essa distinção inicial não impede o reconhecimento de uma profunda ligação entre ambas as abordagens. O objetivo principal consistiu em apresentar um entendimento preliminar das ideias centrais na filosofia de cada pensador, procedendo a uma análise separada para, a partir daí, possibilitar uma comparação fundamentada entre seus modos de pensar.

Primeiramente, observou-se a concepção kierkegaardiana do ser em si mesmo, que se traduz na busca pelo autoconhecimento como fundamento para a compreensão da existência humana. Kierkegaard defende que o indivíduo não é pleno em si desde o início, sendo necessário que ele se empenhe em tornar-se a si mesmo, desenvolvendo uma relação profunda consigo próprio para alcançar uma compreensão autêntica da existência. Essa busca acompanha a dimensão religiosa do filósofo, que vê o tornar-se cristão como um processo contínuo e ativo, inseparável do tornar-se si mesmo, herança de uma vivência religiosa rigorosa, sobretudo influenciada por seu pai.

Em contrapartida, a filosofia de Emmanuel Lévinas enfatiza o ser para o outro como a própria essência da subjetividade humana. Para Lévinas, a relação com o Outro é indispensável, pois, sem ela, o Eu seria um ser isolado e, conseqüentemente, inexistente enquanto sujeito autêntico. A singularidade, embora central, não se sustenta isoladamente; a existência se constrói na responsabilidade incondicional pelo Outro, conforme delineado na ética da alteridade. Essa responsabilidade não pressupõe reciprocidade, mas uma abertura radical do Eu para com o Outro, que fundamenta a autenticidade da existência.

Diante dessas perspectivas, pode-se inicialmente concluir que os pensamentos de Kierkegaard e Lévinas são profundamente distintos: o filósofo dinamarquês enfatiza a singularidade e a busca do autoconhecimento como base da existência, enquanto o filósofo lituano

² Comunicação realizada em 02 de Agosto de 1993 como atividade do Programa de Conferências Mensais promovido pelo Studium Filosófico São Basílio Magno – OSBM.

centra-se na responsabilidade ética pelo Outro como constitutiva da subjetividade. Entretanto, uma conclusão definitiva nesse sentido seria inadequada, pois Kierkegaard também demonstra preocupação com a existência do outro. Suas reflexões sobre a singularidade visam justamente que o indivíduo se conheça para que, a partir desse autoconhecimento, possa respeitar e incentivar a autorreflexão no outro.

Assim, observa-se que as filosofias kierkegaardiana e levinasiana apresentam pontos de convergência significativos no que tange à construção da existência humana, pois ambas reconhecem a importância do Outro: a primeira, ao incentivar a reflexão individual que leva ao respeito e à compreensão do próximo; a segunda, ao afirmar a responsabilidade ética e incondicional que sustenta a relação entre os seres humanos e a constituição do Eu.

Referências

CAES, Valdinei. A concepção de indivíduo segundo Kierkegaard. In: *Anais do VII Seminário de Pós-Graduação em Filosofia da UFSCar*, São Carlos, p. 437-446, 2011.

DE PAULA, Marcio Gimenes de. *Subjetividade e objetividade em Kierkegaard*. São Paulo: Annablume, 2009.

LEVINAS, Emmanuel. *Da existência ao existente*. Trad. Paul Albert Simo e Ligia Maria de Castro Simon. Campinas: Papirus, 1986.

LEVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Lisboa: Edições 70, 2000.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Diário de um Sedutor. Temor e Tremor. O Desespero Humano*. Trad. Carlos Grifo, Maria J. Marinho; Adolfo C. Monteiro. São Paulo: Abril Cultural: 1979. (Coleção Os Pensadores).

KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Journal*. AA:12, KJN. v. 1, p. 19-22.

MANCE, Euclides André. *Emmanuel Lévinas e a alteridade*. Comunicação realizada no dia 2 de agosto de 1993, pelo Instituto Vicentino de Filosofia. Disponível em: <https://euclidesmance.net/docs/emmanuel-levinas-e-a-alteridade.htm>.

Sobre o autor

Tales Macêdo da Silva

Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC), em regime de dupla titulação com a FernUniversität in Hagen, na Alemanha. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e Bacharel e Licenciado em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), instituição na qual atua como professor do curso de Filosofia desde 2020. Ao longo de sua trajetória acadêmica, tem se dedicado intensamente à investigação da Filosofia Moderna e Contemporânea, com ênfase no Idealismo Alemão especialmente nos sistemas filosóficos de Fichte, Schelling e Hegel e na Filosofia da Existência, com foco na obra de Søren Kierkegaard. Seu trabalho busca articular essas duas vertentes, explorando seus pontos de convergência e tensão a partir de uma perspectiva metodológica rigorosa e existencialmente engajada.

Recebido em: 23/03/2026
Aprovado em: 09/04/2026

Received in: 03/23/2026
Approved in: 04/09/2026

A filosofia do surrealismo: o pensamento de André Breton

La philosophie du surréalisme: la pensée d'André Breton

Tiago Schweiger

<https://orcid.org/0000-0002-7795-8116> – E-mail: tiagoschweiger@gmail.com

RESUMO

O presente artigo examina os fundamentos filosóficos do surrealismo a partir do pensamento de André Breton e das considerações de Ferdinand Alquié. O projeto surrealista surge como contraposição a um modelo estreito de racionalidade que, segundo Breton, esmaga a experiência humana e aprisiona a imaginação. O que o surrealismo busca é a libertação dessa força imaginativa, e isso se dá por meio da reabilitação do mundo onírico e do estudo do inconsciente, questionando assim a hegemonia da lógica. Para isso, implementa técnicas como a “escrita automática”, ressaltando o automatismo psíquico a fim de expor o real funcionamento do pensamento, livre do controle racional. A busca do surrealismo é pelo “ponto sublime” onde as antinomias clássicas, como o sonho e a realidade, se entrecruzam, num movimento possível apenas em uma racionalidade ampliada, ou seja, uma racionalidade que leva em conta sua incapacidade de tudo abarcar e de a tudo dar sentido, e que por isso mesmo amplia seus horizontes ao não ignorar a dimensão que, tradicionalmente, é tomada como seu absoluto avesso: o mundo onírico.

Palavras-chave: Filosofia. Surrealismo. Breton. Alquié.

RÉSUMÉ

Le présent article examine les fondements philosophiques du surréalisme à partir de la pensée d'André Breton et des considérations de Ferdinand Alquié. Le projet surréaliste apparaît comme une opposition à un modèle étroit de rationalité qui, selon Breton, écrase l'expérience humaine

et emprisonne l'imagination. Le surréalisme cherche à libérer cette force imaginative, et cela passe par la réhabilitation du monde onirique et l'étude de l'inconscient, remettant ainsi en question l'hégémonie de la logique. Pour ce faire, il met en œuvre des techniques telles que « l'écriture automatique », mettant l'accent sur l'automatisme psychique afin d'exposer le fonctionnement réel de la pensée, libre du contrôle rationnel. Le surréalisme recherche le « point sublime » où les antinomies classiques, telles que le rêve et la réalité, s'entrecroisent, dans un mouvement qui n'est possible que dans une rationalité élargie, c'est-à-dire une rationalité qui tient compte de son incapacité à tout englober et à tout donner un sens, et qui, pour cette raison même, élargit ses horizons en n'ignorant pas la dimension qui, traditionnellement, est considérée comme son contraire absolu: le monde onirique.

Mots-clés: Philosophie. Surréalisme. Breton. Alquié.

Introdução

Figurando como um dos principais movimentos de vanguarda do século XX, o surrealismo surge não apenas como parte de uma revolução no campo artístico, mas como um projeto de transformação radical da experiência humana. Propomo-nos examinar aqui os fundamentos filosóficos dessa empreitada a partir do pensamento de André Breton, principal teórico do movimento, e das importantes considerações feitas por Ferdinand Alquié sobre as consequências dessa empreitada no campo filosófico.

No âmago dessa filosofia surrealista reside a denúncia de um modelo instrumental de racionalidade que, segundo Breton, esmaga a imaginação e impõe limites artificiais às experiências do ser humano. Sua crítica recai sobre um modelo estreito da lógica atrelada ao realismo, resultando em um empobrecimento das experiências vividas. Contra essa hegemonia, e em diálogo com a psicanálise, o surrealismo busca a libertação do espírito pela reabilitação de dimensões tradicionalmente ignoradas, tais como a do mundo onírico e do inconsciente.

A libertação buscada pelo movimento surrealista passa pela implementação de técnicas como a "escrita automática", com a finalidade de expor o real funcionamento do pensamento, sem o controle absoluto da razão, e afastada de preocupações estéticas ou morais. Em suma, o movimento persegue a surrealidade, quer encontrar o "ponto sublime" onde as antinomias clássicas, tais como a do sonho e da vigília, se entrelaçam e abrem caminho para uma racionalidade ampliada. Buscaremos ressaltar a relevância dessa busca, que se manifesta não apenas como empreitada artístico-literária, mas também como provocação filosófica e proposta de engajamento social diante de um cenário de crise da racionalidade.

O manifesto do surrealismo

A valorização exagerada da racionalidade, ou, para ser mais específico, de um certo modelo de racionalidade que pretende dominar tudo, acaba, no diagnóstico oferecido por Breton, por atrofiar nosso poder imaginativo. A cultura, baseada nessa racionalidade, apresenta a vida como estritamente "real", mas a crença nessa realidade absoluta parece ser o fato responsável por uma perda de crença na própria vida, já que o indivíduo passa a relacionar-se com o mundo em termos estritamente lógicos. O mundo de possibilidades imaginárias se perde em meio a relações áridas, pragmáticas, porque o indivíduo dá espaço às exigências de uma vida exclusi-

vamente baseada na razão em uma cultura, pautada nela, que impõe preocupações vistas pelo surrealismo como não fundamentais para a realização pessoal. Por isso a infância causa um sentimento de nostalgia nesse contexto. Ao comentar sobre a infância, Breton destaca essa atmosfera quase mágica que o indivíduo perde conforme se torna um adulto.

Aí, a ausência de qualquer rigorismo conhecido lhe dá a perspectiva de levar diversas vidas ao mesmo tempo; ele se agarra a essa ilusão; só quer conhecer a facilidade momentânea, extrema, de todas as coisas. Todas as manhãs, crianças saem de casa sem inquietação. Está tudo perto, as piores condições materiais são excelentes. Os bosques são claros ou escuros, nunca se vai dormir (Breton, 1985, p. 33-34).

Esse poder imaginativo parece não acompanhar o indivíduo para além da infância, mas não por uma perda de capacidades da parte do sujeito, mas por uma limitação imposta culturalmente por meio de leis nascidas de um utilitarismo arbitrário. O diagnóstico de Breton acerca da imaginação é o seguinte: “ela é incapaz de assumir por muito tempo esse papel inferior, e quando chega ao vigésimo ano prefere, em geral, abandonar o homem a seu destino sem luz” (Breton, 1985, p. 34). Na vida adulta, o indivíduo passa a pertencer “a uma necessidade prática imperativa, que não permite ser desconsiderada” (Breton, 1985, p. 34). Isso limita suas ideias e seus gostos, e os acontecimentos de sua vida começam a aparecer como fatos isolados, sem a revelação de algum sentido mais profundo.

Diante dessa repressão sofrida pela imaginação, o que mais importa para Breton é sua libertação. Sendo “a *maior liberdade* de espírito” que “nos foi concedida” (Breton, 1985, p. 35), seria preciso restaurar seu estado primordial.

Reduzir a imaginação à servidão, fosse mesmo o caso de ganhar o que vulgarmente se chama felicidade, é rejeitar o que haja, no fundo de si, de suprema justiça. Só a imaginação me dá contas do que pode ser, e é bastante para suspender por um instante a interdição terrível; é bastante também para que eu me entregue a ela, sem receio de me enganar (como se fosse possível enganar-se mais ainda) (Breton, 1985, p. 35).

Uma questão parece se impor aqui: como então manter essa maior liberdade de espírito da qual somos dotados? Como romper com os mecanismos de supressão dessa potência? A resposta de Breton a esse questionamento envolve um dos elementos polêmicos tematizados pelo movimento surrealista: a loucura.

A questão da loucura

É importante ressaltar que não se trata de romantizar a loucura, mas podemos observar que, para Breton, ela não parece ter o aspecto exclusivamente negativo que a ciência lhe atribuiu naquela época. A posição desse teórico do surrealismo pode parecer um tanto irresponsável à primeira vista, mas não é sem cabimento. Para ele, os indivíduos tomados como loucos são privados de sua liberdade apenas porque cometem atos considerados repreensíveis e, sem tais atos, sua liberdade seria mantida intacta. Embora concorde com a ideia de que esses indivíduos se tornam vítimas de sua imaginação, e assim deixam de observar certos comportamentos convencionais, ele apresenta um contraponto interessante ao considerar o fato de que tais indivíduos conservam uma indiferença diante das críticas e castigos que possam ser impostos a eles. Dessa forma, esses indivíduos se encontram em uma situação paradoxal na qual, cativos da imaginação, encontram nela também seu maior conforto e liberdade, já que seus delírios os ajudam a suportar as adversidades de sua condição (Breton, 1985, p. 35).

Breton chega a ressaltar que “de fato, alucinações, ilusões, etc. são fonte de gozo nada desprezível” (Breton, 1985, p. 36). Não apresentaremos aqui as críticas sofridas por Breton por se posicionar desta maneira sobre a loucura, vista como um problema grave de saúde pelos médicos de então, apenas destacaremos o fato de não se tratar de um projeto de romantização da loucura, mas de busca pelo desenvolvimento de uma reflexão sobre a imaginação que acaba por tocar nesse tema sensível, diante do qual Breton se posiciona abertamente: “não é o temor da loucura que vai nos obrigar a içar a meio mastro a bandeira da Imaginação” (Breton, 1985, p. 36).

O problema do realismo

O realismo é um dos elementos apontados como responsável pela repressão da imaginação. Ligada ao positivismo, a atitude realista é tomada por Breton como “hostil a todo impulso de liberação intelectual e moral” (Breton, 1985, p. 36).

Para Breton, o realismo valoriza uma clareza que beira a tolice e limita ao mínimo qualquer esforço criativo. Essa concepção sustenta sua crítica aos romances realistas, vistos por ele como demasiadamente óbvios e pouco ambiciosos. Ele afirma, em tom desdenhoso: “consequência divertida deste estado de coisas, em literatura, é a abundância de romances. Cada um contribui com sua pequena ‘observação’” (Breton, 1985, p. 37). O problema, para Breton, é que os autores não deixam espaço para a “hesitação do personagem”, e as descrições são repletas de vazio, “são superposições de imagens de catálogo, o autor as toma cada vez mais sem cerimônia, aproveita para me empurrar seus cartões-postais, procura fazer-me concordar com os lugares-comuns” (Breton, 1985, p. 37). A questão, para ele, não é apenas a falta de originalidade, mas sobretudo o espaço que se dá para aquilo que não tem importância, como o excesso de descrições.

A rigidez na construção dos personagens, no romance, é outro elemento que colabora com o encarceramento da imaginação. Do ponto de vista de Breton, o personagem geralmente está “formado”, e isso significa que suas ações são previsíveis, ele não foge da equação que guia a narrativa. Breton critica a “intratável mania de reduzir o desconhecido ao conhecido, ao classificável” (Breton, 1985, p. 39), o que caracterizaria uma cultura na qual “o desejo de análise prevalece sobre os sentimentos” (Breton, 1985, p. 39), apresentando como resultado uma retórica vazia porque repleta de afetação com um vocabulário “mal definido”. E ao expandir sua crítica para além do âmbito do romance, ele afirma: “se as ideias gerais que a filosofia se propõe até aqui debater, marcassem por aí sua incursão definitiva num domínio mais extenso, seria eu o primeiro a me alegrar. Mas por enquanto é só afetação” (Breton, 1985, p. 39). O excesso de descrição, nesse sentido, enfraquece as histórias, os acontecimentos nela, seus heróis, pois as palavras os golpeiam com definições empobrecedoras.

Toda essa argumentação apresentada por Breton leva o leitor à questão do império da lógica. Isso não significa que a lógica em si seja um problema para o surrealismo, mas sim sua supervalorização, trazendo como consequência uma visão utilitária sobre a vida, como se só houvesse nela problemas secundários. “O racionalismo absoluto que continua em moda não permite considerar senão fatos dependendo estreitamente de nossa experiência” (Breton, 1985, p. 40). E o problema se amplia porque há nesse império da lógica a imposição de limites até mesmo para nossa experiência que, segundo Breton, “circula num gradeado de onde é cada vez mais difícil fazê-la sair. Ela se apoia, também ela, na utilidade imediata, e é guardada pelo bom senso” (Breton, 1985, p. 40). Breton denuncia, portanto, o banimento da dimensão onírica, de

qualquer elemento que pudesse ser associado à superstição em nome de um suposto progresso. Esse cenário, em sua visão, limita a experiência humana, pois ela não se restringe à nossa capacidade intelectual.

Breton encontra no pensamento de Freud uma possibilidade de ampliação de horizontes nas investigações sobre essa experiência humana, vendo nele uma preocupação com forças não evidentes, relações que se dão sob a superfície, no mundo dos sonhos, do inconsciente. Vendo essas novas possibilidades, Breton afirma:

Talvez esteja a imaginação a ponto de retomar seus direitos. Se as profundezas de nosso espírito escondem estranhas forças capazes de aumentar as da superfície, ou contra elas lutar vitoriosamente, há todo interesse em captá-las, captá-las primeiro, para submetê-las depois, se for o caso, ao controle de nossa razão (Breton, 1985, p. 40-41).

A captação dessas forças subterrâneas não é exclusividade da psicanálise, e pode ser exercida, segundo Breton, por poetas e sábios, não havendo fórmula específica para tal captação. Freud se voltou para um mundo ignorado durante muito tempo. Os sonhos, mesmo sendo parte importante da vida psíquica dos indivíduos, até então não recebiam a devida atenção e, considerando o tempo de vida que passamos dormindo, realmente parece estranho simplesmente ignorar essa dimensão onírica e centrar toda análise sobre a vida desperta. De fato, o sonho tende a ser elemento sem muita importância na vida das pessoas, o que nos leva a perguntar sobre a real importância de pensarmos sobre esse mundo onírico. Vejamos algumas reflexões elencadas por Breton.

Primeiro ponto a ser considerado: tudo indica que o sonho tem continuidade e organização. O problema é que não temos acesso ao sonho como um todo, apenas a sonhos, recortes que a memória nos traz. Mas poderíamos dizer, em contraposição a isso, que temos acesso à totalidade da realidade na vida desperta? Para Breton, nada permite que falemos de uma “maior dissipação dos elementos constitutivos do sonho” (Breton, 1985, p. 42). Diante do sonho, levantam-se algumas perguntas: “Por que não haveria eu de esperar do indício do sonho mais do que espero de um grau de consciência cada dia mais elevado? Não se poderia aplicar o sonho, ele também, à resolução de questões fundamentais da vida?” (Breton, 1985, p. 43).

Breton ainda expõe seu desejo por “filósofos e lógicos adormecidos”, ou seja, aqueles que se propõem pensar sobre o mundo onírico, pensando, contudo, sem o “ritmo consciente do pensamento”.

Segundo ponto a ser considerado: o estado de vigília é “estado de interferência”. Para Breton, o espírito tem “uma estranha tendência à desorientação” durante o estado de vigília. Todos já experimentamos alguns lapsos, já nos enganamos acerca das coisas. Essas desorientações seriam interferências do estado de sono no estado de vigília, ou seja, Breton defende que o equilíbrio do estado de vigília não é absoluto. E se há essa interferência de um estado no outro, uma intromissão do sonho na vigília e de aspectos da vigília no sonho, Breton não se furta a acreditar “na resolução futura destes dois estados, tão contraditórios na aparência, o sonho e a realidade, numa espécie de realidade absoluta, de *surrealidade*, se assim se pode dizer” (Breton, 1985, p. 45).

É importante ressaltar não apenas a centralidade do sonho em sua argumentação, mas acima de tudo esse desejo de chegar a uma integração entre sonho e vigília e, assim, a uma concepção mais ampla do real, ou seja, a uma surrealidade.

O surrealista não pretende, com seu projeto, tornar a razão algo dispensável. Quando faz referência a um cartaz que Saint-Roux colocava na porta na hora de dormir, no qual se lia “o poeta trabalha” (Breton, 1985, p. 45), Breton reconhece outra fonte de expressividade além da

racionalidade, elencando o sonho como elemento tão ou mais importante que aquela no processo criativo do artista. Podemos dizer, portanto, que no surrealismo existe um questionamento sobre um certo modelo de racionalidade limitante, que afeta também o mundo das artes plásticas e da literatura.

Assim, reanimar o mundo onírico é o desafio do surrealismo. Cabe ao movimento encontrar caminhos de recapacitação da imaginação adormecida diante do reinado da racionalidade. E como as faculdades não mudam com o passar do tempo, mas acabam se moldando de formas diferentes a partir das exigências culturais, reavivar essa imaginação no adulto requer desbravar caminhos alternativos, não visando reviver a infância ou sustentar uma mera nostalgia com relação a ela, mas elaborando métodos de criação com o objetivo de explorar a espontaneidade da dimensão imaginária.

Esse método surrealista é introduzido por Breton em seu relato sobre o surgimento espontâneo de uma frase em sua mente, em uma noite antes de adormecer. Ela que não tinha ligações com acontecimentos vividos por ele, ao menos não conscientemente. Breton não guardou a frase com exatidão, mas era algo como “há um homem cortado em dois pela janela”, e vinha acompanhada de uma “fraca representação visual”. Essa imagem, tomada por Breton como algo raro, foi integrada ao seu “material de construção poética”, e assim que ele deu a ela tal crédito:

[...] ela deu lugar a uma sucessão quase ininterrupta de frases que não me surpreenderam menos e me deixaram sob a impressão de uma tal gratuidade que me pareceu ilusório o império que até então eu mantinha sobre mim mesmo, e só pensei então em liquidar a interminável disputa travada em mim (Breton, 1985, p. 53-54).

Esse acontecimento colocou em questão o “império sobre si mesmo”, e revelou um fluxo de imagens, ao que tudo indica, independente de sua vontade. Assim, Breton passa a buscar “um monólogo de fluência tão rápida quanto possível sobre o qual o espírito crítico do sujeito não emita nenhum julgamento, que não seja, portanto, embaraçado com nenhuma reticência, e que seja tão exatamente quanto possível o pensamento falado” (Breton, 1985, p. 54-55).

Breton passou a buscar esse fluir livre das imagens e palavras, e por isso iniciou, com Philippe Soupault um exercício de escrita consistindo em deixar fluir as palavras, sem questionar as consequências literárias da prática: o método de “escrita automática”¹.

É relevante destacar a observação feita por Rivera, contextualizando a instituição desse método no surrealismo:

A descoberta do inconsciente por Freud é contemporânea dessa preocupação e vem reforçar essa tendência. Num mundo balançado pela máxima de Paul Cézanne de que “a natureza está no interior” e pela ênfase expressionista na subjetividade, não é de se espantar que o inconsciente freudiano seja alçado à condição de fonte temática e formal para a criação artística. De fato, a busca de uma pureza artística, de se retomar a arte em suas origens – ingênuas, loucas ou primitivas – integra em seu ideal revolucionário a noção de inconsciente como o que se oporia ao intencional, consciente ou racional, ponderado e permitiria, portanto, uma irradiação de imagens supostamente livres das amarras e convenções das exigências estéticas. Assim, os surrealistas adotaram a escrita automática (Rivera, 2002, p. 10-11).

¹ “Trata-se de escrever, sem assunto preconcebido e sem controle lógico, estético ou moral, de deixar-se exteriorizar tudo isso que em nós tende a tornar-se linguagem e que se encontra normalmente impedido pela nossa vigilância consciente” (Alquié, 1973, p. 42).

Esse método seria capaz de apresentar a nós o funcionamento real do pensamento, admitindo a existência, nele, de uma desordem, um caos fundamental escondido pela pretensão consciente de ordenar tudo. O surrealismo atribui “mais realidade” a esse pensamento automático, espontâneo, por considerar sua participação na poesia, no mundo da surrealidade onde se opera “a síntese do mundo visível e do mundo imaginário” (Alquié, 1973, p. 44).

Breton considera essa técnica de escrita como bastante enriquecedora em termos poéticos. Ao analisar seus textos e os de Soupault, Breton se encanta com a qualidade das imagens que foram criadas e destaca: “não teríamos sido capazes de preparar uma só delas, mesmo com muito empenho” (Breton, 1985, p. 55).

A esse método de “expressão pura” que utilizaram, Breton e Soupault deram o nome de “surrealismo”, homenageando Guillaume Apollinaire. Poderiam ter empregado a palavra “supernaturalismo”, de Gérard de Nerval, mas optaram por aquela de Apollinaire, que possuía o nome, mas não havia conseguido dar ao surrealismo “um esboço teórico” que fosse relevante (Breton, 1985, p. 57). Segundo Breton, o uso da palavra “surrealismo”, antes deles, não tinha obtido qualquer êxito, e só a partir de suas teorias, e desse método por eles desenvolvido, tinha adquirido identidade própria. Em seu manifesto, ele faz questão de apresentar definições do surrealismo.

SURREALISMO, s.m. Automatismo psíquico puro pelo qual se propõe exprimir, seja verbalmente, seja por escrito, seja de qualquer outra maneira, o funcionamento real do pensamento. Ditado do pensamento, na ausência de todo controle exercido pela razão, fora de toda preocupação estética ou moral (Breton, 1985, p. 58).

E segue com outra definição:

ENCICL. *Filos.* O surrealismo repousa sobre a crença na realidade superior de certas formas de associações desprezadas antes dele, na onipotência do sonho, no desempenho desinteressado do pensamento. Tende a demolir definitivamente todos os outros mecanismos psíquicos, e a se substituir a eles na resolução dos principais problemas da vida (Breton, 1985, p. 58).

Os surrealistas não pretendem filtrar suas obras. Para Breton, os surrealistas são apenas “os surdos receptáculos de tantos ecos, modestos aparelhos registradores que não se hipnotizam com o desenho traçado” (Breton, 1985, p. 60). O talento que se lhes atribui não é deles. “Falem-me do talento deste metro de platina, deste espelho, desta porta, e do céu, se quiserem” (Breton, 1985, p. 60). Nesse livre fluir das imagens e palavras, o artista não tem talento. Ele é uma espécie de canal de manifestação da espontaneidade da imaginação perpassando as próprias coisas.

A intenção do surrealismo, segundo Breton, era “provocar, do ponto de vista intelectual e moral, uma *crise de consciência* de espécie mais geral e mais séria” (Breton, 1985, p. 97), ou seja, não bastaria evidenciar as limitações impostas à imaginação pela racionalidade, mas criar uma crise capaz de ampliar a consciência. O sucesso ou o fracasso histórico do movimento surrealista dependeria do desenrolar de tal crise. Podemos dizer então, que o movimento busca deflagrar uma crise dentro da própria crise pela qual a cultura europeia já passava, para apontar caminhos para além de um modelo predeterminado de racionalidade, sem pautar-se apenas na racionalidade para essa expansão. Quanto ao objetivo intelectual do surrealismo, Breton o apresenta no manifesto da seguinte forma: “do ponto de vista intelectual tratava-se, trata-se ainda, de pôr à prova por todos os meios e de fazer reconhecer a qualquer preço o caráter fático das velhas antinomias destinadas hipocriticamente a prevenir toda agitação insólita por parte do homem” (Breton, 1985, p. 97).

Em outras palavras, com Breton o surrealismo evidencia o quanto as antinomias clássicas do pensamento são fracas e o quanto elas afetam o modelo de racionalidade dominante na cultura, trazendo como consequência um empobrecimento das experiências humanas pelo estreitamento da razão. A atrofia da imaginação, consequência desse cenário, não traz benefício na concepção de Breton. Como não basta o reconhecimento dessas limitações para superar seus entraves, Breton pretende chegar ao “ponto sublime” onde tais contradições deixam de ter força e passam a coexistir.

Tudo indica a existência de um certo ponto do espírito, onde vida e morte, real e imaginário, passado e futuro, o comunicável e o incommunicável, o alto e o baixo, cessam de ser percebidos como contraditórios. Ora, em vão se procuraria na atividade surrealista outro móvel que não a esperança de determinar esse ponto (Breton, 1985, p. 98).

A busca pela definição desse ponto não apresentará um caminho sem desafios e dilemas, e suscitará importantes reflexões.

Contra a racionalidade, pela razão

As ideias apresentadas no primeiro manifesto, em 1924, não apresentam apenas ideias concernentes ao âmbito artístico. Podemos notar, ao analisarmos com atenção, uma tomada de posição bastante clara com relação ao modelo de racionalidade vigente, numa espécie de denúncia dos prejuízos de sua supervalorização em detrimento da dimensão imaginária. Não é, portanto, uma problematização ingênua, diletante por parte do surrealismo. O pano de fundo não parece ser apenas a apresentação da força imaginante contra a força raciocinante, ou seja, não se trata da preparação da arena para um embate do qual apenas uma dimensão sairia vitoriosa. Trata-se de uma problematização séria sobre os limites de um determinado modelo de racionalidade e da busca por meios de expandi-la, e o surrealismo faz isso de maneira pouco convencional pois não se tratava de ampliar suas forças, mas de mostrar suas lacunas, seus limites lógicos, como espaços nos quais a racionalidade se constitui menos como dominação intransigente e muito mais como sujeição às possibilidades que ela mesma não controla. A racionalidade se amplia não ao dominar o que ignorava, mas ao aceitar seu contrário como partícipe de si mesma. Dessa forma, não é descabido afirmar uma certa filosofia do surrealismo, ou pelo menos enxergar nesse movimento alguns elementos capazes de suscitar reflexões valiosas para a filosofia.

Ponto importante a ser levado em conta é o caráter construtivo do surrealismo. Se por um lado há uma postura explicitamente contestatória e, até certo ponto, destrutiva, isso não torna o movimento artístico isento de qualquer caráter propositivo. A proposta não é de mera demolição de padrões preestabelecidos, mas de reconstrução do mundo ou, melhor dizendo, de nossa relação com ele. Por isso Alquié afirma sobre o surrealismo:

Aspira-se a uma perturbação que, ao mesmo tempo que transformará o Mundo, mudará a vida. A esperança de tal perturbação supõe o parentesco das potências que constroem o Universo e dos princípios que dirigem nossos pensamentos, ela chama pela liberação de forças comuns ao homem e à Natureza, forças das quais o desejo nos fornece a imagem mais aproximada. Breton prefere o romantismo e a síntese ao classicismo e à separação (Alquié, 1973, p. 52).

O surrealismo é, de fato, marcado por certa revolta contra o sistema estético vigente e contra as distinções vazias de sentido que imperam no pensamento. O primeiro passo para fazer parte do projeto surrealista, para Breton, é contestar o modelo vigente.

O mais simples ato surrealista consiste em ir para a rua, empunhando revólveres, e atirar ao acaso, até não poder mais, na multidão. Quem não teve, ao menos uma vez, vontade de assim acabar com o sisteminha de aviltamento e cretinização em vigor, tem seu lugar marcado nessa multidão, barriga à altura do cano da arma (Breton, 1985, p. 99).

A partir da crítica, o movimento busca não a mera destruição da situação, mas a construção de uma nova forma de nos relacionarmos com o mundo, buscando novos horizontes para a literatura, para as artes de forma geral, e para o próprio pensamento. Por isso devemos levar em conta o caráter construtivo do surrealismo, apesar de seu aspecto belicoso. A revolução proposta pelo movimento não pretende a simples erradicação de um modelo de pensamento, mas a construção de outro, baseado na “surrealidade”, ou seja, em uma concepção de realidade para além das relações construídas pelo modelo vigente de racionalidade.

Talvez o que mais chame atenção no surrealismo são seus paradoxos. Se o movimento se mostra tão voltado à valorização da dimensão imaginária, onírica, como ele pode pretender uma espécie de convivência harmoniosa entre mundo real e mundo da imaginação? Não haveria aí um idealismo exagerado? O movimento não estaria supervalorizando as potências imaginárias e deixando de lado a organização consciente nas diversas formas de expressão e, assim, reforçando as dicotomias clássicas? Entendemos que os indícios apontam um caminho diferente. Não se trata, para o surrealismo, de suprimir o real em nome do onírico, mas de buscar o ponto sublime onde ambos se interpenetram. Assim, essa ênfase no mundo onírico não pretende uma substituição do real, mas sua apresentação como dimensão permeada de onirismo.

As reflexões de Alquié em sua obra *Philosophie du surréalisme* auxiliam na compreensão dos caminhos desse movimento e ressaltam seu peso filosófico. Ele identifica no surrealismo a projeção de um “além” da vida natural, mas um além imanente, ou seja, não se trata de estabelecer entre o atual e esse além uma relação da ordem anterioridade-posterioridade (Alquié, 1973, p. 15). Nota-se aqui a possibilidade de conceber uma espécie de metafísica imanente nessa espécie de emulsão proposta pelo surrealismo. Assim, o surrealismo aparece como lugar de aproximações ou, mais do que isso, de entrelaçamentos, e não de absoluta ruptura com a realidade. Essa vocação do surrealismo o torna, para Alquié, não apenas um movimento com impacto estritamente estético no âmbito artístico. Ele não vê ali apenas regras para a realização de obras literárias, mas um esforço de evidenciar dimensões humanas muitas vezes ignoradas pela reflexão. Ele defende que “o surrealismo é vida. Não importa para ele fazer uma obra literária, mas exteriorizar as forças humanas de amar, de esperar e de descobrir” (Alquié, 1973, p. 29). O surrealismo, portanto, não é visto pura e simplesmente como arte, ele é “a vida, o espírito” (Alquié, 1973, p. 29).

O surrealismo encontra na poesia o melhor caminho para entrelaçar a realidade e o mundo dos sonhos, mas isso não impede Breton de estender os tentáculos do movimento a outras formas de expressão como, por exemplo, a pintura, sobretudo pelas reverberações do “método de escrita automática” nas artes plásticas². O objetivo principal do método é dar vazão ao pensamento automático, ao qual o surrealismo atribui “mais realidade” pelo fato de ele participar da poesia, do mundo da surrealidade onde se opera “a síntese do mundo visível e do mundo imaginário” (Alquié, 1973, p. 44). Em seu desenvolvimento, o surrealismo perseguirá essa síntese.

² Exemplo disso é o método crítico-paranóico desenvolvido por Salvador Dalí, definido por ele como “método espontâneo de conhecimento irracional baseado na associação crítico-interpretativa dos fenômenos delirantes” (Dalí *apud* Breton, 1979, p. 133-134).

Sua recusa irá então se dividir entre a dimensão do real e aquela do imaginário. Essa divisão, a oscilação entre seus termos, a esperança desesperada de sua reunião em um futuro serão doravante os motores essenciais do desenvolvimento do surrealismo, e as fontes trágicas de suas hesitações (Alquié, 1973, p. 80).

Aos estritamente racionalistas, cujo modelo de pensamento mantinha separados o real e o imaginário, a proposta do surrealismo aparece como pura irracionalidade. E não é descabido o questionamento sobre as intenções desse movimento em um contexto no qual a racionalidade apresentava sucesso, refletido sobretudo nas ciências. Mas, como dito anteriormente, o surrealismo não busca a deposição da razão. Sua postura deve ser vista como proposta de alargamento da racionalidade através da tentativa de estabelecer um novo modelo de pensamento, levando em conta a complexidade de nossa relação com o mundo, para além de uma unilateralidade ancorada na pura racionalidade. Além disso, o surrealismo pode ser visto como denúncia e combate a uma irracionalidade disfarçada de racionalidade: “Uma análise histórica retomando esse grande movimento no contexto no qual ele nasce e se desenvolve [...] mostrará sem dúvidas que o protesto surrealista é essencialmente dirigido contra um irracional social que se parece muito com os valores da razão” (Angenot, 1970, p. 75).

O problema a ser combatido não é a racionalidade em si, mas sua visão limitante causadora de permissividade com relação ao irracional. Assim, o caráter transgressor do movimento se justifica não pelo combate à racionalidade, mas aos danos de suas limitações autoimpostas. O surrealismo parece propor uma reformulação da racionalidade, “como se, na verdade, por uma nova transferência semântica, os surrealistas não atacassem o conceito, mas o uso estreito ou inaceitável que se fazia da palavra” (Angenot, 1970, p. 76).

Portanto, o ataque surrealista recai sobre um modelo de racionalidade que pretende se passar por razão de forma absoluta. Angenot acerta ao afirmar a importância de se falar em um “sistema racionalista” discutível, por apresentar-se como doutrina (Angenot, 1970, p. 76). Ele destaca ainda o desenvolvimento de um “léxico de golpe de estado” por parte do surrealismo, cujo objetivo era derrubar o reinado absoluto da lógica, pois não seria suficiente apenas denunciar a estreiteza do modelo de racionalidade dominante. “É preciso restituir a dignidade do imaginário, do mito, da vida onírica que aparece como a principal garantia do mundo surreal” (Angenot, 1970, p. 78).

Levando em conta a intenção do movimento artístico-literário de mesclar imaginário e real, possibilitando assim uma racionalidade ampliada, encará-lo como simples proposta de uma metafísica, pelo peso dado a ele ao imaginário, é ignorar seu enraizamento na experiência concreta, ignorar o alargamento do real por ela proposto.

A ciência esquece a ausência do Ser. A poesia nos consola produzindo no imaginário essa ilusão de imanência que se nomeia beleza. A metafísica é discurso sobre ausência. Nela o espírito se separa do homem, recusa a tê-lo por um princípio, se eleva ao além incompreensível que o homem não contém, mas significa. O surrealismo pode conduzir a uma tal filosofia. Mas tal filosofia não é a filosofia do surrealismo (Alquié, 1973, p. 215).

Assim, a leitura de Alquié mostra o projeto de Breton não como fuga da realidade, mas como tentativa de habitá-la plenamente. O esforço de integrar o universo onírico à vigília pode ser lido como proposta de uma filosofia da imanência capaz de redimensionar a experiência humana na busca por sua amplitude, ou seja, sem ocupar-se apenas de retalhos de um tecido muito mais amplo e complexo e sustentado por um avesso nem sempre valorizado.

Afinal, o que é o surrealismo?

É um tanto intrigante deparar-se com essa questão feita pelo próprio Breton em sua obra *Qu'est ce que le Surréalisme?*, escrita anos depois do primeiro manifesto e alguns anos após o segundo. O primeiro manifesto é de 1924 e o segundo, de 1929. A leitura dessa obra de 1934 nos deixa a impressão de uma necessidade de revisão ou esclarecimento sobre os rumos do movimento, de retomada de seus fundamentos após sua expansão.

É possível que Breton tenha sentido necessidade de reiterar os princípios do movimento para definir quem eram seus “aliados” e os “apóstatas”. E a ideia merecedora de destaque nesse texto é a de libertação do homem, não exclusivamente em sua faculdade imaginativa, mas em sua situação. Esse é um elemento importante, sobretudo se considerarmos esse período entre duas grandes guerras, e ele mostra o quanto o surrealismo não se tratava de alienação com relação aos fatos. Breton mostra-se preocupado com a ascensão de Hitler e Mussolini, por exemplo. Diante de tal realidade, Breton defende uma libertação do espírito totalmente atrelada à libertação do ser humano corpóreo vivendo em uma situação de opressão crescente devido ao avanço do fascismo, situação na qual não bastaria uma libertação parcial, mais próxima de uma fuga da realidade. Por isso o caráter revolucionário do movimento é reforçado por Breton, certamente influenciado pelos acontecimentos vividos desde a Primeira Guerra Mundial.

É interessante notar também a tentativa de Breton de integrar-se com artistas não só do núcleo surrealista de Paris, mas de outras épocas e lugares, e o faz a partir de uma característica comum: a vontade revolucionária. Para Breton, o projeto surrealista reúne aqueles que querem uma transformação radical do mundo. Vale destacar também os poetas apontados como precursores do surrealismo: Lautréamont e Rimbaud. Aqui o contexto histórico é relevante, porque se tratava de tempos de guerra. A guerra Franco-Prussiana é deflagrada em 1870, e outros conflitos se desenrolaram até a eclosão da Primeira Guerra Mundial em 1914. Breton vê no “derrotismo da guerra” o elo entre esses poetas do século XIX e o surrealismo. Mas estaria esse derrotismo ligado ao fato de a França ter perdido a guerra contra o reino da Prússia?

A questão parece ser mais profunda, relacionada ao fracasso de um modelo de civilização e à desesperança com a racionalidade. Lembremos que o surrealismo ganha contornos mais definidos após a Primeira Guerra Mundial, então é compreensível esse sentimento de irmandade com os artistas assolados por esses conflitos e que abriram caminho para as vanguardas do século XX.

Nesse sentido, o surrealismo parece ser concomitantemente consequência e causa de uma reação de transmutação, pois se integra a um movimento revolucionário pregresso e aponta um caminho de progressão. Como consequência, é diagnóstico da situação de crise, e como proposta, pretende ser remédio. Podemos dizer que se torna uma trincheira contra a loucura do império da racionalidade vigente. E posturas extremadas não parecem boas escolhas nesse contexto. Destronar a racionalidade e coroar a irracionalidade seria uma boa escolha? Talvez em um primeiro momento, como primeiro passo, como ofensiva inicial. Não por acaso, Breton distingue dois momentos no movimento surrealista: primeiramente a época intuitiva, indo de 1919 até 1925, e uma época posterior, racional, marcada pelo esforço de unir a realidade interior e a exterior no entrelaçamento entre subjetividade e mundo.

A causa do mal-estar de sua época, para Breton, é o conflito entre essas duas dimensões. Por isso, não basta colocar o imaginário em um pedestal. É preciso buscar a presença das duas dimensões em nossa existência. É preciso:

[...] recusar em nós a proeminência de uma sobre outra [...] (é preciso) agir sobre essas duas realidades não de repente, mas uma de cada vez, de uma maneira sistemática, que permita captar o jogo de sua atração e de sua interpenetração recíproca e dar a esse jogo toda extensão desejável porque as duas realidades em contato tendem a se fundir uma na outra (Breton, 1986, p. 11).

Para Breton, o primeiro momento, ou época, do surrealismo seria caracterizado pela crença na onipotência do pensamento, na sua autoemancipação. Fazendo uma retrospectiva crítica, Breton vê esse traço do movimento como irritante por supervalorizar o pensamento em detrimento da matéria. Ele vê ali uma disposição idealista demais no movimento, e ele chega a questionar se não teria sido precipitado ao usar a ideia de um pensamento automático refratário ao controle da razão.

Nesse período, segundo avaliação de Breton, o movimento segue preceitos teóricos, mostrando um “não conformismo integral”. O movimento parecia ter valor estritamente intelectual-artístico, com uma coesão marcada pela adesão dos artistas a um mesmo ideal. Um acontecimento histórico em particular leva o movimento a tomar posição política pela primeira vez em 1925: a guerra do Rife, no Marrocos. Os surrealistas redigiram um protesto público intitulado *La Révolution d’abord et toujours* e, para Breton, esse acontecimento foi um marco importante no movimento, mostrando uma mudança de consciência.

Podemos dizer que houve uma espécie de passagem: de uma fase esotérica para uma fase exotérica no movimento. Assim, a segunda fase, inaugurada nesse posicionamento político do surrealismo, chamada por Breton de fase racional, tem por objetivo “superar o fosso que separa o idealismo absoluto do materialismo dialético” (Breton, 1986, p. 12). Ao constatar uma “insuficiência relativa” do movimento no ano de 1925, Breton defende uma mudança de atitude do surrealismo: ele não poderia contentar-se apenas com os resultados práticos de sua atividade, como os textos automáticos, e deveria colocar-se, a partir de então, como solo sobre o qual repousaria o problema do conhecimento.

Assim, o surrealismo aparece como abertura, como oportunidade de refletir sobre questões relativas à crise da racionalidade, e o faz a partir de uma proposta de subversão do modelo clássico de pensamento e não apenas por meio de uma subversão isoladamente artística. Essa postura parece confirmar as implicações filosóficas do movimento surrealista, já apresentadas anteriormente no texto.

Ainda sobre as raízes do movimento, Breton afirma que o termo “surrealismo” aparece pela primeira vez em 1919, com Apollinaire, associado a uma forma particular de linguagem. O primeiro e o segundo manifestos derivam desse novo processo de escrita poética. O crédito a Apollinaire já havia sido dado, mas Breton destaca a liberação do potencial do termo realizado pelo movimento surrealista ao afastá-lo de um sentido confuso e generalista como o de Apollinaire.

É justamente para fugir dos riscos de generalidade que Breton apresenta em seu manifesto de 1924 as definições de surrealismo, associando-o claramente ao pensamento apartado do controle da razão, ao automatismo psíquico, sem definir um objetivo estético ou moral específico, atrelando-o à crença em uma realidade superior de certas associações, como o sonho.

Uma pergunta permanece: o que o surrealismo pretende exatamente? Breton aponta como resposta a construção de uma surrealidade. Em seu manifesto, ele deixa clara sua crença em uma revolução capaz de fundir sonho e realidade, ou seja, uma revolução capaz de suprimir as dicotomias impostas pelo modelo de pensamento vigente pela implementação de uma surrealidade, uma realidade absoluta. Destacamos a citação de *Une Vague de Rêves*, de Louis Aragon, apresentada por Breton, corroborando suas ideias:

É preciso entender sobre o real que ele não é senão uma relação como qualquer outra, que a essência das coisas não é de maneira alguma ligada à sua realidade, que há outras relações além do real que o espírito pode captar, e que são também primeiras, como o acaso, a ilusão, o fantástico, o sonho. Essas diversas espécies são reunidas e conciliadas em um gênero, que é a surrealidade... A surrealidade, relação na qual o espírito engloba as noções, é o horizonte comum das religiões, das imagens, da poesia, da embriaguez e da insignificante vida, essa madressilva trêmula que você acha ser suficiente para nos povoar o céu (Breton, 1986, p. 18).

Para Breton, os surrealistas enfrentam dois problemas: o do conhecimento, pela tematização da relação do inconsciente com o consciente, e o problema da ação social pela via do materialismo dialético, pelo qual buscavam a libertação do homem com a revolução do proletariado. Ele aponta para o fato de o movimento não buscar exatamente uma fusão entre essas duas esferas pois não pretendia fazer dele um movimento propagandista das ideias marxistas. Ele era contrário à adesão rígida a alguma ideologia como princípio. Para os surrealistas, a revolução seria fruto de uma “curiosidade insaciável” e de “um espírito maravilhosamente aberto”.

Breton faz essas considerações para contrapor-se a Pierre Neville, autor cujo texto *La Révolution et les Intellectuels. Que peuvent faire les surréalistes?* de 1926, tende a encarar como vãs as questões intelectuais do movimento diante da degradação humana. Assim, Breton mostra o surrealismo encarnando um aspecto social, embora não estritamente marxista, na luta pela libertação do homem e de seu espírito, ou seja, não são lutas excludentes, mas complementares, podendo mesmo serem vistas como uma única luta. O que mais importa, para ele, é a não supressão do desejo revolucionário amplo, e não sua canalização em uma única direção ideológica.

Breton vê no surrealismo, a partir de 1930, um movimento de tomada de consciência de suas possibilidades e um sentimento crescente de “seu próprio devir”. A mudança do título da revista dos surrealistas, de *La Révolution surréaliste* para *Le Surréalisme au service de la Révolution* é destacado como elemento indicando essa tomada de consciência e a inserção do surrealismo em um movimento revolucionário mais amplo, para além do grupo surrealista. É para mostrar o enraizamento do movimento no contexto histórico que Breton aponta essas mudanças.

As reflexões do surrealismo acabam abrindo novas perspectivas e suas experimentações ganham novos espaços. A valorização da impulsão gráfica ou verbal, e o método paranoico-crítico de Dalí, não são os únicos métodos surgidos do automatismo apresentado pelo movimento. O surrealismo valoriza o cruzamento entre os diferentes métodos dele derivados, tais como a simulação de delírios, praticada por ele e Paul Eluard, usado para compor *l'Immaculée Conception* (1930), e a fabricação de objetos com funcionamento simbólico, a exemplo de *L'Heure des Traces*, de Giacometti. Há a interpenetração dos estados de sonho e vigília, explorado por Breton em *Les Vases communicants*, e a atenção voltada ao trabalho da escola de Marburg, ao qual ele dedica um artigo na revista *Minotaure*, intitulado “*Le Message automatique*”. Breton considera que de 1930 a 1934, o movimento pretende produzir uma “crise do objeto”, e aparecem termos como “objeto onírico”, “objeto real e virtual”, “objeto fantasma”, tornando evidente o interesse do movimento pela questão.

Em suma, Breton reconhece o movimento surrealista como fruto de um legado espiritual no qual ele surge como resposta a solicitações latentes de revolução. Por isso, diante de acusações de inutilidade e alienação, Breton se posiciona em nome dos surrealistas ao afirmar: “toda ameaça às liberdades, todo entrave à emancipação da classe trabalhadora e com mais forte razão todo ataque contra ela à mão armada é por nós sentido como uma tentativa de envenenamento do pensamento” (Breton, 1986, p. 29).

Assim, Breton não insere o movimento em uma ideologia política específica e mostra a preocupação política e social do surrealismo. Embora seja tomada de posição intelectual, seus interesses não estão alheios à situação da classe oprimida e ao movimento fascista crescente na Europa.

Essa avaliação autocrítica elaborada por Breton é valiosa pelos esclarecimentos apresentados e sobretudo pela reafirmação da posição do movimento diante do contexto histórico vivido. O texto deixa explícito o interesse do surrealismo em mergulhar na realidade, e não fugir dela, ou seja, o interesse não por uma irrealidade alienante, mas uma surrealização visando uma superação da crise da razão.

Desse modo, levando em conta o período de grandes conflitos armados e suas consequências, a vontade revolucionária do surrealismo pode ser encarada como decisiva artística, intelectual e socialmente falando, pois forma um sentimento de unidade, mesmo com a diversidade artística e intelectual que o compõe, diante de uma esperança e de um sentido fragmentados, dá um caráter de resistência diante do irracional da guerra e da crise da razão pela tentativa de transformação da racionalidade e da realidade.

Considerações finais

A argumentação construída ao longo do artigo nos permite enxergar o surrealismo, apoiando-nos na perspectiva de Breton, como movimento cujo alcance vai além da esfera estritamente artístico-literária, podendo ser encarado como postura filosófica diante da existência, como projeto de restituição da integralidade humana fragmentada por um modelo de racionalidade marcado pela estreiteza utilitarista.

Denunciando o “império da lógica” e a pobreza do realismo, Breton não advoga pela pura irracionalidade, mas propõe uma razão ampliada ao tematizar a busca pelo “ponto sublime” onde as antinomias entre real e imaginário se dissolvem, cessam de produzir seus efeitos. Não se trata, portanto, de simples destituição da noção de realidade, mas sim de uma proposta de instituir uma surrealidade cujo ponto central é a expansão do real, incorporando a ele as potencialidades do inconsciente, do desejo e do onirismo.

Procuramos mostrar, também, o caráter ético e político do movimento surrealista. Em uma época marcada por guerras e pela ascensão do totalitarismo, o movimento marcou sua posição como espaço de resistência, de modo que suas ferramentas para explorar o mundo imaginário em sua relação com a realidade, como a “escrita automática” e a investigação do mundo onírico, não constituem elementos de fuga alienante, mas exercícios de liberdade visando a emancipação do espírito humano e o questionamento da opressão sobre os corpos.

Transformar o mundo e a vida, para o surrealismo, aparecem como uma mesma tarefa. Assim, a filosofia do surrealismo aparece como convite a uma reconfiguração de nossa relação com o mundo através da reformulação de nossa noção de consciência e de realidade, partindo do desvelamento da presença fundamental da dimensão inconsciente e onírica da vida em nossas experiências humanas, lembrando-nos da vastidão, complexidade e porosidade de nossa existência quando levamos em conta as forças que a instituem, e que nem sempre são tematizadas de forma digna e séria.

Referências

- ALQUIÉ, Ferdinand. *Philosophie du surréalisme*. Paris: Flammarion, 1973.
- ANGENOT, Marc. L'esprit contre la raison: Approche de l'irrationalisme surréaliste. *Raison présente*, n.14, p. 75-83, avril/juin. 1970.
- BRETON, André. *Le Surréalisme et la Peinture*. Paris: Gallimard, 1979.
- BRETON, André. *Manifestos do Surrealismo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.
- BRETON, André. *Qu'est ce que le Surréalisme?* Le temps qu'il fait, 1986.
- RIVERA, Tania. *Arte e psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

Sobre o autor

Tiago Schweiger

Doutor em filosofia pela Universidade de São Paulo (USP).

Recebido em: 24/03/2026

Received in: 03/24/2026

Aprovado em: 30/04/2026

Approved in: 04/30/2026

A nuance cosmológica do ateísmo de Arthur Schopenhauer: a infinitude da matéria e a impossibilidade da existência de Deus

The cosmological nuance of Arthur Schopenhauer's atheism: the infinitude of matter and the impossibility of God's existence

Antunes Ferreira da Silva

<https://orcid.org/0000-0003-3201-1145> – E-mail: antunes.ferreira@professor.ufcg.edu.br

RESUMO

Este artigo analisa uma das nuances do ateísmo presente na filosofia de Arthur Schopenhauer, chamada de ateísmo cosmológico. Tal nuance (a primeira de três) decorre da sua concepção de matéria e da consequente negação que tal concepção acarreta à existência de um Deus criador. Schopenhauer concebe a matéria como eterna, incriada e imperecível, dotada de dupla natureza: como *Materie* (substância permanente) e *Stoff* (estados mutáveis). Tal distinção mostra que as mudanças ocorrem apenas nas formas fenomênicas, enquanto a matéria em si permanece inalterada e infinita. O artigo demonstra que essa concepção nasce da influência de outros filósofos como Aristóteles (para qual a matéria pode ser entendida como devir) e Spinoza (para o qual a matéria é uma substância única e absoluta). Ao identificar a matéria com o absoluto, Schopenhauer acaba por refutar a prova cosmológica da existência de Deus, pois, se a matéria é eterna e causa de si mesma, resta impossível que tenha sido criada. Assim, a filosofia schopenhaueriana torna-se incompatível com este aspecto do teísmo cristão, sustentando uma visão de mundo em que o universo e a Vontade são incriados, eliminando a necessidade de uma causa divina, o que desemboca num ateísmo cosmológico.

Palavras-chave: Schopenhauer. Matéria. Ateísmo. Cosmologia. Substância.

ABSTRACT

This article investigates the cosmological atheism of Arthur Schopenhauer, understood as one of the dimensions of his denial of the existence of God. This nuance arises directly from his conception of matter as eternal, uncreated, and imperishable, possessing a dual nature: *Materie* (permanent substance) and *Stoff* (mutable states). This distinction shows that, although phenomenal forms change, the essence of matter remains immutable and infinite. The study highlights the influences of Aristotle, who conceived matter as becoming, and Spinoza, who understood it as a single and absolute substance. Based on this framework, Schopenhauer identifies matter with the absolute, thereby refuting the cosmological proof of God's existence, since something eternal and self-caused cannot have been created. Consequently, his philosophy excludes the possibility of a transcendent creator and establishes an immanent and atheistic worldview, in which the universe and the Will are uncreated and self-sufficient principles.

Keywords: Schopenhauer. Matter. Atheism. Cosmology. Substance.

Introdução

A questão central abordada neste texto é uma das nuances do ateísmo existente na filosofia de Arthur Schopenhauer (1788-1860), que advém da sua noção de matéria¹ e a da consequente contradição entre tal noção e o entendimento de um Deus criador.

Schopenhauer aborda a questão da matéria em praticamente todos os seus textos: nos dois tomos de *O mundo como Vontade e Representação*²; na *Crítica da filosofia kantiana*³; em sua tese de doutorado *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente*⁴ e, por fim, em dois de seus escritos tardios: *Sobre a vontade na natureza* e em *Parerga e Paralipomena*⁵.

A noção de matéria parece ser, se não um dos conceitos-chave para o entendimento do organismo filosófico schopenhaueriano, ao menos numa noção de capital relevância e importância. Nosso intuito não é dissecar as várias nuances do problema que tal noção causa na filosofia schopenhaueriana, mas chegar a um entendimento básico e já evoluído extraído das últimas edições de suas obras.

¹ Há dois textos em língua portuguesa que abordam a temática da matéria no organismo filosófico de Arthur Schopenhauer: o livro *A concepção de matéria da obra de Schopenhauer* (2008), de Eduardo Brandão, e a Tese de Doutorado de Ruy de Carvalho Rodrigues Júnior: *Schopenhauer: uma filosofia do limite* (2011). Brandão analisa cronologicamente, a partir da comparação das edições das obras schopenhauerianas, a gênese e as alterações efetuadas por Schopenhauer na sua concepção de matéria. Ruy de Carvalho se delimita mais a uma análise puramente conceitual dentro das obras já consolidadas, uma vez que seu objetivo se constituía em expor, na filosofia de Schopenhauer, não apenas a possibilidade de um conhecimento objetivo do mundo, mas também da formulação de um sentido/significado de tal conhecimento, provocando assim a diferenciação entre explicação e significação do mundo em sua filosofia. Usamos esses textos como fontes de pesquisa, mas, como possuímos objetos de pesquisa distintos, ora concordamos, ora não, com alguns de seus direcionamentos e conclusões. A noção de matéria não constitui problema central de nossa pesquisa, mas sua análise e desenvolvimento constituem percurso argumentativo importante para expor o ateísmo cosmológico que se evidencia através de tal noção dentro da filosofia schopenhaueriana. Assim, nos permitimos usar tanto a análise das alterações e/ou acréscimos que foram sendo feitas ao longo das obras já consolidadas (diferenciando-nos de Brandão, que abordou as diferentes versões das obras) quanto a análise de tais conceitos no esclarecimento da noção de matéria.

² Doravante chamaremos apenas *O mundo*.

³ Doravante chamaremos apenas *Crítica*.

⁴ Doravante chamaremos ou apenas de tese ou de *Quádruplice raiz*.

⁵ Doravante chamaremos apenas *Parerga*.

No § 4 do primeiro tomo de *O Mundo*, Schopenhauer (2015a, p. 49-50) aborda a questão da matéria, identificando-a como causalidade ou mero conteúdo das formas do espaço e do tempo:

[...] a essência inteira da matéria [*Materie*] como tal [...] é por completo apenas causalidade, do que cada um se convence tão logo reflita sobre isso. O ser da matéria [*Materie*] é o seu fazer-efeito. Nenhum outro ser lhe é possível nem sequer pensável. Apenas como fazendo-efeito ela preenche o espaço e o tempo. Sua ação sobre o objeto imediato (ele mesmo matéria [*Materie*]) condiciona a intuição, na qual unicamente ela existe. [...] Causa e efeito, portanto, são a essência inteira da matéria [*Materie*]. Seu ser é seu fazer-efeito.

A matéria é uma noção que, na filosofia schopenhaueriana, nasce enquanto um mero fazer-efeito. Daí se segue inicialmente uma clara associação entre esse conceito e sua epistemologia. Desse modo, Schopenhauer prefere nomear tal relação de *Wirklichkeit* (efetividade), pois, segundo ele, esse termo possui mais sentido do que o termo alemão *Realität*.

Na *Crítica*, corroborando o entendimento que está contido no tomo 1 de *O Mundo*, Schopenhauer (2015a, p. 516) escreve o seguinte:

Porém, só encontramos uma única determinação dessa espécie: a causalidade. Nesta repousa a materialidade, pois a essência da matéria [*Materie*] consiste no fazer-efeito, e esta é absolutamente causalidade (cf. t. II, cap. 4). É unicamente a materialidade, entretanto, que distingue a coisa real da imagem da fantasia, a qual é somente representação. Pois a matéria [*Materie*], como permanente, confere à coisa permanência através de todo tempo, segundo sua matéria [*Materie*], enquanto as formas mudam em conformidade com a causalidade.

Percebe-se, na passagem acima, a manutenção do entendimento originário contido no tomo 1 de *O Mundo*; entretanto, aqui o filósofo introduz uma distinção entre realidade e fantasia que é, segundo ele, responsabilidade da materialidade, atribuindo à matéria um novo aspecto: o de permanência.

Essa nova nuance⁶ aqui fornecida favorece o entendimento polívoco da matéria no organismo filosófico de Schopenhauer e deixa margem para que possamos questionar a pretensão de ter erigido no entorno de sua filosofia um pensamento único⁷ que coerência interna e intrínseca com o passar das edições que ele mesmo foi realizando ao longo dos anos.

Na *Quadrúplice raiz*, Schopenhauer (2019, p. 193, grifo do autor) aborda o princípio de razão suficiente do devir a partir do § 20. No § 21 ele escreve:

⁶ O que chamamos de nuance nova, Schopenhauer admite nos *Parerga* ser uma “teoria nova” que ele denomina de “essencial” à sua filosofia (Schopenhauer, 2009b, p. 153). Sobre essa inovação na filosofia schopenhaueriana, logo que se depara com ela, é impossível não sentir o mesmo rodopio na cabeça descrito por Ruy de Carvalho (2011, p. 249, grifo nosso): “nossa cabeça girou, não entendemos mais nada, achamos que teríamos de voltar a reler toda a obra, pressentimos que jamais sairíamos daquele labirinto e que, de uma maneira ou de outra, Schopenhauer tinha vencido a guerra; estávamos presos na encruzilhada em que ele nos colocara. Já não sabíamos mais se estávamos diante de um ontólogo pré-kantiano, de um kantiano desesperado, de uma filosofia esquizofrênica ou se, **mais plausível, não tínhamos entendido nada do que tínhamos lido**”.

⁷ Schopenhauer, já no primeiro prefácio à primeira edição de sua obra-prima (2015a, p. XXV), reivindica para sua filosofia a construção de um pensamento único. Pretende ele, ao chamar sua filosofia de pensamento e não de sistema, se contrapor ao modelo filosófico sistemático de sua época, a saber: o hegeliano. Com isso, ele critica o sistema por este necessitar de uma coesão arquitetônica (ou seja, ser incapaz de possuir uma pedra fundamental sobre a qual todo o sistema se erige), enquanto o dele vai além, uma vez que possuía coesão orgânica (isto é, “todas as suas partes não apenas têm a mais íntima ligação entre si [...], mas também cada parte da minha obra é aparentada às outras e as pressupõe” – 2015a, p. 330). Em outras palavras, Schopenhauer atesta que sua filosofia é semelhante a uma grande casa que possui várias janelas e portas, sendo que, por onde o leitor venha a adentrá-la, ele se deparará no interior da mesma casa: não importa porque assunto ou livro o leitor se aproxime, ele chegará ao mesmo pensamento. Contudo, é possível tecer várias críticas a essa pretensão de Schopenhauer, que não parece ter se concretizado.

Sob o conceito de matéria [Materie], pensamos o que ainda resta dos corpos quando os despimos de sua forma e de todas as suas qualidades específicas; o que, justo por causa disso, tem de ser totalmente igual, um e o mesmo em todos os corpos.

Essa edição de sua tese de doutorado, originariamente defendida em 1813, é datada de 1847 e expõe sua ligação com o que foi escrito no apêndice de *O Mundo*. Entretanto, há aqui um novo acréscimo no conceito de matéria, a saber: a unidade da matéria e, por conseguinte, o reforço da necessidade de entender na matéria uma perenidade ou uma persistência, características não abordadas logo no início de sua obra principal. Ainda na continuidade desse mesmo parágrafo, afirma Schopenhauer (2019, p. 193-194) que “a lei da causalidade não pode, por sua vez, encontrar qualquer aplicação à própria matéria: quer dizer, esta não pode nem surgir nem perecer, mas é persistente”.

O pressuposto básico para qualquer conhecimento na filosofia schopenhaueriana é, por um lado, a existência de um sujeito cognoscível e de um objeto cognoscente e, por outro lado, de uma razão (*Grund*) que faz com que o sujeito tome consciência do objeto. Nesse sentido, todo conhecimento é apenas representação de um sujeito. A isto chamamos de forma geral das representações particulares.

Entretanto, quando Schopenhauer atribui à matéria o *status* de persistência, isto é, de não perecer e, desse modo, ser perene, ele acaba por indicar que há algo que está para além da representação.

Diante desse impasse, aparentemente contraditório, como não confundir a cabeça do leitor quando Schopenhauer afirma ser a matéria apenas o correlato objetivo do entendimento puro, ou seja, indica que ela não pode ultrapassar uma simples condição epistemológica, haja vista que é nela em que ocorre apenas o fazer-efeito descrito anteriormente, e, ao mesmo tempo, afirmar que essa mesma matéria é também algo que não pode perecer e, deste modo, possui um *status* de persistência?

Como não julgar tais fragmentos que soam como contraditórios entre si, é a principal questão que se levanta quando se ingressa nessa discussão sobre a matéria na filosofia schopenhaueriana.

É notória a existência de uma evolução da noção de matéria e sua função na teoria da representação de Schopenhauer, ou seja, tal noção é significativamente aprofundada (conforme faremos adiante) em virtude dos problemas advindos do primeiro entendimento e correlação entre matéria e causalidade.

Antes disso, é necessário evidenciar que, quando ele escreve, já em idade avançada, *Sobre a vontade na natureza*, afirma o filósofo que os fenômenos naturais podem revelar diretamente a Vontade. Nas palavras de Brandão (2008, p. 48): “[...] a Vontade pode ser reconhecida diretamente nos fenômenos naturais, a partir da observação física”. A metafísica, pois, se revela por meio da física (ou da natureza) ao concluirmos, se Schopenhauer tiver razão, que a Vontade se manifesta por meio das forças naturais, e evidenciar esta manifestação da Vontade por meio da natureza é o principal intuito deste escrito. Schopenhauer pensa em ter demonstrado cabalmente essa pretensa revelação, dando vários exemplos de como a Vontade se comporta nos elementos físicos e é revelada pelas ciências. Por isso, essa obra marca também, em detrimento de uma discordância prévia tanto com o idealismo quanto com o realismo, uma clara aproximação de seu pensamento com o materialismo, embora Schopenhauer afirmasse seu compromisso com o idealismo transcendental: “a filosofia é essencialmente IDEALISTA” (Schopenhauer, 2015b, p. 6, grifo do autor) e “o verdadeiro idealismo [...] não é propriamente o empírico, mas o transcendental” (Schopenhauer, 2015b, p. 10).

O aprofundamento a que nos referimos se trata do deslocamento que a noção de matéria causa na teoria da representação schopenhaueriana. Criticando o ponto de partida para o conhecimento do mundo tanto de idealistas (cujo ponto de partida é o sujeito) quanto de realistas (cujo ponto de partida é o objeto), Schopenhauer inicia sua obra observando que esse ponto não se centra em nenhum dos dois, mas na representação, para a qual é condição necessária a junção de sujeito e objeto. Assim, o ponto de partida para o conhecimento do mundo é a cooriginariedade entre ambos. Acontece que se, num primeiro momento, parece ser suficiente essa correlação entre sujeito e objeto, com o advento da noção de matéria enquanto algo perene e correlato das noções de substância e absoluto (essa correlação será adiante abordada e melhor esclarecida), fica a impressão de que o filósofo talvez tivesse entrado em contradição com seu pensamento único, uma vez que, em sendo a matéria algo mais objetivo, parece que passou a existir na teoria schopenhaueriana um objeto mais importante que o próprio objeto. Rodrigues Junior (2011) nos entrega uma interpretação bastante plausível sobre essa aparente contradição: a relação sujeito cognoscente-objeto deve ser entendida como a forma geral das representações particulares, enquanto que a correlação sujeito puro-matéria constitui os polos da representação em geral. Desse modo, embora o pretensão pensamento único pretendido por Schopenhauer se encontre em sérios apuros, é possível eliminar, não sem alguns ajustes argumentativos, a aparente contradição e defender o aprimoramento e/ou aprofundamento de sua teoria da representação.

A discussão travada quando Schopenhauer se posiciona pelo idealismo transcendental versa sobre o que ele chama de “tola controvérsia acerca da realidade do mundo exterior” (Schopenhauer, 2015a, p. 15), assunto que ele retoma no capítulo 1 do segundo tomo de *O Mundo*. Essa controvérsia, delimita o filósofo, está centrada entre os postulados do dogmatismo (em duas acepções: o realismo e o idealismo) e o ceticismo. Por um lado, enquanto o realismo põe o sujeito como efeito, sendo o objeto sua causa, o idealismo (que nosso filósofo identifica com o idealismo fichtiano) pensa ser o objeto um efeito do sujeito. Por fim, o ceticismo se limita a atacar ambas as concepções. Como, segundo Schopenhauer, não pode haver nenhuma relação de causa e efeito entre sujeito e objeto, nenhuma das posições acima pode ser digna de ser seguida. Uma vez que o conhecimento é tão somente representação, no sentido de que tanto sujeito quanto objeto são imprescindíveis não apenas para a epistemologia, mas também para existência do mundo real, é necessário entender que o único sistema que dá conta dessa correlação necessária é o idealismo transcendental. A questão da realidade do mundo exterior reside, na verdade, numa confusão entre o princípio de razão suficiente do conhecer e o princípio de razão suficiente do devir. As correntes filosóficas acabam, portanto, confundindo e entendendo errado que seria possível mesclar o princípio de razão com a lei de causalidade. Ora, ambas servem a distintos objetos, conforme explanamos no capítulo anterior. O princípio de razão serve aos objetos que podem ser conhecidos, por meio da representação. A lei de causalidade serve à outra classe de objetos que se encontra no devir. “Não é válida nem faz sentido algum a exigência aqui de um fundamento de conhecimento; tal exigência é apropriada apenas para uma classe completamente diferente de objetos” (Schopenhauer, 2015a, p. 18) e mais:

Se retornarmos dessa origem inteiramente independente, empírica, da questão acerca da realidade do mundo exterior para sua origem especulativa, encontraremos, como vimos, que ela se apóia em primeiro lugar na falsa aplicação do princípio de razão entre sujeito e objeto e, em seguida, de novo na confusão entre suas figuras, na medida em que, de fato, o princípio de razão do conhecer é transportado a um domínio onde o que vale é o princípio de razão do devir (Schopenhauer, 2015a, p. 21).

Por fim, a solução schopenhaueriana a essa questão parece ser tão controversa quanto a própria controvérsia: como o problema de uma origem propriamente empírica das coisas pressupõe um ponto de vista especulativo e epistemológico, toda materialidade exterior do mundo dependeria de quem a conhece, ou seja, “o centro gravitacional da existência recai no SUJEITO” (Schopenhauer, 2015b, p. 17, grifo do autor); o mundo é, pois, representação.

Do duplo sentido de matéria à sua dupla fundamentação

Do duplo sentido de matéria: Materie e Stoff

Como abordado anteriormente, Schopenhauer afirma primeiramente que a matéria é causalidade, ou seja, mudança. Logo em seguida, expõe que ela permanece quando ocorre a mudança. Estas concepções podem ser vistas de forma ambígua, sendo necessário que o conceito de matéria seja estudado na etimologia usada pelo filósofo, tendo em vista que, por um lado, é posta como causalidade e por outro, é aquilo que permanece.

A aparente confusão com o termo matéria ocorre por ocasião das diferentes significações dadas por Schopenhauer no decorrer de sua obra, o que já chamamos de entendimento polívoco. Na língua alemã, o termo matéria pode ser traduzido de dois modos: tanto pelo vocábulo *Materie* como pelo vocábulo *Stoff*. Os dois vocábulos possuem conotações distintas e, por vezes, foram traduzidos para a língua portuguesa como sendo a mesma coisa. É importante frisar, porém, que o problema não se trata de um erro de tradução, mas de atribuição de distintos significados para os termos, o que é exposto no fim do capítulo 4 intitulado Sobre o conhecimento a priori, no segundo tomo de *O Mundo*, em que Schopenhauer apresenta a tábua dos *Praedicabilia a priori*.

A matéria é tratada inicialmente como causalidade e para compreendê-la é necessário exhibir o princípio de razão que é responsável por reger, de forma a priori, as formas da sensibilidade: o tempo, o espaço e também seu conteúdo. No tomo 1 de *O Mundo*, Schopenhauer (2015a, p. 11, grifo do autor) afirma que:

[...] a essência inteira da matéria [*Materie*] consiste no fazer-efeito, portanto na causalidade; logo, também nesta têm de estar unidos espaço e tempo, vale dizer, ela tem de portar simultaneamente em si propriedades de ambos, por mais que eles se contradigam. Aquilo que em cada um é por si impossível, ela tem de unir em si, portanto o fluxo contínuo do tempo com a permanência rígida e imutável do espaço. Quanto à indivisibilidade infinita, ela a possui de ambos. De acordo com isso, encontramos introduzida por ela, primeiramente, a SIMULTANEIDADE, que não poderia se dar no mero tempo, alheio a toda coexistência, nem no mero espaço, alheio a todo antes, depois ou agora.

Nota-se que, para a matéria existir, é necessário que tempo e espaço estejam unidos, pois ela não poderia existir somente no espaço, já que nele não existiria mudança, e seria impossível o seu fazer-efeito. Consequentemente, a matéria não poderia ser representada no espaço. Por outro lado, em relação ao tempo, também não seria diferente, pois nele seria impossível que algo permanecesse ou que existisse alguma simultaneidade e até mesmo possibilidade de algo durável, impossibilitando a existência da matéria, que só surge, portanto, por meio da ligação do espaço com o tempo.

Como a matéria e sua essência são apenas causalidade, para o seu fazer-efeito é preciso que esteja situada no tempo, pois é nele que ocorre a mudança, e no espaço, onde lhe é dada a forma. Schopenhauer (2015a, p. 10) diz: “Contudo, tempo e espaço não são apenas, cada um

por si, pressupostos por ela, mas a essência dela é constituída pela união de ambos, exatamente porque matéria [*Materie*] [...] reside no fazer-efeito, na causalidade”.

Depois de definir que a matéria é puramente causalidade e sua essência consiste no fazer-efeito por meio da ligação do tempo com o espaço, necessita-se expor como esta mesma matéria, que é causalidade, pode promover mudanças e permanecer nessas mudanças. Quanto a isso, o filósofo expõe que matéria (*Materie*) e substância são iguais, e no ato da mudança permanecem, se bem que a mudança acontece apenas nos estados (*Stoff*) da matéria e é nesses estados que ocorre a união do tempo com o espaço. Neles, a causalidade pode representar o seu fazer-efeito.

No apêndice de *O Mundo*, especificamente na *Crítica*, o filósofo (Schopenhauer, 2015a, p. 532, grifos do autor) afirma que:

Causalidade é a lei segundo a qual os ESTADOS da matéria [*Materie*] a entram em cena determinam suas posições no tempo. Na causalidade trata-se apenas de estados, sim, propriamente dizendo, só de MUDANÇAS, e não da matéria [*Materie*] enquanto tal, nem da permanência sem mudança. A MATÉRIA [*Materie*] enquanto tal não está sob a lei de causalidade, já que não vem ser, nem perece: tampouco a COISA toda, como se costuma dizer; mas exclusivamente os ESTADOS da matéria [*Materie*]. Ademais, a lei de causalidade nada tem a ver com PERMANÊNCIA, visto que, lá onde nada MUDA, não há FAZER-EFEITO nem causalidade alguma, mas um estado contínuo de repouso.

É possível perceber a ambiguidade que existe com relação ao sentido da matéria, visto que no § 4 do tomo 1 de *O Mundo* a matéria é colocada como causalidade; em seguida, na *Crítica*, é posto que a causalidade e sua lei não pertencem à matéria, ou seja, a matéria não está submetida a ela. Assim, torna-se necessário distinguir a matéria enquanto tal de seus estados, promovendo uma dupla significação: a matéria *Materie* e a matéria *Stoff*.

A noção de matéria como *Materie* não está situada no tempo nem no espaço, uma vez que é abstrata. A matéria como *Stoff* se situa no tempo e no espaço, possui qualidade e forma e é nos estados (*Stoff*) dessa matéria (*Materie*) que a mudança ocorre; ela é acidente, sendo que cabe à causalidade a tarefa de unir o espaço com o tempo para que a mudança aconteça e possa representar sua efetividade. A matéria passa a ser mais que causalidade: por um lado, é mudança; por outro lado, é aquilo que permanece na mudança.

O próprio filósofo estabelece (Schopenhauer, 2015a, p. 516-517) tal distinção, no tomo 1 de *O Mundo*, expondo os dois sentidos dados para a mesma matéria:

Pois a matéria [*Materie*], como permanente, confere à coisa permanência através de todo tempo, segundo sua matéria [*Materie*], enquanto as formas mudam em conformidade com a causalidade. Todo o restante na coisa são ou determinações do espaço, ou do tempo, ou propriedades empíricas, todas as quais refluem para a sua atividade eficiente, portanto são determinações completas da causalidade.

E, de forma mais clara, afirma Schopenhauer (2009b, p. 96, grifos do autor) no tomo 2 dos *Parerga*:

A diferença entre *Materie* e *Stoff*, então deve lançar em conta que a última já é a matéria qualificada, isto é, a união da matéria com a forma, as quais podem novamente ser separadas, o que resulta que somente a *Materie* é o permanente, não a *Stoff*, que sempre pode tornar-se uma outra coisa.

Portanto, a mudança ocorre apenas nos estados da matéria (*Stoff*) e, por estar submetida à lei de causalidade, tem suas formas transformadas; já a matéria (*Materie*) não está submetida

à lei de causalidade, portanto, permanece na mudança e não pode lhe ser atribuído o devir, ou seja, o vir a ser alguma coisa. A matéria (*Materie*) é una e não pertence nem ao tempo nem ao espaço – encontra-se fora de ambos.

Quanto à matéria e sua permanência contínua, Schopenhauer (2015a, p. 546, grifos do autor) postula que:

O princípio de todo devir e perecer, a lei de causalidade, da qual somos conscientes apriori, concerne essencialmente apenas às MUDANÇAS, ou seja, aos ESTADOS sucessivos da matéria [*Materie*], portanto é limitada à forma, deixando a MATÉRIA [*Materie*] intocada, a qual está presente em nossa consciência como fundamento de todas as coisas, não submetida a nenhum devir ou perecer, por conseguinte sempre existente e sempre permanente.

O filósofo trata a matéria (*Materie*) como substância, por não perecer, ser una, ser superior. A matéria (*Stoff*) é vista como acidente, sendo a lei de causalidade atribuída a ela por possibilitar que a mudança aconteça nos seus estados, alternando-lhe a forma. O que muda na matéria é essencialmente sua forma, em si ela permanece inalterada; a matéria é ilimitada, já a forma possui limitações. Caso contrário, se a matéria fosse limitada e percesse, não seria possível a existência de experiências no mundo, pois sem matéria o fenômeno pertenceria somente ao tempo e não poderia mais se efetivar no espaço. Ora, sabemos que, segundo Schopenhauer, a existência de experiências está condicionada ao ser no tempo e no espaço. Entende, pois, nosso filósofo que a matéria necessita ser ilimitada e não perecer de nenhum modo, uma vez que possuímos experiências, ou seja, a matéria se efetiva no espaço.

Schopenhauer faz um esforço para comprovar que a matéria necessita ser entendida de duas formas diferentes, levando em consideração que as experiências que podemos ter dos objetos estão condicionadas pelo tempo e pelo espaço. Se tivéssemos a matéria apenas como forma, ela não estaria localizada no espaço (apenas no tempo) e, desse modo, não teríamos qualquer experiência. Do mesmo modo, se a matéria fosse apenas substrato, ela não estaria localizada no tempo (apenas no espaço) e também permaneceríamos em ignorância sobre o mundo. É justamente nessa bivalência da matéria que é possível a efetivação do que chamamos anteriormente dos polos da representação em geral.

Schopenhauer (2015a, p. 568) afirma que o conceito de substância se encontra contido no de matéria e ambos precisam estar regidos por uma intelecção *a priori*, que não pode ser derivada da experiência. Assim, o perecer e o vir-a-ser pertencem à lei emitida pela causalidade e dela tem-se consciência de forma a priori. Essa lei é aplicada aos estados da matéria (*Stoff*) nos quais ocorrem as transformações. A limitação, porém, acontece somente na forma; a matéria (*Materie*) continua intocada.

Como vimos, para a matéria ser representada, é preciso que no entendimento o tempo e o espaço estejam unidos, e essa união acontece através da causalidade que precisa deles juntos para fazer-efeito. No espaço encontra-se contida a matéria e sua permanência, e no tempo, situam-se os estados, e é neles que a mudança é feita. Essa questão pode ser mais bem explicitada a partir das palavras do próprio filósofo (Schopenhauer, 2015a, p. 567, grifos do autor):

Puramente por si, a matéria [*Materie*] só pode ser pensada *in abstracto*, e não pode ser intuída, visto que aparece à intuição sempre já em forma e em qualidade. Ora, desse conceito de MATÉRIA [*Materie*], a SUBSTÂNCIA [*Substanz*] é por sua vez uma abstração, consequentemente um *genus* mais elevado, e nasce porque do conceito de matéria [*Materie*] só se permitiu ficar o predicado da permanência, abstraindo-se, porém, todas as propriedades restantes e essenciais, extensão, impenetrabilidade, divisibilidade e assim por diante.

Retomando a necessidade da permanência da matéria, na citação acima Schopenhauer desloca tal permanência para o seu conceito, uma vez que afirma só ser possível pensar a matéria de modo abstrato (ou seja, por conceitos), jamais por intuição.

A matéria (*Materie*) permanece única e por meio dos seus estados (*Stoff*) pode demonstrar-se, efetivar-se e provar seus conteúdos. Salienta-se que o lugar que a matéria (*Stoff*) ocupa é o mesmo que o objeto ocupa, segundo o que está posto no primeiro livro de *O mundo*, entendido como uma das metades da representação, sendo que a outra metade é atribuída ao sujeito⁸. Nele, a forma do objeto é dada por meio do tempo e do espaço. Diferentemente do objeto, o sujeito não é situado nem no tempo e tampouco no espaço. Por isso, permanece inteiro na representação de cada ser, ou seja, enquanto na relação de conhecimento o objeto possui requisitos (tempo, espaço e causalidade), o sujeito é inteiramente livre destes.

Vale frisar que as concepções de sujeito⁹ e objeto, em Schopenhauer, não são unas, porque no terceiro livro de *O Mundo*, mais especificamente no § 34, o filósofo apresenta a ideia e o sujeito como correlatos, sendo que a ideia é vista pelo sujeito como objeto, podendo ser nela observada a objetivação mais adequada da Vontade. Vejamos nas palavras do próprio filósofo (Schopenhauer, 2015a, p. 207, grifos do autor):

[...] tão-somente quando, de acordo com a maneira descrita, o indivíduo que conhece se eleva a puro sujeito do conhecer e precisamente por aí o objeto considerado se eleva a Idéia é que o MUNDO COMO REPRESENTAÇÃO aparece pura e inteiramente, ocorrendo a objetivação perfeita da Vontade, uma vez que só a Idéia é a sua OBJETIDADE ADEQUADA.

⁸ O entendimento de sujeito no *corpus* filosófico schopenhaueriano é polívoco. No organismo filosófico schopenhaueriano, o sujeito ocupa uma posição central, especialmente em *O Mundo*. Ele redefine a noção de sujeito, separando-a das concepções clássicas herdadas de filósofos como Descartes e Kant, e oferece uma interpretação inovadora que conecta o sujeito à sua metafísica da Vontade. Para Schopenhauer, o mundo que percebemos é uma representação (*Vorstellung*), isto é, uma construção mediada pela nossa consciência. Nesse sentido, o sujeito é o centro da experiência e da percepção. Ao afirmar que “o mundo é minha representação”, ele afirma consequentemente que todo o mundo fenomenal depende, na verdade, da perspectiva do sujeito. Cada um de nós experiencia o mundo a partir de uma posição subjetiva, e o que chamamos de “realidade” é, na verdade, apenas um conjunto de representações organizadas pelas formas da sensibilidade e do entendimento, como o espaço, o tempo e a causalidade. O sujeito, nesse contexto, não é apenas o observador passivo, mas o fundamento da existência do mundo fenomenal. Tudo o que existe como fenômeno só é acessível enquanto representação para o sujeito. Schopenhauer retoma e radicaliza a filosofia transcendental de Kant, afirmando que o sujeito não tem acesso à “coisa em si” diretamente, mas apenas às aparências que se apresentam na experiência. No entanto, Schopenhauer vai além do idealismo transcendental de Kant ao introduzir o conceito de Vontade (*Wille*) como o princípio metafísico fundamental. Para Schopenhauer, o sujeito, além de ser aquele que percebe o mundo como representação, é também uma manifestação da Vontade. A Vontade é a essência de todo ser, e o sujeito humano a expressa de maneira particular através de seus impulsos, desejos e ações. Aqui, percebe-se que o sujeito é duplo: a) enquanto sujeito do conhecimento, ele é puramente representacional e desprovido de vontade própria, uma espécie de espectador do mundo; e b) enquanto sujeito da vontade, ele participa diretamente da realidade essencial do universo, sendo movido por forças irracionais e inconscientes. Essa dualidade que se esboça, mas que não esgota este assunto, sugere que o sujeito, em sua essência, é ao mesmo tempo a força cega que impulsiona a vida (Vontade) e o observador que testemunha o mundo (representação). O corpo humano, por exemplo, é ao mesmo tempo um objeto da representação (algo que podemos perceber e estudar) e uma expressão direta da Vontade (sentimos necessidades e impulsos que nos movem).

⁹ O que aqui estamos chamando de concepções de sujeito trata-se, na verdade, de uma espécie de quadrúplice face do sujeito. Além das citadas na nota anterior, Schopenhauer distingue ainda o sujeito empírico do sujeito transcendental. O primeiro é o sujeito concreto, individual, com características específicas (corpo, personalidade, desejos). Ele é um produto da Vontade que existe no mundo como uma representação, ou seja, como um objeto entre outros objetos. O sujeito transcendental, por outro lado, é a condição necessária para qualquer experiência. Ele não tem características individuais e não pode ser objetificado. É o sujeito puro que experimenta o mundo como representação, mas que nunca pode ser ele próprio representado. Essa distinção é crucial, porque aponta para a noção de que o sujeito transcendental é a base da experiência consciente, enquanto o sujeito empírico é a manifestação particular dessa estrutura metafísica. Podemos, portanto, compreender esta quadrúplice face ao identificar os correlatos do sujeito cognoscente no objeto, do sujeito volente no motivo, do puro sujeito do conhecimento na ideia e, por fim do sujeito puro na matéria. Estes últimos constituem a representação de uma forma geral, uma vez que não estão no plano da representação, pois são condições de possibilidade da representação em geral. Diferentemente dos demais que repousam sobre as formas gerais da representação (Rodrigues Júnior, 2011).

No tomo 2 de *O Mundo*, é exibida a matéria (*Materie*) sem qualidade e forma e o sujeito cognoscente sem as formas do conhecer como polos da representação. A respeito disso, Brandão (2008, p. 160-161) explicita:

[...] retoma-se aqui o início do primeiro livro de *O Mundo*: o sujeito abstrato da representação é sujeito apenas na medida em que tem um objeto, ou seja, apenas na medida em que é sujeito para um objeto. Mas, ao mesmo tempo, a matéria tem uma relação constitutiva com o objeto-dependente, no entanto, do sujeito abstrato da representação (seja como pólo da representação, seja como indivíduo, portador das formas da intuição, espaço e tempo): melhor seria dizer que o objeto determinado (que seria, na primeira classe de representações, *Stoff*) resulta da união da matéria (*Materie*) com as formas a priori da intuição do sujeito. Note-se que, neste diálogo a noção de matéria (*Materie*) assume um papel que vai além da “perceptibilidade” do tempo e do espaço e, embora não exista sem o sujeito abstrato da representação, está no mesmo nível dele, enquanto “pólo” da representação. O que não se pode perder de vista é, insistimos que esta *Materie*, com o sujeito abstrato da representação, está fora do tempo e do espaço, é sem forma e qualidades.

A matéria (*Materie*), nas palavras de Brandão (2008, p. 53, grifo do autor), “é o vínculo do mundo como vontade e do mundo como representação”, o elo que unifica as duas partes do mundo. Segundo ele, aquilo que os corpos representam não é outra coisa além de matéria. E é por meio da matéria (*Materie*) que a Vontade se torna visível, e isso é o que possibilita sua representação. Assim, ela é o polo de objetivação da Vontade, sendo que o corpo consciente de si é apresentado como seu polo subjetivo. Desse modo, a matéria se torna o “suporte e substrato de todas as objetivações da Vontade” (Rodrigues Júnior, 2011, p. 256).

Um outro problema merece especial tratamento: o substrato da objetivação (ou objetificação) da Vontade. Facilmente se encontra no organismo filosófico schopenhaueriano a divisão entre Vontade, enquanto o em-si do mundo, e a representação, aquilo que Kant teria denominado de fenômeno. Segundo nosso filósofo, todas as coisas nada mais são do que Vontade enquanto coisa-em-si, tornadas objeto. Portanto, ela (a Vontade) se objetiva (ou objetifica) em tudo que é possível conhecer. Ora, tal processo necessita de uma condição objetiva ou, dito de outro modo, de um suporte e substrato para que a Vontade possa “se tornar” (ou se expressar, ou até mesmo ser) fenômeno. A rigor, não podemos representar o mundo, mas somente objetos no mundo, pois o mundo não é tão-somente minha representação, visto que esse lado é a condição subjetiva da representação. É necessária, assim, uma condição objetiva. “Somente uma candidata poderia desempenhar a função de condição objetiva e suporte material de todo o processo de objetivação da Vontade” (Rodrigues Júnior, 2011, p. 255): “a matéria [*Materie*] é a visibilidade da Vontade, e toda força, é em si mesma Vontade, segue-se que força alguma pode entrar em cena sem substrato material” (Schopenhauer, 2015b, p. 371, grifo nosso).

Dupla fundamentação da noção de matéria: Aristóteles e Spinoza

Não é nenhuma novidade o quanto Schopenhauer é ríspido com a tradição filosófica, especialmente com os filósofos que ele considera como sendo meros e simples professores de Filosofia (vide todos os xingamentos que, em toda sua obra, ele desfere ao seu contemporâneo Hegel e o modo com que trata os demais filósofos, mesmo aqueles por cujas doutrinas ele demonstra ter algum apreço).

Um exemplo disso é o fato de ele ter se candidatado a um prêmio oferecido pela Real Sociedade de Ciências da Dinamarca quando esta propôs a questão sobre a fonte e o funda-

mento da moral. Para responder a esta problemática, ele escreveu *Sobre o Fundamento da Moral* (1840). Seu escrito foi analisado e reprovado, embora tenha sido o único concorrente, uma vez que sua resposta foi julgada insatisfatória. É mister observar que, dentre as alegações para a reprovação por parte da referida sociedade ofertante do prêmio, uma das causas teria sido o modo pouco elegante com o qual se referia à tradição filosófica como um todo. O parecer¹⁰ diz textualmente: “também não se pode calar o fato de que o autor menciona vários excelentes filósofos contemporâneos de modo tão indecente, que provoca justa e grave aversão” (Schopenhauer, 2001, p. 214).

É preciso, não obstante tudo isso, diferenciar o modo indelicado, para não afirmar grosseiro, na maioria das vezes, com que nosso filósofo costuma se referir aos demais filósofos, das reais fundamentações que recebe e mantém dessas filosofias que ele mesmo, por vezes, antipatiza, diminui e rechaça.

Como vimos, diante do duplo entendimento de matéria na filosofia de Schopenhauer, faz-se necessário entender a dupla fundamentação de tal entendimento. Conforme será exposto adiante, por um lado, a matéria (*Stoff*), entendida enquanto mudança e variação, recebe influência da concepção aristotélica de matéria. Por outro lado, a matéria (*Materie*), entendida enquanto permanência e unidade, recebe influência da concepção de matéria de Spinoza.

Em relação a Aristóteles, são várias as menções em todo o conjunto da obra de Schopenhauer ao estagirita, mas no tomo 1 dos *Parerga* ele escreve um ensaio intitulado *Fragmentos para a história da Filosofia*, em cujo § 5 se dedica a analisar a filosofia de Aristóteles. Nesse texto, Schopenhauer descreve que Aristóteles pode ser caracterizado, fundamentalmente, por sua “extrema sagacidade, combinada com circunspecção, capacidade de observação, versatilidade” (Schopenhauer, 2009a, p. 82). Ao leitor apressado, tal citação parece ser extremamente elogiosa. Entretanto, ela é completada com o ponto de análise mais fortemente abordado e argumentado nessa reflexão: uma possível falta de profundidade, pois, segundo Schopenhauer, “a visão de mundo [de Aristóteles] é superficial” (2009a, p. 82). As explicações fornecidas por Aristóteles, segundo Schopenhauer, são como uma pessoa que arromba a janela a partir do lado de fora da casa. Outras tantas são as análises aqui estabelecidas: que o estagirita seria incapaz de estabelecer e seguir qualquer sequência de pensamento por muito tempo, que alude aos problemas sem discuti-los nem resolvê-los; que trata as coisas como lhe ocorrem, sem refletir sobre elas; que sua exposição é insuficiente, pois leva todas as suas explicações apenas na base da conversa... Aristóteles seria tão superficial quanto “uma criança que deixa um brinquedo de lado para pegar outro que acaba de ver” (Schopenhauer, 2009a, p. 83).

Entretanto, neste mesmo texto, o próprio Schopenhauer deixa a dica para compreender por que ele se atém a enumerar tantos deméritos de Aristóteles: o fato que ele, na maioria das vezes, seria hostil a Platão, justamente nos pontos em que Platão tem razão¹¹. Ao que parece, Schopenhauer é platônico o suficiente para se opor a quem defende o contrário do que Platão escreveu em seus diálogos, embora todo razoável leitor de Schopenhauer também saiba que ele é platônico (e kantiano) o suficiente para revirar-lhes os seus respectivos sistemas, refutando-lhes a grande maioria de suas teses.

¹⁰ O parecer da Real Sociedade de Ciências da Dinamarca se encontra no apêndice da obra *Sobre o Fundamento da Moral*, tradução feita por Maria Lúcia Cacciola, da editora Martins Fontes (2001).

¹¹ Schopenhauer estabelece num dos prefácios de sua obra magna que, antes dele, apenas dois filósofos merecem ser estudados: Platão e Kant. Enquanto ele tece severas críticas à possível superficialidade de Aristóteles, ele elogia Platão, afirmando que este tem razão, porque teria examinado as questões a fundo e as amadurecido antes de as escrever, o que seria o contrário de Aristóteles, que seria confuso e insuficiente com muita frequência.

Não obstante existirem, conforme já mencionado, várias menções que desqualificam Aristóteles e sua filosofia, em várias outras passagens Schopenhauer o coloca nitidamente como referência, conforme se pode perceber no § 27 do *O Mundo* em que o filósofo (Schopenhauer, 2015a, p. 166, grifos do autor) diz textualmente: “pois a *forma substantialis* de Aristóteles designa exatamente aquilo que aqui nomeio o grau de objetivação da vontade em uma coisa”.

Sua concepção de matéria possui visível fundamentação na definição de matéria anteriormente fornecida por Aristóteles, como atesta Brandão (2008, p. 86)¹²: “no aspecto que aqui nos interessa – que é a concepção de matéria de Schopenhauer – o referencial é fortemente escolástico/aristotélico”.

Aristóteles emprega o termo grego *hyle* para designar o que se traduz em português por matéria. Grosso modo, o entendimento mais usual para *hyle* é explicar a matéria enquanto devir, ou seja, enquanto “princípio pré-existente ‘a partir do qual’ se inicia o processo de geração de uma coisa” (Angioni, 2007, p. 63)¹³. O próprio estagirita assim define matéria no Livro I da *Física*: “denomino matéria aquilo que primeiramente está subjacente a cada coisa, a partir de que, como elemento imanente, algo vem a ser não por concomitância” (Aristóteles, 2009, p. 190).

O problema que está no horizonte do filósofo grego é como articular os dilemas eleáticos acerca do devir de modo mais satisfatório e não necessariamente explanar categoricamente sobre uma definição do que seria matéria. Desse modo, é em função do problema do devir que surge a necessidade de Aristóteles abordar a matéria (*hyle*). A partir disso surge a maleabilidade existente entre os seus estudiosos e comentadores ao fazerem referência a tal termo e conceito.

Sendo assim, o termo empregado não definiria uma coisa, muito menos uma coisa-em-si, mas tão somente em uma função a ser exercida por um objeto em relação a outro. Nessa perspectiva, não seria adequado falar em matéria existente em si mesma, mas sempre em matéria de algo. “Daí se segue que tudo que é matéria é matéria de alguma coisa” (Angioni, 2007, p. 49). Na *Metafísica* Aristóteles (2001, p. 333) diz: “a matéria não pode ser reconhecida sozinha em si mesma”. Neste sentido, só é possível falar em matéria de coisas determinadas, como, por exemplo, a matéria de uma cadeira ou do fogo, exemplos usados pelo próprio filósofo em seus escritos.

Em outras palavras, o conceito de matéria pode ser concebido em Aristóteles como um correlativo, haja vista que “algo é matéria apenas em relação a outra coisa” (Angioni, 2007, p. 55).

Ainda segundo Angioni (2007, p. 56):

O ponto de Aristóteles consiste justamente em dizer que, para discernir, em cada caso, que coisa é essa que vem a ser designada como matéria, não podemos considerá-la “em si mesma”, isto é, não podemos considerá-la sem um correlato, em relação ao qual ela viria a desempenhar a função de ser matéria. Se queremos saber se o vidro é matéria, a resposta correta não é nem “sim”, nem “não”, mas a réplica “matéria do quê”? Sem especificar um correlato, a pergunta original não pode ser respondida, e, por isso, não se pode discernir se o vidro, em si mesmo, é matéria. As respostas seriam distintas para correlatos distintos: o vidro é matéria da taça, mas não é matéria do serrote. É a mesma coisa que Aristóteles

¹² Ademais, autores como Ernst Bloch, em *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz* (1972), Alexis Philonenko, em *Schopenhauer: une philosophie de la tragédie* (1980) e Martin Morgenstern, em *Schopenhauers Philosophie der Naturwissenschaft* (1985), também evidenciam esse vínculo entre as concepções de matéria aristotélica e schopenhaueriana, ressaltando que não há, no entanto, uma elaboração direta de Schopenhauer sobre o fundamento do estagirita, mas tão somente uma fundamentação.

¹³ Os estudos mais influentes no Brasil acerca do conceito de matéria na filosofia de Aristóteles se baseiam em duas “escolas” interpretativas: por um lado, encontramos Giovane Reale, tradutor mais famoso da *Metafísica* e, por outro lado, Lucas Angioni. Eles divergem em suas análises acerca desse conceito, especialmente no que se refere ao caráter da permanência ou mutabilidade contida no referido conceito. A interpretação de Lucas Angioni é a que nos parece mais acertada e, provavelmente, a que mais se assemelha ao que entendeu Schopenhauer em algumas nuances de sua noção de matéria.

quer dizer em Física I 7: “a natureza subjacente pode ser reconhecida pela analogia” (191a 7-8). [...] Se queremos saber se a madeira é matéria, a resposta correta não é nem “sim”, nem “não”, pois deve-se replicar: “matéria do quê”?

Tal é a fundamentação do conceito de matéria de Aristóteles sobre a noção de matéria em Schopenhauer, que logo nos primeiros parágrafos de sua obra magna, quando se percebe uma intenção de entregar ao leitor um conjunto mínimo de entendimentos para que este possa se debruçar com maior facilidade sobre os temas nela contidos, Schopenhauer já faz menção à matéria colocando-a como elo entre o tempo e o espaço, sendo do tempo a incumbência do devir. Em outras palavras, tanto Aristóteles quanto Schopenhauer fazem alusão à matéria como relacionada com o devir e com a mudança.

As duas passagens retiradas da obra schopenhaueriana dão conta de demonstrar essa aproximação conceitual:

Todavia, também só por meio daquilo que permanece na alteração é que a alteração adquire, agora, o caráter de MUDANÇA, isto é, a modificação da qualidade e da forma a despeito da permanência da SUBSTÂNCIA, vale dizer, da MATÉRIA [*Materie*] (Schopenhauer, 2015a, p. 12, grifos do autor).

E ainda: “‘substância’ é idêntica à matéria [*Materie*], então, pode-se dizer: a *substância* é o *efetuar*, concebido *in abstracto*; *acidente*, o modo específico de efetuar, o efetuar *in concreto*” (Schopenhauer, 2019, p. 194, grifos do autor).

Sobre Spinoza, nos dois tomos do *O Mundo*, Schopenhauer o cita por mais de 50 vezes: elogiando sua doutrina de bela e louvável (2015a, p. 329), enaltecendo algumas de suas falas como admiráveis (2015a, p. 426; p. 445), chamando-o de grande homem e grande pensador (2015b, p. 408; p. 769), mas também o chamando de limitado (2015b, p. 410) e extremamente ingênuo (2015b, p. 635). Mais especificamente no tomo 2 de *O Mundo*, Schopenhauer se debruça sobre o panteísmo da filosofia spinoziana e, conseqüentemente, sobre seu conceito de substância e a aproximação que Spinoza faz, mesmo que sem se dar conta disso, da substância à matéria, propondo então o fim da teologia e o surgimento do panteísmo.

Nos *Parerga*, no mesmo ensaio anteriormente citado *Fragments para a história da Filosofia*, Schopenhauer limita Spinoza a apenas mais um dos filósofos modernos, que ele analisa no parágrafo 12, tachando o holandês de “materialista inconsciente” (2009a, p. 104). Nesse texto, nosso filósofo repete (conforme é a proposta dos *Parerga*, ou seja, apenas suplementar e ornar sua obra principal) os mesmos argumentos usados no tomo II de *O Mundo*, que serão analisados a seguir.

A interpretação que Schopenhauer possui da filosofia de Spinoza é a mesma, independentemente do livro no qual ele aborde tal temática: que Spinoza, ao tentar refutar seu mestre Descartes, acaba por copiá-lo. Por outros termos, Descartes teria errado e induzido ao erro seus seguidores, ao iniciar sua filosofia pelo conceito de substância e, principalmente, ao cometer o erro fundamental de misturar completamente as relações de conhecimento das coisas com a de causa e efeito. Tal confusão tem sua origem na pressuposição de que algo logicamente necessário também o é necessariamente existente. Esse conceito foi anteriormente abordado, quando se tratou da noção de *Ens realissimum*, que em Spinoza se encontra exposto na proposição 11 da obra *Ética*: “Deus, ou seja, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita, existe necessariamente” (Spinoza, 2016, p. 13).

Ao tentar unificar as duas esferas provenientes da filosofia cartesiana (pensante e extensa) em uma só, e identificado tal substância com Deus, Spinoza teria deificado o mundo,

visto que todas as demais coisas passam a ser compreendidas tão somente enquanto predi-
cados da substância primordial. É sobre essa derivação do conceito de substância que
Schopenhauer vai centrar o núcleo duro de sua crítica a Spinoza.

Entretanto, “o panteísmo de Spinoza é apenas a *realização* da prova ontológica de
Descartes” (Schopenhauer, 2019, p. 55, grifos do autor), o que o torna um teísta nominal. O pan-
teísmo de Spinoza, segundo Schopenhauer, não passaria de um teísmo disfarçado.

Não obstante todas as críticas que nosso filósofo desfere contra Spinoza, uma breve aná-
lise se faz suficiente para perceber o quanto da acepção de matéria (*Materie*) foi herdada do
conceito de substância spinoziano. Ainda nos *Parerga*, no ensaio citado acima, diz Schopenhauer
sobre a concepção de substância de Spinoza: “na realidade, tudo o que Spinoza atribui à sua
substância [*Substanz*] encontra confirmação na matéria [*Materie*] e somente nela: a substância
é incriada, portanto sem causa, eterna, singular e única” (2009a, p. 104). Ora, podemos encon-
trar claramente a definição de Spinoza sobre substância nas definições da primeira parte de sua
obra *Ética*: “Por substância compreendo aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é
concebido, isto é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser
formado” (Spinoza, 2016, p. 7) e, como afirmou Brandão (2008, p. 50), “o vínculo que
Schopenhauer estabelece entre matéria e absoluto nos leva de volta a Espinosa através da
noção de substância”.

Em a *Quadrúplice raiz*, Schopenhauer dedica ao estudo da filosofia de Spinoza o § 8 do
segundo capítulo, em que ele traça um panorama do que foi ensinado até o seu presente mo-
mento acerca do princípio de razão suficiente. Nesse texto, Schopenhauer se encontra de-
monstrando os erros básicos da filosofia de Spinoza (a sua confusão entre a primeira e a se-
gunda classe de representações: respectivamente, causalidade e princípio de conhecimento),
e demonstra que o próprio Spinoza não necessitaria ter recorrido a Deus para preencher seu
conceito de substância, mas que “essa substância, porém, como é sabido, é o mundo”
(Schopenhauer, 2019, p. 55). Ao que podemos complementar: “o mundo é matéria [*Materie*]”¹⁴
(Schopenhauer, 2015b, p. 17).

Desse modo, entendemos que, na formação e evolução de sua teoria da representação
(ou, percebida a evolução destas teorias, especialmente após o ingresso do conceito de ma-
téria), Schopenhauer necessitou fornecer uma noção ambivalente de matéria em seu orga-
nismo filosófico se valendo de duas fontes principais: de um lado, achando o devir do ser no
conceito de *hyle* em Aristóteles, o que originou o entendimento de matéria por *Stoff*, e, por

¹⁴ Essa citação, feita do modo como a apresentamos, necessita de um importante esclarecimento: afirmamos anteriormente que a
solução schopenhaueriana à questão da realidade do mundo empírico parece ser tão controversa quanto a própria controvérsia.
Se, por um lado, Schopenhauer parece defender a completa inexistência de uma materialidade em si, quando inclui a noção de
matéria bruta sem forma e qualidade, “o estofo primário fundamental” (Schopenhauer, 2015a, p. 33; 2015b, p. 18), e a entende
como correlata de um sujeito que conhece de modo estrito, ele dá ensejo para a aparente e intransigível defesa de uma inexis-
tência da matéria como real. Dessa forma, ao entender a matéria (*Materie*) como substância ou como absoluto, parece deixar
Schopenhauer sem saída para a defesa irrestrita de um idealismo, mesmo o transcendental, e lhe permite, ao cogitar a mera
possibilidade de existência de um tipo de matéria (bruta), abraçar nuances de um certo realismo em seu organismo filosófico.
Vale a pena observar o que ele mesmo escreve no capítulo 18 do segundo tomo de *O Mundo*: “o objeto intuído, entretanto, tem
de ser algo EM SI MESMO e não meramente ALGO PARA OUTRO: pois, do contrário, ele seria exclusivamente apenas represen-
tação, e nós teríamos um idealismo absoluto, que ao fim seria egoísmo teórico, no qual toda realidade desaparece e o mundo
torna-se um mero fantasma subjetivo” (Schopenhauer, 2015b, p. 233, grifos do autor). Em outras palavras, embora nosso filósofo
use, por vezes, expressões fortes e falas assertivas, ao abrir espaço à menção de que as coisas possuam uma origem propria-
mente empírica, mas condicionada sempre por um ponto de vista especulativo, não nos parece ser uma afirmação enfática de
que tal origem propriamente empírica não exista, de fato, mas tão somente de que, mesmo que essa origem exista, não há como
acessá-la diretamente pelo caminho do conhecimento racional e abstrato através de conceitos, mas por meio de uma espécie
de intuição pura, conforme veremos adiante.

outro lado, achando a permanência do ser no panteísmo de Spinoza, o que originou o entendimento de matéria por *Materie*.

Da contradição consequente entre a concepção de matéria e uma divindade criadora e absoluta

Ainda na esteira do diálogo que a obra schopenhaueriana estabelece com Spinoza, outro ponto relevante no entendimento desta questão é a relação entre os conceitos de matéria e absoluto (aqui entendido como algo que não pode perecer nem surgir). Com relação ao absoluto, conforme posto na filosofia spinoziana, Schopenhauer o considera como uma prova cosmológica simulada e pode-se entender melhor esse posicionamento quando ele afirma (Schopenhauer, 2015b, p. 51-52, grifos do autor):

Através da compreensão DEMASIADO AMPLA desse conceito in abstracto, introduziu-se o abuso de estender a causalidade à COISA propriamente dita, logo, a toda a sua essência e existência, por conseguinte, também à matéria [*Materie*], até o fim chegar-se a considerar justificável inclusive por uma causa do mundo. Daí surgiu a PROVA COSMOLÓGICA. Esta parte propriamente dizendo do pressuposto de que, sem justificativa alguma, pode-se inferir da existência do mundo a sua inexistência, que seria anterior à existência: ao fim, a prova chega à terrível inconseqüência de suprimir diretamente a lei de causalidade, unicamente da qual obteve toda a sua força demonstrativa, ao parar em uma primeira causa e não mais querer ir adiante, logo, como que finda num parricídio; como as abelhas que matam os zangões após estes terem realizado o seu trabalho. Todo o discurso sobre o ABSOLUTO retrocede a uma vergonhosa e mascarada prova cosmológica que, a despeito da Crítica da razão pura, se passa por filosofia na Alemanha há sessenta anos.

Schopenhauer se refere a Schelling, Hegel, Spinoza e a Descartes. O que fez Descartes, segundo ele, foi misturar a causa com o princípio de razão, o que abre espaço para provar a existência de Deus por meios ontológicos. Spinoza, enquanto discípulo da filosofia cartesiana, faz uso, para construção de sua metafísica, da mesma confusão feita por seu mestre, entre causa e princípio de razão, estabelecendo assim seu panteísmo. Assim, grosso modo, a grande acusação aqui posta é sobre a má compreensão, por parte dos modernos, do estatuto da causalidade e sua confusão com o princípio de razão do conhecimento, conforme abordamos no primeiro capítulo. Em outras palavras, segundo nosso filósofo, o princípio de razão (conhecer) jamais poderia nos levar nem ao absoluto nem, tampouco, ao em-si das coisas. Por meio deste, jamais venceremos o mundo dos fenômenos, muito menos cruzamos a sua linha divisória para crer que podemos inferir a causa das coisas e concluir sobre a existência de uma causa primeira¹⁵.

Quanto a Schelling e Hegel, o filósofo de Danzig os vê como meros copiadoreis da filosofia de Spinoza, por ensinarem que a razão é absoluta e contém conhecimentos absolutos.

¹⁵ Ainda quanto ao problema da existência do mundo exterior, falamos que a resposta de Schopenhauer é tão controversa quanto a própria controvérsia por ele apontada. Se, por um lado, observamos que ele afirma ser o mundo tão somente representação, uma vez que toda sua materialidade dependeria de quem conhece tal materialidade, isso o conduz à conclusão de que o mundo é representação. Por outro lado, as coisas que aparecem constituem igualmente a outra parte do mundo, enquanto são também Vontade, conforme se observa nas seguintes citações dos *Parerga*: “a coisa-em-si, que se apresenta como matéria lhe empresta todas as suas forças, não depende de modo algum do tempo e do espaço [...]. Pelo contrário, espaço e tempo são *completamente estranhos* à coisa-em-si e não provém, portanto, *daquilo que aparece* [*Erscheinenden*] no fenômeno [*Erscheinung*], mas do *intellecto* que apreende esse fenômeno” (Schopenhauer, 2009b, p. 69, grifos do autor) e “a matéria [...] já é objetivação de uma coisa-em-si” (Schopenhauer, 2009b, p. 69). Desse modo, “[...] o mundo corporal externo [...] é apenas a vontade objetivamente intuída” (Schopenhauer, 2009b, p. 74).

Na filosofia de Schopenhauer, o absoluto encontra um lugar atrelado ao de matéria (*Materie*), tendo em vista que, se o absoluto é algo que não nasce e também é aquilo que permanece, a matéria (*Materie*) tem total correspondência com todas essas características. A junção entre absoluto e matéria permite voltar a Spinoza e à sua noção de substância, sendo que ele cometeu um grande erro por não ter atrelado sua noção de substância ao de matéria. Vejamos:

[...] se Espinosa tivesse investigado a origem desse conceito de substância, por fim teria necessariamente descoberto que somente ela constitui a MATÉRIA (*Materie*) e, portanto, o verdadeiro conteúdo do conceito (*Begriff*) não é outro senão justamente as propriedades essenciais e a priori indicáveis da matéria (Schopenhauer, 2009a, p. 104, grifo do autor).

Menciona-se várias vezes que a matéria (*Materie*) não pode perecer e muito menos surgir; no ato da mudança ela permanece e continua una, portanto, não se encontra submetida à lei de causalidade. Por meio da reflexão feita acerca da noção de absoluto, nota-se que ela é também absoluta. A matéria (*Stoff*) representa os acidentes da substância da matéria (*Materie*). Assim, é na matéria (*Stoff*) que ocorre a causalidade, ou seja, as mudanças e o fazer-efeito.

Sobre o absoluto, afirma Schopenhauer (Schopenhauer, 2015a, p. 559-560, grifos do autor):

De fato, todo o discurso sobre o absoluto, este tema quase exclusivo das filosofias ensaiadas desde Kant, nada é senão a prova cosmológica *incógnito*. Noutros termos, esta prova, em consequência do processo que lhe foi movido por Kant, foi declarada desprovida de todos os direitos e fora-da-lei. Ora, não podendo mais mostrar sua verdadeira face, aparece por isso sob toda sorte de disfarces, aqui distintamente sob o manto da intuição intelectual ou do pensamento puro, ali como vagabundo suspeito que consegue o que quer em parte mendigando, em parte ameaçando com os mais rudes filosofemas. Se os senhores querem absolutamente ter um absoluto, gostaria de pôr-lhes um à mão, e que satisfaz todas as exigências de uma tal coisa, e bem melhor do que suas esgarçadas figuras de nuvens: trata-se da matéria [*Materie*]. Esta é incriada e imperecível, portanto verdadeiramente independente e *quod per se est et per se concipitur* [o que existe por si e por si mesmo concebido]. Tudo provém de seu seio e para este retorna.

A identidade entre matéria (*Materie*) e o absoluto (*absolutum*) também é reafirmada enfaticamente nos *Parerga*: “se se entende pela expressão tão usada *absolutum*, o que jamais surgiu nem pode perecer, [...] é bem claro que é a matéria [*Materie*] que atende todas essas exigências” (Schopenhauer, 2009b, p. 134, grifos do autor).

Segundo Schopenhauer, Kant errou por não ter pesquisado o que é realmente um conceito, fato este que contribuiu para a confusão entre o conhecimento intuitivo e o conhecimento abstrato. Coloca o conceito em lugar elevado, pois em vez de vê-lo como algo abstraído das coisas, o apresenta como primeiro componente do conhecer atribuindo às coisas os conceitos concretos. “Mesmo que assumamos que a razão de cada um tem de, ou pelo menos poderia, chegar sem revelação ao conceito de Deus, isso manifestamente acontece só sob o fio condutor de causalidade: algo tão evidente que não requer prova alguma” (Schopenhauer, 2015a, p. 588).

O conceito de *ens realissimum* foi utilizado pelos escolásticos como prova essencial da existência de Deus. Schopenhauer considerou essa atitude como um “método didático”, o qual nada tem a oferecer. Kant fez uso do processo da escolástica com ênfase na razão. A respeito da ideia de Deus, questiona-se sua veracidade e nascimento. Se a ideia de Deus pode nascer, então por que não nasceu na filosofia da antiguidade? Porém, não existe resquício da existência do conceito de *ens realissimum* nos antigos filósofos, alguns filósofos antigos até falam de um criador do universo, mas somente na acepção daquele que dá forma à matéria, que, por si,

existe sem o “criador”. Nas palavras de Schopenhauer, a prova ontológica não possui força suficiente para convencer através de conceitos a existência de Deus, pois a matéria é “a única coisa demonstrável” (Schopenhauer, 2015a, p. 567).

Na filosofia de Schopenhauer, a matéria é tida como infinita. Vale salientar que a lei de causalidade pertence apenas aos estados da matéria (*Stoff*), e é neles que ocorrem as transformações. A limitação acontece somente na forma, pois a matéria em si continua intocada. Com relação à matéria (*Materie*), esta não pode perecer e muito menos surgir. Desse modo, pode também ser considerada como absoluta, uma vez que no ato da mudança ela continua una, frise-se, pois não se encontra submetida à lei de causalidade.

Em suma, por meio da exposição feita, é possível notar o lugar que a noção de matéria ocupa no pensamento schopenhaueriano. Essa noção de matéria é de suma importância para poder entender que, no seu pensamento, não há espaço para Deus, mais especificamente o Deus cristão, conceito base para a formulação desta primeira nuance do ateísmo schopenhaueriano, a que denominamos de ateísmo cosmológico, ou seja, a demonstração da impossibilidade da existência de Deus através dos elementos providos pela natureza.

Considerações finais: ateísmo cosmológico

A concepção de matéria na filosofia schopenhaueriana é, na verdade, o esmiuçamento de sua refutação ao argumento cosmológico, já que, em sua tese de doutorado, ele se limita a tão somente observar que a refutação da prova ontológica já carrega consigo a refutação da prova cosmológica. Com isso, ele segue o mesmo posicionamento de Kant, e ambos acabam por fazer o equivalente com a prova físico-teológica, reduzindo sua refutação aos mesmos termos com os quais refutaram a prova ontológica.

O argumento cosmológico para a existência de Deus é contemporaneamente formulado por Smith (2010, p. 240) nos seguintes termos: i. o que começa a existir tem uma causa; ii. o universo começou a existir; iii. logo, o universo tem uma causa. O argumento implica, tomando em consideração a limitação dada por Aristóteles de que a causalidade não pode retroceder ao infinito (2001, p. 561-568), que deve existir uma causa primeira de onde o universo começou a existir. Tal causa primeira, portanto, deve ser algo não causado com poder de causar todo o resto, ou seja, ela só poderia ser Deus.

Smith (2010) refere-se a isso como o argumento cosmológico *kalam*, advindo do mundo islâmico, recebido pela Europa da Idade Média e retomado no século XX por William Lane Craig. De acordo com o argumento exposto acima, seus proponentes usam as premissas para chegar à conclusão de que deve existir uma causa não contingente, isto é, uma causa que não depende de nenhuma outra para sua existência. Além disso, argumentam que essa causa deve ser atemporal e transcendental, e a associam, portanto, a uma entidade divina. O teísmo ocidental judaico-cristão associou essa causa ao seu Deus.

Smith afirma em seu texto que admite as premissas e a conclusão tal qual estão postas, mas não pode aceitar a extrapolação delas para conceber Deus como o primeiro criador. Esta aceitação advém, segundo ele, de razões empíricas, uma vez que é possível inferir, a partir da ciência moderna, que o mundo tem uma origem (reconhecida por ele na teoria geral da relatividade de Einstein e chamada de cosmologia do *Big Bang*). Dito de outro modo, o filósofo argumenta (Smith, 2010, p. 242) “que a causa do começo do universo não é Deus, mas o próprio universo”.

Isso abre espaço para que Smith entenda que o argumento cosmológico em sua versão mais clássica, na verdade, não sustenta uma existência de Deus, mas, segundo os dados empí-

ricos reunidos pela ciência contemporânea, consiste em um argumento que favorece uma explicação atea para a origem do universo.

Em relação a Schopenhauer, devem ser feitas algumas ressalvas: primeira, o seu acesso à ciência não é o mesmo de Smith, permitindo possibilidades de entendimento diferentes; segunda, a análise de Smith se baseia em aportes científicos extrapolados para uma margem cosmo-ontológica decorrente da análise que ele faz do argumento, diferentemente de Schopenhauer que, embora veja nas ciências naturais a confirmação de suas teorias, como já mencionamos, não origina sua análise a partir da ciência de sua época; terceira, o progresso das ciências permitiu a Smith ter conhecimento de explicações sobre fenômenos que, à época de Schopenhauer, ainda não estavam disponíveis.

Dito isso, poderíamos afirmar simplesmente que a concepção de matéria na filosofia schopenhaueriana inviabilizaria a conclusão do argumento que afirma ser Deus o criador desse mundo. Contudo, se observarmos sua argumentação mais detalhadamente, percebemos que a filosofia schopenhaueriana não comporta sequer as premissas desse argumento cosmológico.

A premissa principal que versa sobre “o que começa a existir tem uma causa” ainda é a única que pode ser parcialmente aceita, se nos atentarmos para a distinção que nosso filósofo faz entre a causalidade (possível apenas entre as formas da matéria, enquanto ligada ao princípio de razão suficiente do ser que, portanto, só existe no entendimento e para o entendimento) e o princípio de razão suficiente.

A segunda premissa de que “o universo começou a existir” e a conclusão dessa primeira parte do argumento “logo, o universo tem uma causa”, em si, já podem ser consideradas extrapolações que não comportam a concepção de matéria na filosofia schopenhaueriana.

Em Schopenhauer, o mundo mesmo não é um aglomerado de matéria vagando pelo espaço. Se assim ele concebesse o mundo, acabaria por decair no materialismo, tese que ele não aceita, conforme vimos anteriormente.

O mundo não passa, pois, de representação que ocorre entre o sujeito cognoscente e o objeto cognoscível. A matéria (*Materie*), que é substrato da Vontade, meio pela qual a Vontade se torna objeto das representações, é entendida enquanto correlata do Absoluto, porque entendida desse modo, ela tem de ser incriada, eterna, perene. As modificações que percebemos no mundo fenomênico se encontram tão somente nos estados da matéria (*Stoff*).

Se a matéria é o *continuum* do mundo, isto é, nada mais do que a expressão objetiva da Vontade, que, por sua vez, assim como a matéria, é incriada, eterna, permanente, não é possível conciliar esses pressupostos teóricos nem com a premissa de que o universo passou a existir e muito menos de que ele teria uma causa física.

Daí, quando se passa à segunda parte do argumento, de que a causa desse universo só pode ter sido originada por meio de um Deus criador, que teria tirado do nada todas as coisas existentes¹⁶, trata-se de uma extrapolação ainda mais absurda para a filosofia que analisamos.

A matéria é, pois, absolutamente primeira, como vemos nas palavras do próprio Schopenhauer (Schopenhauer, 2015b, p. 19-20, grifo nosso):

Aquele intelecto originário tem de encontrar a matéria [*Materie*] como preexistente, e então ela, tanto quanto ele, é um absolutamente primeiro, como que temos dois

¹⁶ Aqui se pode pedir explicações, mesmo não sendo possível conciliar a matéria como sendo o *continuum* do mundo com a ideia de um Deus criador, sobre se não seria possível ainda conceber uma espécie de divindade formadora que, embora não tivesse criado o mundo, poderia lhe ter concebido. Tal questionamento se aproxima da questão sobre se a Vontade, enquanto em si do mundo, não seria o Deus da filosofia schopenhaueriana. Esta questão não é passível de ser respondida aqui, uma vez que é necessário demonstrar as demais nuances de ateísmo contidas no ateísmo sistêmico da filosofia schopenhaueriana, o que nos conduz à análise se Schopenhauer não teria deslocado para a Vontade a função de uma divindade em seu organismo filosófico.

absolutamente primeiros [...]. **Ou a faz nascer do nada: uma hipótese que se opõe ao nosso entendimento, pois este é capaz apenas de conceber mudanças na matéria [Materie], não um nascer ou perecer dela**, o que se baseia justamente no fato de a matéria [Materie] ser o seu correlato essencial.

Conforme já destacamos, Schopenhauer explicita o seu aprofundamento no que chamamos de teoria geral da representação, ao correlacionar o intelecto originário com a matéria originária, ambos absolutamente primeiros, constituindo a condição de toda representação.

É verdade que, mesmo com muitas distâncias, a tese de que a matéria é o substrato da objetização (ou objetificação) da Vontade poderia parecer confirmar uma das vias de Tomás de Aquino (2009, p. 165; 168), de que Deus se manifesta e pode ser encontrado na natureza. Entretanto, nem de longe é possível conceber qualquer identidade ou semelhança ou qualquer coisa parecida entre o Deus que, segundo o escolástico, se manifesta na natureza e a Vontade que se objetiva (ou objetifica) em todas as coisas.

Em escrito tardio, publicado postumamente, Schopenhauer (2012, p. 3) trata a criação do mundo nos seguintes termos:

O mundo não foi criado porque [...] ele sempre existiu. O mundo, de fato, é condicionado pelo tempo, assim como o tempo é condicionado pelos seres conhecedores e, portanto, pelo mundo. O mundo não pode existir sem o tempo, mas o tempo também não pode existir sem o mundo. Os dois são, portanto, inseparáveis, e mesmo pensar num tempo em que não existia mundo é tão impossível como pensar num mundo que não existiu em nenhum momento.

Desse modo, é possível concluir que esse aspecto do ateísmo schopenhaueriano é fortemente caracterizado por sua postura ateísta cosmológica.

Trata-se praticamente do inverso da prova cosmológica estabelecida desde a Idade Média e confirmada filosoficamente na modernidade. Ou, em outras palavras, trata-se do momento do organismo filosófico de Schopenhauer em que ele aprofunda a refutação ao argumento cosmológico, que sumariamente ele retoma de Kant e expõe em sua tese de doutorado.

Portanto, a partir de sua concepção de matéria e de sua identidade com o absoluto, e da atribuição a ela dos caracteres de eterna, incriada e indestrutível, temos, no mínimo, uma relação de inconsistência entre a filosofia de Arthur Schopenhauer com o teísmo, especialmente o teísmo cristão, para o qual a criação do mundo material seria obra de um Deus, o que caracteriza a filosofia schopenhaueriana como permeada de um ateísmo cosmológico.

Referências

- ANGIONI, Lucas. A noção aristotélica de matéria. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, Série 3, n. 17, v. 1, p. 47-90, 2007.
- AQUINO, Tomás. *Suma teológica*. Vol. 1. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2009.
- ARISTÓTELES. *Física I-II*. Tradução de Lucas Angioni. Campinas: Unicamp, 2009.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. v. II. Texto grego com tradução ao lado. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2001.
- BLOCH, Ernst. *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972.

- BRANDÃO, Eduardo. *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas, 2008.
- MORGENSTERN, Martin. *Schopenhauers Philosophie der Naturwissenschaft*. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1985.
- PHILONENKO, Alexis. *Schopenhauer: une philosophie de la tragedie*. Paris: Vrin, 1980.
- RODRIGUES JÚNIOR, Ruy de Carvalho. *Schopenhauer: uma filosofia do limite*. 2011. 303 f. Tese (Doutorado em Filosofia), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *A arte de envelhecer ou Senilia*. Tradução de Karina Janini. São Paulo: Martins Fontes, 2012. (Coleção Obras de Schopenhauer).
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo I. Tradução de Jair Barbosa. São Paulo: UNESP, 2015a.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo II. Tradução de Jair Barbosa. São Paulo: UNESP, 2015b.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga y paralipomena*. Tomo I. Tradução de Pilar López de Santa Maria. Madrid: Trotta, 2009a. (Clássicos de la cultura).
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga y paralipomena*. Tomo II. Tradução de Pilar López de Santa Maria. Madrid: Trotta, 2009b. (Clássicos de la cultura).
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente: uma dissertação filosófica*. Tradução de Oswaldo Giacoia Junior e Gabriel Valladão Silva. Campinas: Unicamp, 2019.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*. Tradução de Maria Lucia Mello Oliveira Cacciola. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001. (Coleção Clássicos Filosofia).
- SMITH, Quentin. Argumentos cosmológicos kalam a favor do ateísmo. In: MARTIN, Michael (Ed.). *Um mundo sem deus*. Ensaios sobre o ateísmo. Lisboa: Edições 70, 2010. p. 239-260.
- SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. 2. ed. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

Sobre o autor

Antunes Ferreira da Silva

Doutor em Filosofia (UFS). Professor EBTT na Universidade Federal de Campina Grande (UFCG). Pesquisa sobre o irracionalismo, o pessimismo e o ateísmo filosófico de Arthur Schopenhauer.

Recebido em: 13/03/2026

Received in: 03/13/2026

Aprovado em: 10/04/2026

Approved in: 04/10/2026

A primeira pessoa, que não existe: Derrida, Benveniste

La première personne, qui n'existe pas: Derrida, Benveniste

Fabiano de Lemos Britto

<https://orcid.org/0000-0003-3837-9776> – E-mail: fabianolemos@gmail.com

RESUMO

O artigo investiga os impasses que a escrita em primeira pessoa instaura no cânone filosófico moderno a partir das posições de Émile Benveniste e Jacques Derrida. A análise é proposta em três etapas. Na primeira, se assinala o conjunto de problemas que define a resistência canônica ao discurso autobiográfico a partir da Modernidade. Em seguida, se retoma a leitura feita por Benveniste em torno da teoria dos atos de fala de J. Austin e sua reformulação na hipótese do Eu como forma linguística vazia. Por fim, se reconstitui as críticas de Derrida a Benveniste e suas consequências para uma nova topologia discursivo-filosófica.

Palavras-chave: Primeira pessoa. Autobiografia. Émile Benveniste. Jacques Derrida.

ABSTRACT

This paper deals with the deadlocks that first-person writing creates in modern philosophical canon by taking into account the positions of Émile Benveniste and Jacques Derrida. The analysis is presented in three sections. In the first one, the problems that define the canonical opposition to autobiographical discourse from Modernity on are pointed out. Next, it takes up Benveniste's reading of J. Austin's theory of speech acts and its reformulation in the hypothesis of the "I" as an empty linguistic form. Finally, we reconstruct Derrida's criticism of Benveniste and its consequences for a new discourse-philosophical topology.

Keywords: First person. Autobiography. Émile Benveniste. Jacques Derrida.

“Este livro é a autobiografia de quem nunca existiu”.
Fernando Pessoa, *Livro do desassossego*.

O que seria o sujeito da autobiografia se ele não fosse esse ponto de partida, anterior e condicionante em relação à linguagem, se a narrativa a ele associada não fosse a constatação de uma série de fatos, mas um *trabalho*, uma ação, um complexo de operações? Acostumamo-nos a conduzir a autobiografia à história dos eventos e à psicologia dos indivíduos: mas, se nos voltarmos para os meios através dos quais, a partir de um certo momento, o discurso canônico suscitou uma classificação dos procedimentos autobiográficos, veremos o quão pouco foi aprofundada a tese de que ela é, antes de tudo, uma *autografia*, uma produção-de-si da interioridade escrita. Para isso, precisaríamos pensar a linguagem não como representação, mas como um *acontecimento* autobiográfico – ao menos em parte. Desde o que se convencionou chamar de *virada linguística da filosofia* – mas, talvez, desde certos textos do Romantismo alemão, como o *Monólogo* de Novalis (Lemos, 2022, p. 129-150) – essa reflexão tem erodido o caráter referencialista da narrativa das Luzes. A remissão, nesse sentido, quase religiosa a certas posições de resto bem conhecidas de Heidegger – “*A linguagem fala [Die Sprache spricht]*” (Heidegger, 1985, p. 10) – parece, contudo, denunciar até que ponto essa erosão foi incorporada ao cânone e relativamente neutralizada.

Gostaria de indicar, apesar disso, dois momentos dessa trajetória erosiva nos quais se propôs uma reavaliação do caráter representacional do discurso. Esses dois momentos, designados pelos trabalhos de Émile Benveniste e Jacques Derrida estão longe de se constituírem como via exclusiva para o problema, e, certamente, estão sujeitos ao mesmo movimento de reincorporação canônica ao qual ligamos o nome de Heidegger. O que eles têm, ainda assim, em comum, é o fato de terem sido recebidos, para dizer o mínimo, com certa desconfiança, e de terem relacionado a autorreferencialidade da linguagem à falência da concepção clássica de sujeito. Suas leituras têm a vantagem, portanto, de fornecer instrumentos conceituais capazes de colocar em suspenso a autoevidência do modelo de subjetividade que se alimenta da oposição entre universal e singular, entre o discurso e seu objeto. Gostaria de sugerir, mais adiante, ainda, uma hipótese um pouco menos tangível em Benveniste que em Derrida, mas que julgo ser pertinente, ao considerarmos as relações entre alguns dos textos desse último: a de que o caminho entre uma nova topologia da subjetividade e uma nova economia da linguagem passa pelo problema da *escrita*. Analiso, no que se segue, os mecanismos de disjunção que operam em torno do problema da primeira pessoa nesses dois autores em três etapas. Na primeira delas, retomo esquematicamente os impasses que as narrativas autobiográficas impuseram ao cânone filosófico moderno e suas expectativas de universalidade, com ênfase nas contribuições de Philippe Lejeune e seus críticos para o debate. Em seguida, reconstruo os argumentos de Benveniste acerca da vacuidade do Eu como forma linguística, especialmente em sua interpretação dos atos de fala de Austin, e indico algumas consequências dessa hipótese para o discurso filosófico. Por fim, considero as críticas de Derrida a Benveniste, propondo que se identifique aí a persistência de uma peculiar topologia discursiva, que apaga as fronteiras entre o seu dentro e seu fora, sem, contudo, deslocar-se para o lugar do sem-sentido.

1 O cânone e a escrita autobiográfica

Recuperemos, brevemente, a história do esforço de captura promovido pela narrativa hegemônica do cânone em direção às instabilidades da linguagem que se volta sobre si mesma,

da qual a autobiografia é um caso exemplar. Se quisermos atestar a hermética intimidade das relações entre o cânone moderno e o discurso em primeira pessoa, é no século XVIII que encontraremos os indícios mais significativos de uma inicial preocupação classificatória e conceitual da autobiografia. Evidentemente, será sempre possível projetar em uma história muito mais remota a persistência de um *tipo* que nos levaria a reconhecer em Sêneca ou em Agostinho seus modelos longínquos. As grandes coleções de escritos confessionais já estavam estabelecidas no Renascimento, e assumiram, nesse contexto, formas que, posteriormente, se dissipariam – por exemplo, nas narrativas de viagem de europeus ao Novo Mundo, como Hans Staden, Cabeza de Vaca e tantos outros (Liechtenhan, 1993, p. 455-471; Villas-Boas, 2007, p. 282-288). A autobiografia estaria, assim, implicada na construção de uma narrativa global nos primeiros passos do colonialismo moderno, de um *corpus* da dominação. Mas o que observamos na passagem do século XVII para o XVIII é a ampliação da prática da autobiografia na direção de uma reflexão sobre seu caráter próprio.

Quando, em 1684, Nicolas Malebranche publica suas *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, o que ele está colocando em funcionamento não é apenas o diálogo interior entre o Espírito e Verbo, ou seja, Jesus Cristo ele mesmo: há nesse livro, apesar de seu título não remeter diretamente à ideia da autobiografia, acima de tudo, uma espécie de demonstração da vertiginosa dinâmica entre o indivíduo e seu Outro, construída no momento mesmo em que o eu, enquanto espírito, ousa pronunciar um *Je*, apenas para descobrir dentro de si a voz da verdade divina, à qual ele se dirige, ainda que no aparente solipsismo de sua fala, como um *Vous*. O momento malebranchiano revela uma nova caracterização do problema da identidade do discurso em primeira pessoa justamente porque se propõe como tarefa, embora por uma via que praticamente encobre a questão, refletir sobre os impasses da autobiografia como metodologia filosófica: “Frequentemente”, confessa o Espírito para o Verbo que se instaura dentro dele, “não posso discernir vossa voz em meio às inspirações secretas que minha imaginação e minhas paixões formam em mim” (OC X, p. 27; III.1). O caminho estava aberto, enfim, para que o discurso do Eu pudesse ser pensado não como *memorabilia*, ou como simples documento do passado, mas como conjunto de nexos entre a enunciação de si e descoberta do mundo, entre *poesia* e *verdade*, que, não por acaso, é o par que dá título à autobiografia de Goethe, cujo primeiro volume apareceria em 1811 (Misch, 1907, p. VI). Em outras palavras: apesar de todos os esforços de uma certa mitologia iluminista, a relação entre *autoenunciação* e *autoidentidade* havia se complicado.

Um primeiro passo para se entender como o discurso-sobre-si se tornou um constrangimento para a filosofia consiste em indicar as alianças entre as expectativas da imparcialidade e os paradigmas taxonômicos ainda em operação na história do gênero. De certa forma, o esforço amplamente reconhecido de distinguir os limites formais da escrita autobiográfica responde à necessidade iluminista de neutralizar elementos disruptivos veiculados pela presença vaga do sujeito-de-escrita, de tal modo que, o empreendimento classificatório poderia ser lido como um duplo da desconfiança progressiva dos filósofos diante das idiossincrasias, por exemplo, de Montaigne. Nesse sentido, uma leitura contracanônica poderia tirar proveito, justamente, do espaço mais impreciso onde as fronteiras categoriais do autobiográfico entrariam em estado de dispersão, permitindo a sobreposição com outros modelos de discurso onde o Eu ocupasse o papel de agente. Fazer coincidir *autobiografia* e *discurso em primeira pessoa*, contudo, não é tão simples assim. Na verdade, uma corrente majoritária da crítica literária tem defendido, desde a obra *Le pacte autobiographique*, que Philippe Lejeune publicara pela primeira vez em 1975, a necessidade de se consolidar essa distinção em termos formais. Com esse objetivo, Lejeune propôs uma definição que é seguida de perto por grande parte dos comentários

sobre o assunto, ainda hoje: a autobiografia seria “uma narrativa [récit] retrospectiva, em prosa, que uma pessoa real faz de sua própria existência, na medida em que coloca ênfase em sua vida individual, em particular na história de sua personalidade” (Lejeune, 1975, p. 14). Seria preciso, assim, demarcar analiticamente o espaço dessa narrativa em relação a outras formas de autoexpressão do Eu. O conjunto de dificuldades ignoradas, muitas vezes inadvertidamente, pelos que se alinham a tal perspectiva forma, no entanto, o próprio campo do debate filosófico sobre a autobiografia que vinca o território da modernidade desde muito cedo. Sob a rubrica delimitada por Lejeune, as *Méditations* de Malebranche não podem ser compreendidas como autobiografia, se elas se limitam, no máximo a se apresentar como um texto no qual um Eu se expressa através de uma ipseidade precária.

Talvez pudéssemos pressentir que tal concepção toma como paradigma fundamental a identidade já estabelecida, colocando-se ao lado das dinâmicas hegemônicas da modernidade. O campo problemático-filosófico que gostaria de fazer aparecer, ao contrário, desloca-se para o estrato onde a identidade – a do Sujeito consigo mesmo, do Sujeito como Si-Mesmo – ainda não foi consolidada, onde encontramos apenas uma conjugação instável de disputas enunciativas. Nesse território, as unidades sintéticas da prosa, do real, da existência, da individualidade e da personalidade devem ser pensadas como *demanda* da linguagem, e não sua condição epistêmica, de modo que podemos circunscrever, no interior de um texto canonicamente autobiográfico, como as *Confissões* de Rousseau, o nível em que todo um emaranhado de dilemas deriva *apenas* da autoenunciação da primeira pessoa. Concomitantemente, nesse mesmo território, podemos mostrar em que sentido uma obra conceitual como a de Malebranche não recorre à narrativa do Eu como estratégia retórica para dar a ver uma verdade impessoal, mas atesta que há, na reflexão filosófica elaborada desde essa perspectiva, um potencial de conversão, que só ganha sentido quando inserido no âmbito do problema: *como dar-se uma vida?*

Assim, é preciso assinalar brevemente as consequências historiográficas da taxonomia de Lejeune: em seu núcleo se articula ao menos uma noção totalizadora que era virtualmente inconsistente até o início do século XVIII, a ideia de *personalidade*. Que as experiências de um Eu qualquer pudessem ser uniformizadas através de um conjunto de traços constantes, em nível epistêmico ou existencial, derivado de um único princípio, era algo que o Seiscentos havia descoberto com algum espanto, mas a construção de um vocabulário supostamente universal e de uma metodologia de acesso a esse nível ainda precisariam esperar para emergir – no fundo, essa lacuna é o que explica a interminável disputa entre alguns cartesianos e alguns malebranchistas sobre a possibilidade de termos uma ideia clara desse *Eu*, os primeiros, defendendo, e os últimos negando essa hipótese (Guérault, 1939, p. 41-45; Ferraro, p. 103-165). Ora, ao instaurar a personalidade como um *dado* da autobiografia, Lejeune reconhece nas *Confissões* de Rousseau o marco inaugural desse tipo de narrativa, e relega à pré-história do gênero textos que a elas se assemelhavam, antecedendo-as. Ora, se o *Eu* tem, nos séculos XVI e XVII um “estatuto ambíguo” (Schrenk, 1985, p. 34), isso não é razão para excluí-los do percurso histórico da autobiografia: ao contrário, o que me parece é que aí estão já presentes certos dilemas da identidade que serão formulados continuamente a partir do século XVIII pela filosofia.

Além disso, a concepção de veridicção de Lejeune repousa sobre um imperativo de transparência – mediada ou imediata – que nem sequer considera a possibilidade de que a revelação que a autobiografia comporta em si produza na linguagem toda uma série de sombras e perturbações estruturantes, e não circunstanciais. Ignorado ou minimizando o coeficiente de obscuridade do discurso autobiográfico, Lejeune adota a versão colonial do Iluminismo, cuja narrativa faz da superfície luminosa da escrita o caso *normal* pelo qual se deve medir tudo que irrompe, nela, como loucura, hesitação, indeterminação, contradição etc. Outros gêneros pode-

riam estar mais propensos a instabilidades, como o diário – que pode conter descrições que não teriam por função dar a ver o sujeito que escreve –, as cartas – excessivamente abertas à interferência do diálogo com o outro, e, portanto, com a possibilidade da falsificação –, o registro dos sonhos – que nada comunicam acerca do real – ou mesmo o currículo, o *Lebenslauf* dos professores alemães do século XIX – castradoramente burocráticos. É preciso, portanto, questionar filosofica e politicamente o papel dessa premissa estabilizadora que, além de Lejeune, encontra em Michel Butor um outro defensor, quando esse afirma que, na autobiografia, “aquele de quem se conta a história é idêntico àquele que a conta” (Butor, 1969, p. 74). Tal caracterização formal é colocada exemplarmente à prova nas narrativas onde o autor ou a autora estão em situação na qual a disponibilidade dos meios de expressão não está em continuidade com a de outros indivíduos, pertencentes a grupos sociais dominantes, que lhe são contemporâneos. É o caso da autobiografia de escravizados, tanto daquelas que só foram reconhecidas como tais através de certas concessões a respeito do *que* se poderia dizer. Aqui talvez devêssemos adotar a leitura de Jean Starobinski, que aconselha: “Deve-se evitar falar de um estilo ou mesmo de uma forma ligados à autobiografia, pois não há, nesse caso, estilo ou forma compulsórios. Aqui, mais que em todo outro lugar, o estilo será o fato do indivíduo” (Starobinski, 2001, p. 110). Seríamos levados a acrescentar, para nos mantermos na imanência do arquivo a ser analisado: o fato *discursivo* do indivíduo. Com isso, lições pedagógicas, êxtases místicos ou teorias do conhecimento assumem filosoficamente a forma autobiográfica, a forma do discurso em primeira pessoa, quando introduzem a questão das tensões entre o Eu que o texto revela como objeto e aquele que ele demarca, ainda que pelo avesso, como ponto cego, ou como *limite*, enquanto sujeito. É nesse ponto que a premissa da veridicção falha: remetido ao espaço instável das possibilidades de identificação, o sujeito se vê constantemente diante do recurso da construção do real, algo que, da perspectiva correspondencista equivaleria à ficção, transfigurando o testemunho e romance. A solução de Michel Butor para esse dilema é estabelecida de modo completamente *ad hoc*, já que afirma que “o narrador, no romance, não é uma primeira pessoa pura” (Butor, 1969, p. 76), o que autorizaria sua ruptura com a lógica do testemunho e sua entrada no domínio da fabulação. Pureza e transparência do sujeito se conjugam, assim, na versão hegemônica do problema autobiográfico que pretende torná-lo imune à crítica filosófica, caso essa deseje, ela também, perturbar a mitologia de sua própria canonicidade, o que acontece apenas bem raramente.

Embora possamos percorrer a história da filosofia desde o século XVI através de uma cadeia de autores que colocaram de maneiras muito complexas o problema da constituição da identidade pessoal – de Erasmo a Husserl, apenas para mencionar dois nomes um tanto arbitrariamente –, não seria tão fácil identificar ocasiões nas quais esse problema estaria articulado ao uso do discurso em primeira pessoa como algo além de uma referência exemplar instrumental. Os exercícios contemporâneos de dissolução ou indeterminação das fronteiras heurísticas da filosofia parecem particularmente propícios à ruminação experimental da auto-enunciação, especialmente como estratégia de desnaturalização do discurso da imparcialidade: é o caso, em passagens mais breves, como o final do prefácio de *L'archéologie du savoir*, de Foucault, ou, mais extensamente, em *La carte postale*, de Derrida ou em *Afropessimism*, de Frank Wilderson. Tal avaliação parte da compreensão de que esses autores estariam dedicados a destituir o privilégio da universalidade do sujeito, o que, em grande medida, é o caso. Mas podemos certamente pensar em outros princípios de rigor analítico que não tomam a universalidade do sujeito como ponto de partida, o que significaria admitir que o trabalho contemporâneo de destituição da arqueologia, da desconstrução ou do afropessimismo poderia se alinhar, sem que percamos de vista sua especificidade, àqueles discursos que, em um primeiro

momento histórico na modernidade, não operariam sob o peso unificador do conceito iluminista de sujeito. Ou seja: entre o *não-mais* da filosofia contemporânea e o *ainda-não* da primeira filosofia moderna, o espaço vazio da subjetividade se abre como campo de experimentação e problematização.

Nesse campo, o território do discurso é movediço o suficiente para que a expectativa fundacionista do *cogito* cartesiano seja apenas uma entre outras possibilidades. Nesse sentido, Garry Hagberg propôs recentemente uma reavaliação do significado da autobiografia que pode ser útil na análise que construo aqui, embora seu recurso ao pragmatismo norte-americano e a Wittgenstein esteja fora do meu horizonte. Para Hagberg, o sujeito envolvido na narrativa autobiográfica não é a condição fundante de seu discurso, mas um dos nós relacionais dentro de uma trama de referências linguístico-existenciais, que fazem com que “nada mais do que um ato de autocomposição tenha lugar” (Hagberg, 2015, p. 41). A visada relacional aqui abordada tem o mérito de desmobilizar a redução do ego, seja ela existencial, transcendental ou fenomenológica, adotando uma prerrogativa próxima do estruturalismo. Hagberg convoca a literatura como um modelo para pensarmos essa relacionalidade que localiza o sujeito em um tecido de infinitos nós, já que deve ocorrer aí o que ocorre com as palavras de uma narrativa. O alcance de sua interpretação, entretanto, é limitado pelo fato de que ela entende a relação entre a realidade do sujeito e a discursividade que o identifica através de uma analogia estrutural: o trabalho de autocomposição do construtivismo “é verdadeiro na vida como é na literatura” (Hagberg, 2015, p. 42). Isso se deve à aceitação implícita – talvez tomada como óbvia – da linguagem como *outro do sujeito*, uma tese que preserva ao menos a possibilidade de uma ontologia *por vir* e que me parece típica do construtivismo restrito – e do realismo relativamente ingênuo – em jogo em grande parte da corrente pragmatista norte-americana.

2 Émile Benveniste e o Eu vazio

É no construtivismo linguístico de Émile Benveniste que encontraremos uma alternativa capaz de renunciar à ideia de um sujeito real e autônomo em relação ao discurso – ao menos em parte. É verdade que o tema específico da autobiografia despertou relativamente pouco interesse em sua teoria, e que uma certa diferença entre ele e o problema da *primeira pessoa*, com o qual se ocupa frequentemente, é apenas esboçada, mas nítida. Seja como for, em um texto de 1959, *Les relations de temps dans le verbe français*, recolhido em 1966 em *Problèmes de linguistique générale*, após assinalar a diferença entre o caráter objetivo da narrativa histórica e as inflexões íntimas da autobiografia, Benveniste indica um desdobramento que, contudo, deixa inconcluso:

[...] seria interessante analisar os efeitos de estilo que nascem desse contraste entre o tom da narrativa, que se quer objetivo, e a expressão empregada, o perfeito em primeira pessoa, forma autobiográfica por excelência. O perfeito estabelece um elo vivo entre o acontecimento passado e o presente no qual sua evocação tem lugar (Benveniste, 1966, p. 244).

Essa tensão, visada como uma questão estilística, parece ter pouco efeito sobre o que seria uma teoria do sujeito, motivo pelo qual já se tentou mostrar que uma teoria desse tipo estaria ausente em Benveniste. Para Francis Gandon, por exemplo, é o caso de um “dispositivo tensional entre dois ‘eu’: um ‘eu do enunciado – projetado na objetividade de uma narrativa à qual ele se dedica por uma espécie de amputação esquizóide – e um ‘eu’ da enunciação” (Gandon, 1997, p. 171). Tal dispositivo nunca seria levado longe o suficiente a ponto de trans-

mitir tal condição esquizóide ao sujeito ele mesmo. Essa avaliação é apenas parcialmente justa; ou seja, ela é adequada somente se entendermos essa subjetividade como, em uma de suas dimensões, um *objeto* ao qual o discurso se referiria. Há, no entanto, uma parte considerável da teoria de Benveniste dedicada a uma reinterpretação da topologia do sujeito, então considerado não mais como esfera autônoma em relação à língua, mas como uma de suas propriedades. Não é, portanto, em uma reflexão sobre a autobiografia que encontraremos precisamente a contribuição de Benveniste para certas formas singulares de autoenunciação, mas em sua hipótese acerca da *subjetividade da linguagem*.

No cenário intelectual da França da década de 1960, marcado pela ampliação do estruturalismo e, por consequência, de sua recusa da subjetividade como instância fundadora do sentido –, a linguística defendida por Benveniste foi interpretada, em um primeiro momento, como uma tentativa de resgatar o paradigma da subjetividade, encontrando certa resistência entre seus pares (Dosse, 1994, p. 66). Essa hesitação, contudo, seria superada, não por acaso, com as críticas ao estruturalismo disseminadas por ocasião dos debates de maio de 1968, levando Benveniste a um notável patamar de influência entre linguistas e filósofos. Tragicamente, sua trajetória seria logo interrompida pelo AVC por ele sofrido em dezembro de 1969, que o deixaria, nos dez anos restantes de sua vida, desprovido da capacidade de comunicação (Kristeva, 2014, p. 62-66). Assim, embora seus estudos de linguística comparada venham sendo publicados desde a década de 1930, os textos que compõem, no interior de sua obra, sua *teoria da enunciação*, remetem a um período muito mais breve, demarcado entre o final da década de 1950 e o final da década seguinte, reunidos nos dois volumes de seu *Problèmes de linguistique générale*, o primeiro, de 1966, e o segundo, de 1974. Seria impossível, me parece, reduzir o âmbito dessas contribuições, reconhecidas por sua erudição, a um esquema nuclear – não apenas pelo imenso número de fontes solicitadas aí, mas pelo fato de que o trabalho de Benveniste nessa direção estava, provavelmente, longe de ser concluído. Minha intenção é, antes, destacar as consequências que um pequeno número de hipóteses desenvolvidas por sua teoria projeta sobre o problema do discurso em primeira pessoa e suas abordagens canônicas.

Dois textos de Benveniste são particularmente importantes para meu propósito, especialmente na insistência com que ambos apresentam o sujeito como um elemento imanentemente linguístico. O primeiro deles data de 1956, e se intitula *A natureza dos pronomes*. O segundo, de 1963, tem por título *Da subjetividade na linguagem*. Incorporados como capítulos da coletânea de 1966, talvez eles representem o conjunto de questões mais facilmente assimiláveis pela discussão filosófica tal como concebida à época. Seja como for, o quadro teórico no qual esses dois artigos se localizam é determinado pela simultaneidade de duas dimensões a princípio opostas no acontecimento linguístico do Eu. De um lado, pressupomos que “cada eu [je] tem sua referência própria, e corresponde, a cada vez, a ser único, colocado enquanto tal” (Benveniste, 1966, p. 252). De outro, partilhamos através da enunciação do Eu uma linguagem que veicula algo diferente dessa singularidade íntima. A questão que se coloca, e que designa o próprio problema da subjetividade na teoria da enunciação de Benveniste, é qual a relação entre o discurso em primeira pessoa e seu referente. A delimitação aqui proposta é um tanto desconcertante para as filosofias centradas no correspondencionismo entre linguagem e ontologia: com os pronomes de uma língua, não se trata de remeter “nem a um conceito, nem a um indivíduo” (Benveniste, 1966, p. 261). O investimento dessa posição consiste em pensar rigorosamente a imanência linguística na qual o sujeito se dá; daí a fórmula pauperizada: “Eu [Je] significa ‘a pessoa que enuncia a presente instância de discurso contendo eu [je]’” (Benveniste, 1966, p. 252). É preciso, no entanto, que lembremos que essa *pessoa* não se define nem conceitualmente nem ontologicamente, ela é um acontecimento discursivo, uma vez que “essas

formas ‘pronominais’ não reenviam à realidade, nem a proposições ‘objetivas’ no espaço ou no tempo, mas à enunciação que, a cada vez única, as contém, e reflitam, assim, seu próprio emprego” (Benveniste, 1966, p. 254). Se analisarmos desse ponto de vista o discurso autobiográfico veremos com nitidez o perigo que ele apresenta diante de quaisquer concepções filosóficas realistas-fundacionistas como as que são privilegiadas na narrativa hegemônica do Iluminismo. Esse tipo de enunciação faz com que a linguagem, tornando-se radicalmente imanente a si mesma, seja, simultaneamente, vincada por essa presença-ausência do próprio fundamento, instituindo o vazio como função epistêmica. Caberá ao discurso, enquanto mecanismo de presentificação da ausência, preenchê-la. Estamos longe, no entanto, de qualquer proposta de normatização para esse preenchimento discursivo: ele é, sobretudo, um gesto de *apropriação*, e, como tal, sem balizamento fora de si mesmo. O artigo de 1963 é claro quanto a esse ponto:

A linguagem é, então, a possibilidade da subjetividade, pelo fato de que ela contém sempre as formas linguísticas apropriadas à sua expressão, e o discurso provoca a emergência da subjetividade, pelo fato de que consiste em instâncias discretas. A linguagem propõe, de alguma maneira, formas “vazias”, de que cada locutor em exercício de discurso se apropria e remete à sua “pessoa”, definindo, ao mesmo tempo, ele mesmo como um *eu* [je] e um parceiro como *tu*. A instância de discurso é, assim, constitutiva de todas as coordenadas que definem o sujeito e das quais não designamos sumariamente senão as mais aparentes (Benveniste, 1966, p. 263).

Gostaria de indicar duas consequências dessas hipóteses que me parecem relevantes para compreendermos os riscos que o cânone filosófico pretende expulsar ao lidar com o discurso em primeira pessoa. A primeira delas é que o sujeito anuncia, com isso, um registro que se encontra para além da distinção entre forma e conteúdo – sua fala aponta para a sobreposição de ambos, em uma interpretação não-intencional, um tanto deformada, mas ainda assim radical, da famosa divisa de Buffon, segundo a qual *o homem é o estilo* (Starobinski, 2001, p. 113). Isso porque o ato de enunciação não descreve nada além de seu próprio acontecimento, e o mundo que ele torna visível é o mundo enquanto acontecimento discursivo. Para Benveniste, essa dimensão da linguagem do Eu se deixa notar particularmente através do uso de certos verbos, como *prometer*, *jurar* e outros afins, mas não graças a uma particularidade qualquer desses verbos, mas porque eles explicitam o lugar vazio do signo que é o sujeito:

Ao dizer *eu prometo*, *eu garanto*, efetivamente eu prometo e garanto. As consequências (sociais, jurídicas) do meu juramento, da minha promessa se desenrolam a partir da instância de discurso contendo *eu juro*, *eu prometo*. A enunciação se identifica com o ato ele mesmo. Mas essa condição não está dada no sentido do verbo; é a “subjetividade” do discurso que a torna possível (Benveniste, 1966, p. 265).

Primeiro risco, portanto: fazer com que as divisas entre a performance e o real, sob a condição de serem deslocadas pelo peso massivo do signo esvaziado do Eu, se confundam e se tornem equivalentes. À diferença da teoria enunciativa de John Austin, que lhe é contemporânea – o livro de Austin, *How to do things with words*, que trata da questão, é publicado dois anos após sua morte precoce, em 1962 –, Benveniste localiza esse risco na emergência especificamente linguística do sujeito, que fissa o real de modo incontornável. Recuperando categorias austinianas de *constativo* e *performativo*, ele localiza sob a primeira os enunciados que constata um acontecimento ou a existência de algo no mundo, enquanto, sob a segunda, aqueles que *agem*, *enquanto atos de enunciação*: é essa a distância entre o enunciado *A sessão está aberta* proposto por alguém que constata que esse é o caso e o enunciado *Eu declaro que*

a sessão está aberta, proferida por quem tem a autoridade para, por esse *dizer*, *fazer* com que seja esse o caso (Benveniste, 1966, p. 273).

Austin, no entanto, insistirá sobre a dificuldade de se estabelecer um critério puramente linguístico para a distinção entre a constatação e a performance (Austin, 1962, p. 67), uma vez que, por exemplo, a frase *A sessão está aberta*, dita exatamente deste modo, poderá corresponder a um enunciado *constativo* ou *performativo*, dependendo da autoridade contextual de quem a pronuncia para *executar* algo na declaração. Após considerar a possibilidade da diferenciação entre *performativos explícitos* e *implícitos*, que não lhe parece suficientemente rigorosa (Austin, 1962, p. 83), e indicar muitos casos em que o *performativo* pode ser avaliado como tendo o valor de verdade de uma constatação – como no tipo de frase: *Eu sustento que x...* (Austin, 1962, p. 91) –, Austin chega a uma outra distribuição de tipos de atos de fala, determinada pelo sentido de agir a eles vinculados. Ao se propor todos os atos de fala como ação, é suspensa a divisa entre *constativos* e *performativos*, e o que surgem são enunciados definidos por uma certa propriedade dessa ação: o ato *locucionário*, “que tem um *significado* [meaning]; o ato *ilocucionário*, que tem uma certa *força* ao dizer algo [in saying something]; o ato *perlocucionário*, que é a *obtenção de certos efeitos* ao se dizer algo” (Austin, 1962, p. 120). É importante notar que essa classificação é meramente analítica, e que “todo ato de fala genuíno” é, no mínimo, locucionário e ilocucionário ao mesmo tempo (Austin, 1962, p. 146). A essa generalização do *dizer* como *fazer* corresponde, de todo modo, uma outra, que Austin denomina “doutrina da Infelidades” (Austin, 1962, p. 14), que consiste em estipular as situações nas quais aquilo que se diz não corresponde àquilo que, de algum modo, *factualmente* é. É o caso quando, não tendo nenhum prazer com o feito de alguém, digo-lhe: *Eu o congratulo por isso*. O mesmo poderia ser mencionado acerca das enunciações que dizem o contrário do que pensa ou pretende o enunciador (Austin, 1962, p. 40). O que interessa aqui é que, na mesma medida em que todos os atos de fala são *ações* – incluindo aqueles que inicialmente eram denominados constativos – também todos eles são passíveis do risco da *infelicidade*, determinada pela sua inadequação a algo exterior à linguagem. O sentido do *fazer* linguístico é, assim, duplamente balizado por Austin.

De um lado, ele depende das convenções que autorizam o uso de certas palavras por certas pessoas em circunstâncias específicas (Austin, 1962, p. 26). Essa inscrição contextual é, em parte, admitida por Benveniste, que nunca deixou de ser um linguista comparatista, para quem contextos históricos e culturais tinham grande importância. É preciso lembrar, no entanto, que, para Benveniste, determinações históricas não são nem orgânicas, nem necessárias (Benveniste, 2012, p. 93). Por outro lado, quanto à possibilidade de se associar o sentido da enunciação à sua adequação a um registro que lhe é exterior, há um irremediável afastamento entre os dois autores. A questão reside, justamente, em compreender a natureza da facticidade, que, configurando o espaço teórico como seu limite, torna irreconciliáveis as teorias de Benveniste e Austin. Para esse último, a linguagem empregada pelo sujeito, seja em sentido locutório ou ilocutório, está inserida no mundo concreto das convenções, subordinada, portanto, tanto às suas hierarquias condicionantes quanto às possibilidades de sua efetivação. Para o primeiro, trata-se justamente do inverso: é o mundo que se deixa determinar, especialmente no caso dos enunciados em primeira pessoa, pelas estruturas da linguagem. São, portanto, os fatos *linguísticos* que devem ser considerados primeiros em relação aos fatos sociais, como confirma sua crítica à teoria austiniana:

Não examinaremos, então, as considerações sobre as “infelidades” lógicas que podem atacar e tornar inoperantes um e outro tipo de enunciado [performativos e constativos], nem mesmo da conclusão a que levaram o senhor Austin. Que ele tenha ou não razão, após ter colocado uma distinção, em logo se empenhar em diluí-la e enfraquecê-la, a

ponto de tornar-lhe problemática a existência, não se pode ignorar que é um fato de língua [fait de langue] que serve de fundamento à análise no caso presente (Benveniste, 1966, p. 270).

A especificidade da leitura de Benveniste consiste em encerrar o sujeito completamente em seu horizonte enunciativo – daí sua advertência: “Não se deve tomar a implicação extra-linguística como equivalente da realização [accomplissement] linguística; essas espécies se erguem a partir de duas categorias inteiramente diferentes” (Benveniste, 1996, p. 275). Quando um crítico como Bernard Minel procura mostrar como a recusa de Benveniste das teses austrianas está relacionada, entre outras coisas, à sua intenção de manter o extralinguístico como um mero consenso programático, “não questionável do interior da linguística” (Minel, 1976, p. 163), é possível que ele veja tal gesto como uma deficiência. No entanto, esse exorcismo da facticidade não-discursiva serve, estrategicamente, para apontar para um poder da enunciação que ultrapassa aquele da versão sociológico-realista de Austin, e que se revela especialmente na ocorrência de sua subjetividade: da subjetividade da linguagem e não do indivíduo.

Intui-se, assim, o motivo da hesitação de muitos estruturalistas em relação a Benveniste: ele estaria, à primeira vista, apenas deslocando a transcendência arbitrária da subjetividade para o interior do discurso. No entanto, se nos detivermos em sua restrição do campo de análise ao domínio do linguístico, se entendermos esse gesto de matizes kantianos como um recurso metodológico legítimo, notamos com facilidade que não se trata nem de transcendência, nem de arbitrariedade. Ao contrário – e essa é uma consequência fundamental das teses de Benveniste para uma crítica da narrativa hegemônica do Iluminismo, que inclui um sentido de correspondência com o mundo –, desonerada, em grande medida, da facticidade extrínseca, a linguagem se torna sua própria medida. É isso o que se pretende na afirmação do performativo como “sui-referencial” (Benveniste, 1966, p. 274). Ao se deslocar a subjetividade para o discurso, expulsando o extralinguístico do horizonte das causas do sentido enunciativo no que se refere à estrutura da linguagem em geral – determinação que não deixa, ela mesma, de produzir problemas –, se introduz um modelo de normatividade imanente que rompe com o paradigma fundacionista transcendente da metafísica presente nas teorias da linguagem até o começo do século XX. Assombrada pela força acadêmica adquirida, sobretudo na Alemanha, pela filologia e por sua investigação sobre as origens e o contexto de produção das línguas antigas, a ciência da linguagem, de Herder a Nietzsche, passando por Wolf e Humboldt, esteve durante muito tempo orientada pela pergunta sobre o instante extraordinário da emergência da palavra (Turner, 1983, p. 450-476). Nesse contexto, sua vocação era, sobretudo, constituir-se como um amálgama de fonologia, retórica e história da cultura dos povos, uma “*Geistwissenschaft* multidisciplinar e composta” (Davey, 1991, p. 91). Ora, para que a autonomia da linguística pudesse se estabelecer foi preciso, com Saussure, afastá-la de quaisquer determinações externas (históricas, fisiológicas, mitológicas). De fato, a ideia de uma investigação sobre os elementos universais da linguagem em funcionamento no uso mesmo das competências linguísticas — e sua relação com a semântica — estava na contramão do fetichismo filológico oitocentista. Saussure é muito preciso neste ponto: para que o verdadeiro objeto da linguística se apresente, para que sua diferença seja circunscrita entre outras abordagens da linguagem como fato humano, “é preciso, inicialmente, colocar-se sobre o terreno da língua [langue] e tomá-la como norma de todas as outras manifestações da linguagem”. E, logo em seguida, ele acrescenta o deslocamento em sua definição da língua — esta é “um todo em si e um princípio de classificação” (Saussure, 1995, p. 45). Benveniste está inteiramente comprometido ao menos com essa transformação saussureana:

Nós não atingimos nunca o homem separado da linguagem e não o vemos nunca inventando-a. Nós não atingimos nunca o homem reduzido a si mesmo, se esforçando em conceber a existência do outro. É um homem falando que encontramos no mundo, um homem falando com outro homem, e a linguagem ensina a definição mesma do homem (Benveniste, 1966, p. 259).

Vê-se que tipo de perturbação pode ocasionar essa leitura no que diz respeito ao fundacionismo e ao correspondencionismo. É verdade, por outro lado, que podemos questionar o alcance dessa autorreflexividade do enunciado performativo pela referência, já mencionada, às condições de reconhecimento da autoridade, por exemplo. Poderíamos, além disso, apontar inúmeros resíduos fundacionistas no imanentismo linguístico de Benveniste, e a referência ocasional da fala infantil denuncia, talvez, a persistência de um horizonte de pureza original (Benveniste, 2012, p. 93). Converter essa pureza em um efeito linguístico não resolveria o problema, uma vez que se promoveria uma inversão por meio da qual as estruturas de normatização do sentido, antes localizadas no território extralinguístico, seriam transferidas para o próprio funcionamento da língua, instaurando a imagem reguladora e não questionada de uma *língua geral*, nunca plenamente determinável, mas assumida como *premissa* de todos os esforços comparatistas. É o empreendimento de Benveniste ao procurar mostrar, por exemplo, que as categorias de Aristóteles são “categorias da língua [langue]”, e que mesmo a instrumentalização pela filosofia deve ser completamente invertida: “Aristóteles, raciocinando de maneira absoluta, encontra simplesmente algumas das categorias fundamentais da língua na qual ele pensa” (Benveniste, 1966, p. 66). Tal deslocamento autoriza Benveniste a atribuir às estruturas sintáticas o papel de determinação que filtra e reduz as ambiguidades do sentido. Assim, se seu projeto ameaça uma certa via do cânone filosófico é porque desautoriza as expectativas fundacionistas-realistas da modernidade; no entanto, ele reenvia a certas concepções homogeneizadoras ao implicar, na própria linguagem, um poder de desambiguação e uma garantia de estabilidade. O fato da enunciação retira de si mesmo uma perigosa competência normatizadora. Mas como se comportaria essa língua em uma situação na qual o signo permanece potencialmente equívoco, como é o caso na *escrita*, que demanda sempre o gesto interpretativo da leitura? É significativa, portanto, a ressalva feita por Philippe Lejeune, ao indicar que a facticidade linguística de Benveniste está restrita ao discurso oral (Lejeune, 1975, p. 20), de modo que a situação da escrita demandaria uma reconfiguração de certos conceitos. Quando, em 1972, Derrida inclui em *Marges – de la philosophie* um artigo intitulado *Le supplément de copule. La philosophie devant la linguistique* [O suplemento de cópula. A filosofia diante da linguística], publicado no ano anterior, é explicitamente contra os pressupostos de Benveniste que ele se volta. Aí, a própria facticidade linguística, ou seja, a imanência do campo da subjetividade-como-enunciado, se deixa atingir pela crítica às sínteses, até então voltada a certas premissas iluministas, e, agora, dirigida contra suas próprias delimitações. Veremos como a desconstrução poderá ser, assim, a doença autoimune da linguística.

3 Jacques Derrida e as partilhas impossíveis da interioridade

O discurso performativo havia permitido a Benveniste chegar a esse ponto da linguagem no qual seu sistema imanente se revela. Isso lhe havia possibilitado, ao mesmo tempo, traduzir a subjetividade como dispositivo discursivo, e, mais precisamente, como peculiar estrutura sintática. Se seu *fundamento* se determina agora não mais pelo recurso à psicologia, ao sujeito transcendental ou às esferas compósitas da cultura, é porque ela se deixa apreender pelo “*status*

linguístico da pessoa” – de modo que a “consciência de si mesmo só é possível se ela se experimenta por contraste” (Benveniste, 1966, p. 260), na oposição pronominal entre um *eu* e um *tu*. O enunciado performativo, no entanto, não é o único lugar onde a subjetividade da linguagem se manifesta. Uma das últimas aulas de Benveniste no Collège de France indica até que ponto o problema da *escrita* também assinalava a incontornável autonomia heurística da linguagem. Nela se dá o que aí se denomina “autossemiotização”, uma ação que duplica aquilo que, nos *Problemas de linguística geral I* aparecia, como vimos, como *sui-referencialidade*: “a escrita foi sempre e por toda parte o instrumento que permitiu à língua semiotizar a si mesma” (Benveniste, 2012, p. 113). Enquanto a fala ainda parecia, no caso dos discursos constativos, traduzir um objeto que lhe seria externo, o sistema de signos escritos, organizado gramaticalmente, dispõe um complexo de correspondências horizontais, imanentes:

A língua opera sobre si mesma uma redução.

De sua função instrumental depreende-se sua função representativa, cujo instrumento é a escrita. Ora, a escrita muda de função: de instrumento para iconizar o real, quer dizer, o *referente*, a partir do discurso, ela se torna, pouco a pouco, o meio de representar o próprio discurso, logo os elementos do discurso, logo os elementos desses elementos (sons/ letras) (Benveniste, 2012, p. 115).

É importante notar que Benveniste compreende essa transformação ainda dentro do quadro clássico da originalidade da fala em relação à escrita: “De um ponto de vista histórico, uma primeira fase é aquela em que a escrita serviu para fixar uma mensagem oral concebida na língua” (Benveniste, 2012, p. 158). Esse primado da presença, que será continuamente criticado por Derrida, restringe, possivelmente, o alcance da própria ideia de imanência em sua teoria – um ponto que analiso adiante. Por ora, no entanto, gostaria de destacar isto: entre o enunciado performativo e a escrita, Benveniste amplia a dependência do sujeito em relação ao discurso. O *eu juro* e a gramática escrita partilham, assim, a mesma vocação para a desontologização da subjetividade.

Não é gratuita, portanto, a referência, na mesma aula do Collège de France sobre a autossemiotização da língua, ao livro IV das *Histórias* de Heródoto. O texto é mencionado aí indiretamente; reproduzo-o, no entanto, de modo mais extenso. Ela narra a mensagem que os citas enviaram ao rei persa Dario a respeito da guerra que os opunha, composta por uma série de objetos ofertados como presentes:

Dario, afinal, se encontrava angustiado; e os reis dos citas, que o souberam, lhe enviaram um mensageiro que lhe levou como presentes um rato, um sapo, um pássaro e cinco flechas. Os persas perguntaram ao portador o significado dessas oferendas; mas ele declarou que não se lhe havia encarregado de nada além de levá-las e ir o mais rápido possível; e ele convidou os persas a, por eles mesmos, dizer o que entendiam que significavam os presentes [γνῶναι τὸ θέλει τὰ δῶρα λέγειν]. Ouvindo-o, os persas deliberaram em conselho. O entendimento de Dario era que os citas estavam se ofertando, bem como a terra e a água; ele o inferiu do seguinte: como o rato vive na terra, alimentando-se do mesmo que o homem, o sapo vive na água, o pássaro se parece com o cavalo de corrida [quanto à velocidade, supostamente] e o envio das flechas era a rendição na guerra. Esse foi o entendimento de Dario, mas a ela se opôs o de Gobrias, um dos sete que abateram o mago [Bardia, rei que havia usurpado o trono persa até ser recuperado pelo exército de Dario]; de acordo com sua opinião, os presentes queriam dizer: “Ó, persas!, se vós não vos tornardes pássaros e voardes ao céu, ou se vós não vos tornardes ratos e vos enterrardes sob a terra, ou se vós não vos tornardes sapos e saltardes na água, não retornareis ao vosso país e morrerás por estas flechas”. Eis, então, como os persas inferiram sobre os presentes [τὰ δῶρα εἵκαζον] (*Hist.* IV. 131.1-133.1).

A sequência da narrativa mostrará Dario corrigindo sua opinião segundo a de seu filho, o guerreiro Gobrias, autorizando-o a fugir dos citas (cf. *Hist.* 134). Essa passagem de Heródoto, de resto bastante conhecida, foi recentemente considerada como exemplo de uma preocupação de seu autor em, no contexto de uma narrativa cujo propósito é consolidar um discurso sobre a origem, avaliar a relação entre os signos da linguagem e a marca da alteridade. Uma das características dos gregos, segundo Heródoto, era justamente a capacidade de abrir-se para o Outro, para seu discurso e para a *tradução*. A cena entre citas e persas aponta justamente para o impasse hermenêutico que se desdobra como fracasso político (Thompson, 1996, p. 118). Ao tratar desse capítulo das *Histórias*, François Hartog também mostrou como ele se organiza em torno da questão da “tradução-denominação” (Hartog, 2001, p. 368), e que estaria presente em outras circunstâncias nas quais a necessidade de fixação gramatical do nome seria condição da adaptabilidade política, como se pode notar no problema da tradução dos nomes próprios, especialmente o dos deuses, de uma cultura para a outra.

Seja como for, o comentário breve, mas enfático, de Benveniste a esse texto revela como a *escrita* representa a própria possibilidade de determinação sistemática do sentido da linguagem, tomada sempre como instância autônoma: “*nada mostra melhor a impossibilidade de se atingir o semântico em língua [em langue] sem passar pelo semiótico mais a gramática*” (Benveniste, 2012, p. 114). O “processo de aquisição da escrita” identifica-se, portanto, com “um salto imenso” (Benveniste, 2012, p. 94), mas de um de tipo muito particular, pois, com ele, a linguagem não sai de si em direção ao mundo, mas, antes, abandona o mundo para encerrar-se sobre si, ou melhor: *sai de si para converter-se em si mesma*. Seríamos tentados a reconhecer aí uma ideia partilhada por Jacques Derrida, que, em *De la grammatologie [Da gramatologia]* (1967) reformula a intuição heideggeriana de que *a linguagem fala* para concluir que “O ser escreve” (Derrida, 1967a, p. 31), ou, ainda, que “o devir-escrita da linguagem é o devir-linguagem da linguagem” (Derrida, 1967a, p. 325). No entanto, a aproximação entre os dois autores é muito mais complicada do que esse alinhamento poderia sugerir.

Partamos, portanto, do deslocamento benvenistiano em direção ao campo autônomo do signo. Que a imanência semiótica aí proposta comporte a justificação de sua sistematicidade, que a gramática venha substituir a evidência da instância extralinguística e possa reestabilizar a determinação da linguística como ciência, eis algo que o trabalho de Derrida colocará sob suspeita. No que se refere a Benveniste, sua crítica encontra-se desenvolvida de maneira mais ou menos extensa, desde *L'écriture et la différence* (1967) – onde uma lacônica nota de pé de página sugere uma aproximação, posteriormente retomada algumas vezes, entre o problema da linguagem de Heidegger e o de Benveniste (Derrida, 1967b, p. 204) – até o tratamento relativamente mais detido em *Foi et savoir* (2000). De um modo geral, Derrida oscila entre o reconhecimento da pertinência da tese sobre a autonomia heurística da linguagem e a rejeição de qualquer evidência normativa a ela associada. Quanto ao primeiro ponto, uma passagem de *Le monolinguisme de l'autre* (1996) explicita qual seria o horizonte de convergência, especialmente no que se refere às suas consequências em relação à noção mesma de subjetividade: “o eu-me [*je-me*] do eu me lembro [*je me rappelle*] se produz e se profere diferentemente seguindo as línguas. Ele não as precede nunca, ele não é, assim, independente da língua em geral” (Derrida, 1996, p. 54).

Embora não sejam exatamente a mesma hipótese, não é difícil notar o quanto essa observação de Derrida se aproxima daquela apresentada por Benveniste no artigo de 1958 sobre a subjetividade na linguagem reunido em seguida em *Problemas de linguística geral*, quando afirma que “É na e pela linguagem [*langage*] que o homem se constitui como *sujeito*; porque somente a linguagem funda em realidade, na *sua* realidade, que é aquela do ser, o conceito de ‘ego’”

(Benveniste, 1966, p. 259). Mas a comparação entre as duas citações nos deixa adivinhar certas distâncias, que se alargarão à medida em que o trabalho da desconstrução derridiana se volta para as premissas de determinidade da linguística e sua pretensão à cientificidade. A propósito desse afastamento, Étienne Balibar apresenta o seguinte sumário, que vale para praticamente todas as ocasiões em que observamos as desconfiças de Derrida: “Elas seguem, em geral, um esquema característico, que consiste em tomar de empréstimo de Benveniste uma análise da instituição (e de sua ambivalência), tal qual a etimologia a torna possível, para contestar-lhe a interpretação antropológica em nome de uma desconstrução por vir” (Balibar, 2011, p. 194).

Encontraremos o lugar indexical desse dispositivo derridiano de leitura no já mencionado capítulo *O suplemento de cópula em Margens – da filosofia*. A análise de Derrida se concentra em uma passagem do texto *Catégories de pensée et catégories de langue* [Categorias de pensamento e categorias de linguagem], transformado por Benveniste no sexto capítulo de seu livro de 1966, onde se defende a tese de que as categorias aristotélicas são, inconscientemente, categorias linguísticas (Benveniste, 1966, p. 66). Como indica Derrida, tal hipótese já havia recebido críticas bastante contundentes de outros filósofos, entre eles, Jules Vuillemin e Pierre Aubenque, algumas vezes antes mesmo que o artigo se transformasse em capítulo de *Problemas de linguística geral I*. Para esse último, por exemplo, sua deficiência principal é a falta de rigor: a interpretação de Benveniste “está longe de ser nova” e não cita nenhuma autoridade relevante entre os especialistas (Aubenque, 1965, p. 103). O foco da leitura derridiana, no entanto, está em outro lugar. Sua função é revelar aquilo que permanece inquestionado e imunizado no texto de Benveniste. Poderíamos, se acompanharmos essa crítica, identificar ao menos três estratos onde esse texto teria deixado intocados seus pressupostos.

Em primeiro lugar, na apropriação de certos modelos topológicos, especialmente na admissão do inconsciente como operador explicativo. Ao acusar Aristóteles de fazer uso, inconscientemente, de categorias linguísticas como se fossem ontológicas, Benveniste estaria recorrendo a uma topologia da origem cujo esquecimento, desatenção ou lapso resultaria em ilusão. Nesse sentido, o inconsciente é o lugar ao qual deve se recolher toda elucidação desse equívoco, instaurando uma *cena originária* que, ao longo de grande parte da obra de Derrida receberá um tratamento crítico complexo e multiforme. Em muitas ocasiões, a desconstrução derridiana insiste em pensar o inconsciente no limiar de indecidibilidade com relação ao consciente, rasurando a possibilidade de uma origem determinada – remetendo, inclusive, tal compreensão ao próprio texto de Freud (Pirard, 1979, p. 536). Assim, não é tanto o problema do inconsciente como conceito que Derrida critica em Benveniste, mas o apagamento de suas ambiguidades:

A dificuldade da partilha entre consciente e inconsciente está no mais forte grau de sua obscuridade quando se trata de linguagem ou língua (do uso da língua). Ela não se atenua, ao contrário, quando o inconsciente se arrisca a se tornar uma consciência enfraquecida [...] ou quando a atividade do linguístico, em sua relação com a língua, é determinada como tomada ou aumento de consciência (Derrida, 1972, p. 15).

Podemos conjecturar o quanto o recurso à cena originária do inconsciente em Benveniste é resultado de seu combate ao formalismo, por exemplo, do Círculo de Viena, e à sua necessidade de, em caminho inverso, abordar a sistematicidade do semântico. É essa determinação da origem, criticada por Derrida, que corresponderá ao preço a ser pago por uma fenomenologia do sujeito falante (Coquet, 1992, p. 43), ainda que se trate de um sujeito da língua.

Em segundo lugar, a demanda da imanência de Benveniste seria limitada por uma outra extrapolação do princípio de determinação, dessa vez na distinção de seus objetos. O texto citado por Derrida pretende responder à seguinte questão: “Admitindo completamente que o

pensamento não pode ser apreendido senão formado e atualizado na língua, temos o meio de reconhecer ao pensamento os caracteres que lhe são próprios e que não devem nada à expressão linguística?” (Benveniste, 1966, p. 64). A resposta traça, em seguida, uma linha nítida entre as duas esferas: “Podemos descrever a língua por si mesma. Dever-se-ia, do mesmo modo, alcançar diretamente o pensamento” (Benveniste, 1966, p. 64-65). Embora Derrida reconheça que a distinção entre língua e pensamento será em seguida matizada, ou mesmo reduzida, seria preciso sondar os motivos para que ela tenha sido posta em primeiro lugar: “nenhuma questão é colocada, ao longo de toda essa análise, sobre a origem e a possibilidade dessa distinção inicial, sobre o que tornou historicamente possível a pressuposição, ao menos, dessa não-coincidência, ou, dito de outro modo, da abertura mesma do problema” (Derrida, 1972, p. 217). Desconfia-se que, ainda que modulada, essa distância tenha transmitido sua insuspeita fixidez aos níveis mais gerais da leitura benvenistiana, que, de uma maneira ou de outra, teria se limitado a *dispor* de uma cena originária (a do inconsciente, a da distinção dos objetos), imunizando-a contra a própria desconstrução histórica que ela produziria na narrativa canônica da subjetividade. O gesto de formalização, de exorcismo das ambivalências, que Benveniste, segundo Derrida, teria assumido sem questionamento o impediria de considerar a própria situação da *generalidade* envolvida no projeto de uma linguística *geral*, como se essa situação não pudesse ser, ela mesma, decomposta em um nível histórico-semântico. Em *Donner le temps 1. La fausse monnaie* [Dar o tempo 1. A falsa moeda], publicado em 1991 a partir de um seminário de 1977-1978, é o próprio privilégio da determinação entre sintaxe e semântica que é colocado em debate, por ocasião de uma passagem de Benveniste onde se procura estabelecer critérios linguísticos para a eliminação da ambiguidade presente no verbo indo-europeu *dō*, que poderia designar tanto *dar* quanto *tomar*. A hipótese aí defendida é a de que esses critérios podem derivar exclusivamente de estruturas sintáticas. A ela, Derrida responde:

Como tratar aqui do fenômeno linguístico? O que é a língua? Pois não se deve somente perguntar qual uso se pode fazer, qual tipo de necessidade se pode tirar dessa análise filológica, de qual tipo de história e de objetividade ela provém, quais os problemas epistemológicos que ela põe etc., tantas questões graves que Benveniste não aborda nesse artigo. Mas, talvez, dever-se-ia se perguntar, inicialmente, de maneira um tanto preliminar, qual é a relação entre uma língua e o *dar-tomar* em geral; a definição da língua, da linguagem, do texto em geral, igualmente, não pode ser formada sem que aí se seja a princípio engajado em uma certa relação do dom, do dar-tomar etc. (Derrida, 1991, p. 104-105).

Se o que atrai Derrida em Benveniste é a indicação da inscrição linguística das instituições, o que o afasta é a compreensão de que essa inscrição se dá segundo um paradigma determinado e apenas em um sentido. Para Derrida, as margens da língua, uma vez desconstruídas, implicam a reinscrição da própria sintaxe em um para-além que, contudo, deve enviar, em um movimento infinito de bordadura, para a linguagem, ou antes, para a *escrita*. A aparente garantia da formalização semiótica não poderia impedir a linguagem de se fissurar:

Reduzido a sua formalidade mais nua, o princípio estrutural dessa complicação suplementar e originária, originariamente suplementar, é que a ambivalência semântica e o problema mimético-semântico do “dar-tomar” não se situam somente no interior de uma língua, das palavras da língua ou dos elementos de um sistema textual (Derrida, 1991, p. 10).

Por fim, há, entre a linguística geral de Benveniste e a desconstrução de Derrida, uma incompatibilidade que o texto de *Margens – da filosofia* não deixa de assinalar como metodológica. Ela está relacionada, tal como no problema da delimitação topológica e dos objetos, ao ponto de

ancoragem da investigação. Enquanto a pesquisa benvenistiana estabelece como limite da análise do discurso um conjunto de *categorias* sintáticas, a desconstrução derridiana pretende es-tender à própria ideia de categoria a investigação sobre o alcance da indeterminação:

[...] o que não é interrogado em nenhum momento é a categoria comum de categoria, essa *categorialidade em geral* [*categorialité en générale*] a partir da qual se pode dissociar as categorias de língua e as categorias de pensamento. Ora, o conceito, a categoria de categoria, entra sistematicamente em jogo na história da filosofia e da ciência (no *Organon* e nas *Categorias* de Aristóteles) no ponto onde a oposição da língua e do pensamento é impossível ou não tem senão um sentido muito derivado (Derrida, 1972, p. 218).

Apesar das muitas – e litigantes – diferenças em relação ao trabalho de Michel Foucault (Beyssade, 2001, p. 13-48), a demanda de Derrida, especialmente nesse ponto da crítica a Benveniste, encontra uma certa afinidade com a arqueologia do saber: trata-se de submeter os instrumentos analíticos através dos quais os sistemas analíticos são construídos a um processo de decomposição de sua unidade. Não haveria, portanto, nenhum motivo para isentar os conceitos metodológicos desses sistemas da desarticulação de suas evidências. Foucault havia indicado como, em sua arqueologia, “não podemos encontrar, para os enunciados, critérios estruturais de unidade”, uma vez que eles se formam como “uma função que cruza um domínio de estruturas e de unidades possíveis” (Foucault, 1969, p. 115). Uma função – inclusive no sentido matemático do termo – se decompõe em coordenadas variáveis, incluindo aí os paradigmas de determinação. *Categoria*, portanto, não representa senão *uma possível variável*, e não um elemento fundante por si só. O ponto de Derrida – que, sob esse aspecto, dilui ainda mais que Foucault a demanda da determinação – é que mesmo essa variação se produz de modo *liminar*, e toda caracterização sistemática corresponderia a uma espécie de cálculo infinitesimal, para a qual a noção-chave não seria a de uma posição fixa, mas a de *limite tendencial*.

Conclusão

Os três afastamentos operados por Derrida em relação a Benveniste – no nível topológico, dos objetos e metodológico – representam um esforço de amplificação das indeterminações do discurso, e isso tem consequências relevantes para o problema da escrita em primeira pessoa. Por mais que a linguística geral destituísse do sujeito qualquer garantia estabilizadora de ordem correspondencista, ela acabava por reintroduzi-la em outro nível, propriamente sintático, ao pressupor a determinação de seu campo, seus objetos e seus instrumentos conceituais de investigação. Essa nova estabilidade estaria, portanto, decalcada a partir de um pressuposto ainda mais geral na perspectiva de Benveniste: a da língua como fala, ou seja, como presença a si. É a prioridade dessa compreensão que acaba por desinflacionar os ganhos de sua teoria no âmbito da reflexão sobre a escrita. A caracterização nuclear da língua como enunciação oral desencadeia, da parte de Derrida, uma insistente desconfiança, observável em relação à própria *discursividade* como paradigma analítico. E se é a *escrita* que se recusa a permanecer “somente como um discurso” (Derrida, 1972, p. XIX), é porque ela faz a filosofia integrar em sua determinação a própria ideia de margem. Aquilo que ela mantém, portanto, *fora*, passa a situar o seu sistema de variáveis, ou ainda, a sistematicidade mesma da língua.

O que dizer, portanto, da escrita em primeira pessoa, proscria exemplarmente pelo modelo de impessoalidade iluminista? Ao contrário de Benveniste, que procura recuperar a sistematicidade de um aspecto relativamente marginal – o *performativo*, o signo vazio do *Eu* –, Derrida inverte a direção da leitura e busca assinalar a *marginalização* do sistema semântico,

sem que isso signifique um mero relativismo ou qualquer forma de niilismo. Não sendo possível estabelecer uma fronteira nítida entre a escritura do *Eu* e o signo do Outro, que não param de se sobrepor e se confundir, a desconstrução se demora em explorar a dimensão disruptiva que faz com que os dois tipos de discurso partilhem uma inconclusão constitutiva. Entre a autobiografia e a narrativa filosófica supostamente objetiva é um mecanismo de disseminação do sentido, e não de síntese, que se explora. É por esse motivo que toda *autobiografia* se alimenta não da certeza de uma fonte originária, seja ela sintática, fenomenológica ou transcendental, mas da repercussão de uma escuta. É o fora do texto, a orelha do Outro, que constitui o seu dentro, que, enfim, configura a precária unidade do *Eu*. Há, contudo, uma condição: que essa exterioridade seja, simultaneamente, instaurada por uma demanda do dentro, ou seja, da própria *textualidade*. Uma linha em zigue-zague borda o dentro e o fora, a escrita e o ouvido, a vida e a obra (Derrida, 2005, p. 40-41), de tal modo que o sentido do signo gira em falso em duas direções: de um lado, o *Eu* aparece como a assinatura dada pelo seu ouvinte/leitor – “um texto é assinado somente muito depois pelo outro” (Derrida, 1985, p. 51) –; de outro, é esse descentramento do *Si* que constitui “a estrutura da textualidade em geral” (Derrida, 1985, p. 51). Substituindo-se a *auto-* pela *otobiografia*, Derrida não compreende o discurso em primeira pessoa como fundado em uma síntese, desautorizando, assim, a pretensão do discurso da cientificidade de rejeitar aquele outro através desse critério. A pergunta que deve repercutir para toda *otobiografia* coloca em suspenso a evidência do sujeito, especialmente na medida em que ele está localizado no horizonte institucional, seja o da linguagem, o da ciência, ou o do Estado. A porosidade entre a singularidade e a generalidade – que a linguística geral de Benveniste não tocava – exige a formulação de uma nova questão: “quem assina, e com qual nome por assim dizer próprio, o ato declarativo que funda uma instituição?” (Derrida, 2005, p. 16).

Com a *otobiografia* derridiana, que atinge o status de metodologia filosófica, o sujeito é solapado pela impossibilidade de coincidir consigo mesmo. Como nota Régine Robin,

[...] aquele que vai tentar dizer *Eu* em seu texto não tem qualquer semelhança com o *Eu* da figura do autor. [...] Se pode haver escrita autobiográfica, será uma escrita que, longe de garantir a identificação consigo, a junção [rassemblement] junto a si, colocaria em evidência um deslocamento topológico interditando a totalização anamnésica de si (Robin, 2002, p. 214).

É nesse ponto que Derrida reencontra Agostinho. Bruno Clément, estudando os nexos entre esses dois projetos de escrita autobiográfica convulsiva, a agostiniana e a derridiana, reconhece a dupla vocação do relato de si:

Uma das funções da narrativa da conversão é a de fazer pressagiar no si suposto no narrador antes de sua conversão o outro que ele se tornará. [...] Uma outra das funções dessa narrativa é distanciar do si novo si antigo, do qual a memória guarda o traço, mas a inteligência fiel experimenta um crescente mal-estar em chamar ainda de “si” (Clément, 2000, p. 127).

Limítrofe por destinação, a confissão nada mais é do que o aparelho de indeterminação de um si que se converte: estendido no tempo entre o já-não-mais e o ainda-não, sua linguagem perturba porque está desabrigada de si – de *um Si*.

Bibliografia

- ALFINO, M. Another look at the Derrida-Searle debate. *Philosophy & Rhetoric*, v. 24, n. 2, p. 143-152, 1991.
- AUBENQUE, P. Aristote et le langage, note annexe sur les categories d'Aristote. A propos d'un article de M. Benveniste In: *Annales de la faculté de Lettres d'Aix*, n. 43, p. 85-105, 1965.
- AUSTIN, J. *How to do things with words*. Oxford: Oxford University Press, 1962.
- BALIBAR, É. *Citoyen Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*. Paris: PUF, 2011.
- BENVENISTE, É. *Dernières leçons*. Collège de France 1968 et 1969. Paris: Gallimard; Seuil, 2012.
- BENVENISTE, É. *Problèmes de linguistique générale I*. Paris: Gallimard, 1966.
- BUTOR, M. *Essais sur le roman*. Paris: Gallimard, 1969.
- CAVALLO, G. Du volumen au codex. La lecture dans le monde romain In: CAVALLO, G.; CHARTIER, R. *Histoire de la lecture dans le monde occidental*. Paris: Seuil, 2001.
- COQUET, J.-C. Note sur Benveniste et la phénoménologie. *Lynx*, n. 26, p. 41-48, 1992.
- DAVEY, N. Hermeneutics and Nietzsche's early thought. In: ANSELL-PEARSON, K. (Ed.). *Nietzsche and modern German Thought*. London: Routledge, 1991.
- DELEUZE, G. *Le pli*. Leibniz et le Baroque. Paris: Minuit, 1988.
- DELHEZ-SARLET, C.; CATANI, M. Point de mire d'une réflexion sur le geste autobiographique. In: DELHEZ-SARLET, C.; CATANI, M. (Eds.). *Individualisme et autobiographie en Occident*. Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles, 1983.
- DERRIDA, J. *De la grammatologie*. Paris: Minuit, 1967a.
- DERRIDA, J. *Donner le temps 1*. La fausse monnaie. Paris: Galilée, 1991.
- DERRIDA, J. *Foi et savoir*. Paris: Seuil, 2000.
- DERRIDA, J. *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967b.
- DERRIDA, J. *Le monolinguisme de l'autre, ou la prothèse d'origine*. Paris: Galilée, 1996.
- DERRIDA, J. *Limited Inc*. Evanston: Northwestern University Press, 1988.
- DERRIDA, J. *Marges – de la philosophie*. Paris: Galilée, 1972.
- DERRIDA, J. *Otobiographies*. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre. Paris: Galilée, 2005.
- DERRIDA, J. *Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée, 1994.
- DERRIDA, J. *The ear of the other*. Otobiography, Transference, Translation. Translated by Peggy Kamuf. New York: Schocken Books, 1985.
- DERRIDA, J.; DUFOURMANTELLE, A. *De l'hospitalité*. Paris: Calmann-Lévy, 1997.
- FOUCAULT, M. *Dits et écrits*. 4 vol. Paris: 1994.

- FOUCAULT, M. *La question anthropologique*. Cours 1954-1955. Paris: EHESS; Gallimard; Seuil, 2022.
- FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.
- FOUCAULT, M. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.
- FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que la critique suivi de La culture de soi*. Paris: Vrin, 2015.
- GANDON, F. Benveniste et la catégorie du romanesque: Greimas, Weinrich, Larbaud, Dujardin. *Linx*, n. 9, p. 169-178, 1997.
- GUÉROULT, M. *Étendue et psychologie chez Malebranche*. Paris: Les Belles Lettres, 1939.
- HAGBERG, G. A person's words: literary characters and autobiographical understanding. In: COWLEY, Ch. (Ed.). *The Philosophy of Autobiography*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2015.
- HARTOG, F. *Le miroir d'Hérodote*. Paris: Gallimard, 2001.
- HEIDEGGER, M. *Unterwegs zu Sprache*. Gesamtausgabe Bd. 12, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985.
- HERODOTE. *Histoires. Livre IV*. Paris: Les Belles Lettres, 1945.
- KRISTEVA, J. Du sujet en linguistique *Langages*, n. 24, p. 107-126, 1971.
- KRISTEVA, J. Émile Benveniste, um linguista que não diz nem oculta, mas significa In: BENVENISTE, É. *Últimas aulas no Collège de France, 1968 e 1969*. Tradução de Daniel Costa da Silva et al. São Paulo: Editora da Unesp, 2014.
- LEIBNIZ, G. W. *Discours de métaphysique suivi de Monadologie et autres textes*. Paris: Gallimard, 2004.
- LEJEUNE, Ph. *Le pacte autobiographique*. Paris: Seuil, 1975.
- LEMONS, F. *O contracânone romântico*. Estudos sobre uma (certa) filosofia do Romantismo alemão. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2022.
- LIECHTENHAND, F.-D. Autobiographie et voyage entre la Renaissance et le Baroque: l'Exemple de la famille Platter. *Revue de synthèse*, n. 114, p. 241-252, 1993.
- MALEBRANCHE, N. *Oeuvres complètes*. 23 volumes, sous la direction d'André Robinet. Paris: Vrin, 1962; 1990.
- MINEL, B. Pour une théorie des Pratiques discursives. *Pratique*, n. 11-12, p. 155-190, 1976.
- MISCH, G. *Geschichte der Autobiographie, 1. Band: Das Altertum*. Leipzig und. Berlin: B. G. Teubner, 1907.
- MONTAIGNE, M. *Oeuvres complètes*. Paris: Seuil, 1967.
- PÊCHEUX, M. *Semântica e discurso*. Uma crítica à afirmação do óbvio. Tradução de Eni Puccinelli Orlandi et al. 5. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2014.
- PIRARD, R. Si l'inconscient est structuré comme un langage... *Revue Philosophique de Louvain*, n. 36, p. 528-568, 1979.
- SAUSSURE, F. de. *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot, 1995.

- SCHRENK, G. Aspects de l'écriture autobiographique au xvie. siècle: Agrippa d'Aubigné et Sa Vie à ses enfants. *Nouvelle Revue du XVIe Siècle*, v. 3, p. 33-51, 1985.
- SEARLE, J. Literary Theory and Its Discontents. *New Literary History*, v. 25, n. 1, p. 637-667, 1994.
- STAROBINSKI, J. *La relation critique*. L'oeil vivant II. Edition revue et augmenté. Paris: Gallimard, 2001.
- THOMPSON, N. *Herodotus and the Origins of the Political Community*. Arion's Leap. New Haven; London: Yale University Press, 1996.
- TURNER, R. S. Historicism, Kritik, and the Prussian Professoriate, 1790 to 1840. In: BOLLACK, M.; WISMANN, H. (Eds.). *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert II*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.
- VILLAS-BOAS, L. Exemplaridade e inovação na *Wahrhaftige Historia* de Hans Staden. In: JÚNIOR, J. F.; JASMIN, M. (Orgs.). *História dos conceitos: diálogos transatlânticos*. Rio de Janeiro: Editora da PUC-Rio; Loyola; IUPERJ, 2007.

Sobre o autor

Fabiano de Lemos Britto

Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Possui doutorado (2009), mestrado (2004) e graduação (2002) em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e pós-doutorado em filosofia política e educação pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) (2012) e em filosofia pelo PPGLM da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) (2019).

Recebido em: 14/07/2025
Aprovado em: 30/03/2026

Received in: 07/14/2025
Approved: 03/30/2026

A racionalidade clássica como resposta à crise da razão moderna: um diálogo entre Edmund Husserl e Leo Strauss

Classical rationality as a response to the crisis of modern rationality: a dialogue between Edmund Husserl and Leo Strauss

Elvis de Oliveira Mendes

<https://orcid.org/0000-0003-1303-1319> – E-mail: elvisphilos@gmail.com

Tommy Akira Goto

<https://orcid.org/0000-0003-4972-7801> – E-mail: tommyufu@gmail.com –

RESUMO

Neste artigo, propomos investigar a possível convergência entre a concepção de uma “ciência ética universal”, filosófica e orientada ao infinito, desenvolvida por Edmund Husserl, e a noção de direito natural clássico em Leo Strauss, entendida como uma indagação acerca da possibilidade de um fundamento normativo para a existência humana. Sustentamos que essa aproximação pode oferecer uma compreensão do fenômeno político que ultrapasse perspectivas estritamente factuais ou historicistas. Nossa hipótese central é a de que, ao propor a recuperação do direito natural clássico, Strauss procura responder a um problema já formulado por Husserl em sua crítica ao historicismo, especialmente no ensaio *Philosophie als strenge Wissenschaft*.

Palavras chaves: Husserl. Strauss. Crise de sentido. Crise das ciências.

ABSTRACT

In this paper, we propose to investigate the possible convergence between Edmund Husserl's conception of a “universal ethical science”, philosophical in character and oriented toward

infinity, and Leo Strauss's notion of classical natural right, understood as an inquiry into the possibility of a normative foundation for human existence. We argue that this convergence may offer an understanding of the political phenomenon that transcends strictly factual or historicist perspectives. Our central hypothesis is that, in proposing the recovery of classical natural right, Strauss seeks to respond to a problem already formulated by Husserl in his critique of historicism, especially in the essay *Philosophie als strenge Wissenschaft*.

Keywords: Husserl. Strauss. Crisis of meaning. Crisis of the sciences.

Introdução

Observa-se, atualmente, uma crescente produção acadêmica, em diferentes países e idiomas, dedicada a investigar a influência da fenomenologia husserliana sobre a filosofia política de Leo Strauss. A presente investigação se une à interpretações já avançadas por Ciccarelli (2018), Chacon (2015), Peluchon (2014), Bernstein (2021), Robertson (2021) e Altini (2022). De fato, as pesquisas já desenvolvidas por esses intérpretes, além de seguirem uma intuição semelhante, apontando a relação intelectual de Strauss com a primeira escola da fenomenologia alemã, tentam mostrar que sua crítica à filosofia política moderna e à ciência social contemporânea é fruto dessa influência¹. Portanto, este estudo pretende contribuir para esse campo emergente, renovando o interesse pelas raízes fenomenológicas do pensamento straussiano, especialmente no que se refere à sua crítica à modernidade, à sua leitura dos clássicos e à sua concepção do papel da filosofia.

O texto está estruturado em quatro partes. Na primeira, examinamos passagens da obra *The City and Man* (1963), nas quais Leo Strauss enfatiza a relação da filosofia política com o senso comum, o que torna a filosofia política o ramo da filosofia que está mais próximo da vida comum. Na segunda parte, analisaremos como Strauss revisita a concepção aristotélica da filosofia política como uma “filosofia primeira”, necessariamente encarnada na experiência humana concreta. Investigamos, nesse contexto, como essa perspectiva dialoga com a noção husserliana de filosofia primeira, desenvolvida no âmbito de sua fenomenologia. Na terceira parte, abordamos a forma como ambos os filósofos compreendem a ideia de “crise”, destacando afinidades e distinções em suas respectivas análises. Por fim, na última parte, comparamos o argumento de Husserl em defesa de uma ciência filosófica teleologicamente orientada para o infinito com a proposta straussiana de um direito natural clássico que transcende a moralidade historicamente situada. Nesta última seção, damos especial atenção às críticas de Strauss à noção moderna de progresso. Com isso, procuramos mostrar que, apesar de suas diferenças, Husserl e Strauss partilham o esforço por recuperar uma filosofia que vai além da simples facticidade do presente.

¹ Muitos desses estudos destacam que, embora Strauss seja mais conhecido por sua recuperação da filosofia política clássica (especialmente Platão, Aristóteles e os filósofos medievais), sua formação intelectual inicial foi profundamente marcada pelo contato com a fenomenologia, particularmente por meio de Husserl e também de Heidegger. Strauss assistiu às aulas de Husserl em Freiburg e esteve envolvido nos debates fenomenológicos da época. Isso teve impacto em sua sensibilidade filosófica, sobretudo na atenção rigorosa ao texto, na centralidade da experiência e na crítica ao cientificismo moderno. Em países como Alemanha, França, Estados Unidos, Itália e Brasil, já se encontram trabalhos que analisam o modo como Strauss assimilou e, ao mesmo tempo, tentou superar aspectos da fenomenologia husserliana. Alguns autores destacam que Strauss compartilhou com Husserl a crítica à perda de sentido da razão na modernidade e a necessidade de um retorno aos fundamentos da experiência.

1 A Filosofia Política e o fenômeno do político

Em *The City and Man*, publicado em 1963, Strauss realiza uma análise da *Política* de Aristóteles, da *República* de Platão e da *História da Guerra do Peloponeso* de Tucídides. Ao examinar essas obras clássicas, Strauss destaca os elementos fundamentais de uma filosofia política que se dedica tanto à investigação do fenômeno político quanto à compreensão das questões essenciais do ser humano enquanto ser humano. Sua abordagem é ousada, ao evidenciar características distintivas da filosofia política antiga, com o objetivo de mostrar como a ciência social contemporânea não apenas dificultou o desenvolvimento de uma filosofia política autêntica, baseada em um filosofar natural, mas também perdeu a capacidade de captar a complexidade do fenômeno que busca analisar.

Já na introdução, Strauss sinaliza o percurso de sua análise. Sua crítica à ciência social moderna começa por examinar o que constitui a ciência e seus principais pressupostos, especialmente no que diz respeito aos objetos de estudo. Ele foca, sobretudo, na relação entre o “conhecimento científico” e o “senso comum”, isto é, sobre a “simples” experiência do mundo natural. Sobre essa relação, Strauss esclarece que:

A compreensão científica implica, portanto, uma ruptura com a compreensão pré-científica, mas, ao mesmo tempo, permanece dependente dela. Independentemente de a superioridade da compreensão científica em relação à compreensão pré-científica poder ou não ser demonstrada, a compreensão científica é secundária ou derivada. Assim, a ciência social não pode alcançar clareza acerca de seus próprios procedimentos se não possuir uma compreensão coerente e abrangente daquilo que frequentemente é chamado de visão de senso comum das coisas políticas, isto é, se não compreender primeiramente as coisas políticas tal como são experienciadas pelo cidadão ou pelo estadista; somente se possuir uma compreensão coerente e abrangente de sua própria base ou matriz poderá eventualmente demonstrar a legitimidade e tornar inteligível o caráter daquela modificação peculiar da compreensão primária das coisas políticas que constitui sua compreensão científica (Strauss, 1992, p. 11-12).

Como se pode observar, Strauss nos alerta sobre o caráter problemático de uma ciência social que tenta adotar os mesmos pressupostos metodológicos das ciências naturais (objetivismo fiscalista). Ele argumenta que, mesmo as ciências naturais, que estudam fenômenos físicos e tangíveis, representam uma visão de mundo que coexiste com outras formas de entendimento, influenciadas pela experiência apressada e pouco refletida das coisas e sua materialidade. No caso das ciências sociais, a complexidade é ainda mais profunda, porque lidam com fenômenos que não são palpáveis, mas se manifestam na experiência cotidiana e nas interações entre os indivíduos, cujos centros são emoções, desejos, símbolos e aspectos subjetivos e imprevisíveis, próprios da condição humana. Assim, a crítica de Strauss recai sobre o fato de que a ciência social moderna ignora o senso comum e os saberes que surgem dessa visão de mundo, frequentemente moldada por opiniões superficiais e preconceitos que emergem diretamente da vida de uma comunidade.

Para Strauss (1992), ao tomar como regra o tipo de empirismo característico das ciências naturais orientadas pelo positivismo, as ciências sociais acabaram por se tornar um tipo de desenvolvimento intelectual de alto nível e rigor científico, mas totalmente incapaz de analisar seu principal objeto de observação. Nesse aspecto a crítica de Strauss à conformação das ciências sociais nos moldes metodológicos das ciências naturais converge, em termos de fundamento, com a crítica fenomenológica de Edmund Husserl (1952) ao naturalismo e ao positivismo metodológico nas ciências do espírito (humanas e sociais).

Em *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, o filósofo matemático afirma que: “os empiristas aparentemente não perceberam que as próprias exigências científicas que, em suas teses, apresentam a todos os conhecimentos também se dirigem a essas próprias teses” (Husserl, 1983, §20, p. 38). Com isso, Husserl enfatiza que o cientista moderno acaba caindo na armadilha de propor um conhecimento livre de julgamentos e preconceitos, mas ele mesmo está posicionado sobre uma série de pré-julgamentos e pré-conceitos, aqueles pertencentes à ciência positivista, que desconsidera tudo aquilo que não entende pela lupa da razão teórica.

Isso está em perfeito acordo com a crítica de Strauss. Para ele, a análise do político enquanto um fenômeno marcado pela mera opinião e por uma linguagem totalmente distinta da linguagem da multidão, se torna um tipo de estudo que não alcança a realidade mesma das sociedades. Isso se deve ao fato que o cientista social moderno frequentemente se concentra no desenvolvimento de métodos e teorias projetados para produzir gráficos e realizar análises frias e matemáticas, baseadas em modelos teóricos pré-concebidos, aplicados a fenômenos que, por sua natureza, resistem à teorização.

Diante disso, Strauss (1992) evoca Aristóteles e o modo antigo de análise do fenômeno do político, que envolve justamente o entendimento de que a filosofia política e o político são coisas distintas. Embora a filosofia política tenha como seu objeto de análise o “político”, a filosofia política não é o mesmo que a política ou até pensamento político (Strauss, 1988, p. 11-12); mesmo que a filosofia política seja a mais prática das áreas da filosofia, por estar focada na ação, na opinião (*doxa*) e na organização da vida comum, ela constitui o estudo teórico desse domínio prático. A filosofia política não pode abrir mão desse aspecto, pois se isso acontece, a filosofia política se transforma em ideologia a serviço de uma dada visão de mundo.

Essa distinção entre “filosofia política” e “política” é fundamental, porque nos alerta para as limitações de um estudo filosófico do político. Isso justifica o “retorno” de Strauss aos antigos. Os filósofos antigos viviam na *polis* imersos na multidão, portanto eles conheciam os anseios, a linguagem, os preconceitos e os achismos do cidadão comum, conforme destaca Strauss (1992). Isso tornava possível um conhecimento mais profundo não apenas da realidade, mas do próprio temperamento dos indivíduos. Assim, os filósofos clássicos observavam que o político e a filosofia eram, em muitos aspectos, coisas opostas. Eles percebiam que a racionalidade filosófica-científica pouco colaborava para a prática política cotidiana, uma vez que esse tipo de conhecimento não era facilmente acessível ou atraente ao cidadão comum. A maioria vivia de acordo com as tradições e os costumes, crente de que são boas e corretas.

Assim, na acepção de Strauss (1992), a diferença fundamental entre a filosofia política e a política é que o filósofo está comprometido com o que é bom por natureza, enquanto o cidadão ou estadista compreende apenas o que é bom por convenção. Aqui, está em jogo a diferença entre *physis* e *nomos* (Strauss, 1992, p. 14). Consciente dessa diferença, o filósofo ao priorizar a *physis* busca o eterno, isto é, aquilo que pode ser considerado bom e justo em qualquer tempo e lugar. Por outro lado, o indivíduo comum busca aquilo que satisfaz as necessidades do momento de acordo com a visão de mundo vigente “aqui e agora” (Strauss, 1992, p. 17). Portanto, o que diferencia, de fato, a filosofia política da política é que a filosofia política se fundamenta em reflexões teóricas e abstratas, enquanto a política acontece de forma prática, guiada pelo modo de vida das pessoas, espontânea e natural no cotidiano da sociedade. Não só isso, mas o fato que a vida política está imersa a uma visão limitada pelos valores de um lugar e tempo, enquanto a filosofia política tenta compreender coisas que extrapolam a mera temporalidade dos costumes locais que variam de uma cultura para outra, de um tempo para outro.

Ainda sobre isso, Strauss (1992) afirma que a filosofia está comprometida com “o que é”, com a investigação das essências, por isso, reconhece Sócrates como o fundador da filosofia política, cuja pergunta é totalmente diferente das perguntas dos filósofos anteriores; sua pergunta não é direcionada à materialidade do mundo, como os fenômenos naturais, sua questão é sobre as essências do não material. Ainda, as perguntas de Sócrates partem do senso comum; antes de assumir um caráter teórico, elas se dedicam, em primeiro lugar, a uma escuta atenta e cuidadosa da linguagem usada pelas pessoas em seu cotidiano. A atitude filosófica radical de Sócrates está justamente na tentativa de por meio da escuta do senso comum extrair respostas baseadas na razão, isto é, que superem a efemeridade do senso comum. Nesse sentido, o ponto de partida de Sócrates não são os astros, a matemática ou a geometria, mas a mera opinião infundada dos cidadãos sobre os temas importantes para a vida de homens e mulheres comuns na *polis*. É a partir de visões que diferem completamente de um indivíduo para outro que Sócrates pretendem alcançar o conhecimento verdadeiro. Como peças de um grande quebra-cabeças, Sócrates tenta juntar as partes para “parir” sua filosofia (Strauss, 1992, p. 19), baseado no diálogo direto com o senso comum e não por meio da criação de escritos sistemáticos e doutrinários.

Acerca disso, Strauss (1992) explica também que o estudo de Sócrates “consistiu em propor a questão ‘o que é?’, levando em conta as coisas humanas – por exemplo, ‘o que é a coragem?’, ou ‘o que é a cidade?’” (Strauss, 1971, p. 121). No entanto, cabe destacar que Sócrates não se limitou apenas a isso. Strauss procura mostrar que o caráter radical do questionamento de Sócrates reside no fato de que, ao interrogar ideias do senso comum, o filósofo ateniense buscava explicações fundamentadas na razão, procurando identificar aquilo que pode ser racionalmente compreendido como condição essencial do ser de todas as coisas. Por isso, era necessário perceber a diferença “entre coisas humanas e coisas não humanas”. Assim, o questionamento de Sócrates aparentemente concentrado no senso comum é um esforço de separação do que é natural em relação ao convencional, isto é, a diferença fundamental entre *physis* e *nomos*. “O questionamento de Sócrates é ontológico” (Strauss, 2001, p. 534), como afirma Strauss, o que faz dele “o único filósofo não dogmático da tradição” (Strauss, 2001, p. 655), cuja pergunta está sobre o ser das coisas mesmas, ou seja, por meio de um filosofar natural. Sobre esse ponto, Strauss explica que:

Sócrates distingue-se de todos os filósofos que o precederam pelo fato de perceber o núcleo do todo, ou da natureza, na heterogeneidade noética. O todo não é um nem homogêneo, mas heterogêneo. Contudo, essa heterogeneidade não é uma heterogeneidade sensível, como, por exemplo, a heterogeneidade dos quatro elementos, mas uma heterogeneidade noética, uma heterogeneidade essencial. É por essa razão que Sócrates fundou a ciência política. Somente se houver heterogeneidade essencial pode haver uma diferença essencial entre as coisas políticas e as coisas que não são políticas. A descoberta da heterogeneidade noética permite deixar que as coisas sejam aquilo que são e elimina a compulsão de reduzir as diferenças essenciais a algo comum. A descoberta da heterogeneidade noética significa a reivindicação daquilo que se poderia chamar de senso comum. Sócrates chamou isso de um retorno da loucura à sanidade ou à sobriedade, ou, para usar o termo grego, *sophrosynê*, que eu traduziria como moderação. Sócrates descobriu o fato paradoxal de que, de certo modo, a verdade mais importante é a verdade mais evidente, ou a verdade da superfície (Strauss, 1989, p. 142).

Deste modo, Sócrates renova a compreensão filosófica da “natureza”, possibilitando que a filosofia se transforme na busca do conhecimento não apenas da “forma” das coisas, mas sim da forma que somos capazes de conhecê-las (Strauss, 1971, p. 120-124). Trata-se justamente do reconhecimento de que as formas de compreender o mundo não são homogêneas, ou seja,

existe uma “heterogeneidade noética”. Isso significa que as diferenças fundamentais entre as coisas não são apenas aparentes ou materiais, mas residem em suas essências, compreendidas pelo intelecto. A ideia de que a realidade possui diferenças essenciais parece ser muito importante para Strauss, porque Sócrates rejeita a tendência de reduzir tudo a uma explicação única ou comum, permitindo que cada coisa seja entendida como realmente é.

Essa atitude preserva o que Strauss chama de “senso comum” ou a uma compreensão intuitiva e prática do mundo. Isso é fundamental para a filosofia política porque sem essa noção de heterogeneidade essencial, tudo seria reduzido a um mesmo fundamento comum, e as especificidades do que é político não seriam reconhecidas². Em outras palavras, Sócrates confere uma nova concepção de natureza diferente da compreensão dos primeiros filósofos gregos, que entendiam a natureza como “origem” e “unidade” ou “aquilo de que as coisas surgem e são feitas”.

A concepção socrática então pode ser considerada fenomenológica, porque entende a natureza como sendo “aquilo que cada coisa é” (Strauss, 2001, p. 656) em seu aparecer e em sua essência. Isso quer dizer, Sócrates busca compreender o ser de cada coisa a partir do modo como ela se manifesta e se revela, tentando captar sua essência por meio da experiência direta e da análise cuidadosa de suas características fundamentais. Esse entendimento de Strauss o aproxima daquilo que Husserl desenvolve já em suas *Investigações Lógicas* (2001, V. 2, §40) ao analisar como, na experiência, não apreendemos os objetos apenas como dados sensoriais isolados, mas os reconhecemos a partir de atos intencionais da consciência que conferem sentido e estrutura ao que aparece. Isso significa que em qualquer experiência, já se opera distinguindo, organizando e atribuindo significado; assim, não se tem apenas “sensações”, mas “aquilo que cada coisa é, cujo fenômeno se apresenta já integrado a uma essência reconhecida”.

2 Uma filosofia política “encarnada”

Como apresentado, Strauss evoca os feitos de Sócrates para tacitamente considerar os princípios da fenomenologia de Husserl, sobretudo, no que se refere à filosofia como busca das essências (as causas primeiras) e a reconsideração de uma compreensão *noética* da totalidade. De fato, para Strauss, a atitude de Sócrates mostrou “a necessidade da subida por um argumento lucido e compreensivo que parte do ‘senso comum’ encarnado (*embodied*) nas opiniões aceitas e as transcende” (1992, p. 20). Assim, por meio dessa dialética, a filosofia política se apresenta enquanto uma “filosofia primeira” (*The first philosophy*), o que está em afinidade com a proposta de Husserl (1973) desde seus desenvolvimentos iniciais da fenomenologia, enquanto buscava estruturar a fenomenologia “como a doutrina geral das essências, no interior da qual se encontra a ciência da essência do conhecimento” (1999, § 3, p. 3). Ambos os filósofos, cada qual a seu modo, enfatizam a importância de partir da experiência e das opiniões comuns para, por meio da análise rigorosa (dialética ou fenomenológica), alcançar um conhecimento mais fundamental acerca das essências ou fundamentos das coisas.

Husserl também se inspira na figura de Sócrates, enfatizando que este propôs uma nova orientação para a filosofia, rompendo com a lógica de seus predecessores. Sócrates inaugurou um modo de questionamento que não se limitava às coisas materiais e suas origens, mas que se direcionava à investigação sobre o ser, marcando uma mudança fundamental na prática filo-

² Ler sobre isso: (Colen, 2024, p. 1-23).

sófica. Como isso, Husserl (2019, p. 9) afirma que: “O método socrático do conhecimento é um método de clarificação completa”.

Isso está diretamente relacionado ao retorno a uma “filosofia primeira”, um dos temas principais tratados por Husserl nas conferências de Freiburg entre os anos de 1922 e 1925. Nessa ocasião, Husserl (2019) afirma que o termo “filosofia primeira”, tendo entrado em desuso, tornava possível o retorno ao seu uso literal, livre das confusões metafísicas e das interpretações históricas. Com isso, Husserl parecia estar interessado no termo filosofia primeira tal como cunhado por Aristóteles, era dessa maneira formal que lhe seria útil. Assim, o que Husserl entende por filosofia primeira “será naturalmente o nome para aquela filosofia que é primeira ‘em si’, isto é, segundo princípios essenciais internos” (Husserl, 2019, p. 4).

No caso de Strauss, ele também segue a orientação de Aristóteles, quando em sua obra *Política* afirma que a Ciência Política é a mais importante de todas as ciências para a *polis*, visto que ela deve decidir quais outras ciências são verdadeiramente importantes e salutares para a vida dos cidadãos. Assim, enquanto uma “ciência dos valores”, ela decide o que é elementar e trivial à vida em sociedade. Ora, isso conduz Strauss a concluir que a filosofia é a “ciência primeira”, a ciência das essências, e a ciência política tal como vista por seu fundador é superior a todas as outras, pois carrega em si uma responsabilidade existencial, a filosofia política ou a ciência política clássica é a “filosofia primeira”.

Como é possível perceber, isso conecta o chamado ao resgate da filosofia primeira exercido por Husserl nas conferências de Freiburg com a proposta do Strauss maduro de “retorno” à filosofia política clássica enquanto uma filosofia primeira, ou uma ciência das essências como preferia o professor Husserl. Strauss em uma carta de agosto de 1966 endereçada ao amigo Karl Löwith, expressou sua concordância em relação à necessidade da fundamentação de uma “filosofia da existência” (*Existenzphilosophie*) (Strauss, 2001, p. 694), como alternativa ao existencialismo que na sua visão não contribuía efetivamente com a reflexão sobre as coisas importantes para vida, mas sim o contrário, é gerador de individualismo e niilismo (Strauss, 1989, p. 24-25).

Esse ponto converge com a comentadora Corine Peluchon ao afirmar que Strauss realiza uma redução, ou seja, uma re-condução do fenômeno político à opinião política, o que possibilita a construção de uma “fenomenologia política”. Essa “redução straussiana, situada na esteira do retorno socrático às opiniões da cidade, constitui o método da filosofia política” (2014, p. 211). A partir desse comentário, pode-se deduzir, pelo menos de forma parcial que, embora Husserl não desenvolva uma reflexão política nos moldes da filosofia política tradicional, sua “redução fenomenológica” inspirou Strauss, que se propõe a preencher essa lacuna.

Quanto ao uso da expressão “fenomenologia política” destacado por Peluchon, ela esclarece que Strauss aborda a política a partir da análise das opiniões e crenças compartilhadas no senso comum. Portanto, se a fenomenologia é o método filosófico que busca entender como as coisas se manifestam à consciência, em suas vivências; quando aplicada à política, isso significa analisar o fenômeno político a partir das percepções, crenças e julgamentos dos indivíduos e das sociedades que orientam a vida política.

Então, afirmar que Strauss realiza uma “fenomenologia política” ou uma “filosofia política fenomenológica”, significa reconhecer que, para ele, a política não se reduz a um simples conjunto de ações ou eventos concretos. Diferentemente, Strauss compreende a política como um fenômeno diretamente conectado ao modo como as pessoas opinam, compartilham crenças e se relacionam com as questões políticas dentro de uma cidade (ou sociedade). Essa recondução é uma forma de voltar diretamente ao que as pessoas pensam e acreditam sobre o que é o bem e o mal, o certo e o errado, o justo e o injusto, aquilo que orientam a vida pública e moldam a experiência compartilhada pelos cidadãos, mais do que nas correntes ou sistemas políticos

(teorias) em si. Essa intenção se aproxima ao “voltar às coisas mesmas” de Husserl, ou seja, no esforço racional de superar a tradição estabelecida e reconduzir tudo ao seu fundamento nas próprias coisas. Para isso, é necessário colocar de lado o conjunto de teses que impedem de enxergar as coisas tais como são, reduzindo-as à sua essência.

Desse modo, o esforço de Strauss em recuperar um tipo de experiência filosófica característico da filosofia antiga – que parte da análise da vida tal como ela se apresenta, buscando compreender o fenômeno político a partir da observação do evento vivido, de sua linguagem e dos sentimentos que o envolvem³ –, evidencia uma influência significativa da retomada da “filosofia primeira” como “ciência das essências”. Tal como em Husserl que a noção de “filosofia primeira” ocupa um lugar significativo, uma vez que para o fenomenólogo a tarefa da filosofia é buscar fundamentos rigorosos e clarificação conceitual, partindo de uma análise originária da experiência – livre de pressupostos –, para alcançar uma compreensão dos fundamentos últimos e evidentes de todo o conhecimento humano (Husserl, 1983, § 32).

Ainda, Husserl considera que a filosofia necessita de uma reforma fundamental para alcançar a chamada “filosofia primeira”, para isso propõe o método da “redução fenomenológica” como caminho para suspender pressupostos e analisar os fenômenos em sua essência, tal como se manifestam à experiência consciente e imediata. Em outras palavras, Husserl nos convida a examinar a experiência pura e desprovida de preconceitos e interpretações prévias.

Quando se analisa mais de perto a proposta straussiana de um retorno socrático aos modos do filosofar antigo, isto é, um modo de filosofar que reflete as questões a partir da vida mesma, o que se percebe é que, ora explícito, ora tácito, o resgate do modo de investigação da filosofia política clássica proposto por Strauss está permeado pela perspectiva fenomenológica de Husserl. Isso se evidencia na maneira como Strauss interpreta os clássicos: pode-se dizer que o resgate da filosofia política clássica realizado por ele está intrinsecamente ligado à proposta fenomenológica de Husserl. Essa aproximação acontece por alguns aspectos que Strauss considera essenciais em sua retomada, ou seja, na valorização da experiência vivida cotidiana, da reflexão rigorosa sobre os fundamentos e da suspensão dos pressupostos não examinados. Agora, é importante dizer que isso ocorre pela forma que Strauss entende os clássicos e, para ilustrar isso, considera-se importante analisar a diferenciação que Strauss faz entre os métodos de Sócrates, Platão e Aristóteles:

A filosofia aristotélica já não possui, no mesmo grau e da mesma maneira que a filosofia socrática, o caráter de ascensão. Enquanto o ensinamento platônico se apresenta necessariamente em diálogos, o ensinamento aristotélico se apresenta necessariamente em tratados. No que diz respeito às coisas políticas, Aristóteles atua diretamente como mestre de um número indefinido de legisladores ou estadistas, aos quais se dirige coletiva e simultaneamente, ao passo que Platão apresenta seu filósofo político como alguém que guia, em uma conversação, um ou dois homens que buscam a melhor ordem política ou estão prestes a legislar para uma comunidade determinada (Strauss, 1992, p. 21).

O que parece estar em jogo para Strauss nessa explicação sobre os modos e os desenvolvimentos dos filósofos clássicos é que, embora os métodos e caminhos sejam diferentes, todos eles (os clássicos) lidavam diretamente com o fenômeno do político. Sócrates caminhava e perguntava aos cidadãos comuns de Atenas sobre as questões fundamentais da vida política e moral como, por exemplo, “o que é a justiça” (“o que aparece”); Platão criava diálogos

³ Cabe destacar que, essa recondução ao evento vivido, presente na concepção de Strauss, revela sua inspiração na noção de “mundo da vida” – elaborada por Husserl em seus últimos escritos –, ao valorizar a experiência concreta, cotidiana e originária como ponto de partida para a reflexão filosófica acerca da política e de seus fundamentos.

baseados no imaginário e nas opiniões do senso comum amplamente aceitas pelos indivíduos (uma espécie de “variação imaginária” preconizada por Husserl); Aristóteles, por sua vez, pensava as formas de governo a partir dos diferentes tipos humanos, isto é, pensava como o estadista deveria se portar diante dos temperamentos mais distintos (“redução eidética”). Portanto, por modos e caminhos argumentativos diversos, os clássicos entendiam o político por meio de uma investigação interna à vida política mesma, sobretudo, a partir daquilo que viviam os cidadãos da *polis*.

Por esse motivo, para Strauss, os clássicos pareciam aceitar o fato de que há um abismo intransponível entre a filosofia política e a política. Considerando que as necessidades práticas da vida mundana são muito mais urgentes que as necessidades do espírito, ou seja, que a razão filosófica é um aspecto secundário ou até irrelevante para assuntos totalmente práticos e incontornáveis da vida humana. Sobre essa questão, afirma Strauss: “entendemos porque a natureza das coisas políticas derrota até certo ponto não apenas a razão, mas a persuasão de qualquer forma e apreende-se outra razão pela qual é absurda a redução sofística da arte política à retórica” (Strauss, 1992, p. 23).

Embora essa crítica seja direcionada aos sofistas, por se tratar de uma interpretação do pensamento clássico, ela serve igualmente ao *modus operandi* da filosofia moderna. De fato, a crença iluminista de que a razão filosófica poderia persuadir a multidão e assim tornar possível a construção de uma nova humanidade filosófica, racional e melhor, tentou sufocar e desprezar qualquer outro tipo de racionalidade, como os conhecimentos característicos do senso comum, oriundos de uma moralidade depurada pelo tempo forjada pelas narrativas ancestrais e mitologias religiosas. Então, para Strauss, a diferença fundamental entre os clássicos e os modernos não reside propriamente no conteúdo do que dizem, mas principalmente na forma como dizem e, sobretudo, no modo como cada um deles busca acessar a realidade ou a natureza das coisas.

Agora, aceito que ambas as filosofias políticas, tanto antiga quanto moderna são paradoxais e limitadas, há apenas uma diferença decisiva: enquanto Platão, por um lado, “volta à verdade oculta nas avaliações naturais e, portanto, procura não ensinar nada de novo e inédito, mas relembrar o que é conhecido por todos, mas não compreendido”; Hobbes, por outro lado, “rejeita as avaliações naturais em princípio, vai além delas, avança para uma nova filosofia política *a priori*, que é do futuro e livremente projetada” (Strauss, 2001, p. 185). Diante disso, se o retorno ao natural proposto por Strauss tiver o mesmo significado de natural dado por Husserl, se essa atribuição não dita estiver correta, podemos então considerar que Strauss qualificou o significado do termo natureza ou natural num sentido essencialista, mas não metafísico, isto é, como um dos “problemas fundamentais” ou o maior de todos, o “problema do ser” (Strauss, 1988, p. 39).

Além disso, é importante observar que a atitude proposta por Strauss em relação às opiniões comuns, baseadas em uma forma de pensar natural, embora guarde certa semelhança formal com a *epoché* de Husserl, não deve ser compreendida como equivalente a esta em sentido estrito. A “suspensão” operada por Strauss diz respeito, sobretudo, a uma tomada de distância em relação às valorações morais “naturais” e está orientada para o fenômeno do político tal como se manifesta na experiência concreta. Por essa razão, sua postura aproxima-se mais da dialética socrática — que interroga as opiniões no interior do mundo vivido — que da *epoché* fenomenológica, enquanto crítica radical ao método científico moderno e ponto de partida para uma renovação da racionalidade filosófica, conforme esboçada por Husserl (Strauss, 1971, p. 123-124).

Sendo assim, a crítica de Strauss ao projeto da filosofia política moderna se dá pelo caráter problemático da atitude tipicamente moderna em relação ao abismo entre filosofia e senso comum, em um sentido mais profundo entre natureza e convenção (*physis* e *nomos*). Para Strauss, a pretensão de colocar toda a humanidade em marcha em direção a um rumo da

razão instrumental fere diretamente a natureza mesma das coisas, que é marcada pela pluralidade de temperamentos.

Sobre isso, Strauss mais uma vez busca o exemplo antigo da distinção entre conhecimento teórico e prático, para afirmar que o campo da moralidade e dos costumes não é aproximado da ciência teórica, na verdade são polos distantes, quase opostos da vida humana. Nesse sentido, na visão de Strauss, estaria nessa constatação:

[...] uma das razões pelas quais pareceu necessário estabelecer uma distinção radical entre a sabedoria prática, de um lado, e a ciência e as artes, de outro, foi o fato de que toda arte se ocupa de um bem parcial, ao passo que a prudência se ocupa do bem humano em sua totalidade. Contudo, a forma mais elevada de prudência é a arte legislativa, que constitui a arte arquetônica, a arte das artes, porque trata do bem humano total da maneira mais abrangente possível (Strauss, 1992, p. 28).

Em resumo, o que se pode perceber, de maneira seminal, na retomada empreendida por Strauss é a relação entre filosofia e política, o que justifica o seu retorno a Sócrates. Isso porque Strauss identifica no filosofar socrático algo que ressoa, ainda que por vias distintas, na proposta de Husserl: uma análise do fenômeno enquanto fenômeno, isto é, enquanto algo que se manifesta continuamente e só pode ser apreendido enquanto aparece (Strauss, 2000, p. 196).

De fato, os grandes fenomenólogos que Strauss tinha em mente como o próprio Husserl, Bergson e Heidegger não se dedicaram a uma compreensão fenomenológica da política, ou da opinião política. Dessa maneira, para Strauss, o século XX revela uma carência fundamental: a ausência de uma compreensão do político orientada por uma via fenomenológica; uma alternativa às teorias políticas de seu tempo, enredadas em visões de mundo particulares. Tal constatação permite entrever que o retorno de Strauss aos antigos se realiza, em parte, por uma via que encontra ressonância na fenomenologia de Husserl, entendido como o único, até onde se sabe, a propor um recomeço da ciência a partir de uma compreensão *noética* do saber, tal como esboçada originalmente por Platão e Aristóteles.

Portanto, a constatação de que a filosofia política clássica não se limitava a uma compreensão puramente teórica ou intelectual da política se tornou o ponto central do resgate realizado por Strauss. No seu entender, a filosofia política não deve ser vista apenas como uma investigação teórica sobre o político, mas como uma forma de compreender o papel da filosofia na vida humana e, conseqüentemente, na organização das sociedades. Essa concepção justifica sua preferência pelo modo de filosofar dos antigos. Assim, a filosofia política clássica, como segue Strauss, representa a primeira abordagem do objeto essencial da vida política, a opinião (*doxa*). A partir dessa perspectiva, argumenta que a “primeira filosofia” não é a metafísica, mas sim a filosofia política, pois, entre as várias questões sobre o ser, surge uma ainda mais fundamental: “O que é a vida feliz?”. Embora essa questão tenha um caráter existencial profundo, ela é, essencialmente, política.

3 A crise das ciências como uma crise de sentido

Na palestra apresentada em 1935 em Viena e, posteriormente, publicada com o título *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*, Husserl reflete sobre as dificuldades enfrentadas pelas ciências do espírito (humanas e sociais) em um contexto dominado pelo objetivismo das ciências naturais. Para o fenomenólogo, a abordagem em relação ao fenômeno da vida estava se tornando cada vez mais repleta de obstáculos, dificultando uma análise ver-

dadeira da vida em si. A preocupação de Husserl consiste em afirmar que a “vida não deve ser entendida em um sentido fisiológico” (1965, p. 150), mas no sentido de superação de sua facticidade. A constatação de que as ciências do espírito não alcançam a objetividade das ciências da natureza, leva Husserl a concluir que as ciências do espírito, além de não alcançar os mesmos resultados e exatidão, precisam de um outro método a partir de uma outra visão totalmente distinta do naturalismo. Em outras palavras, para Husserl há um problema de abordagem nas ciências do espírito que atinge diretamente a filosofia.

Nesse contexto, a perspectiva de Strauss reforça a crítica feita por Husserl. A separação entre ciência e filosofia inaugurada na era moderna levou ao colapso da filosofia, como afirma Strauss. Enquanto em Husserl, a falta de “exatidão” nas investigações filosóficas, somada ao avanço incontestável das ciências naturais, provocou uma profunda desconfiança em relação à filosofia, que passou a ser vista como um saber meramente subjetivista. Como consequência, a filosofia, em especial a filosofia política, devido à sua proximidade com a vida cotidiana, foi rebaixada à condição de mera especulação teórica ou, na melhor das hipóteses, considerada apenas uma forma de conhecimento literário ou histórico.

Contudo, Husserl destaca um sintoma que Strauss também parece reconhecer, que o êxito das ciências naturais decorre de sua capacidade de oferecer respostas a questões originalmente formuladas pelo espírito especulativo do filósofo. De fato, o filósofo genuíno, ao contemplar o mundo, estranha-se com ele e extrai as perguntas fundamentais que a ciência, mais tarde, busca responder, transformando tecnicamente a realidade. Assim, tanto Husserl quanto Strauss, embora por caminhos diferentes, procuram evidenciar que não há ciência sem uma especulação filosófica radical, isto é, sem a investigação sobre o ser das coisas em sua essência. Negar essa relação, como observa Husserl, equivale a negar a própria existência do mundo. Em síntese, a ciência, nesse processo, acaba se tornando uma “alienação do mundo”.

Em *The Three Waves of Modernity*, Strauss busca, por meio de uma genealogia da mentalidade moderna, demonstrar como a filosofia, gradualmente, precisou adaptar-se ao objetivismo das ciências naturais e, assim, acabou por se transformar em algo distinto. No caso da filosofia política, poderíamos dizer seguindo a intuição de Strauss, que esse objetivismo a tornou obsoleta. O ponto de convergência entre Strauss e Husserl está na compreensão compartilhada da importância desses fenômenos intelectuais e de suas implicações práticas para a constituição do mundo humano. Para Husserl, a crise das ciências desencadeia uma crise daquilo que ele chama de “humanidade europeia”; uma crise que, embora enraizada na tradição do pensamento ocidental, transcende o espaço europeu, afetando todas as sociedades modeladas pelo ideal científico e pela busca moderna da liberdade, isto é, as sociedades ocidentalizadas. Já para Strauss, a crise da filosofia e, em particular da filosofia política, configura uma ruptura ainda mais profunda, por atingir o eixo normativo que sustentava o Ocidente pré-moderno. Pode-se dizer, assim, que ambos os filósofos diagnosticam uma mesma condição: uma crise de sentido. Em síntese, para Husserl, é a ciência, enquanto expressão originária do *ethos* racional grego, que conferia sentido à existência da humanidade europeia e de seus herdeiros; para Strauss, é a filosofia política clássica, igualmente enraizada na Grécia antiga, que orientava o modo de vida ocidental e sua ordenação valorativa do mundo.

A esse respeito, cabe uma breve digressão: a percepção de que havia uma crise no início do século XX não constitui, em si, uma novidade. Segundo Husserl (1965, p. 191), diversas respostas emergiram diante desse diagnóstico, mas, em sua avaliação, muitas delas foram marcadas por certa ingenuidade filosófica, sobretudo por ignorarem a distinção fundamental entre natureza e espírito. Para Husserl, o ser humano, enquanto portador de espírito — isto é, enquanto sujeito de sentido —, não pode ser reduzido aos termos objetivos e mensuráveis pró-

prios das ciências naturais (Husserl, 1965, p. 154). Nesse sentido, ele nos adverte para o caráter problemático da tentativa de fundar as ciências do espírito a partir do modelo das ciências naturais, assim “considerar a natureza circundante como, em si mesma, alheia ao espírito e, consequentemente, desejar fundamentar as ciências humanas nas ciências naturais, pretendendo assim tornar as primeiras exatas, é um contrassenso” (Husserl, 1965, p. 155). Com isso, torna-se evidente que a crítica de Husserl se dirige frontalmente à pretensão das ciências sociais e da psicologia psicofísica de reivindicarem, sob o influxo do positivismo dominante, o estatuto epistemológico das ciências naturais — desconsiderando, assim, a especificidade do fenômeno humano enquanto portador de sentido.

Além disso, mesmo que as ciências naturais alcancem a exatidão desejada e se apresentem como ciências em si autoexplicáveis, elas ainda assim são um fruto da atividade humana, em alguma medida estão cativas em relação às ciências do espírito. Explicitado isso, para retornar ao nosso tema principal considero importante destacar que tanto Husserl quanto Strauss, partem do pressuposto de que o cientista é, acima de tudo, um ser humano, obrigado a enfrentar os problemas da existência, sejam eles problemas comuns ou científicos. Nesse sentido, Husserl enfatiza que são as ciências do espírito que pensam essas questões (1970, p. 203-204), para Strauss, é a filosofia política, para ambos, esse é o limite das ciências objetivas.

Essa constatação conduz Husserl a entender que a origem da crise está no momento quando os cientistas do espírito se deixaram “ofuscar pelo naturalismo”. A perda do sentido espiritual que ocorre com as ciências do espírito conduz à perda de conexão do humano com aquilo que ele mesmo é. Essa perda influenciou diretamente as sociedades orientadas pelo modo de vida científico-filosófico (Husserl, 1965, p. 156). Nesse aspecto, Strauss está em comum acordo com Husserl, há uma mudança decisiva na forma da ciência se autocompreender, e isso gerou, segundo Strauss, uma crise axiológica que possui impacto direto na mentalidade moderna (1989b, p. 81). Em outras palavras, com a predominância do positivismo lógico e o desprezo pelo senso comum, se tornou uma postura a-científica pensar sobre bem e mal, melhor e pior, justo e injusto. Isso se traduziu em um evento intelectual de consequências práticas sem precedentes.

Para Husserl, a ciência moderna, ao adotar uma abordagem objetivista e reducionista, desvinculou-se das questões fundamentais que dizem respeito à experiência humana e ao sentido da vida. A ciência, ao se concentrar exclusivamente no estudo do mundo natural e das leis universais, negligencia o papel do sujeito humano e a compreensão da experiência vivida, que são centrais para a filosofia. Meu ponto aqui é que, mesmo Husserl não sendo um filósofo político e, intencionalmente, não tendo desenvolvido uma reflexão neste campo, seu *insight* possui aspectos críticos muito interessantes que auxiliam pensar nessa direção. Pois essa crise da ciência, segundo Husserl, afeta a humanidade europeia de maneira mais ampla, não se limitando ao continente europeu, mas abrangendo todas as sociedades influenciadas pelo modo de vida científico. Seu argumento parte da constatação de que ao focar apenas nos aspectos quantitativos e objetivos da realidade, a ciência moderna deixou de questionar os aspectos existenciais, como o sentido da vida, a ética e o valor humano. Em vez disso, ela promove uma visão mecanicista do mundo, onde o ser humano é reduzido a um simples objeto entre outros objetos, desprovido de seu caráter subjetivo e transcendental.

Ainda nesse mesmo sentido, Strauss parece direcionar essa preocupação de Husserl para o âmbito da filosofia política. Ele explica que essa mudança de compreensão em relação à natureza efetuada por essa nova ciência natural que se consolida na modernidade modifica o próprio entendimento de ciência e da natureza. Assim, a ciência não serve mais à humanidade, mas se reduz à técnica. Compreendida dessa maneira, a natureza não é mais vista como a

norma, mas sim um mero material à mercê da vontade humana. Por fim, a razão humana passa a ser vista como algo superior à natureza (Husserl, 1989b, p. 88) e a ciência como mero instrumento para o avanço técnico.

Deste modo, tanto para Husserl quanto para Strauss, foi a crença no racionalismo que conduziu à crise. Contudo, para Strauss, essa mudança na visão da ciência trouxe implicações decisivas também para a filosofia política. O obscurecimento da preocupação com a virtude humana, combinado com a ascensão da ciência moderna, deu origem a uma nova convicção: a crença de que todos os problemas humanos poderiam ser solucionados pelos avanços técnicos derivados do racionalismo lógico-matemático. Nesse contexto, o campo político tornou-se um terreno fértil para a aplicação dos métodos objetivistas das ciências naturais, o que culminou na rejeição completa da filosofia política clássica.

4 A filosofia como ciência do infinito e o direito natural clássico

A leitura da primeira parte do *Die Krisis* parece ter aberto um novo horizonte interpretativo para Strauss, embora ele tenha tido contato direto com Husserl ainda bastante jovem na Alemanha; é apenas com a leitura de seus últimos textos que se torna claro que ambos estão lidando com os mesmos problemas. A crítica de Husserl (1979) aponta para o fato de que as ciências positivas se tornaram cegas pela crença no progresso técnico, e assim, “se tornaram indiferentes às questões que são decisivas para uma humanidade genuína”. Isso resultou no que o próprio Husserl veio a chamar de “ciências dos fatos”, capazes de produzir apenas “meros homens de fatos” (Husserl, 1979, p. 5). Sobre essa ciência meramente factual, Husserl afirma:

Em nossa necessidade vital — assim nos dizem — essa ciência nada tem a nos dizer. Ela exclui, por princípio, precisamente as questões que, para o homem entregue, em nossos tempos infelizes, às mais portentosas convulsões, tornam-se as mais urgentes: as questões sobre o sentido ou o não sentido da totalidade desta existência humana (Husserl, 1979, p. 6).

Depois de Husserl, ninguém reivindicou mais a importância dos “problemas permanentes” quanto Strauss, além disso, a proposta de Husserl desenvolvida em forma de pergunta, aponta para a uma necessidade humanitária de um estudo (reflexão) universal a partir de uma intenção racional (Husserl, 1979, p. 6). Nesse sentido, o direito natural clássico proposto por Strauss parece ser a resposta à pergunta de Husserl. Visto que o direito natural clássico se mostra enquanto uma atitude compreensiva da vida subjetiva das sociedades que pretende superar a relatividade dos valores e dos códigos éticos ou das convenções (*nomos*). Esse tipo de direito natural torna possível uma reflexão sobre o que é bom e justo por natureza, com base na razão que extrapola tempo e lugar.

A constatação de que Aristóteles foi capaz de perceber a injustiça da escravidão (Cf. *Política*, livro I, 1253b, 19-24), mesmo inserido numa cidade onde essa prática era legitimada por todos os cidadãos enquanto algo bom e necessário, mostra que o direito natural clássico é a possibilidade de se pensar a justiça para além de qualquer moralidade ancestral, seja ela divina ou contratual. Esse tipo de racionalidade está baseado na natureza, portanto, só pode ser descoberta por meio da razão. Nesse sentido, vale dizer que o termo “universal” aqui não deve ser confundido com “universalismo”. Tanto Husserl quanto Strauss, estavam conscientes de que os valores são totalmente variáveis de um lugar para outro, de um tempo para outro. A ideia de uma ciência universal pensada por Husserl assim como um direito natural que busca o uni-

versal deve ser compreendido enquanto um tipo de ciência ou conhecimento que mesmo dentro de uma atmosfera de valores e costumes enraizados consiga refletir acerca do que é realmente justo e humanamente necessário, portanto, bom para qualquer povo em qualquer tempo e lugar.

Em outras palavras, o direito natural clássico, tal como proposto por Strauss, configura-se como uma busca ética que transcende qualquer moralidade condicionada pelo tempo ou pelo espaço. Trata-se de uma investigação sobre o que é certo e justo, válida no passado, no presente e no futuro, independentemente do contexto histórico ou cultural; seja na Grécia, na China ou na Índia Antiga, seja no mundo globalizado atual, na Idade Média ou em qualquer sociedade que ainda venha a surgir. Essa perspectiva aponta para a necessidade de valores que possam ser compartilhados por toda a humanidade, acima das particularidades históricas e culturais.

Nesse sentido, tanto Husserl quanto Strauss parecem buscar uma forma de racionalidade capaz de extrair, a partir da subjetividade dos valores contingentes ligados a “visões de mundo” mutáveis e efêmeras, elementos que possam ser reconhecidos como fundamentais por toda a humanidade. Trata-se de identificar valores que não sejam válidos apenas para uma tribo, um povo, uma nação ou um país, presos à temporalidade do presente, mas que se revelem necessários a qualquer sociedade, em qualquer época, respeitando as peculiaridades de cada contexto. Para tanto, segundo Husserl, é necessária uma ciência dos problemas que se ocupe “das questões vagamente denominadas ‘últimas e supremas’” (1970, p. 9). Visto que “o positivismo, por assim dizer, decapita a filosofia”, e a ciência contemporânea é integralmente positivista, Husserl enxerga nos antigos um tipo de filosofia “como unificada na unidade indivisível de todo o ser, implicava uma ordem significativa do ser e, conseqüentemente, dos problemas do ser” (Husserl, 1970, p. 9).

Assim, é possível perceber que, para Husserl (1970, p. 276), a filosofia é “ciência do universo, da unidade abrangente de tudo o que é”. Essa visão é partilhada por Strauss quando afirma que a busca de articulação do todo ou da totalidade por meio da compreensão das partes, torna possível a investigação das coisas humanas (Strauss, 1971, p. 122-123). Ambos também concordam que o modo de ser e viver da Europa e dos povos “herdeiros” dessa cultura (o Ocidente ou qualquer sociedade constitucional que desfrute de ciência e liberdade) está assentado na ciência e na filosofia. O ponto central desses autores, é que se essa ciência e filosofia é desacreditada, é a própria humanidade que entra em crise. Como explica Husserl (1970, p. 277), o que os seres humanos produzem na sua finitude enquanto seres temporais (cultura) produz o infinito (conhecimento). Para Strauss, a filosofia em sentido autêntico é a busca de todas as respostas sobre o ser, consciente de que essas respostas não são possíveis, mas é esse modo de vida baseado no *eros* inquieto do *bios theoretikos* sustentado na aceitação de que o filósofo “sabe que não sabe”, isto é, essa condição de estranhamento com o mundo que tornou possível todas as ciências (Strauss, 1988, p. 11), capazes de construir um mundo humano por meio da técnica.

Sendo assim, a filosofia busca conhecer o infinito, isso justifica o retorno de Husserl e Strauss aos antigos. De fato, foi nessa experiência finita de contato com o mundo da vida que se fundou o infinito enquanto um modo de vida cultivado até os dias de hoje, o modo de vida científico filosófico (Strauss, 1988, p. 69). Essa é a prova que a atitude investigativa do filósofo que é finito na sua experiência temporal busca o infinito, e pode assim se tornar atemporal, por meio da propagação de suas descobertas intelectuais. Nesse sentido, ao explicar como surge o filósofo na sua busca do que é infinito para além de tempo e lugar (finito) a leitura de Husserl coincide diretamente com o que Strauss compreende como o direito natural clássico, enquanto

um tipo de conhecimento que parte da distinção radical entre natureza (*Physis*) e convenção (*Nomos*). Vejamos a descrição de Husserl sobre a atitude filosófica:

Nessa atitude, o homem vê, antes de tudo, a multiplicidade das nações — a sua própria e as demais —, cada uma com seu mundo circundante próprio, válido para ela e tomado como evidente, com suas tradições, seus deuses, seus demônios e seus poderes míticos, simplesmente como o mundo efetivo. A partir desse contraste surpreendente, surge a distinção entre representação de mundo e mundo efetivo, e emerge a nova questão da verdade: não a verdade cotidiana vinculada à tradição, mas uma verdade idêntica, válida para todos aqueles que já não estão cegados pelas tradições, uma verdade-em-si (Husserl, 1970, p. 286).

O que é possível perceber é que, o que Husserl chama de finito (temporal), é o que Strauss chama de convenção (1971, p. 10-11), isto é, o que está na ordem do temporal, que muda de um lugar para outro, a moralidade e os códigos éticos totalmente efêmeros e relativos. O que Husserl chama de infinito é para Strauss o direito natural, que possui um sentido político e moral radicalmente oposto à convenção, do qual deve operar enquanto uma verdade em si (mentira nobre) produtora de sentido para a vida humana (Strauss, 1971, p. 11-12). Um tipo de sabedoria baseada na natureza que supera toda relatividade dos valores tradicionais, que embora seja fruto de um tipo de investigação de caráter *zetético*, do qual nunca pode ser respondida, é a sua busca que garante a crença no ideal. Em outras palavras, é o fato de não sabermos nada sobre o bem em si mesmo, que alimenta a crença em se buscar esse bem.

Dito isto, se para Husserl “o finito” é aquilo que marca nossa experiência temporal e local do mundo da vida, caracterizada pela grande relatividade das opiniões, para Strauss, isso é percebido por meio das convenções, que variam de lugar para lugar, de tempo para tempo, enquanto valores e verdades que se baseiam unicamente nos preconceitos do senso comum. Porém, a questão é que isso também acontece no campo das ciências e da filosofia, visto que “toda doutrina, por mais que pareça definitiva, será mais cedo ou mais tarde substituída por outra doutrina” (Strauss, 1971, p. 22). Assim, é possível dizer que “o infinito” de Husserl possui o mesmo significado da ideia de “direito natural” que Strauss tenta resgatar dos antigos, enquanto um tipo de conhecimento que possa superar a relatividade radical das visões de mundo (as cavernas).

Com base nisso, considerando que para Strauss, Sócrates, por meio de sua dialética, foi quem deu origem à filosofia política e, conseqüentemente, ao direito natural, pode-se afirmar que a chave para essa realização reside em seu “retorno ao ‘mundo do senso comum’”. Desse modo, através de seu questionamento radical, Sócrates buscou compreender o que é bom e justo por natureza, transcendendo as limitações das convenções efêmeras ligadas ao tempo e ao lugar. Nesse esforço em direção ao “infinito” ou, aquilo que é sempre, ele estabeleceu os fundamentos do direito natural clássico. Acerca disso, Strauss explica que:

Aquilo para o qual a pergunta “O que é?” aponta é o *eidos* de uma coisa, a forma ou molde ou caráter ou “ideia” de uma coisa. Não é por acaso que o termo *eidos* significa principalmente aquilo que é visível a todos sem nenhum esforço particular ou o que se poderia chamar de “superfície” das coisas. Sócrates partiu não do que é primeiro em si ou primeiro por natureza, mas do que é primeiro para nós, do que primeiro nos salta à vista, dos fenômenos (1971, p. 123-124).

Essa busca pelo infinito que Strauss enxerga na atitude de Sócrates, de se voltar aos fenômenos mesmos, é totalmente compatível com a proposta de Husserl em sua crítica aos mo-

dismos intelectualistas da modernidade. Tendências essas as quais o idealismo alemão faz parte, pela sua promessa em responder a todas as questões (Husserl, 1970, p. 287). Ao se colocar desta maneira, isto é, o pensamento moderno, ao se colocar na condição de responder a tudo, abandonou o sentido mais radical e subversivo que orienta a vida filosófica genuína, a pergunta sobre “o que é”, a partir daquilo que se apresenta diante de nossos olhos. Isso tornou a filosofia um tipo de conhecimento do fato histórico, preso à época e lugar, comprometido com “as verdades” de cada tempo.

Desse modo, a busca por uma ciência ou um saber universal que transcenda as diferenças entre os povos e suas visões de mundo, permitindo que cada cultura, com a peculiaridade de seus costumes e crenças (códigos morais), reconheça o que é verdadeiramente fundamental para a vida, torna-se inviável ou mesmo impossível (1970, p. 186). A nossa hipótese é a de que essa sabedoria universal reivindicada por Husserl dialoga diretamente com a proposta de resgate do direito natural de Strauss, como é possível perceber no ensaio *Social Science and Humanism*, quando Strauss afirma que:

A ciência social, enquanto estudo das coisas humanas, não pode fundamentar-se na ciência moderna, embora possa utilizar prudentemente, de modo estritamente subordinado, tanto os métodos quanto os resultados da ciência moderna. A ciência social deve, antes, ser compreendida como uma contribuição para a verdadeira ciência universal, na qual a ciência moderna terá eventualmente de ser integrada (1989, p. 8).

Nesse ensaio, Strauss foi diretamente influenciado por Alfred Schutz, um discípulo de Husserl precursor da sociologia fenomenológica. Além disso, o termo “ciência universal” que é usado por Strauss é o mesmo usado por Husserl, o que indica também que a proposta de Strauss está de acordo com o seu *insight* fundamental, de tornar novamente a filosofia uma tarefa infinita, livre da ingenuidade da ciência natural marcada pelo positivismo (Husserl, 1970, p. 286).

Para Husserl, a crise da humanidade europeia é a crise das ciências, no sentido de que as ciências em sua busca pela objetividade abandonaram o mundo da vida. Assim, “o cientista não se torna um objeto de investigação” (Husserl, 1970, p. 295). De fato, essa conclusão sobre a crise parece influenciar diretamente a leitura de Strauss, para ele, a ciência social contemporânea enquanto resultado da filosofia política moderna (historicista) e da ciência natural (positivista) se tornou um tipo de conhecimento demasiado teórico, incapaz de pensar os indivíduos e a sociedade de maneira efetiva. Uma das consequências práticas disso é justamente uma crise de sentido no seio mesmo das sociedades contemporâneas. Crise que pode ser traduzida de maneira mais simples pela ausência de direção da vida dos indivíduos e do vazio deixado pelo niilismo vulgarizado (Strauss, 1989b, p. 89).

Em resumo, é possível perceber uma semelhança profunda nas conclusões de Husserl e Strauss, algo que, à primeira vista, pode não ser tão evidente. O direito natural clássico, conforme recuperado por Strauss, pode ser interpretado como uma resposta convergente — embora de natureza distinta — à inquietação ética fundamental que também motiva Husserl: a busca por uma normatividade que transcenda o relativismo moderno. Enquanto Husserl projeta uma ciência ética universal fundada na apreensão eidética das essências e na formalidade da razão prática, Strauss recorre à tradição clássica do direito natural como via de acesso a uma normatividade objetiva inscrita na natureza humana. Trata-se, portanto, de projetos distintos em fundamento e método, mas solidários quanto ao diagnóstico da crise e à exigência de superação do historicismo e cientificismo.

De fato, em um olhar de sobrevoos, ambos parecem abordar temas distintos de maneira diferente. No entanto, quando observamos mais de perto, fica claro que, por um lado, para Husserl, a crise das ciências, enquanto força espiritual capaz de conferir sentido aos povos por meio de um modo de vida baseado na expansão contínua do conhecimento e da civilização, resulta na crise da ideia de civilização e, conseqüentemente, na crise da ideia de humanidade. Por outro lado, para Strauss, a crise e obsolescência da filosofia política, enquanto ciência orientadora e geradora de valores essenciais para a vida em sociedade, provoca a perda total de direção para os indivíduos. Afinal, se a ciência busca constantemente a expansão do conhecimento e a melhoria da vida humana por meio da técnica, a filosofia política visa determinar o melhor regime, ou seja, a melhor sociedade e a melhor forma de viver. Isso nos leva a concluir que, tanto Husserl quanto Strauss, apontam para a crise de duas formas de compreensão do mundo, culminando na crise da filosofia (Strauss, 1971, p. 34).

Portanto, é possível dizer que, para ambos os autores, é a crise das ciências, isto é, é a crise do espírito, ou a crise daquilo que é produzido pelo espírito humano que causa uma crise na vida das sociedades. Pois ciência e filosofia deveriam caminhar juntas, no sentido de que a ciência é capaz de progresso técnico e a filosofia progresso espiritual. O que esses autores parecem ver enquanto um fenômeno totalmente problemático, é quando a ciência na modernidade sobrepujou a filosofia. De fato, tanto para Husserl quanto para Strauss, há uma conexão direta entre o modo de vida científico filosófico e o modo de vida comum, enquanto subprodutos de um único fenômeno que é a existência.

Conclusão

O que tentamos demonstrar aqui, é que esse encontro relativamente silencioso entre Husserl e Strauss pode ser explicado a partir da comparação entre a ideia de infinito presente no chamado à renovação de Husserl e a ideia de direito natural clássico presente no convite de Strauss para retornar à racionalidade clássica.

Para Husserl, as comunidades humanas são formadas por espíritos singulares orientados pela pluralidade de interesses egoístas (2014, p. 56). No entanto, a função da investigação científica é canalizar essas forças singulares, temporais e evidentemente finitas que envolvem a ética, as políticas nacionais e a normatividade, para produção do que é infinito (Husserl, 2014, p. 59). Assim, Husserl lança o desafio de um desenvolvimento progressivo de uma “forma normativa doadora de valor” (Husserl, 2014, p. 60). O que em Strauss é a compreensão do direito natural clássico, um direito que transcende tempo e lugar, fruto do entendimento humano da natureza, ou da ordem natural das coisas, por meio da compreensão antiga de progresso. Está no centro da questão tanto para Husserl quanto para Strauss, uma crítica à ideia de progresso moderno e a retomada (pelo menos no nível da crença) de uma compreensão antiga de progresso, enquanto uma forma de crescimento de “uma inteligência cada vez mais superiores” (Husserl, 2014, p. 61).

Como é possível perceber, em Husserl achamos uma compreensão da ideia de progresso da qual ele reivindica a necessidade de sua retomada. Esse tipo de progresso reivindicado por Husserl é o ideal de progresso antigo. Por meio dessa retomada, Husserl propõe a criação de “uma ciência ética formal” pela via da ciência universal que é a filosofia. Sobre isso, ele afirma ainda que a unidade dessa ética foi mostrada pelas filosofias antigas “formadas como atividades originalmente criadoras” (Husserl, 2014, p. 64). As diferenças entre a ideia de progresso antiga e a ideia de progresso moderna aparecem também como um problema central na crítica de Strauss da modernidade. Sobre essa temática, corroboramos com a recente

interpretação de Timothy Burns, de que o problema do progresso moderno é o principal ponto de inflexão no pensamento de Strauss para compreensão da querela entre os antigos e o modernos (Burns, 2021, p. 3).

Nesse sentido, Strauss está de acordo com a visão de Husserl de que os avanços tecnológicos que afastam os indivíduos e as sociedades do que é humanamente importante não são avanços humanos, mas apenas progresso técnico, e progresso técnico desumaniza. Com isso, Strauss tenta mostrar que a visão dos antigos era exatamente essa, que a querela entre os antigos e modernos se dá, em considerável sentido, pelo contraste das concepções antiga e moderna de progresso. Em *On Tyranny* (2000, p. 178), Strauss explica que as tiranias modernas só são possíveis por causa do poder ilimitado da tecnologia resultante da “conquista da natureza” possibilitada unicamente pelos grandes avanços da ciência e tecnologia. De fato, a concepção antiga de que um progresso ilimitado que promovesse o controle total da natureza, livre de preocupação moral ou política geraria desastres é, na visão de Strauss, a “profecia” antiga mais acertada de todas (1988, p. 37).

Ainda nesse mesmo sentido, vale dizer que Strauss enxerga nos grandes avanços tecnológicos desprovidos de qualquer preocupação moral e política muito mais a possibilidade da “tirania perpétua” do que a fundação de uma era de liberdade e paz universal (Strauss, 1971, p. 23-24). Sendo assim, parece que tanto para Husserl quanto para Strauss, foi a subversão do sentido da ideia de progresso que teria conduzido a humanidade europeia e o mundo influenciado por ela à crise. Além disso, vale também notar que essa crise acontece justamente no lugar onde a moderna ideia de progresso foi mais cultivada, o Ocidente.

Para finalizar, recorreremos ao ensaio *Progress or Return?*, onde Strauss enfatiza não apenas o contraste entre progresso antigo e moderno, mas mostra que a própria ideia moderna de progresso é que entra em crise. Sobre isso, ele explica que “a crise contemporânea da civilização ocidental se identifica com o ponto mais alto da crise da ideia de progresso no sentido pleno e enfático do termo” (Strauss, 1989, p. 263). De fato, a constatação da crise da ideia de progresso se mostra quando o ideal de progresso moderno coloca lado a lado progresso intelectual e progresso social, enquanto coisas interdependentes. Mas a crença de que esses dois tipos de progresso andam lado a lado desmorona com os acontecimentos funestos do século XX.

Visto que um nível de destruição sem precedentes foi provocado pelo uso de novas máquinas, possibilitado pela engenharia bélica, eventos como o lançamento das bombas atômicas em Hiroshima e Nagasaki, juntamente com o Holocausto, revelam o custo humano e moral do “progresso técnico” da humanidade. Este episódio talvez represente o maior e mais eficaz fruto do avanço técnico na história recente. Além disso, as ideologias que conduziram nações inteiras em marchas cegas rumo ao abismo, movidas por um ideário alimentado pelo “progresso”, culminaram em atrocidades que marcaram o século XX.

Para além disso, a ameaça nuclear, que persiste até os dias de hoje, é um lembrete constante do potencial destrutivo da tecnologia, representando um risco global que paira sobre a humanidade. Em outras palavras, a barbárie do século XX, incluindo a ameaça de aniquilação nuclear, é, para Strauss, a prova concreta da crise da ideia moderna de progresso, que, em nome da razão e do avanço técnico, se revelou incapaz de garantir a dignidade humana e de evitar catástrofes humanitárias (Strauss, 1989, p. 266). Assim, a constatação de que o progresso moderno conduziu o mundo a um processo de desumanização das ciências como aponta Husserl, e ao empoderamento das tiranias modernas como assinala Strauss, é o que anima o espírito da crítica da modernidade e a proposta do retorno ou, de recomeço desses autores.

Referências

- ALTINI, C. *Philosophy as Stranger Wisdom. A Leo Strauss Intellectual Biography*. New York: State University of New York Press, 2022.
- ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.
- BERNSTEIN, J. A. Seeing through Law: Phenomenological Thought in Soloveitchik and Strauss. In: BERNSTEIN, J. A.; SCHIFF, J. L. (Eds.). *Leo Strauss and contemporary thought: reading Strauss outside the lines*. New York: SUNY Press, 2021. p. 51-74.
- BURNS, T. *Leo Strauss on modern democracy, technology, and liberal education*. Albany: State University of New York Press, 2021.
- CHACÓN, R. Strauss and Husserl. *Idealistic Studies*, n. 28, p. 2-16, 2015.
- CICCARELLI, P. *Leo Strauss tra Husserl e Heidegger: filosofia prática e fenomenologia*. Pisa: Edizioni ETS, 2018.
- COLEN, J. Heterogeneidade noética e as coisas políticas. *Revista InterAção*, edição especial Leo Strauss, v. 15, n. 4, p. 1-23, 2024.
- COLEN, J.; MINKOV, S. *Toward natural right and history lectures and essays by Leo Strauss, 1937–1946*. Chicago: University of Chicago Press, 2018.
- HUSSERL, E. *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Trad. Urbano Zilles. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- HUSSERL, E. *Europa: crise e renovação*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- HUSSERL, E. *First Philosophy: Lectures 1923/24 and Related Texts from the Manuscripts (1920–1925)*. Dordrecht: Springer, 2019.
- HUSSERL, E. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*. Trad. F. Kersten. The Hague: Martinus Nijhoff, 1983.
- HUSSERL, E. *Logical Investigations*. Trad. J. N. Findlay. London: Routledge, 2001.
- HUSSERL, E. Philosophy and the Crisis of European Man. In: HUSSERL, E. *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*. Trad. Quentin Lauer. New York: Harper & Row, 1965. p. 149-192.
- HUSSERL, E. Philosophy as Rigorous Science. In: HUSSERL, E. *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*. Trad. Quentin Lauer. New York: Harper & Row, 1965. p. 71-147.
- HUSSERL, E. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Trad. David Carr. Evanston: Northwestern University Press, 1970.
- HUSSERL, E. *The Idea of Phenomenology*. Trad. Lee Hardy. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999.
- PELLUCHON, C. *Leo Strauss and the crisis of rationalism: another reason, another enlightenment*. New York: SUNY Press, 2014. p. 211-260.
- ROBERTSON, N. *Leo Strauss: an introduction*. Polity Press, 2021.

- STRAUSS, L. *Gesammelte Schriften*. Band 3. Stuttgart: J. B. Metzler, 2001.
- STRAUSS, L. *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1971 (original publicado em 1953).
- STRAUSS, L. *On Tyranny*. Revised and expanded edition. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.
- STRAUSS, L. Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization. In: STRAUSS, L.; PANGLE, L. (Orgs.). *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss*. Edited by Thomas L. Pangle. Chicago: The University of Chicago Press, 1989. p. 227-270.
- STRAUSS, L. Relativism. In: STRAUSS, L.; PANGLE, L. (Orgs.). *Rebirth of Classical Political Rationalism*. Chicago: The University of Chicago Press, 1989. p. 13-26.
- STRAUSS, L. Social Science and Humanism. In: STRAUSS, L.; PANGLE, L. (Orgs.). *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss*. Edited by Thomas L. Pangle. Chicago: The University of Chicago Press, 1989. p. 3-12.
- STRAUSS, L. *The City and Man*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992 (original publicado em 1964).
- STRAUSS, L. The Three Waves of Modernity. In: STRAUSS, L. *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss*. Edited by Hilail Gildin. Detroit: Wayne State University Press, 1989b. p. 81-98.
- STRAUSS, L. *What Is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.
- STRAUSS, L.; PANGLE, T. (Ed.). *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss*. Chicago: The University of Chicago Press, 1989.

Sobre os autores

Elvis de Oliveira Mendes

Doutor em Ciência Política pela Universidade Federal Fluminense (RJ) e em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (MG), com pesquisa financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). É membro do grupo de pesquisa Fenomenologia e Subjetividade: Humanidades, Filosofia e Psicologia, vinculado ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Atualmente atua como Professor do Departamento de Filosofia da Universidade estadual do Rio Grande do Norte e realiza pesquisa como professor pesquisador em estágio pós-doutoral no Departamento de Ciência Política da Universidade Federal de Santa Catarina. Desenvolve pesquisas com foco nas áreas de Teoria Política, História da Filosofia, História das Ideias Políticas, Fenomenologia, Ontologia e Filosofia Política antiga e contemporânea.

Tommy Akira Goto

Professor Associado I da Graduação, docente permanente da Pós-Graduação em Psicologia e da Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (UFU), Doutor em Psicologia como Profissão e Ciência pela PUC-Campinas (2007), Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (2002) e Graduado em

Psicologia pela Universidade São Marcos (1998). Membro do GT de Fenomenologia da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF); Coordenador membro do grupo Brasil do Circulo Latinoamericano de Fenomenologia (CLAFEN) e Membro-assistente da Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos SIEH. Tem experiência profissional e docente na Psicologia e Filosofia, Epistemologia, Fenomenologia e Ciências Cognitivas, Psicologia e Educação, Psicologia Fenomenológica de Edmund Husserl e Edith Stein. Além disso tem atuado e pesquisado as seguintes áreas: Filosofia, Antropologia Filosófica, Experiência religiosa, Fenomenologia da Religião, Fenomenologia e Saúde e Psicologia Fenomenológica.

Recebido em: 12/05/2026

Received in: 05/12/2026

Aprovado em: 31/05/2026

Approved in: 05/31/2026

Caos, acaso e vontade de potência: uma leitura nietzscheana da realidade

Chaos, chance, and will to power:
a nietzschean reading of reality

Arlison Frank Lisboa Alves

<https://orcid.org/0000-0003-2679-522X> – E-mail: frankarlison16@hotmail.com

RESUMO

O presente artigo investiga a crítica de Nietzsche à noção tradicional de ordem do mundo, tomando como eixo analítico a articulação entre caos, acaso e vontade de potência. Inserido no campo da ontologia e da genealogia dos valores no pensamento nietzschiano, o estudo tem como principal objetivo demonstrar que as ideias de lei, finalidade e valor não correspondem a estruturas intrínsecas do real, mas constituem interpretações produzidas pela consciência humana diante da instabilidade do devir. O problema central consiste em questionar se o cosmos, enquanto ordem inteligível, é uma realidade objetiva ou uma construção que visa garantir segurança e previsibilidade à experiência humana. Para tanto, adota-se um método hermenêutico-analítico, de natureza qualitativa, baseado na leitura rigorosa de obras fundamentais do autor, como *A Gaia Ciência*, *Aurora*, *Genealogia da Moral* e fragmentos póstumos. A análise evidencia que o mundo, em Nietzsche, deve ser compreendido como um campo de forças em constante tensão, destituído de finalidade e unidade, no qual o acaso desempenha papel constitutivo. Conclui-se que a ordem é uma ficção funcional, a moral uma criação histórica e o conhecimento uma forma de interpretação, o que implica uma reconfiguração do lugar do homem como criador de sentido em um mundo sem fundamentos últimos.

Palavras-chave: Nietzsche. Caos. Acaso. Vontade de potência. Moral.

ABSTRACT

This article investigates Friedrich Nietzsche's critique of the traditional notion of world order, focusing on the articulation between chaos, chance, and will to power. Situated within the fields of ontology and the genealogy of values in Nietzschean thought, the study aims to demonstrate that concepts such as law, purpose, and value do not correspond to intrinsic structures of reality, but rather to interpretative constructs produced by human consciousness in response to the instability of becoming. The central problem questions whether the cosmos, as an intelligible order, is an objective reality or a construction designed to provide security and predictability to human experience. The research adopts a hermeneutic-analytical method, qualitative in nature, based on a close reading of key works such as *The Gay Science*, *Dawn*, *On the Genealogy of Morality*, and posthumous fragments. The analysis shows that, for Nietzsche, the world is best understood as a dynamic field of forces without finality or unity, in which chance plays a constitutive role. It concludes that order is a functional fiction, morality a historical creation, and knowledge a form of interpretation, thus redefining the human being as a creator of meaning in a groundless world.

Keywords: Nietzsche. Chaos. Chance. Will to power. Morality.

Introdução

Desde a constituição da tradição filosófica ocidental, a inteligibilidade do mundo tem sido pensada sob o signo da ordem. Da emergência do *cosmos* na teogonia de Hesíodo às formulações metafísicas e científicas que consolidaram a crença em leis universais, finalidade e regularidade, o pensamento ocidental edificou uma confiança persistente na racionalidade do real. Essa confiança, contudo, não permanece incólume diante da crítica radical empreendida por Nietzsche, cuja filosofia desestabiliza os pressupostos mais fundamentais dessa tradição ao questionar não apenas a existência de uma ordem objetiva no mundo, mas também as condições que levaram o homem a postulá-la.

É nesse horizonte que se inscreve o problema central deste estudo: em que medida a ideia de ordem, expressa nas noções de lei, finalidade e valor, corresponde a uma estrutura efetiva do real, ou antes a uma construção interpretativa forjada pela necessidade humana de segurança e orientação diante do caos? Mais radicalmente, trata-se de perguntar se aquilo que se convencionou denominar "cosmos" não seria, em última instância, o efeito de uma operação de domesticação do real, por meio da qual o homem projeta sobre o mundo categorias que pertencem à sua própria economia cognitiva, moral e linguística.

A hipótese que orienta esta investigação sustenta que, no pensamento nietzschiano, o mundo não se apresenta como totalidade ordenada, mas como um campo dinâmico de forças em permanente tensão, destituído de finalidade, unidade e fundamento último. Nesse sentido, as noções de lei natural, causalidade e ordem não passam de esquemas interpretativos que simplificam a complexidade do devir. Ao afirmar o caráter caótico e contingente da realidade, Nietzsche não apenas rompe com a tradição metafísica, mas também desloca o problema do conhecimento para o âmbito da interpretação, evidenciando o papel ativo do sujeito na produção de sentido. Tal deslocamento tem consequências decisivas: implica a crítica da ideia de um Deus ordenador, a recusa de uma moral fundada em

valores universais e a compreensão dos valores como criações historicamente situadas, vinculadas a relações de força.

O objetivo deste artigo é, portanto, analisar a articulação entre caos, acaso e vontade de potência no pensamento de Nietzsche, evidenciando como esses conceitos sustentam uma crítica à noção de ordem do mundo e à fundamentação da moral. Busca-se demonstrar que, ao negar qualquer teleologia ou estrutura fixa do real, Nietzsche reconstrói a ontologia em termos de pluralidade, conflito e devir, ao mesmo tempo em que revela o caráter perspectivo e valorativo de toda interpretação. Ademais, pretende-se explicitar como essa concepção implica uma reconfiguração do lugar do homem no mundo, não mais como centro de sentido, mas como expressão contingente do jogo das forças.

Do ponto de vista metodológico, o estudo adota uma abordagem hermenêutico-analítica, de natureza qualitativa, baseada na leitura rigorosa de obras fundamentais de Nietzsche, como *A Gaia Ciência*, *Aurora*, *Genealogia da Moral* e fragmentos póstumos, articulando-as em torno do problema do caos e da crítica à ordem. A análise consiste na reconstrução conceitual dos argumentos nietzschianos, com atenção às suas tensões internas e implicações filosóficas, evitando leituras sistematizantes que neutralizem o caráter experimental de seu pensamento. Complementarmente, o trabalho se orienta por uma perspectiva crítica que busca situar essas formulações no interior do debate mais amplo sobre a crise da metafísica e a genealogia dos valores.

Ao enfrentar a hipótese de que o mundo não possui ordem, finalidade ou valor intrínseco, mas se constitui como um jogo incessante de forças, este artigo pretende contribuir para a compreensão da radicalidade da filosofia nietzschiana e de suas implicações para a ontologia, a epistemologia e a ética contemporâneas. Trata-se, em última instância, de interrogar os fundamentos de nossas certezas mais arraigadas e de avaliar até que ponto a crença na ordem do mundo não passa de uma ficção necessária e, talvez, inevitável da condição humana.

Caos e acaso segundo Nietzsche

Segundo Hesíodo (2000, p. 111), “bem primeiro nasceu o caos”, indicando que, na tradição cosmogônica grega, a origem do mundo não se dá a partir de uma ordem pré-estabelecida, mas de uma indeterminação primordial. Em grande parte dos mitos de origem, esse estado inicial é posteriormente estruturado pela intervenção do divino, convertendo o caos em cosmos — isto é, em uma totalidade ordenada. A própria mitologia grega expressa essa passagem ao representar a distribuição de funções entre os deuses: Zeus assume a soberania celeste, enquanto Poseidon, Deméter e Hades passam a reger domínios específicos, instaurando uma divisão funcional que simboliza a emergência de uma ordem no mundo.

A noção de cosmos, nesse sentido, designa não apenas um mundo estruturado, mas um mundo inteligível, regulado por princípios que permitem ao homem orientar sua existência. A regularidade dos fenômenos naturais, como a alternância entre dia e noite ou os movimentos celestes, fornece as bases para a organização da vida humana, tornando possível a mensuração do tempo, a delimitação do espaço e o desenvolvimento das práticas técnicas e científicas. A ordem do mundo, portanto, apresenta-se como condição de possibilidade da própria experiência humana enquanto experiência significativa e previsível.

Entretanto, a confiança nessa ordem suscita uma questão filosófica decisiva: em que medida essa regularidade pertence efetivamente ao mundo, e em que medida ela é projetada pelo próprio homem? Para um sujeito habituado a interpretar a realidade sob o signo da estabilidade e da identidade, a hipótese de um mundo caótico revela-se profundamente desestabilizadora. O caos, entendido como ausência de forma, finalidade ou lei, ameaça não apenas a inteligibilidade do real, mas também a segurança existencial que dela decorre. Nesse contexto, pode-se levantar a suspeita de que a ideia de ordem constitua, em última instância, uma construção interpretativa, elaborada como resposta à necessidade humana de conferir sentido e previsibilidade a uma realidade potencialmente indeterminada.

É precisamente nesse ponto que a crítica nietzschiana se torna decisiva. Ao deslocar o problema da ordem do plano ontológico para o plano interpretativo, Nietzsche questiona a legitimidade das categorias que sustentam a crença em um cosmos racionalmente estruturado. A hipótese de um mundo governado por leis universais, orientado por finalidades e submetido a uma unidade de sentido é substituída pela concepção de uma realidade constituída por uma pluralidade de forças em constante tensão, aquilo que o filósofo denomina vontade de potência.

Assumir essa perspectiva implica aceitar o desafio de pensar o mundo para além das garantias metafísicas tradicionais. Trata-se de uma inversão radical: não mais partir da ordem para compreender o real, mas do caos como condição originária. Nesse horizonte, o acaso deixa de ser uma anomalia para tornar-se um elemento constitutivo do devir. A ausência de finalidade, de causalidade última e de fundamento transcendente não indica um déficit ontológico, mas expressa a dinâmica própria de um mundo que se produz a si mesmo no jogo incessante de forças.

Assim, pensar a realidade a partir do caos e do acaso, no interior da filosofia nietzschiana, não significa aderir a um irracionalismo simplista, mas reconhecer a insuficiência das categorias tradicionais para apreender a complexidade do real. Trata-se, antes, de abrir espaço para uma compreensão mais rigorosa do devir, na qual a ordem não é dada, mas continuamente produzida e, portanto, sempre provisória.

Em uma das suas passagens, Nietzsche (2008, p. 322) propõe a questão: “Se levo ao acontecer regular uma *fórmula*, então facilitei, abreviei, etc. para mim a designação do fenômeno em seu todo. Mas não constatei nenhuma ‘lei’, antes propus a questão: de onde provém o fato de que aqui algo se repita?” Nessa passagem, Nietzsche apresenta uma crítica incisiva à noção tradicional de lei natural, ao mesmo tempo em que leva o problema da regularidade dos fenômenos para o campo da interpretação.

Em primeiro lugar, Nietzsche afirma que, ao reduzir o “acontecer regular” a uma fórmula, o que fazemos não é descobrir uma lei objetiva do mundo, mas simplificar e abreviar a complexidade do fenômeno. A fórmula científica, como as leis da física, não capta a essência do real; ela funciona como um instrumento prático de descrição e organização. Trata-se, portanto, de uma operação de economia cognitiva: tornamos o mundo inteligível ao custo de empobrecê-lo.

A crítica se intensifica quando ele declara que, ao formular tais regularidades, não constatamos nenhuma “lei” em sentido forte, mas apenas colocamos uma questão: por que algo se repete? Ou seja, a ideia de lei não é um dado empírico, mas uma hipótese interpretativa diante da repetição dos fenômenos. A regularidade não garante, por si só, a existência de uma estrutura normativa subjacente ao real. É nesse ponto que emerge o núcleo da interpretação nietzschiana: a repetição dos fenômenos deve ser compreendida como efeito de um “complexo de forças”. O mundo não é regido por leis fixas, mas constituído por

uma pluralidade dinâmica de forças que interagem. Quando essas forças se organizam de maneira semelhante, produzem efeitos semelhantes, daí a aparência de regularidade. Contudo, essa repetição não implica necessidade metafísica, mas apenas uma configuração provisória e contingente dessas forças.

Assim, o que a ciência chama de “lei” seria, na verdade, a expressão estável (mas não necessária) de relações de força. A obediência mencionada por Nietzsche não é submissão a uma norma externa, mas o resultado interno da própria dinâmica dessas forças, cujo funcionamento ainda nos é, em grande medida, desconhecido.

Vemos então, que segundo a filosofia de Nietzsche, pensar o mundo como vontade de potência é concebê-lo como uma pluralidade de forças que se movimentam para se sobrepor umas às outras. Trata-se de um conjunto de potências aglomeradas, dispostas a se manifestar em expansão, em um constante “querer mais”, um “ser mais”, e que, para isso, precisam se contrapor entre si. Dessa dinâmica de oposições, desse permanente confronto, não pode resultar senão um mundo marcado pelo caos e pelo acaso, o que leva Nietzsche a expor, em *A Gaia Ciência*, sua concepção acerca dessa condição fundamental do real. Nesta obra, o filósofo diz que a condição geral do mundo é o caos, “não pela ausência de uma necessidade, mas no sentido de uma falta de ordem, de estrutura, de forma, de beleza, de sabedoria e de outras categorias estéticas humanas” (Nietzsche, 2008, p. 118).

Nessa passagem, de modo geral, vemos o filósofo explicita de forma mais densa sua ruptura com a tradição metafísica, que concebe o mundo como ordem racional, estruturada e orientada por finalidade. Ao afirmar que a “condição geral do mundo é o caos”, Nietzsche não está simplesmente negando a existência de regularidades, mas recusando a interpretação dessas regularidades como expressão de uma ordem intrínseca, dotada de sentido, beleza ou finalidade. O ponto decisivo reside na distinção que ele estabelece: o caos não significa ausência de necessidade, mas ausência de forma e de categorias que são, em última instância, projeções humanas, como ordem, harmonia, beleza ou sabedoria. Essas categorias pertencem ao modo humano de interpretar o mundo, não ao mundo em si. Assim, o que a razão percebe como “irregularidade” ou “acaso” não é um desvio em relação a uma ordem oculta, mas a própria condição fundamental do real.

O universo é concebido como caos; por conseguinte, tudo o que existe é compreendido como resultado do acaso. No horizonte da vontade de potência, não há lugar para planos, projetos ou finalidades. A própria configuração do planeta que abriga a vida resulta de uma contingência, sem a qual não teriam emergido as formas orgânicas e inorgânicas que conhecemos. Tal configuração não decorre de leis ou de uma vontade ordenadora, mas de um processo destituído de teleologia, no qual o acaso desempenha papel constitutivo.

No §109 de *A Gaia Ciência*, Nietzsche problematiza a tendência humana de universalizar a ideia de ordem a partir de regularidades localizadas e contingentes. O filósofo adverte contra a generalização indevida dos movimentos cíclicos observados em sistemas próximos — como os dos planetas —, sugerindo que uma consideração mais ampla do cosmos, exemplificada pela observação da Via Láctea, revela a presença de dinâmicas muito mais irregulares, heterogêneas e até contraditórias. “um olhar para a Via Láctea já provoca dúvidas, leva a crer que nelas há talvez muito mais movimentos grosseiros e muito mais contraditórios e também estrelas cadentes como uma queda em linha reta, etc.” (Nietzsche, 2006, p. 117).

A partir disso, sustenta que a ordem astral que experimentamos não deve ser tomada como regra, mas como exceção. Trata-se de uma configuração singular, cuja relativa estabilidade, inclusive limitada em sua duração, constitui precisamente a condição que possibi-

litou o surgimento da vida orgânica. Em vez de fundamentar uma concepção universal de ordem, essa regularidade local evidencia o caráter contingente e excepcional das condições que tornam a vida possível.

É de fundamental importância, para sustentar a tese nietzschiana do caos e do acaso, a negação de uma instância que organize o mundo; nesse sentido, torna-se necessário o abandono da ideia de um Deus ordenador. É preciso recusar a concepção de uma divindade que cria, organiza, protege ou vigia o universo por meio de leis. Assim, Nietzsche busca sustentar sua visão do mundo como devir: um mundo que não possui estado final, que não se orienta para qualquer finalidade e cujas forças se movem sem direção predeterminada — um mundo, portanto, destituído de leis. Admitir um Deus ordenador implica admitir, ao mesmo tempo, uma finalidade e uma consciência que regeriam o mundo. Como ele escreve numa outra passagem: “Para tanto, é necessário negar uma consciência total do devir, negar um ‘Deus’ para não submeter o acontecer ao ponto de vista de um ser que se sente em comunhão, que sabe em comunhão e que, todavia, nada *quer*” (Nietzsche, 2008, p. 358).

Desse modo, a emergência da vida na Terra não pode ser compreendida como resultado de um desígnio divino ou de uma vontade criadora orientada por finalidade. Em contraposição à tradição teológica que atribui à criação um fundamento transcendente, no qual o homem é concebido à imagem e semelhança de Deus, a perspectiva nietzschiana remete a gênese da vida ao jogo contingente do caos e do acaso.

Nesse horizonte, qualquer atribuição de sacralidade ou divindade à existência deve ser deslocada: não se trata de louvar uma instância transcendente, mas de reconhecer a contingência radical que tornou possível a configuração atual do mundo. A própria ideia de “sorte” ou “destino” perde seu caráter teleológico e passa a designar o efeito de combinações fortuitas no interior de um campo de forças.

É nesse sentido que Nietzsche mobiliza a imagem de um “Deus que joga dados”, não como princípio ordenador, mas como metáfora da ausência de finalidade e da indiferença do devir em relação a qualquer valor ou resultado. Tal imagem expressa a recusa de uma racionalidade providencial e reforça a concepção de um mundo que não se orienta por intenções, mas se produz a partir de um dinamismo imanente e não teleológico.

Assim, na ausência de finalidade e de ordem intrínseca, torna-se insustentável a hipótese de um Deus criador e organizador do mundo, uma vez que tal concepção pressupõe exatamente aquilo que a filosofia nietzschiana procura desconstruir: a ideia de um fundamento último, consciente e orientador do real. Assim, o filósofo afirma que, “se algo acontece de tal modo e não de outra maneira, então não existe nisso nenhum ‘princípio’, nenhuma ‘lei’, nenhuma ‘ordenação’” (Nietzsche, 2008, p. 350).

Quando um Deus ordenador é introduzido como princípio explicativo, o devir perde sua autonomia e é rebaixado à condição de algo secundário, destituído de sentido próprio e subordinado a uma instância transcendente. Contudo, para Nietzsche, o devir não pode ser compreendido nem como aparência nem como realidade degradada em relação a um suposto ser estável; ao contrário, ele constitui a própria dinâmica do real: “o devir não é nenhum estado de aparência; talvez o mundo que é seja uma aparência” (Nietzsche, 2008, p. 358).

Nessa perspectiva, o devir não se orienta por uma finalidade nem se submete a critérios de valoração. Ele se apresenta como uma totalidade sem hierarquia interna, na qual não há medida externa capaz de atribuir-lhe valor. Falar em “valor” implica sempre uma relação comparativa e avaliativa que não encontra fundamento no próprio devir. Por isso, como afirma Nietzsche, os valores não passam de construções humanas, frequentemente marcadas por preconceitos e equívocos (Nietzsche, 2008, p. 359).

Desse modo, categorias como finalidade, necessidade e causalidade devem ser compreendidas como instrumentos da consciência, isto é, como esquemas interpretativos que visam tornar o mundo inteligível. Se a consciência é apenas um meio, e não uma instância fundante do real, então suas categorias não podem ser tomadas como critérios objetivos para a avaliação do mundo. Consequentemente, o ponto de vista do valor não se aplica ao real em si, mas apenas às interpretações humanas sobre ele. O mundo, enquanto tal, não possui leis, causas últimas ou finalidades intrínsecas; ele é destituído de valor. É a humanidade que o valora, frequentemente na tentativa de torná-lo compreensível e, sobretudo, dominável. Nesse sentido, o valor opera como expressão de relações de força, sendo, como sugere Nietzsche, uma forma de incorporação de poder pelo indivíduo (Nietzsche, 2008, p. 360).

Diante disso, a questão acerca da ordem e do valor do mundo deve ser reconduzida ao seu núcleo problemático: a origem da própria ideia de ordem. De onde provém a convicção de que o universo é regido por uma lógica? Filósofos e poetas, ao buscarem apreender a essência do real, frequentemente projetaram sobre ele uma estrutura ordenada, interpretando como lei aquilo que pode ser apenas regularidade aparente. Contudo, essa suposta ordem não se encontra no mundo, mas no próprio homem. Ela emerge das operações cognitivas que organizam a experiência por meio de conceitos, categorias e esquemas interpretativos.

Assim, a ordem atribuída ao mundo revela-se como uma construção humana, que, ao ser reiterada e compartilhada, adquire a aparência de objetividade. Tal construção se difunde e se consolida não apenas no discurso filosófico, mas também na linguagem poética, uma vez que um mundo ordenado é mais facilmente representável, narrável e simbolizável. Em última instância, portanto, a lógica do mundo não reside no próprio real, mas nas formas pelas quais o homem o interpreta e o torna inteligível.

É importante apontar também que no horizonte do pensamento de Nietzsche, o caos não designa uma simples ausência de ordem, mas a própria expressão da dinâmica imanente da vontade de potência, entendida como pluralidade de forças em constante tensão e transformação. Essa “grande razão”, que Nietzsche opõe à racionalidade consciente, manifesta-se em todas as dimensões do real, inclusive no homem, como um *pathos* fundamental que escapa às categorias estabilizadoras do pensamento lógico.

A dificuldade da razão em apreender o caos reside no fato de que o devir não se deixa fixar em identidades estáveis. Aquilo que é marcado por incessante variação não pode ser adequadamente capturado por conceitos, que operam justamente pela generalização e fixação do diverso. Desse modo, o pensamento conceitual revela-se insuficiente diante da fluidez do real, incapaz de apreender aquilo que não permanece idêntico a si mesmo.

É nesse contexto que a ideia de ordem deve ser compreendida como uma construção interpretativa: diante da impossibilidade de conhecer o caos em sua mobilidade própria, o homem projeta sobre o mundo esquemas de estabilidade, identidade e regularidade. A ordem, portanto, não é descoberta, mas instituída como condição de inteligibilidade frente à radical indeterminação do devir.

Dessa forma, o que se compreende da natureza é, em última instância, apenas aquilo que lhe é atribuído pelas estruturas perceptivas e cognitivas humanas. Em rigor, ao olhar para o mundo, o homem não apreende as coisas em si, mas projeta sobre elas suas próprias formas de interpretação. Nesse sentido, o conhecimento não revela a essência do real, mas antes expõe os limites e as mediações do próprio sujeito cognoscente. Como afirma Friedrich Nietzsche em *Aurora*: “O homem coisa – Por que o homem não enxerga as coisas? Ele próprio está no caminho: ele esconde as coisas” (Nietzsche, 2004, p. 229).

A dificuldade do conhecimento reside, portanto, no fato de que o homem interpõe, entre si e o mundo, um sistema de representações, sobretudo conceitos, que, longe de captarem a realidade, funcionam como instrumentos de simplificação. Os conceitos não exprimem a verdade das coisas, mas operam como metáforas estabilizadas no interior de um jogo linguístico que torna possível a comunicação e a orientação prática. Nesse sentido, o conhecimento é inseparável de um processo de ficcionalização do real.

A análise nietzschiana da formação dos conceitos explicita esse movimento de abstração e empobrecimento da singularidade. Como se lê: “Todo conceito emerge da igualização do não igual” (Nietzsche, 2005, p. 12). Desse modo, o processo conceitual implica necessariamente a supressão das diferenças individuais em favor de uma identidade artificial. O homem, ao constituir seu conhecimento, perde a singularidade do real e passa a operar com generalizações que não correspondem à efetiva multiplicidade do mundo. Ao privilegiar o semelhante e negligenciar o diferente, ele constrói uma ordem inteligível que, embora funcional, é ontologicamente infundada.

A essa limitação epistemológica soma-se a incapacidade sensorial de apreender o caráter dinâmico do real. O mundo, para Nietzsche, é devir incessante: não há estabilidade, substância ou permanência. Tudo está em fluxo contínuo. Contudo, os sentidos humanos, orientados pela necessidade de fixação e reconhecimento, não conseguem captar essa mobilidade radical. Assim, o homem vive imerso em uma realidade em constante transformação, sem, no entanto, apreendê-la em sua profundidade. Ainda assim, ele próprio é expressão desse mesmo devir, uma vez que não está separado do mundo, mas constitui uma de suas manifestações.

Essa unidade entre corpo e mundo é enfatizada por Nietzsche ao afirmar: “Há mais razão em teu corpo que em tua melhor sabedoria. E por que o teu corpo, então, precisaria da tua melhor sabedoria?” (Nietzsche, 2007, p. 60). A razão, nesse contexto, não se reduz à atividade consciente, mas designa uma lógica imanente ao próprio corpo, entendida como jogo de forças em interação. Trata-se de uma racionalidade orgânica, não conceitual, que escapa à linguagem e às categorias tradicionais do pensamento. Essa perspectiva se articula diretamente com a noção de vontade de potência, entendida como princípio dinâmico que atravessa toda a realidade. A vida, enquanto forma privilegiada de manifestação desse princípio, não visa à conservação, mas à intensificação de forças: “a vida anseia por um sentimento máximo de poder –: é essencial um ansiar por mais poder –: essa vontade permanece mais elementar e interior: mecânica é meramente uma semiótica das consequências” (Nietzsche, 2008, p. 350).

A partir disso, o mundo pode ser compreendido como uma totalidade de forças em interação, sem finalidade, unidade ou fundamento último. Essa totalidade, entretanto, não pode ser plenamente expressa pela linguagem, uma vez que esta opera por meio de abstrações que traem a complexidade do real. Como o próprio Nietzsche observa: “[apenas] julgamos saber algo das próprias coisas quando falamos de árvores, cores, neve e flores e, no entanto, não dispomos senão de metáforas das coisas” (Nietzsche, 2005, p. 11).

Diante disso, o jogo caótico e imanente das forças permanece, em larga medida, indizível. Não por inexistir, mas por exceder as condições de possibilidade da linguagem e da consciência. O caos, nesse contexto, não designa mera desordem, mas uma potência criadora que ultrapassa os limites da racionalidade humana. Essa concepção encontra sua formulação mais radical na ideia de mundo como totalidade finita de forças em combinações infinitas, na qual “segue-se disso que [o mundo] há de perfazer um número de combina-

ções permutáveis num grande jogo de dados de sua existência. Em um tempo infinito, cada combinação possível haveria de ser alcançada [...] infinitas vezes” (Nietzsche, 2008, p. 51).

Nesse horizonte, o caos não é ausência de realidade, mas sua própria condição. Ele constitui o fundamento dinâmico a partir do qual emergem tanto o orgânico quanto o inorgânico. A vontade de potência, por sua vez, pode ser compreendida como a estrutura interna desse caos: não uma ordem estável, mas uma tendência à configuração provisória de formas. Assim, toda ordem é transitória, frágil e perspectivística — uma espécie de efeito local produzido pelo entrechoque das forças. Resistir à ideia de uma ordem fixa significa, portanto, abrir-se à multiplicidade e à experimentação. Nesse sentido, o mundo não é um sistema regulado por leis universais, mas um campo de criação incessante.

Uma vez assumida a hipótese de que o mundo se constitui como caos, isto é, como um campo de forças desprovido de finalidade, lei ou ordenação intrínseca —, torna-se problemático sustentar qualquer concepção segundo a qual a realidade estaria orientada em função da humanidade. A ideia de um mundo voltado ao homem revela-se, nesse contexto, uma projeção antropocêntrica. Precisamente por não se orientar segundo interesses humanos, a natureza é frequentemente qualificada como “cruel” ou “perversa”, sobretudo quando confrontada com fenômenos como catástrofes naturais, que expõem a vulnerabilidade da vida. Contudo, tais qualificações não dizem respeito à natureza em si, mas às categorias valorativas que o homem projeta sobre ela.

É fundamental, portanto, distinguir entre a ordem social e a dinâmica da natureza. A sociedade emerge como um dispositivo de regulação que se opõe à indeterminação do mundo natural, instituindo normas e leis com vistas à estabilidade e à previsibilidade da vida coletiva. Entretanto, mesmo no interior desse sistema normativo, o homem não deixa de transgredir as regras que ele próprio instituiu, seja por impulso, seja por decisão deliberada. Essa possibilidade de exceção revela que a normatividade não possui caráter absoluto nem mesmo no âmbito humano — o que torna ainda mais insustentável sua projeção sobre a natureza.

A crítica nietzschiana ao mecanicismo e à ideia de lei natural explicita esse ponto com radicalidade. Como afirma Nietzsche (2008, p. 324): “Crítica do mecanicismo. – Afastemos aqui os dois conceitos populares, ‘necessidade’ e ‘lei’: o primeiro estabelece no mundo uma falsa coação, o segundo uma falsa liberdade”. Nesse sentido, o que se denomina “lei” não passa de uma convenção interpretativa que simplifica e estabiliza o fluxo do devir para fins práticos. A natureza, contudo, não “obedece” a leis, pois não há nela instância normativa ou finalidade a ser cumprida. Como o próprio Nietzsche adverte: “evitemos de dizer que há leis na natureza: nela só há necessidades; ninguém manda, ninguém obedece” (Nietzsche, 2006, p. 118). A realidade natural não se organiza segundo um plano, nem se orienta por objetivos; ela é puro movimento, criação incessante sem intenção.

Dessa perspectiva, a caracterização da natureza como cruel deve ser recusada. Tal juízo pressupõe um horizonte moral que é inteiramente humano. A natureza não valoriza, não julga, não distingue entre bem e mal. Ao contrário, é a humanidade que, movida por seus interesses e necessidades, institui valores e os projeta sobre o mundo. A genealogia nietzschiana da moral mostra que tais valores são produtos históricos, resultantes de relações de força. Como exposto na *Genealogia da Moral*, o filósofo nos explica que a origem dos valores morais teria se dado quando os nobres e poderosos “em oposição a tudo que era baixo, vulgar e plebeu. Desse pathos da distância é que eles tomaram para si o direito de criar valores [...] – eis a origem da oposição ‘bom’ e ‘ruim’” (Nietzsche, 1988, p. 19).

Os valores, portanto, não possuem fundamento ontológico, mas emergem de processos históricos de valoração. Eles são incorporados, transmitidos e naturalizados ao longo das gerações, tornando-se estruturas normativas que regulam a vida social. Como afirma Nietzsche em *Aurora*: “A moralidade não é outra coisa [...] do que obediência a costumes” (Nietzsche, 2004, p. 17). A partir dessa interiorização, o homem passa a interpretar o mundo segundo categorias normativas, projetando sobre a natureza uma ordem que lhe é estranha.

Essa projeção é analisada pelo próprio Nietzsche (2008, p. 343) ao afirmar: “Os sentimentos de hierarquização social são transportados para o universo: a imobilidade, a lei, a unificação e a equalização na ordenação também são procuradas na mais alta posição [...]”. Assim, o impulso organizador do pensamento humano, que opera por meio da distinção, da classificação e da conceituação, leva o homem a supor que a realidade em si mesma seja estruturada segundo leis e regularidades. No entanto, essa suposta ordem não passa de um efeito da atividade interpretativa. Ela não possui autoridade sobre o caos, nem altera o caráter contingente do devir.

Assim, embora a humanidade se organize socialmente por meio de leis e valores, tal ordenação não se estende à natureza. Esta permanece indiferente às construções humanas, operando segundo o jogo das forças que a constituem. Nesse contexto, o caos não é suprimido pela moralidade, nem o acaso é eliminado pela racionalidade. Além disso, a concepção de mundo como caos implica a recusa de qualquer atribuição de valor intrínseco à vida. Diferentemente das tradições metafísicas e religiosas que conferem à vida um sentido privilegiado, Nietzsche a compreende como uma entre inúmeras manifestações da vontade de potência. A vida não é finalidade da natureza, nem objeto de sua proteção; ela é um efeito contingente do entrelaço das forças.

Desse modo, tanto o orgânico quanto o inorgânico são expressões do mesmo princípio dinâmico. O homem, longe de ocupar uma posição privilegiada, é apenas uma configuração provisória desse jogo de forças. Reconhecer isso implica abandonar a ideia de finalidade e admitir que a existência não possui propósito último. Como afirma Nietzsche: “Não se tem direito algum à existência [...] o que se passa com o homem individual não difere em nada do que ocorre com o verme mais insignificante” (Nietzsche, 2008, p. 378).

Essa ausência de finalidade se estende inclusive ao próprio corpo. As funções orgânicas não operam em vista de um fim consciente, mas resultam de um equilíbrio contingente entre forças em disputa. A vida, nesse sentido, não é intencional, mas emergente. Ela se mantém enquanto configuração provisória, sempre exposta ao acaso. Tal concepção conduz diretamente ao problema do niilismo. Se não há finalidade, fundamento ou valor intrínseco, então os valores supremos perdem sua validade. Como define Nietzsche: “Niilismo: que os valores supremos se desvalorizam. Falta um fim; falta a resposta ao ‘por quê?’” (Nietzsche, 2008, p. 29). O niilismo, nesse sentido, não é apenas uma crise de valores, mas a tomada de consciência da ausência de fundamento do próprio valor. Ele revela o caráter infundado das interpretações que sustentavam a crença em uma ordem moral do mundo. “Niilismo é então tornar-se consciente do grande e duradouro desperdício de forças [...] da falta de oportunidade de repousar sobre alguma coisa [...]” (Nietzsche, 2008, p. 31).

Nesse horizonte, o mundo se apresenta como um campo de forças sem finalidade, sem unidade e sem sentido prévio. O caos não é uma deficiência, mas a própria condição de possibilidade de tudo o que existe. A vontade de potência, enquanto princípio imane, não produz uma ordem estável, mas apenas configurações transitórias. Diante disso, não há espaço para a ideia de um Deus criador ou ordenador, nem para uma moral uni-

versal. O homem, desprovido de fundamentos transcendentais, encontra-se lançado em um mundo que não lhe oferece garantias. Sua única possibilidade é afirmar essa condição, tornando-se criador de sentidos, isto é, assumindo uma postura estética diante da existência. Assim, no interior do pensamento nietzschiano, a figura do homem-artista emerge como resposta à ausência de fundamento: aquele que, em vez de buscar uma ordem no mundo, aprende a jogar com o caos, afirmando o acaso como condição mesma da vida.

Considerações finais

A análise desenvolvida ao longo deste estudo permitiu evidenciar que a filosofia de Friedrich Nietzsche opera uma inflexão decisiva na tradição ocidental ao deslocar o fundamento da realidade de uma suposta ordem objetiva para um horizonte marcado pelo caos, pelo acaso e pela pluralidade de forças. Em contraposição à herança metafísica que, desde Hesíodo, instituiu a primazia do cosmos como princípio de inteligibilidade do mundo, Nietzsche afirma o caráter essencialmente caótico do real, compreendido não como ausência de necessidade, mas como ausência de ordem, finalidade e estrutura fixa.

Nesse sentido, uma das principais conclusões deste trabalho consiste em reconhecer que aquilo que tradicionalmente se concebe como “ordem do mundo” não corresponde a uma propriedade intrínseca da realidade, mas a uma construção interpretativa humana. As noções de lei, causalidade e regularidade revelam-se, assim, como esquemas de simplificação do devir, elaborados pela consciência com vistas à orientação e à preservação da vida. O cosmos, longe de ser um dado, configura-se como uma ficção funcional, produzida diante da ameaça de um mundo que, em sua dinâmica própria, escapa a qualquer forma de estabilização conceitual.

Outra conclusão fundamental diz respeito à crítica nietzschiana da moral. Ao demonstrar que os valores não possuem fundamento transcendente nem validade universal, mas emergem de relações históricas de força, o filósofo desnaturaliza categorias como “bem” e “mal”, revelando seu caráter contingente e perspectivo. A moral deixa, portanto, de ser entendida como expressão de uma ordem objetiva para ser compreendida como criação humana, vinculada a interesses, hierarquias e processos de dominação. Tal deslocamento implica, igualmente, a recusa da ideia de um Deus ordenador, cuja função seria garantir sentido, finalidade e unidade ao real.

No plano ontológico, o mundo é interpretado como vontade de potência, isto é, como um campo de forças em constante tensão e transformação, no qual não há substâncias fixas nem estados finais. O devir não se orienta por fins, nem responde a um princípio unificador; ele se afirma como movimento incessante, no qual tudo o que existe resulta de combinações provisórias e instáveis. Desse modo, o acaso deixa de ser um elemento marginal para se tornar constitutivo da própria realidade.

A contribuição deste estudo para a pesquisa nietzschiana reside, sobretudo, em explicitar a articulação entre caos, acaso e vontade de potência como eixo interpretativo capaz de unificar a crítica à metafísica, à moral e à epistemologia. Ao enfatizar o caráter caótico do real, buscou-se evidenciar que a crítica de Nietzsche não se limita à negação de conceitos tradicionais, mas propõe uma reconfiguração profunda da maneira de pensar o mundo e o próprio lugar do homem nele. Além disso, o trabalho contribui ao destacar o papel da interpretação como dimensão constitutiva do conhecimento, reforçando a leitura de Nietzsche como um pensador que antecipa debates contemporâneos sobre perspectivismo, linguagem e construção de sentido.

Por fim, ao afirmar que o mundo não possui finalidade, valor intrínseco ou ordem pré-estabelecida, a filosofia nietzschiana não conduz necessariamente a um niilismo passivo, mas abre a possibilidade de uma nova postura diante da existência. Se não há fundamentos dados, cabe ao homem criar sentidos, afirmar a vida e assumir a responsabilidade por suas interpretações. Nesse contexto, a tarefa filosófica deixa de ser a busca por verdades absolutas e se torna um exercício crítico e criador, capaz de enfrentar o caos não como ameaça, mas como condição mesma de toda possibilidade de existência e de pensamento.

Referências

- HESÍODO. *Teogonia*. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2000.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Tradução de Antônio Carlos Braga. São Paulo: Editora Escala, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A vontade de poder: tentativa de uma transvaloração de todos os valores*. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Brasiliense, 1988.

Sobre o autor

Arlison Frank Lisboa Alves

Doutor em Filosofia (UNIFESP) e mestre em Filosofia (UFABC). Graduado em Filosofia (IESMA) e em Pedagogia (Unijales). É especialista em Ensino de Filosofia (UFSCar), Estética (UFMA) e Ética e Política (IESMA). Professor de Filosofia na Seduc-SP desde 2014 e coordenador pedagógico desde 2021. Atua no ensino e na pesquisa, com interesse nas relações entre Filosofia, educação e política. É coautor de *Maia e a história atrás da capa* e de *Cadernos de notas e ensino de filosofia*.

Recebido em: 22/03/2026
Aprovado em: 11/04/2026

Received in: 03/22/2026
Approved in: 04/11/2026

Ensino, filosofia e emancipação: entre Sócrates e Jacotot em *O mestre ignorante*

Education, philosophy, and emancipation:
between Socrates and Jacotot in *The ignorant teacher*

Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes

<https://orcid.org/0000-0003-4925-9876> – E-mail: lmbrmenezes@yahoo.com.br

Marcelo Senna Guimarães

<https://orcid.org/0000-0001-8501-6746> – E-mail: marcelo.guimaraes@unirio.br

RESUMO

Este artigo investiga a relação entre ensino, filosofia e emancipação a partir da obra *O Mestre Ignorante*, de Jacques Rancière, e da figura de Joseph Jacotot. Partindo do conceito de emancipação intelectual e do princípio da igualdade das inteligências, propõe-se um diálogo crítico com a tradição platônica, particularmente com a alegoria da Caverna e o método socrático presente no *Mênon*. O trabalho estrutura-se em três momentos: primeiro, examina-se a distinção entre emancipação e embrutecimento no processo educativo, demonstrando como a pedagogia explicadora institui um círculo de impotência ao pressupor a desigualdade das inteligências; segundo, analisa-se a figura de Sócrates como mestre, investigando a ambiguidade de seu papel — ora embrutecedor do escravo, ora condutor de Mênon à aporia — e questionando se a refutação socrática constitui genuína emancipação ou forma velada de condução da inteligência alheia; terceiro, revisita-se a alegoria da Caverna sob a perspectiva da emancipação, distinguindo os diferentes tipos de mestres que nela figuram. Conclui-se que, embora a emancipação social permaneça problemática, a emancipação intelectual individual é possível quando se parte do princípio da igualdade das inteligências, abrindo caminhos para que cada indivíduo trilhe suas próprias aventuras intelectuais.

Palavras-chave: Ensino. Emancipação. Rancière. Mestre Ignorante. Jacotot. Sócrates.

ABSTRACT

This article investigates the relationship between teaching, philosophy, and emancipation based on Jacques Rancière's *The Ignorant Schoolmaster* and the figure of Joseph Jacotot. Starting from the concept of intellectual emancipation and the principle of equality of intelligences, it proposes a critical dialogue with the Platonic tradition, particularly with the Allegory of the Cave and the Socratic method present in the *Meno*. The work is structured in three parts: first, it examines the distinction between emancipation and stultification in the educational process, demonstrating how explanatory pedagogy institutes a circle of powerlessness by presupposing the inequality of intelligences; second, it analyzes the figure of Socrates as a master, investigating the ambiguity of his role — sometimes stultifying the slave, sometimes leading Meno to aporia — and questioning whether Socratic refutation constitutes genuine emancipation or a veiled form of guiding the other's intelligence; third, it revisits the Allegory of the Cave from the perspective of emancipation, distinguishing the different types of masters that appear in it. It concludes that, although social emancipation remains problematic, individual intellectual emancipation is possible when one starts from the principle of equality of intelligences, opening paths for each individual to pursue their own intellectual adventures.

Keywords: Teaching. Emancipation. Rancière. *Ignorant Schoolmaster*. Jacotot. Socrates.

Introdução: a nossa condição relativamente à educação

No Livro VII da *República*¹, Platão nos conta, através da boca de Sócrates, a conhecida imagem da Caverna. Diz a alegoria que havia homens que viviam no fundo de uma caverna e que estes homens estariam acorrentados, sem poder se mover, sempre olhando para o mesmo ponto no fundo da caverna. O fundo da caverna era repleto de sombras manipuladas por outros homens que colocavam objetos na luz do fogo que ficava atrás de um muro. Tais sombras reproduziam os objetos utilizados no fogo. Conta-se que um destes prisioneiros é liberto e obrigado a subir. Em sua subida ele contempla a visão do fogo com alguma dificuldade. Esse homem será obrigado a subir ainda mais, até encontrar a saída da caverna e poder ver a realidade externa existente fora da caverna. Após passar algum tempo conhecendo as coisas externas, ele retorna à caverna para tentar libertar os demais homens acorrentados. Esses prisioneiros não acreditariam na "loucura" deste homem e diriam que nada há de mais real do que as imagens produzidas no fundo da caverna. A insistência do homem liberto fará com que ele seja morto pelos demais homens.

A imagem da Caverna tem muitas interpretações, tamanha é a complexidade existente na descrição de Platão. Entretanto, segundo o texto da *República*, a imagem trata da "nossa natureza relativamente à instrução e à ignorância" (*Rep.*, 514a). Em outras palavras, a Caverna fala da *paideia* e dos elementos necessários à formação do homem grego. Tendo esses elementos como pressupostos, podemos interpretar a subida do prisioneiro como o processo pelo

¹ Para a tradução, utilizaremos o texto de Maria Helena da Rocha Pereira, *A República* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001). Tomaremos esta tradução como base para nosso trabalho, avisando quando usarmos outras traduções. Demais referências à *República* serão abreviadas por *Rep.* indicando-se em seguida a numeração. Para o original grego em todo o trabalho, utilizaremos o texto estabelecido por S. R. Slings, *Platonis Rempublicam* (Oxford: Oxford University Press, 2003).

qual a educação se realiza até o ápice do aprendizado. A descida do filósofo é para que ele possa despertar novos prisioneiros, libertando-os de sua condição passiva para que também possam realizar a ascensão educativa.

A Caverna aparece como um ato simbólico do processo educativo, uma alegoria para a formação do ser humano. Se entendermos os estudantes como igualmente capazes para aprender, isto é, tendo a mesma capacidade intelectual que o mestre, então o papel do professor é apresentar caminhos possíveis pelos quais os estudantes possam realizar sua própria educação, mas sem dizer o que deve ser aprendido, permitindo que o próprio estudante descubra as suas próprias aptidões. A partir do conceito de *emancipação*, nosso trabalho tem o intuito de investigar o processo pelo qual a educação se realiza para o desenvolvimento dessas aptidões intelectuais. Entendido isso, pretendemos dividir nosso trabalho em três partes, sendo a primeira parte a relação com o ensino para o aprimoramento educacional do indivíduo a partir de sua própria capacidade intelectual; a segunda parte o estabelecimento de um diálogo entre Rancière e Platão sobre a figura de Sócrates; e, a terceira parte, uma revisita à alegoria da Caverna a partir do exposto em nosso artigo.

1 Ensino e emancipação

Em sua obra *O Mestre Ignorante*, Rancière relata as “aventuras intelectuais” de Joseph Jacotot (1770-1840), professor que atuou na defesa da Revolução Francesa, como secretário do ministro da guerra e membro da Câmara de Representantes no período napoleônico, tendo saído da França para Louvain, na Bélgica, durante a Restauração, onde desenvolve suas experiências em torno do ensino universal e da emancipação intelectual. Jacotot provocou uma polêmica entre emancipação e embrutecimento no momento em que se buscava *acabar a revolução*, no sentido de cessar seus terrores e de construir instituições que conformassem a sociedade moderna.

Sua polêmica atingiu o cerne da questão da formação do cidadão: para formar o cidadão, é preciso que ele seja emancipado ou que seja instruído? Será que as instituições educativas, constituídas segundo o princípio da ordem e do progresso, do ordenamento dos saberes visando o progredir da aprendizagem, não produzia o contrário do anunciado? Em vez de cidadãos emancipados, livres e iguais, cidadãos embrutecidos, submetidos à ordenação do progresso e desiguais em inteligência. Podemos acrescentar a questão: é possível emancipar-se e instruir-se simultaneamente, ou são ações mutuamente excludentes? Pode um bruto emancipar-se? Pode um bruto ser emancipado? Pode um mestre embrutecido ensinar, pode instruir, mas não pode emancipar. Um mestre emancipado pode emancipar homens, indivíduos que “podem porque pensam que podem”. É o círculo da potência constituído pela igualdade das inteligências, por elas serem todas de mesma natureza, ainda que suas realizações sejam distintas. A mesma inteligência está presente em todas as obras humanas. Ao se aventurarem em traduzir a floresta de obras e signos em que vivemos e a falar sua palavra em meio às palavras dos homens, os indivíduos emancipam-se, ligando às novas descobertas a coisas já conhecidas, percorrendo seu próprio caminho no exercício da maneira natural de aprender, um “método natural”. Este não era propriamente um método por recusar o princípio do progresso ordenado dos saberes, presente em todos os métodos da pedagogia, e que institui a desigualdade das inteligências toda vez que diz superá-la. A pedagogia se funda no paradoxo de partir da desigualdade das inteligências para tentar produzir a sua igualdade.

Ao receber a tarefa de ensinar francês para alunos que falavam holandês, sem saber a língua deles, Jacotot descobre que podem aprender sem um mestre que lhes dê explicações.

Como não sabia holandês, encontra um livro bilíngue e o indica para eles, fazendo-os ler e adivinhar o sentido das frases comparando os textos nas duas línguas. Surpreendentemente, são bem-sucedidos e tornam-se capazes de criar e compreender frases em francês. Refletindo sobre essa experiência, descobre que um mestre pode ensinar o que ignora se for capaz de emancipar a si mesmo e aos alunos, tornando-se conscientes do poder de suas inteligências, que são de mesma natureza que a inteligência presente em todas as obras humanas. Ao contrário, ensinar sem emancipar significa embrutecer, e esse é o efeito das lições do mestre explicador, que é desvendado pelas análises de Jacotot como um mito pedagógico capaz de se estender a todas as relações sociais.

O mestre ignorante é capaz de emancipar, e para isso não dispõe propriamente de um método. Os alunos aprendem porque aplicam sua inteligência aos problemas que a vontade ou a necessidade os levam a enfrentar. Assim como todos foram capazes de aprender a língua materna, sem necessidade de um mestre explicador, mas por tentativa e erro, por adivinhação do sentido das palavras e frases, ligando o que se descobre a algo que já se conhecia, comparando signos e coisas, os alunos também são capazes de realizar outras aprendizagens, desde que confiem em sua inteligência e a apliquem com atenção e persistência aos problemas com que se defrontam. Este é um método natural de aprendizagem, que parte do princípio da igualdade das inteligências e que é capaz de verificar essa igualdade:

A emancipação intelectual é a comprovação da igualdade das inteligências. Esta não significa igual valor de todas as manifestações da inteligência, mas igualdade em si da inteligência em todas as suas manifestações. Não há dois tipos de inteligência separados por um abismo. O animal humano aprende todas as coisas como aprendeu a língua materna, como aprendeu a aventurar-se na floresta das coisas e dos signos que o cercam, a fim de assumir um lugar entre os seres humanos: observando e comparando uma coisa com outra, um signo com um fato, um signo com outro signo (Rancière, 2012, p. 14-15).

Mesmo sendo uma forma natural de aprender, da qual já fazemos uso quando precisamos aprender algo, não é reconhecida como forma de ensinar nem pelos próprios sujeitos nem pelas instituições educativas. O que se passa é que, quando os alunos são introduzidos às instituições educativas, são informados que a aprendizagem só começa a partir dali e que, para aprender, precisam seguir o caminho pré-ordenado por um mestre que lhes explica as etapas necessárias para progredir no conhecimento. Com isso, se veem enredados por uma série de pressupostos não explicitados, que constituem o mito da pedagogia: a divisão do mundo em espíritos sábios e espíritos ignorantes, que corresponde à divisão da inteligência em uma inteligência inferior e uma inteligência superior. A inteligência inferior, própria das crianças e dos homens do povo, “registra as percepções ao acaso, retém, interpreta e repete empiricamente, no estreito círculo dos hábitos e das necessidades”. Já a inteligência superior “conhece as coisas por suas razões, procede por método, do simples ao complexo, da parte ao todo”; é ela que “permite ao mestre transmitir seus conhecimentos, adaptando-o às capacidades intelectuais do aluno, e verificar se o aluno entendeu o que acabou de aprender” (Rancière, 2015, p. 24).

Essa divisão das inteligências colocada como princípio da prática pedagógica faz com que se gere um círculo de impotência, no qual a aprendizagem dos alunos sempre será dependente das explicações do mestre. Esse princípio da explicação constitui, para Jacotot, o princípio do embrutecimento (Rancière, 2015, p. 24). Os alunos se instruem, mas sua inteligência é ligada à inteligência do mestre, tornando-se dependente dela e de suas explicações, incapazes, portanto, de se emancipar intelectualmente, de aprenderem por si mesmos. Dependem, para progredir, do ordenamento dos saberes estabelecido pelo mestre.

A desigualdade das inteligências, colocada no princípio do processo educativo, faz com que a promessa de igualdade, de que as inteligências chegarão a ser iguais, seja sempre adiada, pois o mestre sempre tem uma explicação a mais para acrescentar. A experiência de Jacotot mostra, porém, que a desigualdade das inteligências não é uma condição natural que precisa ser superada, mas é, pelo contrário, uma espécie de imposição do mito pedagógico que perpetua a si mesma: para se constituírem mestres explicadores, é preciso tratar as inteligências dos aprendizes como inferiores. “É o explicador que tem a necessidade do incapaz, e não o contrário, é ele que constitui o incapaz como tal” (Rancière, 2015, p. 23). A desigualdade das inteligências, a incapacidade atribuída aos estudantes é a *ficção* estruturante da concepção explicadora do mundo.

A experiência de Jacotot mostra que é possível ensinar sem supor a desigualdade das inteligências, mas partindo da opinião da igualdade delas e do esforço pela verificação dessa igualdade. Isso, porém, significa emancipar, e não instruir. Para emancipar intelectualmente seus alunos, o mestre ignorante primeiro trata os estudantes como seres humanos com igual inteligência, e age sobre a vontade deles, forçando-a a aplicar a inteligência com atenção e persistência aos problemas que encontra, às aprendizagens de que necessita. A inteligência é deixada livre para relacionar-se com a inteligência do problema que lhe é colocado: compreender um texto ou uma obra não significa depender das explicações do mestre, mas ser capaz de traduzir as frases e obras produzidas por outros homens, cuja inteligência é de mesma natureza daqueles que o leem. É uma tradução poética que está no coração da emancipação. Ao perceberem o poder das próprias inteligências, os alunos podem se dedicar a aprender o que quiserem, e não precisam mais seguir o caminho predeterminado imposto pela pedagogia.

Todo o seu esforço, toda a sua exploração é tencionada pelo seguinte: uma palavra humana lhes foi dirigida, a qual querem reconhecer e à qual querem responder – não na qualidade de alunos, ou de sábios, mas na condição de homens; como se responde a alguém que vos fala, e não a quem vos examina: sob o signo da igualdade (Rancière, 2015, p. 29).

Os alunos haviam aprendido sem mestre explicador, mas não sem um mestre. Jacotot percebeu as duas faculdades que estão em jogo no ato de aprender: a inteligência e a vontade. Entre o mestre e o aluno se estabelece uma relação de vontade a vontade, de dominação da vontade do mestre, tendo por consequência a relação inteiramente livre da inteligência do aluno com a do livro. Percebeu também que era possível distinguir as categorias misturadas do ato pedagógico e definir exatamente o embrutecimento explicador. Há embrutecimento quando uma inteligência é subordinada a outra inteligência:

No ato de ensinar, há duas vontades e duas inteligências. Chamar-se-á embrutecimento à sua coincidência. Na situação experimental criada por Jacotot, o aluno estava ligado a uma vontade, a de Jacotot, e a uma inteligência, a do livro, inteiramente distintas. Chamar-se-á emancipação à diferença conhecida e mantida entre as duas relações, o ato de uma inteligência que não obedece senão a ela mesma, ainda que a vontade obedeça a uma outra vontade (Rancière, 2015, p. 31-32).

Com essa experiência, rompe-se a lógica das pedagogias modernas. Estas se apoiam na oposição da ciência e da ignorância. Como Jacotot não transmitiu nenhum conhecimento, não se pode comparar sua experiência com o método dos pedagogos. Ele não criou um método de ensino, mas descobriu aquele que é “o método do aluno” (Rancière, 2015, p. 32), uma maneira *natural* de aprender que veio a ser chamada por ele de “Ensino Universal”. Comparar essa prática com a prática dos pedagogos não resulta em “uma comparação entre dois métodos, mas

entre dois usos da inteligência e duas concepções da ordem intelectual” (Rancière, 2015, p. 32). Por trás da relação pedagógica estabelecida entre a ignorância e a ciência, é preciso reconhecer a relação filosófica mais fundamental entre o embrutecimento e a emancipação (Rancière, 2015, p. 32-33). Para ensinar o que se ignora, é preciso emancipar o aluno e, para isso, o próprio mestre deve ser emancipado, isto é, consciente do verdadeiro poder do espírito humano. O ignorante aprenderá sozinho, se o mestre acredita que ele o pode fazer, e o obriga a atualizar sua capacidade (Rancière, 2015, p. 33-34). Forma-se aí um círculo de potência, em que as inteligências obedecem a si mesmas, contrário ao círculo da impotência do método explicador, onde as inteligências dos alunos são ligadas à inteligência do mestre e só podem progredir por sua obediência à ordem estabelecida pelo mestre.

O que pode, essencialmente, um emancipado é ser emancipador: fornecer, não a chave do saber, mas a consciência daquilo que pode uma inteligência, quando ela se considera como igual a qualquer outra e considera qualquer outra como igual a sua. A emancipação é a consciência dessa igualdade, dessa reciprocidade que, somente ela, permite que a inteligência se atualize pela verificação. O que embrutece o povo não é a falta de instrução, mas a crença na inferioridade de sua inteligência (Rancière, 2015, p. 64).

O círculo da potência e da emancipação, para vigorar, depende apenas “de sua publicidade” (Rancière, 2015, p. 34). Deve ser anunciado para todos que podem usufruir dele, especialmente os pobres. Deve sempre ser começado ou recomeçado, deve-se sempre de novo partir do princípio da igualdade das inteligências e buscar a verificação desse princípio (Rancière, 2015, p. 35). Essa prática de emancipação defronta-se, porém, com as regras convencionais do mundo social, que dissimulam a paixão pela desigualdade na diferença entre ignorância e ciência (Rancière, 2015, p. 35). Nos capítulos finais de seu livro, Rancière mostra como as tentativas de institucionalizar o Ensino Universal redundaram em fracasso e foram rejeitadas por Jacotot. Em resumo, o que se passa é que uma inteligência pode se emancipar, mas a reunião das inteligências não pode ser emancipada. A emancipação intelectual é sempre individual, e mesmo que todos se emancipem, o uso de suas inteligências é variado, de modo que a ordem social é sempre regulada por leis convencionais que independem da emancipação. Como diz Jacotot:

O momento da razão para um corpúsculo não é o mesmo para os átomos vizinhos. Sempre há, em cada instante, razão, irreflexão, paixão, calma, atenção, vigília, sono, repouso, caminhada, em todos os sentidos; *logo*, em um dado instante, uma corporação, uma nação, uma espécie, um gênero estão, ao mesmo tempo, na razão e na desrazão; e o resultado não depende em nada da vontade dessa massa. *Logo*, é precisamente porque cada homem é livre que uma reunião de homens não o é (Rancière, 2015, p. 113-114).

Com isso, parece não restar aos homens qualquer perspectiva de emancipação social. A totalidade social sempre será o lugar da desrazão, e será melhor se estiver ordenada do que se não o estiver. Não obstante essa conclusão de tom cético com respeito à sociedade, a pode-se considerar que a emancipação intelectual, mesmo sendo atributo dos indivíduos, abre caminho a destinos desconhecidos e inesperados. As criações e produções humanas, frutos do livre uso das inteligências, também são capazes de promover transformações, ainda que não possamos definir de antemão qual será o sentido dessas transformações.

Essa análise de Jacotot pode parecer insatisfatória, por não se aprofundar nas nuances da estrutura social, da questão da dominação, da exploração e da desigualdade. Rancière chama a atenção para isso quando esclarece que não pretende com seu livro adentrar o domínio dos

métodos pedagógicos, mas fazer uma discussão de caráter político, na qual está em jogo uma permanência de estruturas de desigualdade tanto nas diferentes posições que predominavam no debate francês em torno do sentido da educação: tanto uma posição republicana, que defendia a permanência dos conteúdos clássicos no ensino como forma de promover a igualdade, quanto uma posição oriunda das teorias críticas e reprodutivistas da escola, que tendeu a propor uma aproximação dos conteúdos escolares da experiência dos alunos, coincidiam num ponto. Esse ponto seria a pressuposição de que a superação da desigualdade se daria pelo acesso ao conhecimento, e esse seria o significado de emancipação. O valor das análises e do relato da aventura intelectual de Jacotot está em mostrar que desse modo a emancipação jamais será alcançada. Ela apenas pode ser alcançada se a igualdade das inteligências for colocada como princípio. Diante disso, trata-se de cuidar para que os projetos ditos de emancipação não promovam a persistência de desigualdade, enquanto seguem anunciando sua superação.

2 A aporia socrática

Rancière irá se utilizar do personagem de Sócrates no *Mênon* para apresentá-lo como modelo de mestre embrutecido. Para tal, irá apresentar o exemplo do jovem escravo que vem a aprender matemática através das perguntas socráticas. Essa técnica será conhecida como reminiscência e consiste em uma rememoração de estruturas eternas antes visualizadas pela alma, que é eterna. Segundo Rancière,

[...] é preciso admitir que o método Jacotot — isso é, o método do aluno — difere radicalmente do método do mestre socrático. Por suas interrogações, Sócrates leva o escravo de Mênon a reconhecer as verdades matemáticas que nele estão. Há aí, talvez, um caminho para o saber, mas ele não é em nada o da emancipação. Ao contrário. Sócrates deve tomar o escravo pelas mãos para que esse possa reencontrar o que está nele próprio. A demonstração de seu saber é, ao mesmo tempo, a de sua impotência: jamais ele caminhará sozinho e, aliás, ninguém lhe *pede* que caminhe, senão para ilustrar a lição do mestre. Nela, Sócrates interroga um escravo que está destinado a permanecer como tal (Rancière, 2015, p. 51-52).

Ao final da conversa com Sócrates, o escravo permanece escravo. Esse é o sinal mais claro de que o método socrático não produz emancipação. A descoberta de que pode aprender não liberta sua inteligência, que continua presa à inteligência do mestre. Há um embrutecimento produzido nessa relação. Quando dirigido ao escravo, o ensino socrático mantém a distinção social e reafirma a desigualdade das inteligências. Se o “método” Jacotot, o ensino universal, deve ser anunciado principalmente para os pobres, o ensinamento de Sócrates dirige-se a outra classe social. Será que, diante de seus iguais, porta-se como mestre emancipador ou ainda permanece embrutecedor?

Um aspecto fundamental que merece ser explorado para compreendermos plenamente a natureza embrutecedora do método socrático é algo aparentemente paradoxal: Sócrates não se interessa genuinamente pelo que seus interlocutores sabem. Ou melhor, não se interessa pelos saberes concretos, práticos, vividos que seus interlocutores de fato possuem e utilizam em suas vidas cotidianas. O que interessa a Sócrates é sempre um conhecimento específico, abstrato, definicional — sobre a virtude, a justiça, a piedade, a coragem — que ele aborda precisamente para provocar a refutação desses pretensos saberes.

No diálogo *Mênon*, Mênon aprendeu sobre a virtude com Górgias e é capaz de fazer belos discursos sobre o tema. Ele possui um saber retórico, uma capacidade de persuasão, um do-

mínio prático da arte oratória aplicada às questões éticas. Mas Sócrates também não se interessa por isso. Ele quer saber o que é a virtude em si, e somente depois de destruir o saber que Mênon possui é que a conversa pode prosseguir — não na direção determinada por Mênon, mas na direção que Sócrates considera apropriada.

O que há de problemático nesse desinteresse? Ele revela uma hierarquia oculta entre os tipos de saber. Sócrates opera com uma pressuposição não declarada: o saber prático, vivido, concreto não é verdadeiro saber. Apenas o conhecimento definicional, abstrato, capaz de formular a essência das coisas, mereceria o nome de conhecimento genuíno. Essa hierarquização é, do ponto de vista da emancipação, profundamente embrutecedora. Pois ela desvaloriza precisamente aquele saber que os interlocutores conquistaram por si mesmos, através de suas próprias experiências e aventuras intelectuais na floresta de signos que é a vida.

Jacotot, ao contrário, parte do princípio oposto. O que importa não é um saber abstrato e universal, mas a capacidade de cada indivíduo de relacionar signos com coisas, palavras com experiências, obras novas com obras já conhecidas. Quando os estudantes holandeses aprenderam francês, não foi porque chegaram a uma definição universal do que é uma língua ou do que significa “saber uma língua”. Foi porque conseguiram criar conexões, estabelecer relações, traduzir poeticamente entre dois universos linguísticos. Seu saber era concreto, prático, operativo — e Jacotot o reconhecia como genuíno.

Mais ainda: Jacotot não precisava destruir o conhecimento que os alunos já possuíam (o holandês) para que pudessem aprender o novo conhecimento (o francês). Ao contrário, era justamente apoiando-se no que já sabiam que poderiam aprender o novo. O método natural consiste precisamente nisso: relacionar o desconhecido com o conhecido, o novo signo com signos já dominados, a nova obra com obras já contempladas. Não há necessidade de uma aporia preliminar que destruía os saberes anteriores.

Sócrates, porém, opera de modo inverso. Ele precisa primeiro desmontar, desvalorizar, refutar o saber que o interlocutor possui. Precisa mostrar que aquilo que o interlocutor pensava que sabia não é verdadeiro conhecimento. Somente depois dessa destruição preliminar — somente após a aporia — é que pode começar a construção de um novo saber. E aqui reside a dinâmica embrutecedora que permanece oculta: ao destruir o saber prévio do interlocutor, Sócrates o torna dependente de um novo tipo de saber, que deverá ser construído segundo os princípios e métodos que Sócrates considera legítimos.

Entretanto, há certa dubiedade no agir socrático. Pois, se por um lado, ele aparece como mestre embrutecedor ao conduzir a resposta que espera receber, por outro lado, ele permite que o interlocutor reconheça sua própria ignorância. No início do diálogo, Mênon interroga Sócrates se a virtude pode ser ensinada. Sócrates irá rebater com outra dúvida, pois se ele nem mesmo sabe o que é a virtude, como poderia dizer se ela pode ser ensinada. Nisso Mênon irá automaticamente rebater dizendo ter aprendido sobre a virtude com Górgias. Mênon, portanto, aparece como um sabedor, ao contrário de Sócrates que é um ignorante. Através da dialética, Sócrates irá levar Mênon à *aporia*, mostrando que ele, na verdade, está na mesma condição de ignorante que o próprio Sócrates. O método socrático consiste em mostrar ao seu interlocutor, através de questões, a sua própria ignorância sobre o assunto tratado. Somente depois que o interlocutor chega ao estado de *aporia*, é possível prosseguir na investigação. Nas palavras de Mênon:

Sócrates, mesmo antes de estabelecer relações contigo, já ouvia dizer que nada fazes senão cair tu mesmo em aporia, e levars também outros a caírem em aporia. *E agora, está-me parecendo, me enfeitiças e drogas, e me tens simplesmente sob completo encanto,*

de tal modo que me encontro repleto de aporia [Καὶ νῦν, ὥς γέ μοι δοκεῖς, γοητεύεις με καὶ φαρμάτεις καὶ ἀτεχνῶς κατεπάδεις, ὥστε μεστὸν ἀπορίας γεγονέναι].

E, se também é permitido uma pequena troça, tu me pareces, inteiramente, ser semelhante, a mais não poder, tanto pelo aspecto quanto pelo mais, à raia elétrica, aquele peixe marinho achatado. Pois tanto ela entorpece quem dela se aproxima e a toca, quanto tu pareces ter-me feito agora algo desse tipo. Pois verdadeiramente eu, de minha parte, estou entorpecido, na alma e na boca, e não sei o que te responder. E, no entanto, sim, miríade de vezes, sobre a virtude, pronunciei numerosos discursos, para multidões, e muito bem, como pelo menos me parecia. Mas agora, nem sequer o que ela é, absolutamente, sei dizer.

Realmente, parece-me teres tomado uma boa resolução, não embarcando em alguma viagem marítima, e não te ausentando daqui. Pois se, como estrangeiro, fizesses coisas desse tipo em outra cidade, rapidamente serias levado ao tribunal como feiticeiro (79e7-80b7).

Essa passagem do *Mênon* nos dá clareza sobre o que queremos dizer sobre o papel de Sócrates como um mestre ignorante, pois ele, mesmo não conhecendo, é capaz de ensinar algo. No caso específico de *Mênon*, este pôde reconhecer por si mesmo que ele nada sabia sobre a virtude e, no limite imposto pela *aporía*, caminhar para uma nova investigação. A palavra *aporía* pode ser melhor entendida se for dividida no prefixo de negação “a” e a palavra “póros” que significa passagem, caminho ou recurso. *Aporía* seria, portanto, “sem passagem” ou “sem recurso”. A *aporía* é um elemento de perplexidade que impulsiona a filosofia a buscar soluções para as suas questões, sendo um desafio imposto ao filósofo.

Porém, mesmo essa produção da *aporía* pelo *elenchos* socrático, a refutação efetuada por meio de perguntas que levam de uma primeira definição da virtude às contradições daí resultantes, mesmo essa produção da *aporía* é considerada por Rancière como uma forma de embrutecimento, uma forma de manter a inteligência do discípulo ligada à do mestre.

Contudo, desde a perspectiva de Rancière, à diferença de um mestre emancipador, Sócrates em todos esses casos já sabe o que o outro deve saber e o conduz premeditada e implacavelmente até o ponto em que *reconheça* o que Sócrates antecipadamente já sabe: que não sabe o que crê saber. Não há novidade alguma na aprendizagem, pelo menos desde a perspectiva do mestre que já sabe, sempre, o que o outro deve aprender. Ainda que o que o outro aprenda seja mudar a relação que tem com o saber e consigo mesmo, Sócrates também já sabe isso de antemão (Kohan, 2011, p. 103).

Assim, a conclusão de Rancière é de que existe um mestre embrutecedor adormecido no método socrático (Rancière, 2015, p. 51-53) Sócrates ensina a ignorância, mas em um certo sentido sabe que o discípulo/interlocutor precisa conhecer *aquela* ignorância; o interlocutor muda sua própria relação com a verdade, mas o faz no sentido determinado por Sócrates. Da perspectiva de Jacotot/Rancière, isso faria de Sócrates um embrutecedor oculto mesmo em seu método aparentemente libertador, mas não emancipador – a inteligência do aluno seguia conduzida pela do mestre.

Sócrates, diante de *Mênon*, é um mestre ignorante que leva o outro a conhecer sua própria ignorância. Ao deixar o interlocutor em *aporía*, deixa também o leitor de seus diálogos na mesma condição. Esse efeito dramático produzido pelo texto, pela leitura do texto, coloca tanto a *Mênon* quanto ao leitor do diálogo na posição de ter de enfrentar a perplexidade produzida pelo curso das perguntas enunciadas por Sócrates.

3 Excurso platônico: mestres e discípulos na caverna

Se ousarmos fazer uma comparação com a alegoria da caverna, de Platão, é como se a pedagogia construísse a própria caverna, como uma ficção que estrutura a concepção explicadora do mundo, e declarasse os habitantes dela ignorantes e dependentes do saber do mestre. Alguém que se distingue pelo saber, como seria no caso o prisioneiro que se liberta no relato de Platão, seria alguém que aplicou sua inteligência com mais afinco em determinada direção, e por isso veio a se destacar em uma área, com a produção de uma obra. Retornar à caverna, seria, pois, o que ele faria como possibilidade de se emancipar pelo uso livre e atento da inteligência sobre os signos, e deixar que cada um de seus companheiros siga suas próprias aventuras intelectuais. A caverna, portanto, teria várias saídas, não seria tanto uma caverna quanto uma floresta de signos na qual se podem trilhar diversos caminhos. O filósofo não pode simplesmente abdicar da caverna porque sua formação o vincula politicamente à comunidade. Mais ainda: sua própria libertação foi possível porque outros, antes dele, também desceram para libertá-lo. Há uma cadeia de dívidas e obrigações que sustenta o processo educativo e político.

Um ponto que gostaríamos de chamar atenção em nossa análise é que Sócrates irá propor um longo caminho pelo qual um dos prisioneiros será liberto e forçado a subir. Essa subida será marcada pela *anánke* em todo o seu processo, podendo ser observado nas passagens 515c6 (ἀναγκάζοιτο), quando o prisioneiro é libertado e compelido a ver os objetos postos sobre a luz do fogo; 515d5 (ἀναγκάζοι) quando o liberto é compelido a dizer o que são os objetos observados; 515d9 (ἀναγκάζοι) quando é compelido a olhar a própria luz do fogo. Curiosamente, além da *anánke*, veremos o uso da violência [βία] para conduzir o prisioneiro através de uma subida para fora da Caverna. Dessa maneira, a violência se une à coerção para retirar o liberto da Caverna, sem a qual, possivelmente, ele não seria capaz de sair. O que nos cabe analisar é qual seria a ordem dessa coerção da subida e descida do filósofo.

Aqui poderíamos propor uma imagem alternativa: a caverna não teria apenas uma saída única para a luz solar, mas múltiplas passagens, diversos caminhos pelos quais cada prisioneiro poderia se aventurar. Não seria tanto uma caverna com uma única verdade exterior, quanto uma floresta de signos na qual se podem trilhar diversos caminhos. Cada prisioneiro, ao se emancipar, descobriria seu próprio percurso nessa floresta, relacionando signos com coisas, palavras com obras, numa tradução poética que é o coração da emancipação. As saídas seriam múltiplas porque as inteligências, embora iguais em natureza, são diversas em suas realizações e interesses.

Em Platão o primeiro prisioneiro é libertado por um mestre incógnito (que pode ser inclusive mais de uma pessoa), alguém liberta o prisioneiro e o força a se virar e subir (talvez pudéssemos pensar, antes disso, nos homens que transportam objetos fabricados como uma espécie de mestres; aquelas sombras que os prisioneiros veem são sombras desses objetos fabricados, são como a linguagem, que com suas palavras não nos apresenta as coisas, mas descrições das coisas, como cópias das coisas que se veem já distorcendo o que as coisas são, uma projeção imperfeita; os ecos que ressoam pela caverna oferecem um acompanhamento similar às sombras, um falatório em que as palavras ecoam sem unir-se em frases com sentido, apenas sons e pedaços de palavras que se misturam desordenadamente); a libertação do prisioneiro é descrita como já tendo um sentido: "...o que aconteceria se eles fossem soltos das cadeias e curados da sua ignorância, a ver se, regressados à sua natureza, as coisas se passavam desse modo" (*Rep.*, 515c). O mestre da caverna solta um deles, o força a se endireitar de repente, a voltar o pescoço, a andar e a olhar para a luz (515c), com o que o prisioneiro sente dor e não consegue distinguir bem os objetos cujas sombras vira até então; o

mestre afirma que até então ele só vira coisas vãs e que agora estava mais perto da realidade e via de verdade, voltado para objetos reais (515d), mostra cada um dos objetos que passavam, o força com perguntas a dizer o que são, com o que o prisioneiro se vê em dificuldades e supõe as sombras mais reais do que os objetos que agora olha. O mestre continua e força o prisioneiro a olhar para a própria luz, fazendo doer seus olhos. O mestre continua, já como um coletivo de pessoas, “se o arrancassem dali à força, e não o deixassem fugir antes de o arrastarem até a luz do Sol” (515e-516a). A partir daí, esses mestres somem da narrativa de Platão/Sócrates, deixando o prisioneiro se habituar com a visão das coisas e do Sol e compreender a posição do Sol, como “causa das estações e dos anos e que tudo dirige no mundo visível, e que é o responsável por tudo aquilo que eles de que eles viam um arremedo” (516b-c). Depois disso, o prisioneiro se lembra de sua primitiva habitação, do saber que lá possuía, dos seus companheiros de prisão e assim se regozija com sua mudança e deplora os outros que permaneceram presos. Lembrando-se das honras e elogios que os prisioneiros conferiam uns aos outros por sua capacidade de distinguir as sombras (“os objetos que passavam”), a ordem em que passavam e predizer o que iria acontecer, experimentaria os mesmos sentimentos que em Homero, e seria seu intenso desejo “servir junto de um homem pobre, como servo da gleba”, e antes sofrer tudo do que regressar àquelas ilusões e viver daquele modo. Esta passagem de Homero (Odisseia XI, 489-490) é citada no princípio do Livro VII, 516d e pertence ao lamento proferido pela sombra de Aquiles, quando Ulisses o felicita por continuar a ser rei no Hades.

Essa formação que o prisioneiro sofre, conduzido à força por mestres incógnitos e depois deixado à habitação e às lembranças que lhe ocorreriam, ao que parece, espontaneamente, faz com que ele retorne ao seu antigo posto, apesar desses sentimentos negativos; e, incapaz de competir com os prisioneiros, seria motivo de riso, sendo sua ascensão ao mundo exterior considerada como causa do dano causado à sua visão, e, portanto, não valeria a pena. Se ele, sozinho, tentasse soltá-los e conduzi-los para fora da caverna, poderia ser agarrado e morto. Chama atenção a diferença entre o processo de formação do primeiro prisioneiro e a formação que ele tenta propor aos seus antigos companheiros. O primeiro é solto e forçado a subir por um mestre incógnito ajudado por outros desses mestres incógnitos; ao descer, ele sozinho se apresenta como antigo prisioneiro (não sendo incógnito), conversa e compete com os demais prisioneiros, sendo motivo de riso e descrença, e depois, ao tentar libertá-los (aparentemente em conjunto), sofre o risco de ser subjugado e morto. O primeiro prisioneiro também chega a compreender coisas bem específicas, que os objetos são mais reais que as sombras, que não passam de projeção provocada pela luz, que a luz é a fonte das imagens assim como o sol é a fonte das estações do tempo e de tudo que se vê; já seus antigos companheiros não veem o que ele viu e desacreditam suas palavras, fazendo troça e atacando o mestre fisicamente, a ponto de matá-lo. A decisão de se tornar mestre dá-se por uma lembrança, um sentimento negativo e uma espécie de esforço resignado (Sócrates diz a Gláucon que não deve se admirar pelo fato de os que ascenderam “não quererem tratar dos assuntos dos homens, antes se esforçarem sempre por manter a sua alma nas alturas” (*Rep.*, 517 c-d).

O saber cotidiano dos homens, o saber natural e o modo natural de aprendê-lo, o *método natural* que permite o saber dos prisioneiros, dos ignorantes, é considerado pelo segundo mestre, o mestre filósofo, como um não saber, mas o mestre filósofo é incapaz de competir com os homens em seus próprios termos, e não consegue ensinar lhes seu próprio saber. Já os primeiros mestres, os mestres incógnitos, não tentam disputar o saber do prisioneiro apenas pela palavra, antes forçam-no a se endireitar, se voltar e subir, olhar os objetos e a luz, e a responder às perguntas sobre o que são os objetos que agora vê, e como são causas das sombras.

É como se Platão admitisse alguns princípios semelhantes a Jacotot, ou ao menos que esses princípios estivessem subjacentes à descrição da alegoria da caverna. Lembremos que a primeira definição que aparece de *emancipação* dada por Rancière no “Prefácio à edição brasileira” é a de “forçar uma capacidade que se ignora” (Rancière, 2015, p. 12). Os primeiros mestres agem sobre o corpo e a vontade do prisioneiro que é libertado, e com perguntas forçam-no a enxergar os objetos tal como eles os enxergam. Diferentemente do mestre filósofo, que tenta competir com os prisioneiros, ainda mantidos como prisioneiros. Ao tentar libertá-los após expor-se ao ridículo, à zombaria e ao descrédito, o mestre filósofo corre risco de vida.

Um outro mestre quase oculto que perpassa a alegoria seria talvez o verdadeiro mestre dos prisioneiros: são aqueles homens que carregam objetos fabricados diante da luz, cujas sombras são projetadas na parede da caverna e vistas pelos prisioneiros. Trata-se de um mestre coletivo, pois são vários homens, como os sofistas da antiguidade clássica. Não se fala sobre quem fabricou os objetos, portanto talvez ainda haja uma distinção entre os fabricantes e os carregadores, mas que podemos deixar de lado aqui. Em todo caso, esses supostos mestres fabricam os objetos cujas sombras são projetadas e vistas pelos prisioneiros, e alguém determina a ordem em que eles são carregados diante da luz, sendo fonte do aparente conhecimento e capacidade de previsão dos prisioneiros; eles são contrastados pelo Sol como causa das estações, portanto de uma ordem do tempo mais profunda e enraizada na natureza; e também não conseguem ser fonte de luz, embora seja de se supor que algum deles acendeu a fogueira que arde dentro da caverna.

Esses não têm interesse na libertação dos prisioneiros, mas na manutenção da ordem estabelecida através da manipulação dos objetos: os mestres da caverna e a coerção do retorno. Os mestres escravos, os carregadores, não são propriamente mestres, pois ensinam a permanecer no mesmo, ensinam a não se aprender mais nada, talvez.

Não se trata tanto de filosofia da educação, ou se trata, na medida em que pensar a emancipação e o embrutecimento se refere a pensar a educação, mas, na medida em que avaliamos a figura de Sócrates como um tipo de mestre, avaliamos a figura do mestre filósofo por excelência, ou pelo menos uma das representações mais pregnantes do que pode ser um mestre filósofo. O filósofo: mestre ignorante ou mestre sábio? Mestre emancipador ou mestre embrutecedor? Trataremos aqui do ensino de filosofia, dos pressupostos aí subjacentes, portanto de uma filosofia do ensino de filosofia?

Aqui é um dilema bem interessante. Sócrates nos diálogos platônicos se aproxima mais do mestre ignorante do que do mestre sábio. Até mesmo na *República* ele age como um mestre ignorante, mas sem excluir a dialética platônica que é considerada um meio importante para se chegar ao conhecimento. É interessante olhar que Sócrates não é um filósofo governante. Ele apenas está apresentando a estrutura necessária para que este surja, mas ele mesmo se mantém como um mestre ignorante. O mestre sábio (filósofo governante) só se torna possível após a mudança estrutural da *pólis*.

Apesar de Platão pensar que o caminho para a verdade é através da dialética, a *aporia* tem o papel de levar ao reconhecimento da própria ignorância. Pelo que entendemos da “educação socrática”, Sócrates só considera possível o conhecimento a partir da ignorância. Ou seja, enquanto o interlocutor se colocar em uma posição soberba de (falso) conhecimento, não lhe é possível aprender nada. A *aporia* é o momento do *click* em que o aluno/discípulo se percebe como ignorante. Pensemos no mito de Prometeu no *Protágoras* (320d-323a), que aparece em Diels-Kranz como sendo um fragmento do próprio Protágoras (C. Imitação, 1, p. 1582-1587).

No mito, Epimeteu distribuiu todas as funções animais, mas esqueceu do ser humano. Prometeu se vê em *aporia* e, para resolvê-la, rouba o fogo e as artes dos deuses. Dessa forma ele

deu à humanidade a *euporía* para a sua sobrevivência, enquanto ele mesmo foi condenado as correntes eternas do Cáucaso. Entendemos que a solução da *aporía* cabe ao próprio discípulo, mas ela se faz necessária como um novo momento para o próprio conhecimento. Somente ele pode descobrir o caminho, a *euporía* que o conduzirá ao conhecimento. Claro que ele estaria mais apto nesse momento da *aporía* a ser conduzido pela dialética, mas isso não é necessário e o caminho é incerto. Platão reforça a dialética por acreditar que ela é o único caminho para a verdade. Foi o que Sócrates fez com o escravo: na tentativa de provar que o conhecimento é possível, recorreu à reminiscência. Uma tese muito controversa e pouquíssima aceita na teoria do conhecimento.

A *aporía* é como o divisor de águas entre o Sócrates histórico e o Sócrates platônico. Isso é uma tese minha sem fundamentação em nenhum estudo além da própria obra platônica. Isto é, até a *aporía*, Sócrates age como um mestre ignorante que demonstra ao discípulo a sua própria ignorância. Depois disso, ele pode ser conduzido pela dialética platônica, mas isso não é uma relação causal. Sócrates, diante de Mênon, é então um mestre ignorante que leva o outro a conhecer sua própria ignorância. Ao deixar o interlocutor em *aporía*, deixa também o leitor de seus diálogos na mesma condição. Esse efeito dramático produzido pelo texto, pela leitura do diálogo, coloca tanto Mênon quanto o leitor na posição de ter de enfrentar a perplexidade produzida pelo curso das perguntas enunciadas por Sócrates. E aqui talvez resida o aspecto potencialmente emancipador do Sócrates histórico: ele não oferece respostas, não conduz a um conhecimento determinado, apenas produz a *aporía* e deixa cada um com a tarefa de encontrar sua própria *euporía*.

O problema surge quando, após a *aporía*, Sócrates (ou melhor, o Sócrates platônico) assume o papel de condutor da investigação segundo os princípios da dialética e da reminiscência. Aí sim, a inteligência do discípulo volta a ficar subordinada à do mestre. A distinção entre o Sócrates que produz a *aporía* e o Sócrates que conduz a dialética marca, portanto, a diferença entre um momento potencialmente emancipador e um momento embrutecedor. O primeiro Sócrates — aquele que paralisa, que entorpece, que deixa perplexo — age como a raia elétrica e depois se afasta, deixando o nadador recuperar-se por si mesmo. O segundo Sócrates — aquele que toma o escravo pela mão e o conduz pela geometria — age como o pedagogo que ordena os passos do progresso no conhecimento.

Essa distinção nos permite formular uma hipótese interpretativa: o Sócrates histórico teria se limitado à produção da *aporía*, sem oferecer a dialética platônica como caminho positivo para o conhecimento.

Conclusão: entre a caverna e a floresta de signos?

Ao investigarmos a crítica formulada por Rancière no livro *O mestre ignorante* ao mestre socrático, seguimos o caminho de outros pesquisadores que encontraram aí material para uma reflexão frutífera sobre a relação entre mestre e discípulo. A proposição da emancipação como a liberdade da inteligência derivada ou coirmã de sua igualdade diante de todas as inteligências humanas permite avaliar com mais acuidade a relação entre saber e ignorância, seja nas formas pedagógicas modernas, seja na relação entre Sócrates e seus interlocutores, uma espécie de paradigma da relação do filósofo com seus interlocutores e alunos.

Sócrates diz que não ensina nada a ninguém e seus interlocutores realmente não aprendem um saber positivo, mas desaprendem algo que pensavam que sabiam e agora percebem que não sabem. Jacotot pretende que o mestre ignorante seja capaz de ensinar o que ignora, mas porque os alunos tornam-se capazes de aprender por si mesmos.

A *aporia* resultante dos diálogos socráticos exerce seus efeitos não só sobre os personagens do diálogo, mas sobre o próprio leitor dos textos platônicos. Talvez o diálogo platônico produza um efeito semelhante ao do teatro épico de Brecht, um distanciamento que obriga o leitor e o espectador a se envolver no problema? Se for assim, pode-se detectar o pressuposto da desigualdade da inteligência do interlocutor, do imperativo de conduzir a inteligência do interlocutor antes de deixá-la entregue a si mesma. Quando ela é aparentemente entregue a si mesma, ela está em *aporia*, como que uma prisão em espaço aberto, onde os caminhos que ela seguia a deixaram numa encruzilhada sem saída... O fantasma da dependência da inteligência do mestre permanece pairando sobre essa encruzilhada. Por outro lado, o erê da igualdade das inteligências também circula por essa encruzilhada. Será que essa criança não pode estender a mão ao leitor e conduzi-lo como quem guia a si mesmo? Diante da lei, sua criança interna é o rei: para desfazer o porteiro em brincadeira.

Entre Sócrates, Jacotot e a perspectiva de uma educação que emancipe os humanos, podemos reter, no entanto, a ideia e os exemplos de que a emancipação é possível, ao menos a emancipação intelectual dos indivíduos. De que é necessário partir da igualdade das inteligências, pois sem ela nenhuma experiência de emancipação poderá ser produzida. E quanto à dificuldade de fazer essa emancipação se tornar social, ela aponta para o extremo cuidado que devemos ter com relação aos projetos que fazem promessas encantadoras de ordem e progresso mas que parecem ser não só irrealizáveis, mas até contraditórios com o que é anunciado como objetivo final. Talvez o caso seja mesmo considerar que não há um final a ser realizado completamente, e por isso o cuidado com o presente é importante. De certo modo, é a natureza dos meios que empregamos que definirá a natureza dos objetivos que conseguimos realizar. A opção inicial, portanto, seria a de considerar a igualdade ou a desigualdade como o princípio de que devemos partir, e nos aventurarmos a seguir esse caminho onde ele puder nos levar. Quanto à dificuldade de tornar essa emancipação social, ela nos alerta para o extremo cuidado que devemos ter com projetos que prometem ordem e progresso, mas que perpetuam a desigualdade ao pressupô-la como ponto de partida. A natureza dos meios que empregamos define a natureza dos objetivos que conseguimos realizar. A opção inicial, portanto, é decidir se partiremos da igualdade ou da desigualdade como princípio — e aventurar-nos a seguir esse caminho onde ele puder nos levar.

Referências

- DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. *I Presocratici*. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz. A cura di Giovanni Reale. Milano: Bompiani, 2006.
- HOMERO. *Odisseia*. São Paulo: Editora 34, 2011.
- KOHAN, Walter Omar. *Sócrates e a educação: o enigma da filosofia*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.
- PLATÃO. *A República*. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- PLATÃO. *Mênon*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2001.
- PLATÃO. *Protágoras*. São Paulo: Perspectiva,
- RANCIÈRE, Jacques. *O espectador emancipado*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- RANCIÈRE, Jacques. *O mestre ignorante*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

Sobre os autores

Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes

Professor efetivo de filosofia do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Triângulo Mineiro (IFTM), membro permanente do Programa de Pós-Graduação em Educação Tecnológica do IFTM (Mestrado Profissional, Doutorado Profissional e Pós-doutorado) e do Mestrado Profissional em Educação Profissional e Tecnológica em Rede Nacional (ProfEPT). Possui pós-doutorado em história política pelo Programa de Pós-graduação em História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGH/UERJ - 2020), doutorado pelo Programa de Pós-Graduação em Lógica e Metafísica da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGLM/UFRJ - 2017), mestrado pelo PPGLM/UFRJ (2011), graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (Bacharelado e Licenciatura - 2010) e graduação em Comunicação Social - Faculdades Integradas Hélio Alonso (FACHA - 2006). Tem experiência nas áreas de Filosofia com ênfase em Ética, Filosofia Política e Filosofia da Tecnologia. Coordena o grupo de pesquisa "Ápeiron: estudos em física e metafísica", o grupo de pesquisa "Prometeu: Filosofia Política, Tecnologia e Educação" e o projeto de extensão "Física Filosófica". Atualmente é coordenador do ProfEPT.

Marcelo Senna Guimarães

Possui graduação em História pela Universidade Federal Fluminense (2008), graduação em Filosofia pela Universidade de Brasília (1995), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2002) e doutorado em Educação pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2013). Foi professor de ensino médio no Colégio Pedro II (RJ), de 1997 até 2013. Atualmente é professor da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro e colaborador permanente do Programa de Pós Graduação em Filosofia e Ensino (PPFEN) do CEFET/RJ; Coordenador do Projeto de Extensão Filosofia na Sala de Aula/UNIRIO; e Coordenador do Curso de Licenciatura em Filosofia da UNIRIO. Membro dos Grupos de Pesquisa: Interfaces: técnica, arte e questões ético-políticas no pensamento filosófico - UNIRIO; Linguagem, artes e política - UNIRIO; Educação, pensamento e filosofia. Forças políticas do ensinar e do aprender - UERJ. Membro do comitê organizador e realizador do Fórum de Professores de Filosofia do Estado do Rio de Janeiro (2019-2020); membro do núcleo de sustentação do GT Filosofar e ensinar a filosofar da ANPOF. Tem experiência nas áreas de Filosofia e Educação, com ênfase em Ensino de Filosofia, atuando principalmente nos seguintes temas: ensino de filosofia, educação filosófica, filosofia no ensino médio, escola e formação.

Recebido em: 24/03/2026

Received in: 03/24/2026

Aprovado em: 06/04/2026

Approved in: 04/06/2026

Entre autonomia e conformidade: o esclarecimento kantiano e a recusa à tutela em *O Estrangeiro* de Camus

Between autonomy and conformity: kantian enlightenment
and the refusal of tutelage in Camus's *The Stranger*

Luiz Henrique Pimenta Quintela

<https://orcid.org/0000-0001-9760-8220> – E-mail: rickquintela@gmail.com

RESUMO

Este artigo investiga a articulação entre o conceito kantiano de esclarecimento (*Aufklärung*), conforme exposto no ensaio “Resposta à Pergunta: O que é Esclarecimento?” (1784), e a representação literária da recusa à conformidade normativa em *O Estrangeiro* (1942) de Albert Camus. Argumenta-se que Meursault, protagonista da obra camusiana, encarna uma forma paradoxal de relação com o esclarecimento: ao recusar as expectativas sociais e performar uma existência autêntica, ele tanto manifesta autonomia quanto permanece aprisionado em uma forma de minoridade que o impede de exercer publicamente sua razão. A análise demonstra que a distinção kantiana entre uso privado e uso público da razão fornece chave interpretativa fundamental para compreender não apenas o destino trágico de Meursault, mas também fenômenos contemporâneos de resistência silenciosa à normatividade institucional, particularmente no âmbito das relações de trabalho. Ao evidenciar os limites da autonomia meramente individual, este estudo contribui para a compreensão filosófica de práticas contemporâneas de delimitação de fronteiras entre conformidade obrigatória e engajamento voluntário, oferecendo subsídios teóricos para investigações sobre mudanças nas relações entre sujeito e instituições na contemporaneidade.

Palavras-chave: Esclarecimento. Autonomia. Kant. Camus. Tutela. Trabalho.

ABSTRACT

This article investigates the articulation between the Kantian concept of enlightenment (*Aufklärung*), as expounded in the essay "An Answer to the Question: What is Enlightenment?" (1784), and the literary representation of the refusal of normative conformity in Albert Camus's *The Stranger* (1942). It argues that Meursault, the protagonist of Camus's work, embodies a paradoxical form of relationship with enlightenment: by refusing social expectations and performing an authentic existence, he both manifests autonomy and remains imprisoned in a form of immaturity that prevents him from publicly exercising his reason. The analysis demonstrates that the Kantian distinction between private and public use of reason provides a fundamental interpretative key to understanding not only Meursault's tragic fate, but also contemporary phenomena of silent resistance to institutional normativity, particularly in the context of labor relations. By highlighting the limits of purely individual autonomy, this study contributes to the philosophical understanding of contemporary practices that delineate boundaries between mandatory conformity and voluntary engagement, offering theoretical support for investigations into changes in the relationships between subjects and institutions in contemporary times.

Keywords: Enlightenment. Autonomy. Kant. Camus. Guardianship. Work.

Introdução

A interseção entre filosofia e literatura representa um terreno complexo e enriquecedor, no qual as ideias abstratas da filosofia se entrelaçam com as experiências concretas da vida humana, expressas por meio da narrativa literária. Esse encontro entre disciplinas distintas possibilita uma abordagem singular para explorar as tensões que estruturam a condição humana, especialmente no que concerne à autonomia, à liberdade e às formas de normatividade social. Enquanto a filosofia investiga os fundamentos do pensamento e da moralidade, a literatura encena, no plano da existência vivida, os conflitos que emergem entre o indivíduo e as estruturas normativas que o circundam, sejam elas de ordem moral, política ou institucional.

No âmbito da filosofia, a abstração é uma característica intrínseca, muitas vezes expressa por meio de argumentos lógicos, conceitos e teorias. No entanto, a literatura proporciona uma encarnação dessas abstrações, tornando as ideias filosóficas mais acessíveis e tangíveis para o leitor. Ao incorporar essas ideias em tramas narrativas e personagens, a literatura possibilita uma conexão mais emocional e empática com as questões filosóficas, permitindo que os leitores vivenciem essas reflexões de maneira mais vívida e pessoal.

Essa interseção também serve como um meio pelo qual as ideias filosóficas podem ser desafiadas e contextualizadas em situações do cotidiano. A literatura muitas vezes explora as nuances éticas, morais e existenciais por meio das vidas dos personagens, lançando luz sobre dilemas humanos universais e confrontando os leitores com perguntas que transcendem o âmbito puramente teórico.

Assim, esse trabalho se mostra relevante posto que, a junção entre filosofia e literatura não apenas amplia a compreensão intelectual das ideias filosóficas, mas também oferece uma oportunidade única para explorar as dimensões emocionais e éticas dessas ideias. É nesse encontro que o pensamento abstrato encontra uma expressão concreta e palpável, permitindo

que as reflexões críticas sobre a condição humana se desdobrem de maneira que ressoem profundamente com a experiência vivida. Essa abordagem abrangente, ancorada na convergência da filosofia e da literatura, proporciona uma visão mais completa e enriquecedora das questões fundamentais que moldam a existência humana.

Nessa perspectiva, a reflexão sobre o esclarecimento kantiano ultrapassa o horizonte estritamente histórico do Iluminismo e revela sua atualidade como categoria crítica para compreender processos de emancipação e resistência em diferentes esferas da vida social. A noção de saída da minoridade, entendida como superação da tutela e exercício público da razão, pode ser mobilizada para interpretar não apenas dilemas existenciais dramatizados em obras literárias, mas também transformações contemporâneas nas relações entre indivíduos e instituições. Particularmente relevante é a distinção kantiana entre uso privado e uso público da razão: enquanto o primeiro exige conformidade ao papel institucional ocupado, o segundo demanda a crítica aberta das estruturas vigentes. Essa tensão estrutural revela-se especialmente produtiva para compreender fenômenos contemporâneos nos quais trabalhadores mantêm o cumprimento formal de suas obrigações contratuais, mas recusam o engajamento afetivo e simbólico que extrapolaria esses limites, configuração que tem sido designada, no campo da Psicologia Organizacional e do Trabalho, como “*Quiet Quitting*” ou, mais precisamente, “engajamento delimitado”.

Ao evidenciar como a autonomia se manifesta (ou fracassa) na vida cotidiana, e ao expor os riscos de uma recusa à conformidade que não se articule com o uso público da razão, o presente estudo fornece fundamentos conceituais que dialogam com investigações mais amplas sobre mudanças nas relações de autoridade e obediência no mundo contemporâneo. A análise de Meursault, protagonista de *O Estrangeiro*, permite iluminar não apenas os limites filosóficos da autonomia meramente individual, mas também os riscos de uma resistência silenciosa que, desarticulada da esfera pública, pode resultar antes em isolamento e punição do que em transformação estrutural. Essa dimensão crítica mostra-se particularmente relevante em um momento histórico no qual a recusa ao excesso de demandas institucionais tem assumido formas predominantemente individualizadas e despolitizadas, requerendo uma análise filosófica que distinga emancipação autêntica de retraimento acomodado.

Nesta conjuntura, destacam-se dois gigantes intelectuais de diferentes épocas e contextos culturais: Immanuel Kant, o filósofo iluminista alemão do século XVIII, e Albert Camus, o renomado escritor e filósofo existencialista francês do século XX. Este artigo visa traçar uma conexão entre as ideias de Kant, especialmente em sua obra seminal “O que é Esclarecimento?”, e a obra literária *O Estrangeiro* de Camus, explorando como o conceito de esclarecimento pode ser aplicado à narrativa existencialista de Camus.

Immanuel Kant, em seu texto “O que é Esclarecimento?”, convida os leitores a romperem com a tutela que impede o uso pleno da razão. Propõe que o esclarecimento seja a saída do homem de sua minoridade autoimposta, guiando-o em direção à autonomia e liberdade de pensamento. Neste contexto, a presente análise busca identificar paralelos entre as ideias de Kant sobre esclarecimento e a jornada existencial do protagonista de *O Estrangeiro*, Meursault, um homem indiferente e distante perante as normas sociais e as convenções estabelecidas. Surge assim a seguinte questão de pesquisa: Como o personagem de Camus representa o conceito de esclarecimento? E, aprofundando a experiência, pensar quais são as barreiras que impedem o personagem de alcançar o esclarecimento?

Ao desvendar as camadas da obra *O Estrangeiro*, este artigo se propõe a explorar como a perspectiva de Meursault em relação à sociedade que o cerca pode ser interpretada à luz do conceito kantiano de esclarecimento. Será analisado como a indiferença de Meursault perante

as expectativas sociais pode ser vista como uma busca pela autonomia, ainda que essa autonomia leve a uma estranheza existencial.

Ao conduzir essa investigação, o artigo visa lançar luz sobre a relevância contínua das ideias de Kant na compreensão da liberdade individual e do esclarecimento, conectando-as de maneira inovadora a uma obra literária clássica do século XX, *O Estrangeiro*. Em última análise, propomos que a reflexão sobre a interação entre filosofia e literatura pode enriquecer nossa compreensão da condição humana, proporcionando percepções valiosas sobre o significado do esclarecimento em diferentes contextos históricos e culturais.

Para atingir tal objetivo, foi realizada uma revisão bibliográfica, leitura atenta das obras de Camus e Kant, identificação de paralelos entre elas, análise textual, contextualização histórica e cultural, diálogo filosófico-literário, construção de argumentos inovadores, análise comparativa, conclusão e contribuições. Assim, como primeiro passo, nas próximas sessões seguem uma contextualização e detalhamento da vida e obra de Immanuel Kant e, logo em seguida, da vida e obra de Albert Camus.

Cabe ressaltar que este artigo integra um projeto mais amplo de investigação sobre as dimensões ético-existenciais da autonomia no contexto das relações contemporâneas de trabalho. Embora o foco aqui recaia sobre a análise filosófico-literária das categorias kantianas aplicadas à obra de Camus, as reflexões desenvolvidas fornecem subsídios conceituais para compreender fenômenos organizacionais nos quais trabalhadores estabelecem fronteiras entre obrigação contratual e entrega voluntária, questionando assim os limites da tutela institucional e as possibilidades de exercício da autonomia em contextos marcados por assimetrias de poder. A articulação dessas categorias filosóficas com evidências empíricas do campo organizacional será objeto de investigação complementar, mas as bases conceituais aqui desenvolvidas revelam-se fundamentais para distinguir resistência crítica de mera apatia, autonomia de isolamento, e delimitação ética de conformismo passivo.

Immanuel Kant

Considerado um dos pensadores mais importantes da história da filosofia, Immanuel Kant foi um filósofo alemão que viveu de 1724 a 1804. Filho de uma fervorosa adepta do Pietismo, uma linha do Protestantismo Luterano, Anna Regina Kant e de um fabricante de arreios para cavalos, Johann Georg Kant (Kuehn, 2002), nasceu em Königsberg, localizada na Prússia Oriental, atual Kaliningrado, cidade da Rússia, onde aos 80 anos faleceu (Reale; Antiseri, 2005).

Kant foi o quarto filho de uma família composta por onze pessoas, teve uma vida simples e influenciada pelo Pietismo, movimento religioso cristão surgido na igreja Luterana Alemã no século XVII que se apoiava na experiência pessoal de Deus, santificação da vida cotidiana e amor ao próximo. O pietismo enfatizava uma moralidade austera, que se manifestava em um comportamento simples e comedido, especialmente no que diz respeito à alimentação, vestimenta e lazer, além de ressaltar a responsabilidade para com o mundo, acreditando que os cristãos devem agir para melhorar a sociedade, pontos presentes na vida do filósofo e de influência em suas obras (Marchese; Aguiar, 2018).

Em 1732, com cerca de oito anos, Kant iniciou seus estudos em sua cidade natal no internato luterano denominado *Collegium Fridericianum*, onde teve contato com latim, grego, matemática, física e filosofia. Diante de seu destaque nos estudos, aos 17 anos ingressou na Universidade de Königsberg, onde estudou Teologia e Filosofia. Em 1748, concluiu os estudos formais na universidade, passando a exercer atividade de professor particular (*Hofmeister*) para as famílias Andersch, von Hulsén e Keyserling (Kuehn, 2002). Dando seguimento aos estudos,

em 1755 concluiu a obra dissertativa intitulada *Meditationum quarundam de igne succinta delineatio*, traduzida por Vier como *Esboço Sumário de Algumas Meditações sobre o Fogo* (Pascal, 2009), concedendo a Kant o grau de *Magister* em Filosofia. Já em 1770, aos 46 anos, diante da possibilidade de se tornar *Professore Ordinario der Logic und Metaphysic*, fez-se necessário realizar, às pressas, a defesa pública da denominada dissertação inaugural em latim, intitulada *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (Sobre a forma e os princípios do mundo sensível e inteligível) (Höffe, 2005), obra que o apoiou no desenvolvimento de sua filosofia transcendental, presente em suas obras posteriores (Wood, 2008). Essa foi considerada pelo próprio Kant como o fim do “período pré-crítico” e início da sua “filosofia crítica” (Kuehn, 2002).

Agora, como professor titular na Universidade de Königsberg, função que exerceu de 1770 até 1804, ano de sua morte, Immanuel Kant toma destaque cada vez maior no meio acadêmico e científico, assumindo papéis importantes como o de Reitor dessa Universidade em 1779 (Kuehn, 2002). Durante esse tempo, publicou inúmeras obras que se tornaram clássicos da filosofia, dentre essas temos *Crítica da Razão Pura* (1781), *Crítica da Razão Prática* (1788) e *Crítica do Juízo* (1790).

Na década de 1780, perpassados pelos ideais Iluministas (movimento intelectual que floresceu nos séculos XVII e XVIII na Europa, promovendo a razão, a liberdade, a tolerância e a crítica da autoridade), Kant foi questionado por Johann Friedrich Zöllner, membro de um grupo de pensadores iluministas, sobre o seu posicionamento acerca do Esclarecimento. Assim, em 1784, Kant escreveu o seu texto intitulado “*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*” traduzido para o português como “Resposta à pergunta: O que é Esclarecimento?” publicado na revista *Berlinische Monatsschrift* (Kuehn, 2002). Esse ensaio servirá de base para desenvolvimento desse trabalho, assim, na sessão seguinte temos essa obra em detalhes.

Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento (*Aufklärung*)?

Entre os séculos XVII e XVIII, eclodia na Europa um movimento intelectual que presava pela primazia da razão humana e a liberdade de pensamento, o Iluminismo, que propunha uma reforma da sociedade baseada em princípios de racionalidade e progresso.

Um grupo de intelectuais alemães, influenciado por essa ideologia, reunia regularmente para discutir ideias sobre filosofia, ciência e política, dentre esses estava Immanuel Kant, que aos 60 anos já ocupava uma posição de destaque em meio aos pensadores da época.

Em 1784, Johann Friedrich Zöllner, também membro desse grupo, instigou Kant a responder à pergunta “O que é Esclarecimento (*Aufklärung*)?”, o que deu origem a um pequeno ensaio onde o filósofo nega o Esclarecimento (*Aufklärung*) como um simples aprendizado ou conhecimento adquirido, em outras palavras, Kant o descreve como um ato de abandono de uma condição de imaturidade, onde a pessoa tende necessariamente a ser conduzida por outro (Wood, 2008; Kant, 1985).

Uma característica forte nessa produção foi uma linguagem mais acessível, pois Kant escreveu para expor uma ideia simples e não uma teoria complexa, daí o motivo de ser visto como ensaio, além disso, esse foi escrito para um público amplo, não apenas para filósofos, Kant evitou o uso de linguagem técnica ou filosófica, pois desejava que seu texto fosse acessível a todos.

Esse ensaio foi publicado em dezembro de 1784 na revista alemã *Berlinische Monatsschrift*, com título original “*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*” e traduzido para português como “Resposta à pergunta: O que é Esclarecimento?”, cabe destacar que não há tradução precisa do termo “*Aufklärung*” para o português, dentre essas temos as variações mais populari-

zadas: iluminismo e esclarecimento, sendo o primeiro advindo de uma tradução do texto francês, já o segundo diretamente do alemão no intuito de considerar "*Aufklärung*" como processo de "elevação do ser humano", ou seja, saída da menoridade, não se restringindo apenas a uma corrente de pensamento como o Iluminismo (Siqueira, 2006).

O texto se inicia com um dos seus trechos mais populares, que diz:

Esclarecimento [*Aufklärung*] é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. *Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento [*Aufklärung*] (Kant, 1985).

Aqui fica evidente a clareza na escrita se comparada a outras obras de Kant, como dito anteriormente, visando que esse não se restrinja aos pares, mas as pessoas letradas, em geral. O conceito esclarecimento sofre uma oscilação entre dois contextos compatíveis: a perspectiva subjetiva voltada ao indivíduo e ainda a objetiva relacionada a qualificação de uma época histórica. Esses se tangenciam no "uso público da razão" transitando entre a esfera privada e pública, entre o âmbito individual e comunitário (Klein, 2009).

Para melhor entendimento, inicialmente, é preciso analisar o contexto do ser humano para compreender o que é o esclarecimento. Para Kant (1985), o homem vive em um estado de menoridade, a qual é a condição de tutelado em que o ser humano vive. Em seguida, é necessário analisar os fatores necessários para que o homem saia desse estado de menoridade e alcance o esclarecimento. Para o filósofo, são necessários dois fatores: a liberdade e o uso público da razão.

Kant (1985) concebe a menoridade como a incapacidade de usar a sua razão sem a orientação de outros, caracterizando-a como a dependência de orientação externa. Aqueles que não pensam de forma autônoma, que se acomodam e deixam de raciocinar, tornam-se suscetíveis à tutela e manipulação por terceiros. Embora a natureza tenha concedido ao ser humano a liberdade do domínio alheio (Kant, 1985), muitos continuam a viver sob a influência de tutores. Kant identifica a preguiça e a covardia como dois fatores que levam o indivíduo à incapacidade. A preguiça de pensar torna o homem uma presa fácil para os outros, da mesma forma que o covarde, devido ao medo, limita o exercício de suas capacidades. Isso é claro em sua escrita, que diz:

A preguiça e a covardia são as causas pelas quais uma tão grande parte dos homens, depois que a natureza de há muito os liberou de uma direção estranha (*naturaliter maiorennnes*), continuem, no entanto, de bom grado menores durante toda a vida. São também as causas que explicam por que é tão fácil que os outros se constituam em tutores deles. É tão cômodo ser menor (Kant, 1985, s./p.).

Ser menor implica na incapacidade de quebrar as amarras impostas pelo consumismo, religiões ou ideologias. O indivíduo menor não consegue transcender as fronteiras de sua crença, de seu círculo social ou de sua família. Segundo Kant (1985), o único responsável pela sua menoridade é o próprio indivíduo, e somente ele, com a sua liberdade, possui o poder de emancipar-se dessa condição.

Mesmo diante das dificuldades impostas pelo mundo, o esclarecimento é possível. Ainda que o indivíduo esteja acostumado com a minoridade, se lhe for dada a liberdade, a saída dessa dependência é inevitável, embora não seja fácil. Aqui se justifica a exclamação "*Sapere aude!*" ou, em português, "Ouse saber!".

Em outras palavras, segundo Kant (1985), através da razão, a pessoa se engaja na exploração intelectual e, graças à interação entre o sujeito e o objeto, o conhecimento surge. Este é um processo de amadurecimento individual, e é somente de forma gradual que o indivíduo pode alcançar o esclarecimento (Kant, 1985), que se manifesta por meio de um conceito fundamental: a liberdade, que dá origem ao uso público da razão.

A liberdade é o caminho para a saída da minoridade, tendo em vista que através dela o indivíduo faz uso público da razão, o que não se dá de forma descontextualizada e aleatória.

Trazendo para a prática, alguns casos são citados pelo filósofo, como o exemplo do cidadão que:

[...] não pode se recusar a efetuar o pagamento dos impostos que sobre ele recaem; até mesmo a desaprovação impertinente dessas obrigações, se devem ser pagas por ele, pode ser castigada como um escândalo (que poderia causar uma desobediência geral). Exatamente, apesar disso, não age contrariamente ao dever de um cidadão se, como homem instruído, expõe publicamente suas ideias contra a inconveniência ou a injustiça dessas imposições (Kant, 1985, s./p.).

Nesse caso, mesmo estando em desacordo com a cobrança dos impostos, o cidadão cumpre o pagamento e, em momento pertinente, as questiona. Ou seja, em alguns contextos, os membros da comunidade devem se comportar de forma passiva, tendo em vista que o questionamento pode ser prejudicial, assim, o Sábio deve exercer seu direito em momento oportuno, nunca deixando de raciocinar e tomar ciência dos acontecimentos ao seu redor.

Albert Camus

Nascido em Mondovi, atualmente Dréan, na Argélia, em 07 de novembro de 1913, Albert Camus teve sua vida afetada por três grandes tragédias da França no século XX: a Grande Guerra (1914-1918), a Segunda Guerra Mundial (1939-1945) e a Guerra da Independência da Argélia (1954-1962) (van der Poel, 2007).

Pertencente a uma típica família de colonos franceses que se estabeleceram na Argélia durante o domínio francês, seu pai, Lucien Auguste Camus, era um trabalhador rural e sem muita instrução, faleceu em 1914 na batalha do Marne, durante a Primeira Guerra Mundial (Zaretsky, 2010), ficando seus cuidados sob responsabilidade da mãe, Catherine Hélène Sintès, que foi obrigada a ir morar com sua avó materna em *Belcourt*, Argel, Catherine Marie Cardona Sintès, onde trabalhou como faxineira. Com ele, além da mãe e da avó, também moravam um irmão mais velho, e um tio, Etienne, parcialmente surdo que exercia a profissão de tanoeiro (Zaretsky, 2010).

Em uma família humilde, viu-se impulsionado a seguir a profissão do tio, mas um professor da escola primária onde estudava, Sr. Germain, ao perceber seu bom desempenho estudantil, ofereceu uma bolsa para estudar no Lycée Bugeaud em Argel, onde seguiu estudando, mesmo que a família não tivesse acatado muito bem essa decisão, posto que eram pobres e precisavam do trabalho do jovem Albert. Esse professor, sobrevivente da guerra, tinha preferência pelos filhos órfãos da guerra, tentando ao máximo substituir, pelo menos em classe, seus companheiros mortos (Onfray, 2012).

No Lycée mostrou grande empenho no futebol como goleiro e estudos de filosofia, mas ele sofre com tuberculose, em 1930, passando um ano se recuperando, assim, é obrigado a deixar de lado muitos planos no esporte ou ainda nas forças armadas, quando o exército rejeita-o, dados os danos irreversíveis causados pela doença (Onfray, 2012).

Em 1931 o professor e mentor Jean Grenier o engaja nos conhecimentos filosóficos, o possibilitou a Albert Camus obter o título de Licenciado em Filosofia. Em 1934 casou-se com Simone Hie e, dois anos depois, se separou. Só em 1940 ele casa-se novamente com Francine Faure (van der Poel, 2007).

Em 1935 tornou-se membro do Partido Comunista Argelino, se tornando um ativista envolvido na luta pela independência da Argélia da França (Onfray, 2012).

Em 1938, Camus foi contratado como secretário editorial no jornal *Alger Républicain*, onde trabalhou pela primeira vez como jornalista. Futuramente fundou o jornal *Le Soir republicain*. Apesar de pacifistas, Camus e Pascal Pia, que trabalhava como editor-chefe no mesmo jornal, a imprensa na Argélia foi posta sob censura, mesmo assim eles não se intimidavam em criticar a guerra e a possibilidade de paz. Nesse contexto, o jornal *Le Soir republicain* foi suspenso pelas autoridades francesas, em 10 de janeiro de 1940. Isso não o impediu de ingressar e colaborar no jornal *Combat* além de ter trabalhado como “secdac” (secretário editorial) no jornal *Paris-Soir* (van der Poel, 2007), esse último já morando em Paris.

Aos 43 anos, em 1957, Camus recebeu o Prêmio Nobel de Literatura, sendo considerado o mais jovem premiado na época. Em 4 de janeiro de 1960, aos 46 anos, ele morreu em um acidente de carro, mas suas obras continuam a ser lidas e estudadas em todo o mundo, e seu legado é um importante contributo para a literatura e o pensamento contemporâneo (Camus, 2020).

Muitos foram seus escritos, que abordam temas de ficção, como *A Peste* (1947), *A Queda* (1956) e *O Primeiro Homem* (1995); não-ficção, como *O Mito de Sísifo* (1942) e *O Homem Revoltado* (1951); além de teatro, como *O Mal-Entendido* (1944), *Calígula* (1945) e *Os Justos* (1949).

Cabe destacar que em 1942, Camus publicou seu primeiro romance de ficção, *O Estrangeiro*. O livro narra a história de Meursault, um homem condenado à morte por assassinar um árabe. O livro foi um sucesso imediato, e consagrou Camus como um dos principais escritores da época. Essa obra, objeto de estudo desse artigo, será mais bem detalhado na próxima sessão.

O Estrangeiro

Publicado em 1942, o romance *L'Étranger*, traduzido para português como *O Estrangeiro*, foi escrito e publicado durante a Segunda Guerra Mundial. Albert Camus adota a estética do absurdo nessa obra ficcional (Lauriti, 2009), onde a escrita é em primeira pessoa, contada por Meursault, um homem que vive sua vida de forma autêntica, sem se preocupar com as expectativas da sociedade. Ele é um homem que não consegue encontrar um sentido para a sua vida, e isso o leva a um sentimento de tédio e indiferença.

O romance inicia com a fala de Meursault: “Hoje, mamãe morreu. Ou talvez ontem, não sei bem” (Camus, 2016, p. 13), ao recebendo um telegrama do asilo, onde a mãe dele estava, informando: “Sua mãe faleceu. Enterro amanhã. Sentidos pêsames” (Camus, 2016, p. 13). Ele demonstra uma falta de emotividade convencional diante da morte, não chorando no funeral e parecendo mais preocupado com as condições climáticas do que com a perda emocional.

Ao acordar, no dia seguinte, após o funeral, Meursault se questiona o porquê do aborrecimento do patrão ao ter pedido dois dias de licença e, racionalizando, imaginou que se daria por ele ter quatro dias de folga se somados com o fim de semana, mas ele não teve escolha para o dia do enterro da mãe. “Isto não me impede, é claro, de compreender o meu patrão” (Camus, 2016, p. 25), pensou.

Após levantar-se, decide ir tomar um banho de mar e, na praia, reconhece Marie Cardona, com quem trabalhou e que a desejara na época, e a convidou para o cinema à noite. Ao se ves-

tirem, Marie se mostra surpresa com a gravata preta que Meursault usava e o indaga se estava de luto ao ter a resposta que a mãe dele havia morrido, ela quis saber há quanto tempo isso aconteceu, e Meursault respondeu “morreu ontem”. Ele pensou em explicar a situação de que ele não tinha culpa, mas não fez nenhum comentário. Assim, deu-se início a um relacionamento sem muito comprometimento emocional.

No dia seguinte, domingo, Marie saiu cedo antes que Meursault acordasse e, como já não gostava de domingos, uma melancolia tomou conta dele. Na segunda-feira trabalhou bastante, pois o serviço tinha se acumulado, nesses dois dias de licença. Após o trabalho, ao ir para casa viu um vizinho, Salamano, que sempre maltratava o cachorro que cria e encontrou com outro vizinho, Raymond Sintès, com quem frequentemente fala e dessa vez o convidou para comer vinho e linguiça, o que aceitou, já pensando que o pouparia de fazer comida. Raymond tinha uma atadura enrolada na mão, e ao ser questionado relatou uma briga com um árabe, irmão de uma amante.

Durante o fim de semana, Meursault testemunhou episódios tumultuosos em que Raymond, seu conhecido, agrediu uma mulher em sua residência, sendo a violência apenas interrompida pela intervenção policial. Convocado a comparecer à delegacia, Raymond solicitou a Meursault que fosse sua testemunha, um pedido ao qual Meursault concordou, apesar de sua habitual indiferença e desconhecimento sobre o que dizer. Foi instruído a afirmar que a amante de Raymond o havia traído. Além disso, Raymond convidou Meursault para passar o fim de semana em uma casa de praia, convite este aceito pelo protagonista, que planejava levar consigo sua amiga Marie.

Em seu trabalho, Meursault recebeu a proposta para trabalhar em um novo escritório em Paris, ele “disse que sim, mas que, no fundo, tanto fazia” (Camus, 2016, p. 45).

Certo dia, Marie questionou se Meursault queria casar-se com ela, ao que respondeu que “tanto fazia”, mas já que ela queria, poderiam se casar. A indiferença se estava presente em seus sentimentos.

No fim de semana na praia, Meursault acompanha Raymond em uma vingança contra o árabe, momento em que Raymond sai ferido. Envolvido nessa desafronta, ao caminhar sozinho pela praia, Meursault encontra com o árabe e finda atirando e o matando. Ao perceber o que tinha feito, disparou mais quatro vezes contra o corpo do árabe, “e era como se desse quatro batidas secas na porta da desgraça” (Camus, 2016, p. 60), comentou em seu relato.

Meursault é preso e acusado de assassinato. Ele é julgado e condenado à morte. No corredor da morte, Meursault começa a compreender o absurdo da sua situação. Ele percebe que a sociedade não o entende, e que ele não tem esperança de escapar da morte.

Método

Para atingir o objetivo desse trabalho, procedeu-se uma Revisão Bibliográfica aprofundada da literatura relacionada às ideias de Immanuel Kant, sobretudo quanto ao texto “O que é Esclarecimento?”. A leitura atenta da obra de Camus, *O Estrangeiro* possibilitou uma análise minuciosa, conduzida para identificar elementos temáticos e conceituais que se conectam às ideias de Kant, especialmente aquelas relacionadas ao esclarecimento e à liberdade individual.

Em uma análise textual detalhada, focando em passagens e conceitos específicos de ambas as obras, destacando como os conceitos de esclarecimento e liberdade são representados e desenvolvidos, foram identificados paralelos entre as concepções kantianas e os elementos encontrados em *O Estrangeiro*. A contextualização da produção da obra é viabilizada diante do relato da vida e do contexto histórico e cultural em que ela foi produzida.

Esses dados permitiram um diálogo filosófico-literário, ou seja, entre os conceitos filosóficos de Kant e a narrativa literária de Camus, explorando como as ideias filosóficas se manifestam na trama e nos personagens de *O Estrangeiro*.

Análise e conclusões

Publicadas em épocas muito distintas, as obras “O que é Esclarecimento?” (1784), criada durante o Iluminismo, e *O Estrangeiro* (1942), criada durante a Segunda Guerra Mundial, abordam a autonomia individual e a busca pela verdade de maneiras distintas. Meursault, ao recusar-se a seguir as normas sociais, reflete a autonomia kantiana, buscando uma existência autêntica em um mundo aparentemente sem sentido.

A relação entre Meursault e o esclarecimento é complexa e pode ser interpretada de diversas maneiras. Em um primeiro momento, Meursault pode ser visto como um personagem que está preso na minoridade kantiana. Ele é um homem que vive sua vida de forma indiferente e sem propósito, sem questionar as normas e valores da sociedade em que vive. Ele é, portanto, um homem controlado por forças externas, em vez de ser um agente autônomo. Um exemplo disso acontece no seguinte trecho:

Marie veio buscar-me e perguntou se eu queria casar-me com ela. Disse que tanto fazia, mas que se ela queria, poderíamos nos casar. Quis, então, saber se eu a amava. Respondi, como aliás já respondera uma vez, que isso nada queria dizer, mas que não a amava (Camus, 2016, p. 46).

Outro exemplo acontece ao compreender, pós racionalizar, a insatisfação do patrão pelos dois dias de licença pedidos para ir ao velório da mãe, onde relata:

Ao acordar compreendi por que meu patrão se mostrara aborrecido quando lhe pedi meus dois dias de licença: hoje é sábado. Tinha, por assim dizer, esquecido, mas ao levantar-me, essa ideia me ocorreu. Meu patrão muito naturalmente pensou que eu disporia, assim, de quatro dias de folga, contando com o domingo, e isso não lhe podia agradar. Mas, por um lado, não é culpa minha se enterraram mamãe ontem em vez de hoje e, por outro lado, teria tido de qualquer maneira o sábado e o domingo livres. Isto não me impede, é claro, de compreender o meu patrão (Camus, 2016, p. 25).

Esses trechos indicam que Meursault é um homem controlado por forças externas. Ele não é um agente autônomo que toma suas próprias decisões. Ele simplesmente reage ao mundo ao seu redor, sem pensar ou questionar.

No entanto, também é possível interpretar Meursault como um personagem que está em busca do esclarecimento, como um homem que está disposto a enfrentar a realidade da vida, mesmo que isso seja doloroso. Ele não se deixa enganar pelas aparências ou pelas ilusões, portanto, é um homem que está buscando a autonomia e a liberdade.

Durante o funeral, ele parece mais interessado no calor escaldante do sol do que nas formalidades e tradições associadas ao luto. Ele descreve as cerimônias fúnebres de maneira impessoal e mecânica, revelando sua indiferença perante as expectativas sociais ligadas a esses eventos. O protagonista relata: “Não sei por que motivo esperamos bastante tempo antes de começarmos a andar. Eu estava com calor debaixo das roupas escuras” (Camus, 2016, p. 22). Ou ainda, quando o porteiro ia desparafusar o caixão para que Meursault visse sua mãe, ele mesmo o deteve e disse que não queria, contrariando as normas sociais.

Sua recusa em seguir normas e expectativas sociais pode ser interpretada como uma busca pela liberdade individual, desvinculada das restrições impostas pela sociedade. Entretanto, esse comportamento é condenado pela sociedade, de tal modo que, ao não querer que abrisse o caixão, se sentiu constrangido diante do silêncio do porteiro e com sentimento de que não deveria ter dito isso.

Já em seu julgamento, um depoente é questionado pelo promotor se tinha visto Meursault chorar no velório da mãe. Essa cena mostra o quão pressionado o protagonista foi para não expressar sua autenticidade, mas seguir ao que dita a sociedade.

No final do romance, Meursault é condenado à morte. Essa condenação pode ser interpretada como um símbolo da sociedade que condena aqueles que não se conformam às expectativas sociais. No entanto, Meursault aceita sua condenação de forma serena. Ele mantém sua autenticidade ao não se arrepender de seus atos e não tentar se justificar. Ele está pronto para enfrentar a morte, mesmo que isso signifique o fim de sua existência. Nesse ponto, ele não age como um sábio que deve exercer seu direito em momento oportuno, nunca deixando de raciocinar e tomar ciência dos acontecimentos ao seu redor, como destaca Kant.

A aceitação da morte por parte de Meursault na obra *O Estrangeiro* é um ponto crucial para a interpretação de sua busca pelo esclarecimento. Sua atitude em relação à finitude da vida pode ser interpretada como um sinal de que ele alcançou um estado de compreensão profunda, alinhando-se, de certa forma, com os princípios do esclarecimento kantiano.

Ao aceitar a morte como uma inevitabilidade e, mais notavelmente, ao se mostrar indiferente a ela durante o funeral de sua mãe, Meursault demonstra uma visão desprovida de ilusões e falsas esperanças. Essa atitude não se traduz necessariamente em apatia, mas sim em uma aceitação lúcida da condição humana.

Esse reconhecimento da falta de sentido intrínseco na vida, conforme percebido por Meursault, pode ser interpretado como um sinal de sua iluminação pessoal. Kant defendia a ideia de esclarecimento como a capacidade de pensar por si, de questionar e desafiar concepções preestabelecidas. Nesse sentido, Meursault parece ter transcendido as expectativas sociais convencionais e as normas que regem as atitudes diante da morte.

A compreensão de que a vida é essencialmente sem sentido não leva Meursault ao desespero, mas sim a uma busca por uma existência autêntica e digna. Sua liberdade não está apenas na recusa em se conformar às expectativas sociais, mas também na capacidade de viver de maneira autêntica, alinhada com sua própria verdade interna.

Ao se libertar das amarras das expectativas sociais, Meursault não está mais preso a convenções que impõem uma visão predeterminada do que é considerado “digno” ou “aceitável”. Essa liberdade interior permite-lhe viver de acordo com seus próprios termos, mesmo em um mundo que muitas vezes busca impor significados e valores específicos.

Cabe notar, contudo, que a aceitação da morte por Meursault, embora possa ser lida como sinal de lucidez existencial, não constitui plenamente o esclarecimento kantiano. Meursault alcança uma forma de autonomia individual (liberdade frente às convenções), mas fracassa em exercer publicamente sua razão. Ele não defende argumentativamente sua posição, não articula as razões de sua recusa, não busca transformar as estruturas que o condenam. Sua resistência permanece silenciosa, individual, desarticulada da esfera pública. Nesse sentido, Meursault exemplifica os limites de uma autonomia meramente privada: sem o uso público da razão, ela se mostra impotente diante do poder punitivo das instituições. Essa dimensão crítica será desenvolvida nas implicações contemporâneas desta análise.

A aceitação da morte por Meursault não o torna indiferente à vida, mas sim consciente dela em sua complexidade e falta de significado intrínseco. Essa consciência é, em

si, um ato de esclarecimento, levando-o a uma existência autêntica e liberta das amarras sociais convencionais.

Implicações contemporâneas: esclarecimento e autonomia nas relações de trabalho

A análise desenvolvida ao longo deste artigo, ao evidenciar a tensão entre autonomia individual e uso público da razão em *O Estrangeiro*, permite iluminar questões contemporâneas que transcendem o horizonte da interpretação literária. Particularmente relevante é a compreensão de como a recusa à conformidade normativa, quando desarticulada de uma dimensão pública e crítica, pode resultar antes em isolamento e punição do que em transformação emancipatória.

O destino trágico de Meursault não decorre simplesmente de sua autenticidade, mas de sua incapacidade de articular sua recusa individual com o exercício público da razão. Ao permanecer silencioso diante das expectativas sociais, ao não justificar racionalmente suas escolhas na esfera pública, Meursault fracassa em realizar plenamente o ideal kantiano de esclarecimento. Ele alcança a autonomia no plano privado (recusa à hipocrisia, rejeição das convenções), mas não transita para o uso público da razão, que exigiria a defesa argumentativa e pública de sua posição. Esse fracasso revela uma dimensão essencial do esclarecimento frequentemente negligenciada: a autonomia individual, quando não articulada com a crítica pública, permanece vulnerável à punição institucional.

Essa leitura mostra-se particularmente fértil para compreender fenômenos contemporâneos nos quais trabalhadores estabelecem limites entre suas obrigações contratuais formais e as demandas informais que lhes são impostas. Ao recusar o “trabalho extra”, a hiperdisponibilidade e a entrega emocional não recompensada, esses sujeitos manifestam uma forma de resistência que, embora legítima, permanece frequentemente silenciosa e individualizada. Assim como Meursault, eles mantêm o cumprimento de suas funções formais, mas recusam o engajamento simbólico que extrapolaria os limites contratuais, configuração que tem sido designada, no campo organizacional, como “engajamento delimitado” ou, de forma menos precisa e mais popularizada, “*Quiet Quitting*” (demissão silenciosa).

A análise kantiana permite compreender por que essa forma de resistência, quando permanece no plano meramente individual, tende a ser interpretada pelas instituições como problema disciplinar (preguiça, desinteresse, falta de comprometimento) em vez de crítica legítima às condições de trabalho. Sem o exercício público da razão, ou seja, sem a articulação coletiva e pública das razões que justificam essa delimitação de fronteiras, a recusa individual permanece vulnerável à estigmatização e à punição, reproduzindo assim, em contexto contemporâneo, o destino trágico de Meursault.

Essa constatação não implica, contudo, romantizar a resistência coletiva ou desconsiderar as assimetrias de poder que limitam a possibilidade de uso público da razão em contextos organizacionais marcados por precarização e vulnerabilidade. Muitos trabalhadores não dispõem de condições materiais ou simbólicas para exercer publicamente sua crítica sem risco de retaliação. Nesse sentido, a delimitação silenciosa de fronteiras pode constituir a única forma de resistência disponível em determinados contextos, revelando não uma escolha por permanecer na minoridade, mas a estrutura de tutela que ainda caracteriza muitas relações institucionais contemporâneas.

A atualidade do pensamento kantiano reside, assim, em sua capacidade de distinguir autonomia autêntica (uso público da razão) de autonomia meramente privada (recusa individual si-

lenciosa), permitindo uma crítica filosófica das condições estruturais que impedem o pleno exercício do esclarecimento. Ao revelar os limites da resistência individual desarticulada da esfera pública, Kant (lido através de Camus) fornece instrumentos conceituais para diagnosticar as ambiguidades de formas contemporâneas de resistência que, embora legítimas em seu conteúdo, permanecem vulneráveis em sua forma predominantemente individualizada e despolitizada.

Considerações finais

Ao longo deste artigo, explorou-se a interseção entre a filosofia de Immanuel Kant, particularmente em seu texto “O que é Esclarecimento?”, e a obra literária *O Estrangeiro* de Albert Camus. A proposta foi analisar como as ideias kantianas sobre autonomia, esclarecimento e liberdade podem ser aplicadas e enriquecer a compreensão do protagonista Meursault e sua jornada existencial.

Meursault, através de sua aparente indiferença e desprezo pelas convenções sociais, emerge como um personagem que desafia as expectativas da sociedade. Sua aceitação da morte, longe de ser uma apatia niilista, pode ser interpretada como uma busca pela verdade e uma compreensão lúcida da natureza efêmera da existência. Esse encontro com a realidade, desvinculado das ilusões sociais, ressoa com os princípios de esclarecimento de Kant.

A aplicabilidade da filosofia de Kant em cenas específicas da vida de Meursault destaca a riqueza e a complexidade que a interseção entre filosofia e literatura pode oferecer. O diálogo entre essas disciplinas proporciona uma abordagem única para a compreensão da condição humana, transcendendo as limitações de cada domínio isoladamente.

A filosofia, ao ser aplicada a obras literárias, revela-se não apenas como uma disciplina abstrata, mas como um instrumento vivo para a exploração das complexidades da existência. *O Estrangeiro* torna-se, assim, mais do que uma narrativa ficcional; transforma-se em um terreno fértil para reflexões sobre liberdade, esclarecimento e autenticidade.

A interseção entre filosofia e literatura não apenas enriquece a interpretação de obras literárias, mas também oferece uma perspectiva mais ampla sobre as questões fundamentais da existência. Neste contexto, a filosofia não é relegada a tratados acadêmicos, mas ganha vida nas páginas de uma narrativa, influenciando diretamente a compreensão do leitor sobre a complexidade da existência humana.

A análise comparativa entre Kant e Camus permite uma reflexão sobre as barreiras que impedem o esclarecimento na contemporaneidade. A figura de Meursault, em sua busca por autonomia e enfrentamento das normas sociais, espelha os desafios enfrentados por indivíduos em uma sociedade que frequentemente reprime a liberdade de pensamento e a autenticidade. Assim, o artigo não apenas contribui para o entendimento de obras específicas, mas também suscita um debate mais amplo sobre a relevância contínua das ideias iluministas em um mundo moderno marcado por crises existenciais e sociais.

A inter-relação entre filosofia e literatura neste contexto não apenas enriquece a compreensão individual de cada obra, mas também proporciona uma visão mais ampla e contextualizada das tensões fundamentais que atravessam a existência humana em diferentes momentos históricos. A análise de *O Estrangeiro* à luz do conceito kantiano de esclarecimento revelou que Meursault encarna uma forma paradoxal e, em última instância, trágica de autonomia: ao recusar as convenções sociais sem articular publicamente as razões de sua recusa, ele permanece aprisionado em uma autonomia meramente privada, vulnerável à punição institucional.

Essa constatação possui implicações que transcendem o horizonte da interpretação literária. Ela permite compreender por que formas contemporâneas de resistência à normativi-

dade institucional, especialmente no âmbito das relações de trabalho, tendem a ser estigmatizadas quando permanecem no plano individual e silencioso, sem transitar para o exercício público da razão. A distinção kantiana entre uso privado e uso público da razão revela-se, assim, não como categoria meramente histórica, mas como ferramenta crítica para diagnosticar os limites de resistências individualizadas e despolitizadas.

Este estudo contribui, portanto, para um debate mais amplo sobre as condições de possibilidade do esclarecimento na contemporaneidade, evidenciando que a autonomia autêntica exige não apenas a recusa individual à tutela, mas a articulação coletiva e pública das razões que justificam essa recusa. Sem essa dimensão pública, a delimitação de fronteiras entre conformidade obrigatória e engajamento voluntário permanece vulnerável à captura pelos discursos institucionais que patologizam a resistência e individualizam o que é, em verdade, sintoma de estruturas normativas insustentáveis.

A convergência entre filosofia e literatura, mediada pela análise crítica das categorias kantianas aplicadas à obra de Camus, abre caminho para investigações futuras que articulem reflexão filosófica e pesquisa empírica sobre transformações nas relações entre sujeito e instituições. Ao fornecer fundamentos conceituais para distinguir resistência crítica de mera apatia, autonomia de isolamento, e delimitação ética de conformismo passivo, este trabalho oferece subsídios teóricos para compreender fenômenos contemporâneos nos quais a tensão entre obediência e emancipação assume novas configurações, exigindo análises que não percam de vista as dimensões simultaneamente filosóficas, existenciais e estruturais que as constituem.

Referências

- CAMUS, A. *O Estrangeiro*. Tradução de Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 2016.
- CAMUS, A. *Personal writings*. Tradução de Ellen Conroy Kennedy e Justin O'Brien. New York: Vintage International, 2020.
- HÖFFE, O. *Immanuel Kant*. Tradução de Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- KANT, I. Resposta à pergunta: Que é Esclarecimento [*Aufklärung*]? In: KANT, I. *Textos seletos*. Tradução de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 1985.
- KLEIN, J. T. A resposta kantiana à pergunta: que é esclarecimento? *Ethic@ Revista Internacional de Filosofia da Moral*, Florianópolis, v. 8, n. 2, p. 211-227, 2009.
- KUEHN, M. *Kant: A biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- LAURITI, T. A estética do Absurdo em 'O Estrangeiro' de Albert Camus. *Revista Multidisciplinar da UNIESP*, São Paulo, n. 8, p. 27-34, 2009.
- MARCHESE, F.; AGUIAR, E. M. de. *Immanuel Kant: Vida, Obra e Contexto Histórico*. Campinas: Unicamp, 2018. Disponível em: https://www.gepes.fe.unicamp.br/pf-gepes/mooc03-immanuel_kant-fe.pdf. Acesso em: 10 out. 2025.
- ONFRAY, M. *L'ordre libertaire: La vie philosophique d'Albert Camus*. Paris: Flammarion, 2012.
- PASCAL, G. *Compreender Kant*. Tradução de Raimundo Vier. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.
- REALE, G.; ANTISERI, D. *História da filosofia*. v. 4, de Spinoza a Kant. São Paulo: Paulus, 2005.

SIQUEIRA, G. S. Breves considerações sobre o esclarecimento ou iluminismo no pensamento de Kant. *Revista Jurídica da UniFil*, Londrina, v. 3, p. 66-69, 2006.

VAN DER POEL, I. Camus: a life lived in critical times. In: HUGHES, E. J. (Ed.). *The Cambridge companion to Camus*. Cambridge University Press, 2007. p. 13-25.

ZARETSKY, R. *Albert Camus, Elements of a Life*. Ithaca: Cornell University Press, 2010.

ZARETSKY, R. *A life worth living: Albert Camus and the quest for meaning*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2013

WOOD, A. W. *Kant*. Tradução de Delamar José Volpato Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008.

Sobre o autor

Luiz Henrique Pimenta Quintela

Doutorando em Psicologia pela Universidade Federal de Sergipe (UFS). Mestre em Ciências da Propriedade Intelectual, Graduado em Psicologia e Administração pela Universidade Federal de Sergipe (UFS).

Recebido: 22/02/2026

Received: 22/02/2026

Aprovado: 25/05/2005

Approved: 25/05/2005

Farias Brito e a defesa do ensino de filosofia no Brasil: uma crítica à reforma positivista do ensino

Farias Brito and the defense of philosophy education in Brazil:
a critique of the positivist education reform

Francisco José da Silva

<https://orcid.org/0000-0001-5342-2280> – E-mail: franz.silva@ufca.edu.br

RESUMO

Raimundo Farias Brito (1962-1917) teve como destino elevar a especulação filosófica no Brasil a um nível ainda não galgado: foi o primeiro filósofo brasileiro a travar diálogo com os modernos sistemas filosóficos europeus e ousar uma interpretação própria da realidade contra as opiniões já reconhecidas. O filósofo cearense dedicou sua vida ao ensino, em especial da Filosofia, tendo sido professor particular de diversas instituições de ensino secundário e superior. Em sua abordagem filosófica foi um crítico do Positivismo da primeira República, cujos defensores apesar de inspirados nas ideias do filósofo Augusto Comte (séc. XIX), agem contra o ensino de Filosofia, como foi o caso da Reforma Benjamin Constant (1890), que excluiu a disciplina do currículo ginasial, um descaso contra o pensamento filosófico e humanístico em favor do tecnicismo e do pragmatismo. Esse artigo parte de uma análise bibliográfica do contexto histórico e pretende destacar os fundamentos da Reforma positivista de Benjamin Constant e sua relação com outras reformas, enfatizando a posição tomada por Farias Brito, e servindo como contribuição para a reflexão sobre o lugar da Filosofia no currículo da Educação básica e seus desafios atuais com a retomada dos ideais do conservadorismo de extrema direita.

Palavras-chave: Farias Brito. Ensino de Filosofia. Filosofia Brasileira. Positivismo.

ABSTRACT

Raimundo Farias Brito (1862-1917) was destined to elevate philosophical speculation in Brazil to a level never before attained: he was the first Brazilian philosopher to engage in dialogue with modern European philosophical systems and dare to offer his own interpretation of reality, challenging established opinions. The philosopher from Ceará dedicated his life to teaching, especially philosophy, and served as a private tutor at several secondary and higher education institutions. His philosophical approach was critical of the Positivism of the First Republic, whose advocates, despite being inspired by the ideas of the philosopher Auguste Comte (19th century), acted against the teaching of philosophy, as was the case with the Benjamin Constant Reform (1890), which excluded the subject from the secondary school curriculum, a disregard for philosophical and humanistic thought in favor of technicality and pragmatism. This article is based on a bibliographical analysis of the historical context and aims to highlight the foundations of Benjamin Constant's positivist Reform and its relationship with other reforms, emphasizing the position taken by Farias Brito, and serving as a contribution to the reflection on the place of Philosophy in the basic education curriculum and its current challenges with the revival of the ideals of extreme right-wing conservatism.

Keywords: Farias Brito. Teaching of Philosophy. Brazilian Philosophy. Positivism.

Introdução

A filosofia deitou no Ceará raízes profundas, a *Terra do Sol* teve um filósofo que pode ser considerado o mais importante, primeiro e mais original dos filósofos brasileiros, Farias Brito. Raimundo de Farias Brito (1862-1917) nasceu em São Benedito, fez seus primeiros estudos em Sobral, mas com a seca teve de mudar-se com a família para Fortaleza, onde completou o curso secundário, além de dar aulas particulares; foi depois ao Recife onde fez o curso jurídico na famosa Escola do Recife, onde ensinava Tobias Barreto (1839-1889). Fez parte de algumas agremiações literárias importantes do final do século XIX no Ceará, como *O Clube Literário*, além de publicar diversos artigos e poemas em jornais cearenses como *A Quinzena*. Ao regressar ao Ceará atuou como promotor em Aquiraz e Viçosa.

Publicou o livro *A Finalidade do Mundo* (1895) em três volumes, o primeiro volume é "a filosofia como atividade permanente do espírito", o segundo "os dois grandes métodos da filosofia moderna" e o terceiro "teoria da finalidade". Depois foi ao Pará, atuando como advogado, promotor e professor da Faculdade de Direito de Belém. Em 1909 vai definitivamente para o Rio de Janeiro. Ali faz concurso para professor de Lógica, tirando o primeiro lugar, mas foi preterido em favor de Euclides da Cunha (1866-1909), autor de *Os Sertões*, tomando posse após a morte deste, na mesma cadeira no Colégio Pedro II. Farias Brito publicou ainda *A verdade como regras das ações* (1905), *A Base Física do Espírito* (1912) e *O Mundo Interior* (1914), além destas restam ainda um volume com seus *Inéditos e Dispersos*. Faleceu em 1917.

Farias Brito teve como destino elevar a especulação filosófica no Brasil a um nível ainda não galgado: foi o primeiro filósofo brasileiro a travar diálogo com os modernos sistemas filosóficos europeus e ousar uma interpretação própria da realidade contra as opiniões já reconhecidas. Criticado acidamente por uns e elogiado por outros, nosso filósofo fez com que a filosofia não se enclausurasse na academia e ao mesmo tempo não se limitasse apenas ao comentário

do que se escrevia na Europa, contribuindo, mesmo que modestamente, para um filosofar autêntico, o que não foi empreendido por nenhum de seus críticos.

A partir destes pressupostos pretendemos neste breve ensaio compreender algumas das facetas mais importantes da filosofia britânica e pôr em relevo sua concepção da Filosofia e sobre seu ensino no final do século XIX, após sua exclusão na Reforma de Benjamin Constant.

A República, o positivismo e o ensino de Filosofia

A Europa no final do século XIX vivia um clima de transformações decorrentes do avanço do capitalismo industrial, das revoluções burguesas, da independência das colônias, enquanto no Brasil as elites se dividiam entre a manutenção do Império e a instauração da República como sinal de “ordem e progresso”, ideal este valorizado pelos positivistas, que se tornou a escola de pensamento predominante no cenário filosófico nacional.

No início da República o Brasil era um país eminentemente rural (60% da população), recém-saído de um longo período de escravidão (mais de três séculos até a abolição em 1888) e o analfabetismo chegava a 75% da população. O analfabetismo era homogêneo do Norte ao Sul do país, excetuando-se a capital, o Rio de Janeiro, onde a taxa se aproximava dos 45%. O Brasil da Primeira República tinha uma população em crescimento que somava 17 milhões de habitantes em 1900. Fatores externos contribuíram para o crescimento acelerado da população brasileira até meados do século XX, tais como: o tráfico de escravos africanos até 1850, e a forte imigração entre 1870 e 1960.

O Brasil iniciava uma aceleração urbana embora majoritariamente rural, sofrendo ainda com a precariedade do investimento na educação. Aumenta assim a demanda de qualificação para o trabalho industrial e urbano, assim como para os que iriam para a lavoura. O trabalho no mundo rural, até então associado ao escravo, agora se tornaria uma tarefa de trabalhadores livres, os imigrantes. Imigrantes portugueses, italianos, espanhóis, alemães e japoneses foram os grupos mais numerosos, que, atraídos pela lavoura cafeeira do Sudeste, e pelas áreas de colonização do Sul do país, transformaram esse processo em possibilidade de reconstrução de suas vidas. São esses os pontos que justificaram as propostas de reforma na educação na Primeira República.

Até meados do século XIX o ensino da Filosofia nas províncias estava presente nos liceus e ginásios desde as primeiras décadas do século em diversas regiões como São Paulo, Ceará, Bahia, Pernambuco e outras. O conteúdo era majoritariamente baseado em compêndios escolásticos de orientação aristotélico-tomista, influência da educação jesuíta que esteve presente até 1759, após a expulsão destes temos uma crise no ensino de Filosofia no Brasil. O panorama filosófico dessa época envolve diversas correntes de pensamento que se debatiam entre as questões científicas, morais, políticas e estéticas advindas das filosofias de Hegel, Schopenhauer, Comte, Spencer, Bergson, entre outros, que estavam num impasse diante do cientificismo positivista, do evolucionismo e do espiritualismo metafísico.

Segundo Evaristo Moraes Filho,

Pode-se imaginar o nível e a qualidade de ensino filosófico que deveria ser dado nestes ginásios e liceus. O compêndio seguido era o clássico e sebento Genuense, aristotélico-tomista, contra o qual se rebelou Silvestre Ferreira. Por outro lado, já se antecipando a Tobias Barreto, escrevia Gonçalves Dias no seu célebre relatório de 1852: O grande inconveniente da nossa instrução secundária é de não se ocupar de outra coisa senão de preparar moços para a carreira médica ou jurídica. Os nossos liceus são escolas preparatórias das Academias e escolas más (Moraes Filho, 1959, p. 7-8).

No Império houve reformas educacionais que tiveram certo impacto no ensino de Filosofia. A reforma de Leôncio de Carvalho (1879), por exemplo, manteve a disciplina no Colégio Pedro II. No ano seguinte (1880), o filósofo sergipano Silvio Romero, um dos grandes pensadores da Escola do Recife, obteve a cátedra de Filosofia do Colégio Pedro II e propôs uma reforma à Congregação que não fora aprovada, segundo ele “por extensos e dificultosos”.

Em sua análise do ensino de Filosofia nos liceus e ginásios, *A Filosofia e o ensino secundário* (1883), Silvio Romero constata que:

O atual plano de estudo da Filosofia no Imperial Colégio de Pedro II, e em geral em todos os liceus e ginásios de nosso país, é radicalmente insustentável e ressentido-se dos seguintes defeitos, cada qual mais vultuoso: Consagra um enciclopedismo anacrônico, em perfeito desacordo com o atual estado da ciência e impossível de ser convenientemente executado. A sua disposição das diferentes disciplinas que são outras tantas ciências independentes, é atentatória da hierarquia das mesmas ciências. Exige o estudo de matérias que são verdadeiras monstruosidades científicas. É um perigo flagrante para a inteligência nacional (Romero, 1969, p. 675).

Em 1882, o jusfilósofo baiano Rui Barbosa propôs a transformação do ensino de Filosofia em estudo histórico de ideias, em sua proposta ele rejeita a doutrinação dogmática e defende a neutralidade do Estado em relação aos diferentes sistemas filosóficos e religiosos.

Por esta mesma época vinha de ser promulgada a reforma da instrução pública (ensino primário, secundário e superior, Reforma Leôncio de Carvalho), pelo decreto n.º 7.247, de 19 de abril de 1879, que manteve a cadeira de filosofia no Colégio Pedro II e a incluiu no currículo das escolas normais (Moraes Filho, 1959, p.10).

O pensamento positivista teve no Brasil uma considerável aceitação no período republicano, em especial por influência de Miguel Lemos e Teixeira Mendes que foram os principais responsáveis pela propaganda da nova concepção filosófica, além de terem dado origem a Igreja Positivista no Brasil, algo que nem mesmo na França, terra natal de Comte, aconteceu, o apostolado dos positivistas brasileiros foi realmente produtivo chegando a alcançar as elites responsáveis pelo ideal republicano. O ideal de “*ordem e progresso*” baseada numa ideologia positivista estava de acordo com os interesses dos republicanos em construir um estado laico e livre da influência da Igreja Católica, que durante muito foi a orientadora das consciências, desde a Colônia até o fim do Império.

Podemos citar como característica essencial do Positivismo, a qual interessava a elite brasileira, sua ideologia cientificista que desacreditava todos os conceitos metafísicos e postulava as ciências naturais empíricas como única forma válida e legítima de explicar o real e possibilitar o seu controle, nisto o Positivismo levava às últimas consequências o ideal prometeico de Francis Bacon, para quem “*saber é poder*”, e os princípios fundantes do Iluminismo inglês e francês.

Segundo Cambi (1999, p. 467):

O projeto pedagógico do positivismo estava voltado, em particular, para uma elaboração da pedagogia como ciência (ou “ciência da educação”), por um lado, e, por outro, para uma redefinição dos *currícula* formativos, colocando em seu centro a ciência, vista como o conhecimento típico e central do mundo moderno baseado na indústria e como um feixe de disciplinas altamente formativas, tanto no plano intelectual como no do caráter.

Esse ideal, moderno e iluminista, seria a base para pôr em “ordem” a confusão em relação aos saberes e possibilitar com essa ordem o “progresso” da sociedade. Isso também reforçava a crítica ao tradicionalismo católico que tanto atravancava o desenvolvimento do país com seu

conservadorismo, juntou-se a isso a questão religiosa que surge no fim do século XIX através da oposição entre Igreja e Maçonaria (a chamada questão religiosa)¹, esta última com uma influência considerável na política brasileira desde os tempos do império e que tinha em seus fundamentos os ideais de liberdade, igualdade e fraternidade preconizados pelos franceses na Revolução de 1789.

A educação no Brasil no final do século XIX sob o Positivismo, passa por uma série de mudanças devido as demandas já apontadas, assim foi proposta a Reforma educacional por Benjamin Constant² em 1890. Benjamin Constant (1833-1891) foi professor de matemática, fundador da República e o primeiro-ministro da Guerra do regime inaugurado em 15 de novembro de 1889. Em 19 de abril de 1890 foi criada a Secretaria de Estado dos Negócios da Instrução Pública, Correios e Telégrafos³, coube a ele chefiá-la, em seguida foi implementada a reforma a partir do Decreto nº. 981, de 8 de novembro de 1890, que transformou o Instituto Nacional de Instrução Secundária (Colégio Pedro II), em Ginásio Nacional, definido como modelo para as demais escolas secundárias. Republicano convicto, Benjamin Constant defendia o ensino leigo e livre em todos os graus, sendo o primário, gratuito.

Assim, o ensino primário foi concebido para não ser apenas um preparatório, mas uma ponte para se alcançar o ensino superior. Pelo projeto da reforma, deveria ser dada maior atenção ao ensino científico em contraponto à orientação literária, que, em sua avaliação, prevalecia na rede de ensino impedindo o avanço da educação no país. Vale lembrar que os estados brasileiros eram desiguais no que diz respeito ao nível educacional.

O currículo do ensino secundário no Ginásio Nacional, com duração de 7 anos, praticado em 1892 a partir do artigo 26 da Reforma Benjamin Constant implementou as disciplinas de “Português, Latim, Grego, Francês, Inglês, Alemão, Matemática, Astronomia Física, Química, História Natural, Biologia, Sociologia e Moral, Geografia, História Universal, História do Brasil, Literatura Nacional, Desenho, Ginástica, Evoluções militares, esgrima e Música”. A partir de 1892, as matérias de História Literária, Italiano, Retórica e Filosofia foram retiradas do currículo escolar do ensino secundário no Distrito Federal e também dos exames necessários para ingressar no ensino superior (Monteiro, 2024, p. 7).

A Reforma de Benjamin Constant suprime a Filosofia, causando um imenso prejuízo a continuidade da disciplina, embora como ressalta ainda Monteiro, mesmo com essas mudanças o ensino de Filosofia não foi completamente extinto, pois “em algumas regiões do país, especialmente em instituições ligadas à Igreja Católica, como seminários e colégios particulares, a disciplina continuou a ser ensinada, ainda que de forma adaptada” (Monteiro, 2024, p. 3).

A Reforma não abrangia todos os Estados, os quais deveriam fazer suas próprias adequações, como foi o caso de São Paulo, onde a Filosofia permaneceu:

A Reforma da Instrução Pública no Estado de São Paulo, instituída pela Lei nº. 88, de setembro de 1892, reorganizou o sistema de ensino e o dividiu em: primário, secundário e superior. O ensino secundário, com duração de 6 anos, ficou dividido em Literário e Científico. Os primeiros 4 anos do ensino secundário eram obrigatórios para todos os alunos e os 2 últimos divididos entre literário e científico. O currículo do curso literário incluía as disciplinas de Filosofia, Grego, Latim, Literatura Portuguesa, Francesa, Inglesa ou Alemã, História da Civilização. Desta forma, o ensino de Filosofia teve continuidade

¹ A questão religiosa foi um conflito no Brasil em 1870, iniciado em 3 de março de 1872 no enfrentamento entre a Igreja Católica e Maçonaria, tornando-se uma grave questão de Estado. Suas causas são fundadas em divergências irreconciliáveis entre ultramontanismo católico, liberalismo e o regime do padroado.

² Sobre a importância de Benjamin Constant para o Positivismo no início da República, conferir Lins (1964).

³ Os desafios da nova pasta eram promover a instrução e viabilizar a comunicação no recente território republicano.

durante a primeira república, dependendo das reformas educacionais estabelecidas nos diversos Estados (Monteiro, 2024, p. 8).

Em todo caso, o prejuízo para a educação pública já estava realizado. A exclusão de um componente que promove o pensamento livre e a reflexão crítica, como a Filosofia, pode ser compreensível em períodos de regimes autoritários e ditatoriais por razões óbvias (como foi a partir de 1964 na Ditadura Militar), mas se torna injustificável em momentos em que predomina a República e o regime democrático, como tem acontecido de forma constante na história da educação no Brasil,

Farias Brito e a defesa do ensino de Filosofia

O filósofo cearense Farias Brito teve uma carreira dedicada prioritariamente ao ensino, embora sua formação e atuação tenha sido eminentemente na área do Direito, formado pela Escola de Direito do Recife (1881-1884), cuja atuação se deu nos anos seguintes como promotor no Ceará e em Belém. Desde sua juventude, o filósofo são-benedicense demonstrou seu amor e dedicação ao magistério, o que é evidenciado por sua trajetória, pois ainda como estudante dava aulas aos colegas e, uma vez formado, priorizava o ensino à promotoria, como nos esclarece Filizola Neto (2008, p. 29 ss), tendo lecionado em diversas instituições (Liceu do Ceará, Faculdade de Direito do Ceará e do Pará, Colégio Pedro II no Rio de Janeiro) as disciplinas de Lógica, História e Filosofia.

Em relação à Filosofia, Farias Brito concebe-a de forma distinta dos Positivistas, cuja principal meta era a sistematização do pensamento cientificista e sua aplicação. Para nosso filósofo, a Filosofia é uma atividade permanente do espírito, uma "*philosophia perennis*", ou seja, para ele, a Filosofia divide-se em pré-científica, enquanto busca da verdade do mundo natural, e pós-científica, ao estabelecer os princípios de orientação do agir na Moral e a Política no Direito.

Os principais temas tratados na obra de Farias Brito decorrem de sua experiência de vida diante do sofrimento causado pela seca e pela varíola que tantas mortes causaram no fim do século XIX no Ceará e em todo o Nordeste. Além disso, podemos destacar a experiência da morte que foi vivida de perto por ele e que o marcou profundamente, basta lembrar a morte de seu pai, de sua primeira mulher, de um filho e de um parente próximo.

No início de sua obra *Finalidade do Mundo* ele destaca essa questão da morte como ponto de partida de seu filosofar citando inclusive a afirmação socrática de que "*filosofar é aprender a morrer*", segundo o filósofo cearense: "Em nossas relações ordinárias, no exercício comum de nossa atividade, vivemos sempre como se nunca tivéssemos de morrer, consideramos as coisas como se nossa vida tivesse de ser eterna, mas nisso somos vítimas de uma ilusão permanente" (Brito, 1957, p. 31).

A experiência da morte tornou-se uma fonte de suas reflexões, na trilha de Schopenhauer, o filósofo do pessimismo, diríamos que para Farias Brito "a filosofia tem na morte sua musa", pois a condição humana reflete a miséria e a dor que tem seu fim nesta, é nela, pois que a vida encontra seu sentido. A morte é a experiência que põe o homem diante de seu limite último, que o leva a refletir sobre o sentido de sua vida, não é a toa que os filósofos existencialistas colocaram a morte com uma das características fundamentais da existência humana. Essa experiência é uma das mais radicais que o ser humano pode passar, a partir dela surge o espanto e a admiração, como diria Aristóteles, que nos levam a filosofar.

Segundo Farias Brito:

Quando se diz de um corpo que se move: - ele vive – logo se pode acrescentar: - morrerá. Morte – eis a verdade suprema. Morte – eis a palavra terrível com que facilmente se poderá abater o orgulho dos poderosos do mundo, indo tudo fatalmente terminar na lúgubre sentença: - vaidade das vaidades, tudo vaidade. *Omne vivum in pulverem* (Brito, 1957, p. 14).

Suas fontes teóricas vão desde Sócrates a Schopenhauer, que foram grandes pensadores que se dedicaram ao problema da morte. Também se destacam sua visão da Filosofia da Natureza, da Metafísica, da Moral, da Arte (em especial a Poesia), do Direito e da Religião. Dessa reflexão sobre a morte Farias Brito busca entender qual o sentido da vida e qual a finalidade do mundo. Para ele, a filosofia busca o bem, sua atividade produz a ciência, esta por sua vez busca a verdade, que nos permite uma visão do todo e nos orienta em nosso agir, e, por fim, a poesia visa o belo, alie-se a isso uma visão mística da realidade que o levou a sonhos, em que supostamente ele teria compreendido a natureza de Deus como luz.

É neste arcabouço teórico que está baseada a crítica de Farias Brito a concepção filosófica positivista e sua Reforma educacional que marginalizava e excluía a Filosofia da formação dos estudantes do ensino básico. Assim, uma das principais desvantagens da Reforma foi a de suprimir o ensino de Filosofia na educação básica, como ele constata decepcionado:

O que se quer, são obras que produzam resultado material; o que se exige, são trabalhos que resultem vantagens pecuniárias. E este modo de pensar, principalmente depois que começou a desenvolver-se no Rio, o Centro Positivista, tem se tornado tão geral que chegou a predominar nas classes diretoras da sociedade, influenciando mesmo sobre o governo. É assim que 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 da filosofia (Brito, 1957, p. 31).

A posição do nosso filósofo não é contrária a reforma do ensino em si, mas a maneira como os positivistas a conduziram e suas consequências nefastas ao ensino de Filosofia, uma disciplina imprescindível à formação da juventude. Essa reforma teve como resultado a absurda supressão desta, o que teve repercussão nos demais estados.

O exemplo do Centro produziu as suas consequências naturais, sendo que depois de pouco tempo havia sido suprimida como inútil, do Liceu ou estabelecimento correspondente, em todos os estados, a cadeira de filosofia. De modo que a República começou no Brasil declarando guerra de morte à filosofia. Verdade é que o que se ensinava como filosofia era uma coisa indigesta e absolutamente intragável, sendo de rigorosa necessidade uma reforma na organização do ensino, não somente da filosofia, mas de todas as outras matérias que constituem o objeto do curso secundário e superior no país. Mas a reforma a fazer-se, devia ser no sentido de melhorar, não de suprimir (Brito, 1957, p. 31).

No Brasil tem sido comum o experimentalismo das reformas educacionais e do ensino, que reformulam constantemente o currículo, especialmente inspiradas nas experiências de países economicamente mais desenvolvidos e considerados mais avançados científica e tecnologicamente, numa aposta em abordagens pedagógicas que aparecem como novidades atraíves às autoridades.

Esse foi o caso da reforma pensada pelos positivistas que aos poucos foi minando as bases humanistas, artísticas e filosóficas, em favor de um saber pragmático e utilitarista, cada vez mais afeito aos interesses das classes privilegiadas e o que ela considerava adequado à população em geral.

Tais reformas não são realizadas após um debate sério com a participação dos educadores, mas feitas a toque de caixa, como nos informa o filósofo cearense:

Não sucedeu assim: fez-se uma reforma que chamarei desesperada; organizou-se um programa palavroso e estéril, feito de todo nos moldes positivistas, absurdo em teoria, impraticável de fato, espécie de encadeamento de fórmulas aparatosas destinadas a enganar pela aparência exterior, de modo que a julgar por aquilo nada é mais triste do que a ideia que se deve fazer do estado de nossa civilização. E quanto à filosofia, identificada a retórica, foi suprimida como inútil (Brito, 1957, p. 31-32).

O Positivismo reduz a Filosofia a mero saber retórico sem fins práticos que deveria se submeter ao aval das ciências empíricas. Nada mais contrário à visão que o próprio Farias Brito tem da Filosofia e seu papel no âmbito do conhecimento e da experiência humana. A Filosofia, como sabemos, surge na antiguidade como uma forma de saber universal, que por meio da reflexão e da crítica seria capaz de compreender a totalidade do real. Segundo nosso filósofo, em sua definição primeira,

A Filosofia é a fonte comum onde encontram sua justificação os princípios fundamentais de todas as outras ciências, que nestas condições dependem dela. Ou mais precisamente ainda: a filosofia é o conhecimento universal. É assim que o verdadeiro caráter da filosofia em suas relações com as ciências só pode ser determinado por meio de imagens como estas: A filosofia é uma árvore; as ciências são ramos mais ou menos frondosos que brotam desta árvore, o fruto que ela produz. [...] Penso assim: a ciência é o conhecimento já feito, o conhecimento organizado e verificado; a filosofia é o conhecimento em vias de formação (Brito, 2012a, p.17).

Farias Brito rompe com a visão cientificista e reducionista do Positivismo, que é em seu fundamento oposta à Filosofia, pois, para ele, esta seria um saber universal que busca responder aos problemas fundamentais da existência humana, por isso muitos comentadores de sua obra consideram-no um dos precursores da fenomenologia e do existencialismo no Brasil, segundo Aquiles Cortes Guimaraes (1979).

Para o filósofo cearense, a Filosofia tem uma tarefa superior e não pode ser confundida, nem reduzida à mera constatação empírica dos fatos, ela é teoria (contemplação da verdade) e prática (orientadora de nossas ações). Neste sentido, há em Farias Brito uma revalorização da Metafísica a partir de uma perspectiva existencial e psicológica, pois como sabemos muitos fatos marcantes em sua vida (flagelo da seca, a peste de varíola, a morte de parentes) colaboraram para que ele se voltasse para estas questões.

A Filosofia diante das Reformas educacionais de ontem e de hoje

O século XX será marcado no Brasil pela alternância entre inclusão e exclusão da disciplina de Filosofia no ensino básico, em alguns momentos incluída em formato obrigatório e outras como opcional. Em 1901, a Reforma do ensino feita pelos Positivistas foi substituída por uma nova Reforma, o Código Eptácio Pessoa (1865-1942)⁴, então Ministro da Justiça e Negócios Interiores (que em 1892 passou a abranger educação e a saúde pública) no governo

⁴ Eptácio Lindolfo da Silva Pessoa (1865-1942) foi magistrado, diplomata, professor universitário, jurista e político brasileiro, filiado ao Partido Republicano Mineiro. Além de Ministro da Justiça no governo Campos Sales (1898-1902), foi eleito o 11º presidente do Brasil entre os anos de 1919 a 1922, tendo o seu governo marcado por revoltas militares que acabariam na Revolução de 1930, a qual levou Getúlio Vargas ao poder.

Campos Sales (1898-1902). Nesta nova reforma o ensino de Filosofia é retomado sob a forma do ensino de Lógica.

Já na segunda metade do século, ocorrerá um dos períodos mais turbulentos para a Filosofia, que se dá com o golpe Militar de 1964, quando a disciplina foi excluída do ensino básico e do superior por ser considerada subversiva, com a perseguição de professores e banimento de livros ligados ao pensamento marxista. Após a abertura política nas décadas de 80 e 90, a Filosofia volta a ser considerada necessária para a educação básica na Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB) de 1996, por seu papel de formadora do pensamento crítico e da cidadania.

Por fim, na segunda década do século XXI, presenciamos novo ataque e a tentativa de excluir a Filosofia do currículo da educação básica, por parte de grupos reacionários, conservadores e extremistas de Direita, tendo seu auge com o governo do presidente Jair Bolsonaro (2019-2022), um ex-militar defensor das ideias de extrema-direita que considerava que se deveria extirpar a Filosofia e o “marxismo cultural”⁵ da educação, com ataques diretos ao filósofo e educador Paulo Freire em uma cruzada contra o livre pensamento e a liberdade de expressão e em nome de supostos “valores cristãos”.

Essa tentativa se deu através de sua política contra-educacional no interior do próprio Ministério da Educação (MEC) com ênfase do então ministro Abraham Weintraub, como o próprio presidente afirmou em uma postagem no tweeter de 26 abril 2019. “O Ministro da Educação @abrahamWeinT estuda descentralizar investimento em faculdades de filosofia e sociologia (humanas). Alunos já matriculados não serão afetados. O objetivo é focar em áreas que gerem retorno imediato ao contribuinte, como: veterinária, engenharia e medicina”.

Essa política adotada pelo governo bolsonarista replica aquilo que fora o mote dos Positivistas do período inicial da República (que também tinham vínculo com o militarismo⁶), cuja meta era promover uma educação doutrinadora, meramente utilitária e voltada para o “mercado de trabalho” para a população em geral, desqualificando a formação superior e as ciências humanas, em especial a Filosofia.

Após essa declaração, conforme o Portal G1 em 06 de maio 2019, foi organizado um manifesto pela *Gender International*, uma aliança mundial de pesquisadores dos estudos de gênero e sexualidade, e divulgado pelo jornal francês *Le Monde*, com mais de mil nomes, incluindo pesquisadores brasileiros e estrangeiros, vinculados a centenas de universidades e instituições, representantes de universidades com prestígio mundial, como Harvard, Yale, MIT, Oxford, Cambridge, Sorbonne, Columbia e Berkeley. Professores e pesquisadores de universidades menos conhecidas e de países mais distantes também assinaram o documento. Além de Estados Unidos, Reino Unido e França estão Austrália, Hong Kong, Croácia, Argentina, Espanha, Alemanha, Dinamarca, Chile, Áustria, Finlândia, México, Itália e Canadá, entre outros⁷.

Após muitas lutas e manifestações, mesmo com a implementação do Novo Ensino Médio (ENEM) e da Base Nacional Curricular Comum (BNCC) criadas no governo de Michel Temer (2016-2019), a comunidade filosófica se articula para retomar a obrigatoriedade do ensino de Filosofia, apesar da diluição da nova base curricular.

⁵ Ironicamente essa acusação foi popularizada nas redes sociais e no *Youtube* pelo guru da extrema direita brasileira, o ex-astrólogo free-lancer, autointitulado filósofo, Olavo de Carvalho (1947-2022), que alimentava o extremismo bolsonarista com negacionismo, teorias conspiratórias e uma retórica de combate ao que denominava “marxismo cultural”.

⁶ Vale fazer referência ao programa de Escolas “Cívico-militares” que foi imposta pelo governo Bolsonaro, como forma de manutenção do ideal militarista e sua doutrinação ideológica de cunho tecnicista, utilitário e de viés autoritário.

⁷ Disponível em: <https://g1.globo.com/educacao/noticia/2019/05/06/mais-de-mil-pesquisadores-assinam-manifesto-contra-ideia-de-bolsonaro-de-tirar-verba-da-filosofia-e-da-sociologia.ghtml>. Acesso em: 10 out. 2025.

Considerações finais

Falar novamente sobre Farias Brito no cenário filosófico atual é abrir horizontes de questionamento sobre o nosso lugar na história da Filosofia e sobre a autenticidade das ideias que nos formam, pois a Filosofia não é mera erudição, nem mesmo o acúmulo de conhecimentos sobre a história dela mesma em um sem-número de sistemas decorados, é antes produção intelectual inovadora que se enraíza na cultura autóctone e se eleva para além dela.

Destacamos em nosso artigo a ênfase dada pelo filósofo cearense na valorização e importância do ensino de Filosofia como uma disciplina obrigatória na educação básica, denunciando o descaso dos positivistas com o pensamento livre e crítico, pois priorizavam uma educação para o exercício de atividades técnicas e práticas, deixando o questionamento apenas às parcelas privilegiadas da população. Farias Brito se levanta contra essa proposta e critica a reforma educacional de Benjamin Constant, pondo em relevo a incoerência daqueles que em nome de uma certa filosofia cientificista (o Positivismo) desprezam a Filosofia.

O posicionamento de Farias Brito há mais de um século, nos alerta para estarmos atentos às propostas e reformas educacionais que em nome de “novas experiências”, alinhadas à certas posições políticas conservadoras e mesmo reacionárias tem menosprezado o lugar central da Filosofia como um saber fundamental que promove o pensamento rigoroso, autônomo e crítico. Para essas formas de pensamento político que flertam com posturas dogmáticas e autoritárias, a Filosofia representa uma ameaça, pois coloca em xeque e problematiza suas certezas supostamente absolutas, formando cidadãos críticos e conscientes, capazes de pensar de forma autônoma e livre de determinações extrínsecas.

Referências

- BRITO, F. *A base física do espírito*. Brasília: Edições Senado Federal, 2012.
- BRITO, F. *A Finalidade do Mundo*. Brasília: Edições Senado Federal, 2012a.
- BRITO, F. *A Finalidade do Mundo*. Vol. I (1895), Vol. II (1899) e Vol. III (1905). Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1957.
- BRITO, F. *A verdade como regra das ações*. Brasília: Edições Senado Federal, 2012.
- BRITO, F. *O mundo interior*. Brasília: Edições Senado Federal, 2012.
- BRITO, F. Trechos escolhidos. Rio de Janeiro: Agir, 1967.
- CAMBI, F. *História da Pedagogia*. São Paulo: Ed. Unesp, 1999.
- CARVALHO, L. R. *A formação filosófica de Farias Brito*. São Paulo: Saraiva; Edusp, 1977.
- FILIZOLA NETO, J. *Farias Brito e a Filosofia como finalidade de vida*. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2008.
- GOMES, R. *Crítica da Razão Tupiniquim*. São Paulo: FTD, 1994.
- GUIMARÃES, A. C. *Farias Brito e as origens do existencialismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1979.
- JAIME, J. *História da Filosofia no Brasil*. Vol. I. Petrópolis: Vozes; Salesianas, 1997.

- KLEIN, A. C. *Farias Brito*. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2004.
- LARA, T. A. *Caminhos da Razão no Ocidente, a filosofia ocidental do Renascimento aos nossos dias*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- LINS, I. *História do Positivismo no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1964.
- MENEZES, D. *Evolucionismo e Positivismo na crítica de Farias Brito*. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1972.
- MONTEIRO, A.; MONTEIRO, A. Educação e ensino de filosofia no Brasil: transformações entre 1889 e 1930. *Revista Tópicos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 14, p. 1-16, 2024.
- MORAES FILHO, E. *O ensino de filosofia no Brasil*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e da Cultura; Biblioteca Nacional, 1959.
- PAIM, A. *A Filosofia da Escola do Recife*. Rio de Janeiro: Saga, 1966.
- PAIM, A. *O estudo do pensamento filosófico brasileiro*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro; Convívio, 1979.
- PORTAL G1. Mais de mil pesquisadores assinam manifesto contra ideia de Bolsonaro de tirar verba da filosofia e da sociologia. Disponível em: <https://g1.globo.com/educacao/noticia/2019/05/06/mais-de-mil-pesquisadores-assinam-manifesto-contraria-ideia-de-bolsonaro-de-tirar-verba-da-filosofia-e-da-sociologia.ghtml>. Acesso em: 10 out. 2025.
- RABELLO, S. *Farias Brito ou uma aventura do espírito*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1941.
- ROMERO, S. *Obra filosófica*. Rio de Janeiro; São Paulo: José Olympio Editora; Editora da Universidade de São Paulo, 1969.

Sobre o autor

Francisco José da Silva

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC, 2020). Atualmente é Vice-coordenador da Licenciatura em Filosofia, Pesquisador e Professor Adjunto do curso de Filosofia do Instituto Interdisciplinar de Sociedade, Cultura e Arte (IISCA) da Universidade Federal do Cariri (UFCA) e do Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO/UFCA), coordenador de subprojeto Pibid Filosofia (2020). Tem experiência em gestão, tendo sido Coordenador do curso de Filosofia UFCA (2013-2014), Coordenador do Núcleo de Línguas e Culturas Estrangeiras (2014-2015) e da Coordenadoria de Diversidade Cultural da Procult (2015-2016). Membro do Conselho editorial da Revista Araripe de Filosofia (UFCA). Membro da Comissão de Ética da UFCA. Membro da Sociedade Hegel Brasileira (SHB), da Associação Latinoamericana de Filosofia Intercultural (ALAFI), do GT de Filosofia Oriental da ANPOF e do LEPO (Laboratório de Estudos e Pesquisas Orientais) da UECE.

Recebido em: 01/05/2026
Aprovado em: 27/05/2026

Received in: 05/01/2026
Approved in: 05/27/2026

Instaurando existências mínimas como forma de multiplicar mundos

Establishing minimal existences as a way of multiplying worlds

Carlos Henrique Machado

<https://orcid.org/0000-0003-0774-972X> – E-mail: petrus166@gmail.com

RESUMO

Este artigo investiga a noção de instauração a partir da filosofia de Étienne Souriau e sua reinterpretação por David Lapoujade, abordando os modos de existência como formas específicas, precárias e contingentes de tornar-se real. Tais modos se vinculam a abordagem de Michel Foucault sobre a vida dos homens infames, que nos ajuda perceber essas existências frágeis, captadas nos limiares do discurso, e a reconhecer nelas uma força que não reside em sua visibilidade, mas em sua persistência. Procuramos introduzir o conceito de instauração com um modo de formalização de existências ainda incompletas, que buscam atualizar sua potência de vida. Veremos como se pode tornar sensível o direito de existir de seres ainda em formação, ampliando sua consistência e visibilidade. Concluimos que instaurar é também resistir à ignorância e ao apagamento, tornando-se, portanto, um gesto ontológico de defesa e afirmação de outras maneiras de existir.

Palavras-chave: Instauração. Modos de existência. Étienne Souriau. Michel Foucault. David Lapoujade.

ABSTRACT

This article examines the concept of instauration from Étienne Souriau's philosophy and its re-interpretation by David Lapoujade, exploring modes of existence as specific, precarious, and contingent forms of becoming real. These modes are linked to Michel Foucault's approach to the lives of infamous men, which helps us perceive these fragile existences, captured at the

threshold of discourse, and recognize in them a strength that resides not in their visibility, but in their persistence. We seek to introduce the concept of instauration as a way of formalizing still incomplete existences, which seek to actualize their life potential. We will explore how the right to exist of beings still in formation can be made sensitive, expanding their consistency and visibility. We conclude that instauration is also a resistance to ignorance and erasure, thus becoming an ontological gesture of defense and affirmation of other ways of existing.

Keywords: Instauration. Modes of existence. Étienne Souriau. Michel Foucault. David Lapoujade.

Introdução

Diante de um padrão majoritário de existir, aquele que conforma o mundo a partir de um conjunto normativo de valores, percepções e formas de vida, emergem modos de estar no mundo que não se deixam submeter aos gabaritos que dispomos. São vidas que escapam à legibilidade conferida pelas estruturas dominantes de reconhecimento e pertencimento, seres que habitam os interstícios do que é considerado uma existência plena, eficaz, racional ou produtiva.

Esses modos de ser desviantes não apenas fracassam diante do ideal de um sujeito autônomo, eficiente e autocentrado, mas encarnam, em sua própria precariedade e desvio, uma recusa ativa das formas dominantes de subjetivação. São forças que, por não se ajustarem aos estratos que organizam os modos de vida eficientes, denunciam o caráter violento dos dispositivos que administram a realidade segundo padrões de equivalência e funcionalidade.

Instaurar a existência de seres cuja densidade ontológica não se conforma aos gabaritos de que dispomos, exige uma reconfiguração radical dos critérios de reconhecimento. Tal tarefa não se resolve pela ampliação do espectro de inclusão, como se bastasse alargar os moldes de uma forma de humanidade preexistente. Pelo contrário, trata-se de pôr em questão o próprio modelo de humanidade que estabelece a fronteira entre o que pode ou não ser considerado vida legítima. Isso implica desarticular os dispositivos de normalização que organizam o espaço comum a partir de medidas padronizadas, espaço que, em vez de ser o lugar do encontro entre diferenças, torna-se campo de filtragem, hierarquização e eliminação do que escapa.

A afirmação da diferença, aqui, não opera pela via da identidade ou da representação, mas como abertura a um fora impensado, a uma presença ainda não capturada pelos regimes de visibilidade e inteligibilidade que sustentam o mundo do homem. Não se trata de garantir uma função social, de reabilitar sujeitos tidos como “deficientes” à luz de um critério de utilidade ou adaptação, mas de acolher os modos de ser que se sustentam justamente na recusa da completude e da finalização. A desmedida que caracteriza essas existências não é falta, mas potência de não se deixar aprisionar por um modelo de sujeito já formado. Elas testemunham o inacabamento como condição de criação, e é nesse sentido que a desmedida deve ser acolhida, não como erro ou falha, mas como expressão de uma vitalidade outra.

Instaurar, portanto, não significa criar *ex nihilo*, mas garantir realidade a essas vidas que ainda vagam nas bordas do possível, vidas virtuais, enigmáticas, em estado de latência. É preciso abrir espaços de experimentação em que tais modos de existência possam emergir e se afirmar sem serem imediatamente reduzidos a formas reconhecíveis, sem serem compelidos a passar pelo crivo de uma subjetividade normativa.

O desafio está em permitir que a diferença se diga por si, em seus próprios ritmos e grafias, ainda que elas não se conformem a uma gramática já conhecida. O que se propõe é uma composição do mundo que não seja mediada pelos pontos de vista já dados, mas que se trace a partir de novos pontos de emergência, pontos de fuga, talvez, por onde se possa ver e sentir de outro modo.

Nesse movimento, o acolhimento da diferença deixa de ser um gesto moral para se tornar uma estratégia ontopolítica: abrir-se àquilo que ainda não é, mas pode vir a ser, exige desativar os mecanismos de sujeição que pretendem estabilizar a vida em formas fixas de identidade e funcionalidade. A individuação, neste contexto, é entendida não como processo de conformação de um sujeito estável, mas como campo intensivo em que forças impessoais atravessam o indivíduo, desfigurando-o e recompondo-o continuamente.

Em vez de comparar os modos de existência já formados entre si, operação que invariavelmente reconduz à hierarquia, é preciso seguir a diferença em seu próprio movimento, acolhendo as forças a-sujeitadas que persistem em agitar aquilo que o sujeito tenta estabilizar. Instaurar a existência desses modos de vida desmesurados é, assim, abrir um campo onde a vida possa inventar-se de novo, além da repetição dos modelos instituídos. É apostar na criação como resistência à forma-homem, na diferença como força de mundo, e no inacabado como ética do viver.

Existências mínimas

“Uma nuvem levemente rosada não possui menos existência que a plenitude sólida e iluminada de uma nuvem soberba e perfeita, glória de uma linda tarde” (Souriau, 2009, p. 126-127). Com essa afirmação, Étienne Souriau desestabiliza a lógica binária que opõe o ser ao não-ser, o pleno ao incompleto, o existente ao inexistente. Para ele, a existência não é um bloco homogêneo ou uma propriedade essencial que algo ou alguém possui de forma absoluta, mas uma condição que se gradua, que se intensifica ou se enfraquece, que pode ser conquistada, perdida, sustentada ou abandonada. Não há, portanto, um único modo de ser ou um único estatuto do existir, mas uma multiplicidade de regimes ontológicos que coexistem em uma espécie de pluri-verso, no qual cada ser carrega uma maneira específica de insistir em sua presença.

David Lapoujade, ao retomar o pensamento de Souriau em *As existências mínimas* (2017), radicaliza essa ontologia da pluralidade ao propor uma atenção aos seres que se encontram à beira do desaparecimento, à margem da realidade constituída, habitando zonas de impercepção e quase-insistência. São as existências frágeis, tímidas, precárias, mas nem por isso menos reais. Pelo contrário, são elas que exigem o máximo de cuidado, pois sua realidade depende justamente de condições a serem construídas para que elas possam vir a ser. É aqui que a noção de “instauração” ganha relevo: instaura-se uma existência quando se faz mundo para ela, quando se cria o plano onde ela possa se sustentar, mesmo que por um instante, mesmo que de forma tênue.

Essa concepção desafia profundamente o padrão majoritário de existência que organiza o mundo a partir de hierarquias entre formas de vida, entre o que vale e o que não vale a pena ser vivido. As existências mínimas são aquelas que não se conformam a esse gabarito, mas que persistem apesar dele, demandando modos de atenção que não operam por reconhecimento, mas por acolhimento. Elas nos forçam a pensar a existência como processo, como trajetória incerta entre o possível e o real, e não como fato dado ou atributo fixo. Ser, aqui, é sempre um “vir a ser”, uma aventura ontológica singular.

Essa perspectiva desloca o foco do ser enquanto substância para a existência enquanto acontecimento. A nuvem levemente rosada não é “menos” do que a nuvem soberba e perfeita: ela apenas existe de outro modo. Sua intensidade talvez seja mais discreta, mais efêmera, mais silenciosa, mas ela carrega em si uma potência de mundo que não pode ser reduzida aos critérios de grandeza ou exuberância. O mesmo se dá com os modos de vida desviantes, marginais, silenciados: não lhes falta ser; falta-lhes, muitas vezes, um mundo que os acolha, que os acompanhe, que os permita se dizer.

Lapoujade insiste que é preciso inventar dispositivos de cuidado ontológico para que essas existências mínimas possam se afirmar. Isso significa criar condições, não de reconhecimento normativo, mas de sustentação das suas formas de presença. Esse cuidado não é moral, mas ontológico: ele diz respeito ao modo como o real é constituído a partir da coexistência de diferentes planos de existência, cada um com sua consistência própria. O que está em jogo não é apenas a defesa de uma pluralidade de modos de vida, mas a aposta em um pluralismo ontológico capaz de desativar o monopólio de uma forma de humanidade sobre as demais formas de ser. Nesse sentido, ele afirma:

Tudo se resume a isso: tornar-se real. E tornar-se real é tornar-se legítimo, é ver sua existência corroborada, consolidada, sustentada no próprio ser. Sabemos que a melhor maneira de solapar uma existência é fazer de conta que ela não tem nenhuma realidade. Nem mesmo se dar ao trabalho de negar, apenas ignorar. Nesse sentido, fazer existir é sempre fazer existir contra uma ignorância ou um desprezo (Lapoujade, 2017, p. 91).

Assim, afirmar as existências mínimas não é afirmar uma carência, mas uma diferença. É reconhecer que há vidas que ainda não chegaram a ser, e que cabe a nós, enquanto cohabitantes desse mundo, criarmos os caminhos, os espaços, os tempos, os gestos e os silêncios que permitirão que elas possam, talvez, vir a ser. Teríamos, então, que instaurar essas existências mínimas de forma que elas possam ganhar densidade ontológica.

Essas existências quase invisíveis, ou melhor, invisibilizadas a partir de padrões hegemônicos de administrar as vidas, dizem respeito as vivências marginais das sociedades ao longo dos tempos, excluídas, escravizadas, perseguidas e desprezadas e deixadas na penumbra. Sua afirmação depende da instauração como um dispositivo de afirmação de devires minoritários que escapam do controle e que desorganizam os modelos majoritários.

Instauração, nesse horizonte conceitual, é mais do que o ato de fazer surgir algo no mundo, é um gesto que envolve compromisso, escuta e criação. Trata-se de garantir realidade a seres que não existem ainda, não porque lhes falte ser, mas porque lhes falta mundo: condições de visibilidade, sensibilidade, relação. Nesse sentido, instaurar uma existência mínima não é apenas abrir espaço para que ela venha à tona, mas inventar os dispositivos, os meios expressivos, os ritmos e os regimes de percepção que a tornem possível. A instauração é, portanto, uma operação ontológica tanto quanto estética e inseparavelmente ética.

Peter Pál Pelbart, ao problematizar os modos de existência invisibilizados pela razão majoritária, realiza um diagnóstico e uma proposta: por um lado, aponta para o dispositivo sacrificial da verdade, uma máquina que filtra, elimina ou submete aquilo que não se conforma ao que é tido como real, verdadeiro ou válido. Por outro, propõe uma política da multiplicação: uma ontologia não hierárquica, que acolha a heterogeneidade sem reduzi-la a variações de um mesmo modelo evolutivo, seja ele biológico, cultural ou epistemológico. Ele afirma:

Em vez de sacrificar a positividade existencial de “populações inteiras de seres” no altar de uma Verdade, seria o caso de multiplicar o mundo a fim de acolhê-las – de onde o

esforço em mobilizar conceitos diversos para garantir a pluralidade e distinção entre os modos de existência, sem deles fazer etapas de um único processo evolutivo, universal (Pelbart, 2014, p. 252).

Multiplicar o mundo, aqui, não é relativismo, é responsabilidade ontológica. Trata-se de operar numa chave que não toma os modos de existência “desviantes” como etapas deficitárias de um processo inacabado, mas como formas legítimas, ainda que frágeis ou incertas, de habitar o real. O gesto ético-estético consiste em acompanhar essas formas até que elas possam encontrar sua expressão, sua consistência, seu modo próprio de duração. A ética não é mais regida por uma norma a priori, mas pela escuta da diferença em sua positividade. A estética, por sua vez, não se limita ao campo das artes, mas se amplia como sensibilidade ativa, como composição de mundos.

Fazer do mundo um lugar próprio aos modos minoritários de habitá-lo, mobilizando todas as lutas de um povo menor que não o é qualitativamente, mas sim pela sua potência de subverter toda norma. Como dizia Gilles Deleuze, trata-se de um *povo que falta*, que está sempre pronto a ser inventado, por carregar a potência do indefinido e por ser tomado num devir-revolucionário (Deleuze, 1997, p. 14).

Instauração, nesse sentido, é resistência à política do mesmo. É o que impede que a vida seja reduzida àquilo que pode ser reconhecido, quantificado, traduzido ou disciplinado. Em vez de ajustar os seres à *forma-homem* ou ao ideal de um organismo funcional e representável, instaura-se o campo onde outras formas de ser possam emergir sem serem imediatamente assimiladas ou corrigidas. Esse gesto não é tolerância nem integração: é invenção e coabitação.

Do ponto de vista de Lapoujade, isso implica uma ética do acompanhamento: os seres mínimos não devem ser fixados ou protegidos em sua fragilidade, mas acompanhados em sua potência, como se cada gesto, cada atenção, cada intervenção fosse uma microcomposição ontológica que lhes permite continuar a existir. Em vez de buscar uma reparação que reconduza à norma, trata-se de abrir fendas no mundo dominante, criar passagens, hospedar o estranho, o tímido, o inclassificável. É nessa zona que a instauração se mostra também como um gesto político, não no sentido da tomada de poder, mas da criação de um comum por vir.

Por fim, instaurar um modo de existência que “ainda não existe” significa liberar o tempo do futuro de sua colonização pelo presente. A existência mínima é sempre uma promessa, um ainda-não, um possível que insiste. A arte de instaurar, nesse caso, é também a arte de não interromper o devir, deixar que o novo se forme sem submetê-lo aos esquemas já disponíveis de reconhecimento. Uma política da existência mínima é, assim, uma política da espera ativa, da criação de condições, da escuta do que ainda não sabe dizer-se. Trata-se de uma arte de habitar a penumbra, não para iluminá-la à força, mas para que ali algo possa cintilar, ainda que levemente, como uma nuvem rosada ao fim da tarde.

Vidas infames, obscuras e mudas

No ensaio “A vida dos homens infames”, Michel Foucault dedica-se à análise de personagens obscuros que emergem fugazmente nos arquivos da ordem jurídica e administrativa do século XVIII. São sujeitos cuja existência se revela apenas através dos traços deixados por dispositivos de controle: súplicas, relatórios policiais, decisões de internamento. Não se trata de grandes criminosos ou figuras históricas, mas de seres anônimos, frequentemente “homens comuns” — doentes, loucos, desobedientes, pobres, vagabundos, desviantes, cuja passagem pelo mundo quase não deixou registro, senão sob a forma de sua exclusão, marginalização ou silenciamento. Quanto a isso, diz Foucault:

De modo que entre essas pessoas sem importância e nós que não a temos mais do que eles, nenhuma relação de necessidade. Nada tornava provável que elas surgissem das sombras, elas mais do que outras, com sua vida e suas desgraças. Divirtamo-nos, se quisermos, vendo aí uma revanche: a chance que permite que essas pessoas absolutamente sem glória surjam do meio de tantos mortos, gesticulem ainda, continuem manifestando sua raiva, sua aflição ou sua invencível obstinação em divagar, compensa talvez o azar que lançara sobre elas, apesar de sua modéstia e de seu anonimato, o raio do poder. Vidas que são como se não tivessem existido, vidas que só sobrevivem do choque com um poder que não quis senão aniquilá-las, ou pelo menos apagá-las, vidas que só nos retornam pelo efeito de múltiplos acasos, eis aí as infâmias das quais eu quis, aqui, juntar alguns restos (Foucault, 2006, p. 210).

O termo “infame”, como mobilizado por Foucault, não designa aqui apenas um julgamento moral ou jurídico. Ele aponta para um tipo de existência que não encontra lugar pleno nos discursos de seu tempo, seres cuja visibilidade se dá apenas no momento em que a máquina institucional os captura, os torna objeto de um saber, de uma correção ou de uma eliminação. E, no entanto, é justamente nessa aparição fugaz, nesta inscrição precária nos arquivos da razão, que essas vidas adquirem uma certa intensidade. Como ele escreve:

Quis também que essas personagens fossem elas próprias obscuras: que nada as predispuesse a um clarão qualquer, que não fossem dotadas de nenhuma dessas grandezas estabelecidas e reconhecidas - as do nascimento, da fortuna, da santidade, do heroísmo ou do gênio: que pertencessem a esses milhares de existências destinadas a passar sem deixar rastro; que houvesse em suas desgraças, em suas paixões . em seus amores e em seus ódios alguma coisa de cinza e de comum em relação ao que se considera. em geral. digno de ser contado; que, no entanto, tivessem sido atravessadas por um certo ardor, que tivessem sido animadas por uma violência, uma energia, um excesso na malvadeza, na vilania, na baixeza, na obstinação ou no azar que lhes dava, aos olhos de seus familiares, e à proporção de sua própria mediocridade, uma espécie de grandeza assustadora ou digna de pena (Foucault, 2006, p. 207).

O gesto foucaultiano de escavar essas existências marginais não tem por objetivo restaurar suas identidades ou conceder-lhes retroativamente um lugar no cânone da história. Ao contrário, seu esforço é o de tornar sensível a espessura dessas vidas mínimas, desprovidas de nomes próprios consistentes, mas portadoras de uma intensidade impessoal, as quais muitas vezes se faz de conta não existirem e que compõe populações de seres sacrificadas no altar da Verdade. Trata-se, como ele mesmo disse, de “fazer aparecer o que não aparece – não pode ou não deve aparecer” (Foucault, 2006, p. 220).

Esses infames, ao mesmo tempo silenciados e compulsoriamente visibilizados, habitam uma zona de penumbra, nem completamente obscuros, nem completamente legíveis. O que se afirma ali é um paradoxo: são vidas que só se tornam visíveis no momento em que são apagadas; são seres que entram no campo do saber apenas para serem recusados como sujeitos de direito ou de razão. Mas é nesse limiar entre visibilidade e exclusão que se configura uma política da penumbra. Essa política não visa dar voz aos infames no sentido tradicional da representação, mas escutar os modos pelos quais sua existência desafia as formas instituídas de subjetivação.

Sem colher os louros de qualquer fama esses seres são preservados em sua ignomínia e obscuridade e em seu silêncio, por não fazer parte do conjunto de existências tornadas legítimas e desejáveis.

Para que alguma coisa delas chegue até nós, foi preciso, no entanto, que um feixe de luz, ao menos por um instante viesse iluminá-las. Luz que vem de outro lugar. O que as arranca

da noite em que elas teriam podido, e talvez sempre devido, permanecer é o encontro com o poder: sem esse choque, nenhuma palavra, sem dúvida, estaria mais ali para lembrar seu fugidio trajeto (Foucault, 2006, p. 207).

Nesse ponto, é possível ver como a instauração, entendida como gesto ético-estético, atravessa o projeto foucaultiano. Trata-se de inventar uma sensibilidade capaz de acolher a presença desses seres não para integrá-los, mas para deixá-los insistir em sua diferença. Isso supõe não apenas denunciar os dispositivos que os reduziram à condição de objetos, mas também criar as condições para que suas formas de existência possam se sustentar no campo do real, como zonas vivas, não representáveis, não funcionalizadas.

A força política desses infames está exatamente naquilo que escapa: não são exemplos, não são identidades, não são tipos. São intensidades anônimas, expressões de uma vida que ainda não passou pela forma sujeito, e que talvez resista a passar. Foucault, de certo modo, realiza uma arqueologia da diferença impessoal, tal como ela se expressa nas margens dos arquivos, ali onde a vida resiste ao enquadramento, ao saber, à norma. E é nesse gesto que ele manifesta a arte de instaurar existências mínimas.

O que se busca com essa atitude não se limita a um lugar de refúgio para os desviantes, mas se torna campo ativo de criação de mundos outros, onde os critérios de visibilidade e de verdade são desativados ou deslocados. Retomar os infames de Foucault é reconhecer que há formas de vida que só se deixam entrever por um olhar que renuncie ao saber, que aceite ver na noite o brilho tênue de uma existência que escapa. É, também, afirmar que há um real naquilo que não se completa, que não se ajusta, que não se atualiza, um real que só pode ser acolhido se suspendermos a exigência de clareza e abrirmos espaço para o enigma da diferença.

São essas vidas infames, obscuras e mudas que foram objeto de investigação de um grupo de pesquisadores que nos narra seu trabalho junto a indivíduos silenciados que habitavam a penumbra e que eram reduzidos a sua insignificância. Eles acompanharam vidas comuns, atravessadas pelos mecanismos de um poder político-religioso-sanitário-assistencial-acadêmico, e que nos inspirou a reflexão sobre esse espaço desde que lemos suas anotações pela primeira vez. Como eles dizem:

O que seria pesquisar no lugar infame a não ser um exercício de denunciar nossas próprias pretensões — as forças e pretensões que desejam em nós — acompanhando estes movimentos e buscando arrancar e mastigar uma parte dos jargões para que uma imagem apareça com menos legenda, menos sobrecarga de consciência (Azevedo; Henz; Rodrigues, 2019, p. 115).

Campo de instauração

Não basta que se empreenda uma crítica ao regime dominante de visibilidade, mas importa que se desenvolva uma prática ativa de criação de condições para que modos de existência desviantes possam insistir e se afirmar. Esse gesto ético-estético da instauração exige territórios de experimentação aonde o fora, o que escapa às formas hegemônicas de subjetivação, possa encontrar abrigo e expansão. É nesse horizonte que se inscrevem práticas que, longe de funcionar como espaços de correção ou normalização, tornam-se campos de escuta, de composição e de cuidado com o que ainda não chegou a ser.

Há de se buscar experiências que recusam a centralidade do sujeito criador e da obra como objeto fechado, para abrir-se a formas de sensibilidade anônimas, fragmentárias, processuais. Instalações, performances e ações que se produzem no intervalo entre o visível e o invi-

sível, ou mesmo nas zonas de impercepção, operam como dispositivos de instauração, onde aquilo que não possui forma definida pode começar a se mostrar. Trata-se, como propõe Pelbart, de valorizar um “pluralismo existencial em que diferentes seres, cada qual com sua maneira de existir, em diferente grau e intensidade de existência, podem ser instaurados” (Pelbart, 2014, p. 263), sem aprisioná-los em esquemas representacionais já dados.

Essas práticas não têm como horizonte representar o excluído, mas compor com ele. Criam superfícies sensíveis por onde forças anônimas, impessoais, possam se expressar na penumbra. Assim, o “fora” não é tematizado, mas convocado. Não se trata de falar sobre a diferença, mas de criar com ela. O campo de instauração, nesse contexto, torna-se um campo de individuação parcial, onde as forças do pré-individual encontram passagem sem serem coagidas à individuação completa ou à subjetivação normativa. A penumbra, aqui, é a atmosfera mesma da criação.

Faz-se necessário suspender o regime representacional e abrir espaço para devires que desarticular as formas já subjetivadas. Em vez de restaurar o sujeito ao seu lugar perdido, opera-se como um cartógrafo do fora, acompanhando os movimentos imperceptíveis de uma vida que não coincide com o eu, com o nome próprio, com o diagnóstico. Não se busca restaurar uma identidade ferida, mas instaurar modos de existência que escapam à organização subjetiva dominante. Como no caso dos “homens infames” de Foucault, trata-se de escutar o que insiste no silêncio, o que pulsa no intervalo entre o visível e o nomeável.

O campo de instauração é o campo da criação de espaços de atenção e de escuta da diferença, onde se acolhe aquilo que escapa à forma-sujeito. Ali, os gestos errantes, os traços sem intenção, os silêncios e as recusas são tomados não como falhas, mas como modos de presença que carregam em si uma outra lógica de relação com o mundo. Trata-se de fazer existir o que não é reconhecido como existência, de sustentar a presença de formas de vida que não se conformam à norma. O gesto torna-se, então, instaurador: não forma sujeitos, mas abre mundos a certas existências. Como bem observa Pelbart:

Existências possíveis, estados virtuais, planos invisíveis, aparições fugazes, realidades esboçadas, domínios transicionais, intermundos, entremundos: é toda uma outra gramática da existência que aí se pode conjugar. A cada vez que nos entregamos a um ser, a uma obra, a uma teoria, a uma aposta política, científica, clínica ou estética, instauramos um modo de existência e, assim, num efeito bumerangue, experimentamos um modo de existência (com suas derivas) para nós mesmos (Pelbart, 2014, p. 263).

Essas práticas partilham um mesmo princípio: o mundo comum não é dado, é fabricado. E pode ser fabricado de outro modo, se soubermos escutar aquilo que não fala ainda, se soubermos acompanhar o que não quer se individuar sob os termos dominantes. As práticas de instauração tornam-se, assim, formas de ações estéticas, políticas e éticas, não para iluminar o que está no escuro, mas para proteger o que brilha tenuemente, o que resiste à claridade violenta do reconhecimento.

Essa atenção ao que insiste na margem do perceptível desvia radicalmente da política da representação. Em vez de falar em nome do outro, a política da instauração se pergunta como criar as condições para que o outro, ainda sem forma, sem nome, talvez sem linguagem, possa ressoar em sua diferença. A tarefa não é fazer existir o que o mundo não reconhece como existente.

É nesse sentido que as práticas de instauração se definem não pela sua função institucional, mas pelo seu grau de abertura ao desconhecido, ao anômalo, ao informe. Elas respondem ao chamado dos “seres gaguejantes, dos apenas esboçados, dos que desistiram, dos seres por vir ou dos que jamais virão à existência, dos que a história dizimou, dos futuros soter-

rados no passado” (Pelbart, 2014, p. 264). A política da instauração é, nesse ponto, também uma política do tempo: ela acolhe o que ainda não veio, o que foi impedido de vir, o que já passou, mas não cessou de pulsar.

A instauração, tal como formulada por Souriau, não deve ser confundida com um ato criativo no sentido espontaneísta ou produtivista. Tampouco se trata de mera representação ou nomeação de algo já dado. Para Souriau, instaurar é uma operação de fazer passar um ser, ainda virtual, ainda em estado implexo, a uma forma de existência que lhe seja própria, respeitando a sua estrutura singular. Trata-se de conferir consistência, instaurando não apenas uma presença, mas um modo de existência. A instauração designa o gesto inaugural que fixa e institui esse ser em sua consistência própria, como se institui um rito, uma norma, uma instituição viva.

Isso nos afasta tanto da fantasia da criação *ex nihilo* quanto da representação de um já-dado. Instauração é ato relacional e responsivo: ela supõe escuta, afetação, mediação e compromisso. Ao instaurar um modo de existência, não impomos uma forma a algo amorfo, mas reconhecemos e damos passagem à sua estrutura implicada. O gesto, aqui, não é o de dizer o que é o outro, mas o de criar as condições para que sua forma de vida se desvele em seus próprios termos.

Instaurar é instituir, no coração da existência, um outro tipo de consistência: uma consistência que respeita a fragilidade, que acolhe a hesitação, que dá passagem ao informe, sem forçá-lo a se adequar a um modelo previamente dado. O campo de instauração é, assim, inseparável de uma ética da escuta, uma estética da penumbra e uma política do virtual, onde se pode ouvir os sussurros, os esboços, os devires inacabados que atravessam todos e cada um. A instauração é esse cuidado com o que ainda não é, mas que já pulsa como exigência de mundo.

Considerações finais

Existir é sempre uma tarefa, nunca um dado. A existência, nesse horizonte, não se restringe à presença factual ou ao reconhecimento institucional, mas envolve graus, intensidades e formas distintas de consistência. É nesse sentido que a instauração adquire um valor crucial: instaurar não é apenas criar, mas formalizar, fixar uma realidade possível sem submetê-la a esquemas prévios ou totalizantes.

Essa tarefa implica um gesto de atenção ao que ainda não é, ao que ainda não encontrou sua forma ou consistência plena. Trata-se de responder à multiplicidade de seres, desde os informes, os esboçados, os desaparecidos até os jamais nascidos, não por meio de sua assimilação ao já existente, mas por meio da construção de condições para que possam advir em sua singularidade. A instauração, portanto, não visa integrar ou representar, mas acompanhar, sustentar e compor.

Importa aqui distinguir o ato de instaurar daquele de fundamentar. Enquanto fundamentar significa reconduzir todos os seres a uma origem comum, a uma fonte preexistente de verdade ou inteligibilidade, como o sol que ilumina tudo por uma única luz, instaurar implica fazer existir sem apelo a tal origem transcendente. O fundamento impõe uma forma, um critério de inteligibilidade que subsume as diferenças sob um mesmo regime de reconhecimento. Já instaurar é um gesto que não parte da luz única do fundamento, mas da multiplicidade de centelhas que cintilam nas margens do pensável. Não se trata, pois, de fazer preexistir algo, mas de fazer existir, e fazer existir de uma certa maneira, sempre singular, sempre inventada a cada vez.

Existir é sempre existir de alguma maneira. Ter descoberto uma maneira de existir é já instaurar uma diferença ontológica no mundo. Assim, não há existência em geral, mas apenas

existências em suas formas específicas, em seus regimes próprios de consistência e intensidade. E instaurar um modo de existência é dar forma a essa diferença, é permitir que um plano de consistência se constitua com sua própria lógica, seu tempo, sua ética, suas exigências próprias, ainda que frágeis, marginais, ou apenas esboçadas.

Dessa maneira, o pensamento desloca o foco das grandes totalidades para as existências mínimas, para os devires que insistem à margem dos sistemas hegemônicos de realidade. Ele nos convida a uma sensibilidade que se compromete com aquilo que ainda não chegou a ser, mas que, ao ser reconhecido como potência virtual, nos afeta, nos convoca e nos transforma. Levar a sério essa pluralidade ontológica é, talvez, uma das tarefas mais urgentes de nosso tempo: instaurar não apenas novos mundos, mas novas formas de relação com os mundos que nos faltam.

Instaurar é legitimar uma maneira de ser que se sustenta por sua própria intensidade, por sua singular capacidade de habitar e transformar um espaço-tempo. Certas existências emergem como reivindicações de um outro modo de ser, mais justo, mais denso, mais real. Nesse sentido, não se trata de conformidade a um modelo ou critério transcendente, mas da afirmação de um direito imanente: todo ser carrega consigo uma proporção, uma exigência, uma vocação ao ser, cujo fundamento é o próprio exercício desse ser.

Esse direito não é declarado nem atribuído: ele é conquistado no movimento em que uma existência se revela a si mesma, intensifica suas determinações e ganha consistência. A instauração é, assim, o processo pelo qual uma existência se torna legível e habitável, não porque responde a um padrão, mas porque se afirma em sua singularidade. Nesse gesto, quem escuta essas existências inacabadas torna-se seu porta-existência: aquele que lhes oferece abrigo, mediação, expansão.

Instaurar é, portanto, tomar partido dessas existências intermitentes, não para representá-las ou capturá-las, mas para fazê-las existir mais, ampliar suas margens, torná-las mais afirmativas. É entrar em sua perspectiva não apenas para ver o mundo por seus olhos, mas para colaborar em sua emergência, na multiplicação de suas formas, tempos e afetos. A instauração cumpre a seguinte tarefa: tornar sensível uma existência que se legitima por si mesma, pelo brilho intensivo de sua presença instaurada.

Instaurar é, enfim, comprometer-se com o que ainda hesita entre o vir a ser e o não-ser. É tornar-se cúmplice dessas formas de vida que reivindicam um lugar ainda inexistente, mas possível, não num além utópico, mas no meio mesmo do real, onde o existir se arrisca em cada gesto, em cada desvio, em cada modo de ser que se recusa a ser reduzido a um já dado.

Tornar-se real é, portanto, um processo de legitimação ontológica que não se dá por reconhecimento externo ou por filiação a um fundamento transcendente, mas pela afirmação progressiva de uma maneira de ser. Uma existência se sustenta na medida em que ela resiste ao esquecimento, ao ruído e à banalidade, não por se impor com força, mas por insistir com precisão. Instaurar é justamente esse gesto de sustentação: não impor uma forma já dada, mas fazer valer uma singularidade que ainda está por se configurar. É um ato de cuidado e escuta, uma disposição a acompanhar aquilo que emerge com fragilidade, mas também com necessidade. Ao invés de subjugar o raro ao geral, trata-se de proteger o que ainda mal existe contra a indiferença do que se apresenta como evidente.

Nesse sentido, pensar torna-se inseparável de um compromisso com o sutil, com aquilo que resiste à visibilidade imediata e aos protocolos de evidência que excluem o que não se mostra com força. Fazer existir é sempre fazer existir contra o desprezo, contra a ignorância que não nega, mas simplesmente apaga. A instauração pode se tornar um operador de real, um amplificador de existências que demandam reconhecimento por outra via: pela complexidade,

pela delicadeza, pela densidade de sua maneira de estar no mundo. Não é mais o verdadeiro que legitima o ser, mas o ser que conquista a si mesmo por acréscimos. A tarefa do pensamento é, então, tomar partido dessas existências ainda inacabadas e contribuir para que possam, enfim, afirmar a sua realidade.

Referências

- AZEVEDO, Adriana; HENS, Alexandre; RODRIGES, André. Pesquisar no lugar infame, obscuro e mudo. *In: Pesquisar com os pés: deslocamentos no cuidado e na saúde*. São Paulo: Hucitec, 2019.
- DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. São Paulo: Ed. 34, 1997.
- FOUCAULT, Michel. A vida dos homens Infames. *In: Ditos e Escritos*. Vol. IV: Estratégia, Poder, Saber. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- LAPOUJADE, David. *As existências mínimas*. São Paulo: n-1 edições, 2017.
- PELBART, Peter Pál. Por uma arte de instaurar modos de existências que “não existem”. *In: Catálogo da 31ª Bienal de São Paulo de 2014*. p. 250-265, 2014.
- SOURIAU, Étienne. *Los diferentes modos de existencia*. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2009.

Sobre o autor

Carlos Henrique Machado

Doutor em Filosofia pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto (FLUP). Investigador no Aesthetics, Politics and Knowledge Group, do Instituto de Filosofia da Universidade do Porto.

Recebido em: 10/08/2025
Aprovado em: 31/03/2026

Received in: 08/10/2025
Approved in: 03/31/2026

Negatividade material e universalidade crítica: a reconstrução do político na Política da Libertação

Material negativity and critical universality: the reconstruction of the political in the philosophy of liberation

Rayann Massahud

<https://orcid.org/0000-0002-0956-5580> – E-mail: rayannkmassahud@gmail.com

RESUMO

O artigo parte do diagnóstico dos limites estruturais da filosofia política moderna eurocêntrica, especialmente em suas vertentes liberal e procedimental, para sustentar que ela opera a partir de uma dupla insuficiência: a abstração da materialidade da vida como critério normativo e a universalização indevida da experiência histórica do Norte global. Argumenta-se que essa matriz teórica tende a reduzir a política ora à formalidade institucional, ora à sua compreensão exclusiva como exercício de dominação, comprometendo a construção de uma teoria normativa capaz de enfrentar as contradições do sistema moderno-colonial e capitalista. Como hipótese central, defende-se que a Política da Libertação de Enrique Dussel oferece uma reconstrução normativa-realista do político apta a superar tais limites. Ao situar metodologicamente a reflexão no lugar epistemológico das vítimas e ao articular negatividade material e momento criativo da política, Dussel reinscreve a dominação como momento interno — e não como essência — do processo político. O critério da produção e reprodução da vida da comunidade política permite distinguir entre exercício legítimo e exercício fetichizado do poder, reconstruindo a universalidade como tarefa crítica situada.

Palavras-chave: Política da Libertação. Filosofia Política Crítica. Colonialidade. Negatividade material. Teoria normativa-realista.

ABSTRACT

This article departs from a diagnosis of the structural limits of modern Eurocentric political philosophy—particularly in its liberal and procedural strands—to argue that it operates through a dual insufficiency: the abstraction of the materiality of life as the primary normative criterion of politics and the undue universalization of historical experiences rooted in the Global North. Such a framework tends to reduce politics either to institutional formalism or to its exclusive understanding as domination, thereby compromising the construction of a normative theory capable of confronting the contradictions of the modern-colonial and capitalist system. The central hypothesis advanced here is that Enrique Dussel's Philosophy of Liberation offers a normative-realistic reconstruction of the political able to overcome these limits. By methodologically situating reflection in the epistemic locus of the victims and articulating material negativity with the creative moment of politics, Dussel reinscribes domination as an internal moment—rather than the essence—of political processes. The criterion of the production and reproduction of communal life allows for a distinction between legitimate and fetishized exercises of power, thereby reconstructing universality as a situated critical task.

Keywords: Philosophy of Liberation. Critical Political Philosophy. Coloniality. Material Negativity. Normative-Realist Theory.

1 Introdução

A filosofia política moderna consolidou-se, sobretudo a partir da tradição liberal e pós-iluminista, como um campo normativo orientado à legitimação das instituições políticas por meio de critérios formais de validade, racionalidade procedimental e justificação pública. Em suas vertentes liberais e discursivas, a centralidade recai sobre a coerência normativa das instituições e sobre os mecanismos formais de deliberação democrática.

Entretanto, quando deslocada para contextos marcados por desigualdade estrutural, colonialidade e precariedade das condições materiais de existência, essa matriz teórica revela limitações significativas. A centralidade conferida ao procedimento e à neutralidade institucional tende a obscurecer as condições históricas, econômicas e geopolíticas que estruturam a própria possibilidade da política moderna. Em especial, a clivagem centro-periferia e a constituição colonial da modernidade permanecem, em grande medida, ausentes do horizonte analítico dominante.

O problema que orienta este artigo emerge precisamente dessa tensão: pode a filosofia política hegemônica oferecer fundamentos normativos adequados para sociedades constituídas sob a lógica da modernidade-colonial e capitalista, marcadas por pobreza e exclusão? Ou, formulado de modo mais preciso, a redução da política à formalidade institucional — ou à sua compreensão exclusiva como exercício de dominação — compromete a construção de uma teoria normativa capaz de enfrentar as contradições materiais e de legitimidade do sistema moderno global?

Sustenta-se, neste artigo, que a filosofia política eurocêntrica apresenta uma insuficiência estrutural decorrente de dois movimentos complementares: (a) a abstração da materialidade da vida como critério normativo primário da política e (b) a universalização indevida de experiências históricas situadas no Norte global. Essa dupla operação conduz a uma concepção res-

trita do político, ora reduzido à legitimidade formal das instituições, ora interpretado exclusivamente como exercício de dominação.

Como hipótese central, defende-se que a Política da Libertação elaborada por Enrique Dussel oferece uma reconstrução normativa e realista do político capaz de superar tais limites. Ao situar metodologicamente a reflexão no lugar das vítimas da modernidade e ao articular crítica material, negatividade histórica e momento criativo da política, Dussel propõe uma teoria que preserva a dimensão institucional sem reduzir a política à sua face dominadora. Nesse modelo, o critério normativo fundamental deixa de ser formal e passa a ser a produção, reprodução e desenvolvimento qualitativo da vida humana em comunidade, reconstruindo a universalidade não como pressuposto abstrato, mas como tarefa crítica.

A originalidade da abordagem dusseliana reside na articulação entre três elementos raramente integrados na tradição hegemônica: (a) a centralidade da materialidade da vida como fundamento normativo; (b) a consideração estrutural da colonialidade e da clivagem centro-periferia; e (c) a afirmação de uma dimensão positiva e instituidora do poder político, para além de sua face opressiva. Trata-se, portanto, de uma teoria que não abandona o horizonte normativo, mas o reconstrói a partir de uma racionalidade situada e crítica.

Metodologicamente, o artigo adota uma abordagem teórico-analítica de caráter crítico-reconstrutivo. Parte-se da identificação dos pressupostos estruturais da filosofia política moderna, especialmente em suas vertentes liberal e procedimental, para, em seguida, examinar a proposta dusseliana como alternativa normativa. O trabalho desenvolve-se exclusivamente no plano da teoria política, com base na análise sistemática da obra de Dussel e de sua interlocução com a tradição moderna.

O texto organiza-se em três movimentos argumentativos. Na primeira parte, examinam-se os limites estruturais da filosofia política eurocêntrica, com ênfase na abstração da materialidade e na universalização da experiência histórica do Norte global. Na segunda, analisa-se a centralidade da negatividade material e do lugar epistemológico das vítimas na fundamentação de uma teoria crítica da política. Por fim, reconstrói-se a proposta dusseliana de uma teoria normativa-realista do político, destacando sua concepção de poder obediencial e sua distinção entre momento destrutivo e momento criativo da política.

Ao final, sustenta-se que a Política da Libertação não constitui apenas uma crítica externa à modernidade, mas uma tentativa sistemática de reconstrução do político a partir de sua exterioridade, ancorada nas contradições históricas do sistema moderno-colonial. Nesse sentido, ela oferece instrumentos teóricos relevantes para repensar os fundamentos normativos da política em sociedades periféricas, sem abdicar da universalidade, mas compreendendo-a como tarefa crítica e não como pressuposto abstrato.

2 Crítica à Filosofia Política moderna e a necessidade de uma teorização crítica

Segundo Enrique Dussel, mesmo diante do diagnóstico de risco iminente de morte da humanidade, do aprofundamento da pobreza, da desigualdade estrutural e da destruição ecológica, faltaria à Filosofia Política moderna uma teorização efetivamente crítica.

Em suas palavras:

Na atual Filosofia Política, devido à situação de profundo pessimismo entre a esquerda desde o final da chamada “Guerra Fria”, a possibilidade de críticas se tornou quase impossível. **Existe uma incapacidade radical de iniciar uma crítica completa ao estado**

de coisas em que a humanidade caiu, nas mãos irresponsáveis de um capitalismo global tardio sem limites de qualquer tipo, atingindo uma selvageria que nos arrasta ao suicídio coletivo ecológico e genocídio das multidões mais pobres do Sul (Dussel, 2001, p. 9, grifo nosso).

Diante desse quadro, Dussel formula a questão central: “em que consiste a crítica a uma filosofia política? Qual é o ponto de partida de uma tal crítica?” (Dussel, 2001, p. 11).

Para ele, as bases de uma teoria crítica já estavam presentes no pensamento de Karl Marx, e a primeira geração da Escola de Frankfurt teria compreendido adequadamente os elementos necessários para essa elaboração. Em Marx, o problema central consistia em explicar uma realidade concreta: a contradição entre o aumento da riqueza e o crescimento simultâneo da miséria. A categoria do mais-valor permitiria identificar a raiz estrutural dessa contradição como causa da pobreza do proletariado, explicando tanto a impossibilidade de reprodução da vida humana nas sociedades capitalistas quanto a relação entre expansão da riqueza e ampliação da pobreza (Dussel, 2001, p. 284-286; 295)¹.

A partir dessa tradição, Dussel sustenta que uma teorização crítica deve necessariamente “ser negativa e material”. A negatividade refere-se ao “não-poder-viver” das vítimas — dominados, explorados e oprimidos — produzidos pelo sistema. A materialidade, por sua vez, constitui o “conteúdo da práxis quando referida à produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana” (Dussel, 2001, p. 285-286). Não há crítica possível se o conhecimento não estiver situado na dimensão material das vítimas (Dussel, 2001, p. 289).

É precisamente a existência dessas vítimas que torna possível a crítica. Quando o sistema as produz, ele “perde sua pretensão” de “validade”, “eficácia” e “justiça”, perdendo, portanto, sua legitimidade normativa e política (Dussel, 2001, p. 142). A crítica nasce, assim, da negação material da vida.

2.1 Problemas estruturais da Filosofia Política eurocêntrica

A partir desse marco, Dussel identifica dois problemas estruturais na Filosofia Política eurocêntrica. O primeiro problema é a desconsideração da dimensão material da política. Dussel menciona explicitamente teorias que pensam a política deslocada de toda “política material”, como “uma certa política liberal (como a de John Rawls ou Robert Nozick)” ou uma política puramente “procedimental discursiva (como a de Jürgen Habermas)” (Dussel, 2001, p. 43). Nessas formulações, a política tende a restringir-se à validade formal das instituições.

Ao ignorar os níveis econômico e ecológico “como atividade própria da *ratio política*”, a Filosofia Política passa a mover-se apenas em um “âmbito reflexivo de validade formal democrática das estruturas legítimas desde o ponto de vista dos sistemas políticos, do direito [...]” (Dussel, 2001, p. 43).

¹ Segundo E. Dussel, em Marx há uma contradição fundamental no sistema capitalista. Essa contradição se manifesta na medida em que o capitalismo, embora dependa da vida humana para gerar mais-valor e sustentar sua lógica de autovalorização, simultaneamente impede a reprodução dessa mesma vida. Esse paradoxo ocorre porque o capital explora intensamente a força de trabalho, gerando pobreza estrutural e comprometendo as condições materiais necessárias à sobrevivência dos trabalhadores. A situação torna-se ainda mais complexa ao se cruzar com as questões ecológicas. Como destaca Dussel, a impossibilidade material inicial, que compromete a vida, é ampliada e combinada com o fato de que “o próprio capital se torna impossível ou empiricamente inviável a longo prazo devido à produção de pobreza estrutural e à tendência de queda na taxa de lucro”. Essa dinâmica contraditória conduz o capital à sua autodestruição. A crise emerge, então, quando essa impossibilidade se torna evidente (Dussel, 2001, p. 298).

Essa abstração pode parecer plausível em contextos centrais, onde a sobrevivência básica dos cidadãos e das cidadãs estaria relativamente assegurada (Dussel, 2001, p. 44). Nesses contextos, as necessidades fundamentais — alimentação, moradia, vestuário, educação — encontram-se, em grande medida, satisfeitas, permitindo que o debate se concentre em questões procedimentais (Dussel, 2009, p. 461).

Contudo, essa não é a realidade da maior parte da população mundial. Nas regiões periféricas, a sobrevivência está longe de ser garantida (Dussel, 2001, p. 44). Nesses contextos, a dimensão material não pode ser secundária, ela constitui “o objetivo primeiro e essencial da política” (Dussel, 2009, p. 461). Garantir as condições mínimas de reprodução da vida é tarefa política fundamental.

Nesse cenário, torna-se evidente a necessidade de uma crítica à Filosofia Política hegemônica, que ignora ou ao menos subestima as urgências materiais enfrentadas (Dussel, 2001, p. 44):

Mas isso parece insuficiente para uma Filosofia Política que reflexiona a partir da situação real do planeta, dos países pobres e periféricos e subdesenvolvidos, que são 85% da humanidade presente. **Na América Latina, África, Ásia e Europa Oriental (desde 1989), o “Estado de Direito” é extremamente precário e a mera sobrevivência não é de forma alguma garantida para a maioria da população** de cada Estado. É nesse contexto que descobrimos a **necessidade de reflexão crítica na Filosofia Política atual** (Dussel, 2001, p. 44, grifo nosso).

Dussel evidencia a limitação da Filosofia Política eurocêntrica ao ignorar a dimensão material do político, especialmente nas periferias. Enquanto nos países centrais a sobrevivência está, em grande medida, assegurada, no Sul Global a satisfação das necessidades básicas segue sendo uma questão urgente. Para ele, é fundamental repensar a Filosofia Política a partir das realidades periféricas, incorporando tanto a materialidade da vida quanto sua negação como eixos centrais da reflexão e da atuação política.

O segundo problema estrutural é o eurocentrismo. A Filosofia Política do centro analisa os problemas próprios de sua realidade como se fossem universais (Dussel, 2014, p. 556). Ao fazê-lo, desconsidera a coexistência de distintos espaços geopolíticos e as diferenças estruturais entre centro e periferia (Dussel, 2009, p. 552).

Essa postura transforma uma experiência histórica particular em medida universal do político (Dussel, 2014, p. 556). Como resultado, as problemáticas específicas da América Latina, da África, da Ásia e de outras regiões periféricas tornam-se invisíveis (Dussel, 2009, p. 552).

Entre essas diferenças destaca-se a própria transição do Estado colonial para formas pós-coloniais. A “constituição do campo político, as ações estratégicas, os sistemas institucionais metropolitanos e a clareza com que se mostra a normatividade dos princípios políticos implícitos, quer dizer, o político” (Dussel, 2009, p. 552). Ignorar essas diferenças implica produzir uma teoria provinciana que se apresenta como universal.

Além disso, as experiências dos povos que sofrem os efeitos negativos das decisões tomadas pelos países centrais — como as políticas do “Grupo dos Sete” — permanecem fora do horizonte da Filosofia Política dominante (Dussel, 2009, p. 554). Por isso, uma Filosofia Política verdadeiramente global deve levar em consideração a “Diferença colonial”² e realizar o “giro decolonizador” (Dussel, 2009, p. 521). Levar a sério esse giro implica enfrentar o colonialismo

² Diferença colonial é um conceito de Walter Dignolo. Segundo o referido autor: “A diferença colonial é o espaço onde emerge a colonialidade do poder. A diferença colonial é o espaço onde as histórias locais que estão inventando e implementando os projetos globais encontram aquelas histórias locais que os recebem; é o espaço onde os projetos globais são forçados a adaptar-se, integrar-se ou onde são adotados, rejeitados ou ignorados. A diferença colonial é, finalmente, o local ao mesmo tempo físico e

teórico presente nas reflexões latino-americanas e abandonar a mera reprodução das ideias produzidas no Norte.

Para Dussel, trata-se de pensar a partir da realidade latino-americana, buscando “expressar analiticamente o que o povo latino-americano está vivendo politicamente”, reconhecendo que a Filosofia Política europeia e estadunidense é necessariamente distinta, na prática e na institucionalização, daquela experimentada na América Latina (Dussel, 2009, p. 554).

2.2 A necessidade de superação da perspectiva eurocêntrica

Diante dos limites estruturais da Filosofia Política moderna, Dussel sustenta a necessidade de uma nova Filosofia Política que não tenha sua perspectiva limitada ao Norte global (Dussel, 2022, p. 60). Trata-se da “necessidade teórica do ‘giro decolonizador’ da Filosofia Política atual” (Dussel, 2009, p. 521), isto é, da superação da eurocêntrica “razão indolente”³, que desconsidera — ou produz como inexistentes — as mazelas geradas no Sul pelo projeto industrial colonial e que compõem a maioria dos problemas políticos da humanidade (Dussel, 2022, p. 60).

Superar essa limitação exige passar do abstrato ao concreto. Toda teorização é situada. As reflexões produzidas no Norte global acerca do “Estado de Direito”, por exemplo, partem de experiências históricas e institucionais espaço-temporalmente determinadas (Dussel, 2009, p. 523). Seus conceitos, ainda que abstratos, dependem da tradição histórico-política de cada comunidade situada no tempo e no espaço.

A Filosofia Política eurocêntrica tende a esquecer o espaço como categoria fundamental, ao passo que a Filosofia da Libertação reconhece que não é a mesma coisa nascer e viver no centro ou na periferia (Dussel, 2001, p. 261). Cada Estado, sistema político ou arranjo institucional possui singularidades que não podem ser ignoradas em nome de uma universalidade abstrata.

Por isso, “os conceitos aparentemente mais abstratos dependem, frequentemente, da tradição histórico-política de cada comunidade política situada em um lugar [...] do tempo e do espaço” (Dussel, 2009, p. 523). Toda teorização se realiza no e a partir do concreto — das experiências acumuladas, das histórias locais e da localização geopolítica.

Nesse contexto, elaborar uma teoria crítica — mais especificamente uma “Filosofia Política crítica” (Dussel, 2001, p. 13; 442), material e negativa (Dussel, 2001, p. 285) — implica realizar uma “desconstrução da Filosofia Política moderna europeia” (Dussel, 2001, p. 13). Para isso, “será necessário escutar os oprimidos” (Dussel, 2001, p. 433).

O objetivo da Política da Libertação é construir criticamente o sistema de categorias das filosofias políticas burguesas modernas, a partir da periferia e desde um “giro descolonizador” (Dussel, 2007, p. 12-13). Trata-se de formular “uma nova política, outra política”, oriunda da práxis emancipatória e fundada na responsabilidade pelo Outro, o que exige um “novo conceito do Político” (Dussel, 2001, p. 11; 13).

Para Dussel, “a Política é a filosofia primeira”, o momento central da Ética, o exercício mais radical e concreto da vida humana (Dussel, 2001, p. 11). Essa nova política tem como momento inaugural a exterioridade: os excluídos, a marginalidade e a alteridade das vítimas.

imaginário onde atua a colonialidade do poder, no confronto de duas espécies de histórias locais visíveis em diferentes espaços e tempos do planeta” (Mignolo, 2003, p. 10).

³ Razão indolente é um conceito de Boaventura Santos (2011).

Como afirma:

[...] o método crítico consiste em **colocar-se no espaço político dos pobres, das vítimas**, e desde ali levar a cabo a críticas às patologias do Estado. **Desde desse lugar epistemológico - o das vítimas**, as do sul do Planeta, os oprimidos, os excluídos, os novos movimentos populares, os povos ancestrais colonizados pela modernidade, pelo capitalismo que se globalizam [...] - **será desde onde teremos que ir efetuando a crítica de todo o sistema das categorias da Filosofia Política burguesa** (Dussel, 2009, p. 552, grifo nosso).

O ponto de partida da Filosofia Política crítica é, portanto, o “lugar epistemológico” das vítimas (Dussel, 2014, p. 556). O teórico situa-se metodologicamente no lugar da vítima (Dussel, 2001, p. 278), reconhecendo que “é na escuta do povo que surge uma política crítica” (Dussel, 2022, p. 355)⁴.

As vítimas são os excluídos da possibilidade de reproduzir suas vidas ou de participar de forma igualitária nas decisões que os afetam. São aqueles que sofrem com a pobreza do mundo e que experimentam diretamente os efeitos das estruturas que regulam a reprodução da vida (Dussel, 2001, p. 142; 218-219; 330).

Como a Filosofia Política eurocêntrica desconsidera a realidade do Sul global (Dussel, 2009, p. 552), e como as contradições do sistema moderno-colonial tendem a se manifestar com maior intensidade na periferia, a teoria crítica deve reinstalar-se nessas localidades. É na periferia que as contradições da modernidade capitalista aparecem com maior nitidez (Dussel, 2001, p. 241; 298-299). O lugar de enunciação da Política da Libertação é “o povo oprimido”, tendo como horizonte a “realização concreta da libertação” (Dussel, 2022, p. 27).

2.2.1 A periferia como condição da modernidade e do capitalismo

A constituição da modernidade e do capitalismo possui um momento inaugural comum, a invasão das Américas. Foi a partir da relação de dominação e exploração entre metrópole e colônia, centro e periferia, que ambos se tornaram historicamente possíveis (Dussel, 2001, p. 13, 142; 268).

A periferia não é um efeito secundário da modernidade: ela constitui sua condição de possibilidade. Além disso, o sistema moderno-colonial transfere para a periferia suas mazelas e contradições (Dussel, 2001, p. 298).

As mazelas vivenciadas aqui como o suposto atraso, falta de desenvolvimento, ausência de modernidade e de capitalismo (Dussel, 2022, p. 28), “nossa dependência, debilidade, sofrimento, aparente incapacidade, atraso” (Dussel, 1977, p. 30-31), manifestam-se, por exemplo, em desigualdade social, pobreza, destruição ecológica (Dussel, 2001, p. 432; 2022, p. 67), golpes de estado e crises democráticas (Dussel, 2009, p. 145-146). Elas não são falhas locais, mas expressões do funcionamento desse sistema global moderno, colonial e capitalista (Dussel, 2001, p. 142).

⁴ Localização, segundo Dussel, “indica a ação hermenêutica pela qual o observador se ‘situa’ (comprometidamente) em algum ‘lugar’ sócio-histórico como sujeito de enunciação de um discurso e, por isso, é o lugar ‘de onde’ se fazem as perguntas problemáticas (das quais se tem autoconsciência crítica ou não) que constituem os supostos de uma episteme [...]. Enunciamos inevitavelmente o discurso “desde algum lugar” (Dussel, 2009, p. 15).

Os efeitos positivos verificados com maior intensidade no Norte global estão ancorados nos efeitos negativos vivenciados no Sul (Dussel, 2020, p. 217). Não há centro sem periferia; não há modernidade sem colonialidade (Dussel, 2001, p. 268).

Localizar a teorização crítica na periferia — especialmente na América Latina — não significa substituir um eurocentrismo por um latinoamericanocentrismo. Trata-se de uma teoria global, ainda que situada, pois somente a partir de uma “racionalidade localizada pós-colonialmente” (Dussel, 2001, p. 268) é possível compreender de maneira adequada a conexão estrutural entre centro e periferia (Dussel, 2009, p. 521).

Se a periferia constitui condição histórica da modernidade e do capitalismo, e se as contradições do sistema mundo moderno-colonial e capitalista se manifestam com maior intensidade nas regiões subalternizadas, então a crítica não pode limitar-se a uma revisão interna das categorias da Filosofia Política hegemônica. Ela exige um deslocamento metodológico mais profundo, a identificação do critério normativo a partir do qual o sistema pode ser analisado e avaliado. Esse critério não pode ser a mera coerência institucional ou a validade procedimental, mas deve emergir da própria negatividade produzida pelo sistema. É nesse ponto que a Política da Libertação introduz a categoria decisiva da negatividade material como fundamento da crítica.

3 A redução da política à dominação como sintoma da crise teórica

Além das limitações estruturais da Filosofia Política eurocêntrica, um obstáculo decisivo à compreensão da política na América Latina reside na percepção amplamente difundida de que ela se reduz à dominação. Essa interpretação, enraizada em parte da tradição moderna, compreende a política como exercício essencialmente opressor, no qual as instituições aparecem prioritariamente como instrumentos de controle e violência (Dussel, 2022, p. 15).

Essa leitura torna-se particularmente visível em momentos de refluxo ou interrupção de ciclos progressistas na região. Diante de retrocessos institucionais e crises democráticas, consolida-se a narrativa segundo a qual a política fracassa estruturalmente como meio de transformação, reforçando a ideia de que toda institucionalidade é inevitavelmente dominadora (Dussel, 2022, p. 23-24; 2007, p. 10).

Para Dussel, contudo, essa conclusão expressa menos um diagnóstico definitivo da política e mais um sintoma da crise da própria teoria política contemporânea. A redução da política à dominação impede distinguir entre formas históricas concretas de exercício do poder e a própria possibilidade do político enquanto esfera de mediação coletiva. Ao absolutizar a negatividade, essa perspectiva bloqueia a análise das contradições materiais que produzem tanto opressão quanto resistência.

Essa concepção alimenta, por vezes, críticas de matiz anarquizante, que culminam na proposta de dissolução do Estado e na deslegitimação de movimentos populares comprometidos com transformações institucionais. A política passa a ser vista como “por natureza necropolítica, dominação e repressão” (Dussel, 2022, p. 20), de modo que qualquer tentativa de atuação institucional é interpretada como reprodução da lógica dominante.

O efeito teórico dessa posição é o derrotismo. Se toda política é dominação, torna-se impossível fundamentar a ação coletiva orientada à transformação. Apenas “dominadores e corruptos” exerceriam ou desejariam exercer o poder político (Dussel, 2022, p. 21-22). Nesse cenário, os oprimidos, as oprimidas, os excluídos e as excluídas ver-se-iam privados da própria possibilidade de constituir uma nova ordem por meio da política.

Dussel identifica nesse impasse uma insuficiência teórica mais profunda. Os oprimidos não necessitam apenas de “micro relatos fragmentados”, mas de um horizonte crítico capaz de oferecer inteligibilidade histórica às suas lutas (Dussel, 2009, p. 16). A fragmentação pós-moderna e o ceticismo generalizado contribuem para a dissolução da capacidade de formular uma crítica estrutural do sistema moderno-colonial.

As vítimas “pedem um macro-relato positivo para terem ao menos uma referência [...] outra alternativa ao relato fundamentalista do mercado, helenocêntrico, eurocêntrico e hoje americanocêntrico” (Dussel, 2009, p. 16). A ausência desse horizonte reforça a naturalização da ordem vigente e a crença de que não há alternativa histórica possível.

Assim, a redução da política à dominação revela-se duplamente problemática, por um lado, obscurece as mediações concretas que estruturam o campo político; por outro, reforça o esvaziamento crítico produzido pela própria modernidade tardia. Ao negar a possibilidade de distinção entre poder como dominação e outras formas de exercício do político, essa perspectiva acaba por reproduzir, em negativo, a mesma lógica totalizante que pretende denunciar.

Nesse sentido, a crítica dusseliana não se dirige apenas à Filosofia Política liberal ou procedimental, mas também às leituras que, ao absolutizar a negatividade, tornam-se incapazes de pensar a historicidade e a ambivalência do poder político. A crise contemporânea da teoria política manifesta-se, portanto, tanto na abstração formal quanto no ceticismo radical diante da própria política.

4 A negatividade como momento interno do político: a superação da redução à dominação

Embora Max Weber e parte da tradição latino-americana tenham associado a política à dominação, Dussel sustenta que essa identificação é unilateral. Para ele, a política comporta dois momentos distintos: o exercício do poder como dominação e o exercício obediencial do poder, que constitui o “conteúdo pleno e normativo da política” (Dussel, 2022, p. 15). A dominação não é negada, mas também não esgota o político.

Dussel critica a tendência de tratar a dominação como único componente da política, ressaltando que ela é apenas uma de suas faces. A redução da política à negatividade impede distinguir entre formas fetichizadas de poder e o exercício legítimo do poder orientado à produção e reprodução da vida em comunidade. Ao não realizar essa distinção, teorias centradas exclusivamente na crítica da dominação acabam por absolutizar um momento que é, para Dussel, interno e historicamente condicionado (Dussel, 2022, p. 14-15; 20).

Nesse sentido, a negatividade é intrínseca ao processo político, mas não ontológica. A política inclui momentos destrutivos — sobretudo quando a ordem vigente entra em decadência e se converte em estrutura dominadora —, mas esses momentos não são finais. Em *Política da Libertação*, Dussel situa o político em três constelações articuladas: a totalidade vigente, seu momento crítico-negativo e o momento crítico-criativo que institui uma nova ordem (Dussel, 2022, p. 14-20; 81; 351). A destruição da ordem fetichizada não encerra o processo, ela abre espaço para a constituição de uma nova totalidade orientada pela afirmação da vida⁵.

Essa arquitetura impede que a negatividade seja confundida com a essência da política. Ao reconhecer o “momento negativo” (Dussel, 2022, p. 20), Dussel preserva a dimensão crítica,

⁵ No entanto, o processo de criação dessa nova ordem política não é perfeito e permanece em constante construção, demandando vigilância permanente dos membros e das membras da comunidade para evitar que a nova ordem se converta novamente em um sistema dominador (Dussel, 2022, p. 14).

mas recusa sua absolutização. Diferencia-se, assim, de abordagens como a necropolítica de Achille Mbembe e a biopolítica de Michel Foucault, que, ao enfatizarem predominantemente as formas de administração e gestão da vida e da morte, tendem a privilegiar o diagnóstico da dominação sem explicitar adequadamente o momento instituinte (Dussel, 2022, p. 21).

A originalidade da proposta dusseliana reside precisamente nessa articulação entre crítica e criação. O poder político tem como finalidade a afirmação da vida da comunidade; quando se orienta para sua negação, torna-se dominador (Dussel, 2009, p. 465; 2022, p. 22). A dominação é, portanto, um desvio, um momento fetichizado do exercício do poder que deixou de ser exercido obediencialmente, não sua definição primeira.

Ao situar a “comunidade popular” como fonte originária da soberania, Dussel reconstrói o político a partir de sua dimensão material: a produção e reprodução da vida humana em comum. Isso permite compreender as instituições não como necessariamente dominadoras, mas como mediações históricas complexas e ambivalentes, capazes tanto de opressão quanto de transformação (Dussel, 2022, p. 22).

Com isso, Dussel supera a redução da política à dominação em dois níveis. Primeiro, ao demonstrar que a negatividade é um momento interno e transitório do processo político, não sua essência. Segundo, ao oferecer um critério normativo material — a afirmação da vida — capaz de distinguir entre exercício legítimo e exercício fetichizado do poder. A política deixa de ser concebida como mera administração da violência ou da morte e passa a ser compreendida como campo de disputa no qual permanece aberta a possibilidade de criação histórica.

5 Entre normatividade e realismo: a viabilidade histórica da Política da Libertação

Uma objeção recorrente à proposta de Enrique Dussel consiste em acusá-la de idealismo ou ingenuidade ao sustentar a possibilidade de um Estado a serviço da comunidade política e a viabilidade do momento crítico-criativo. Contudo, a hipótese de um poder político positivo, orientado à produção e reprodução da vida em comum, não deve ser interpretada como abstração normativa descolada da realidade (Dussel, 2022, p. 22).

Dussel define sua proposta como “normativa, crítica e realista”. Trata-se de uma teoria que reconhece a complexidade e os conflitos inerentes à política, mas que recusa o ceticismo segundo o qual toda institucionalidade está condenada à dominação. A afirmação de que “um outro mundo é possível” não opera como promessa utópica imediata, mas como horizonte histórico que orienta práticas e mediações concretas (Dussel, 2022, p. 22).

Diferentemente de posições anarquistas, a Política da Libertação não propõe a dissolução definitiva do Estado, mas a superação de sua forma fetichizada e decadente (Dussel, 2022, p. 17). Em sociedades marcadas por desigualdades profundas, como as latino-americanas, a eliminação pura e simples das mediações institucionais poderia reforçar dinâmicas de exclusão em vez de superá-las (Dussel, 2022, p. 23). A transformação exige mediações históricas, reorganização institucional e ampliação progressiva da participação popular.

A transição para uma sociedade transcapitalista e transliberal não ocorre de maneira abrupta. Ela pressupõe formação política, organização coletiva, criação de novas instituições e consolidação de espaços democráticos. A mudança estrutural é processual e depende da própria comunidade política como fonte originária da soberania (Dussel, 2022, p. 23).

A Política da Libertação apresenta-se, assim, como um “contra-relato” que visa desestruturar o paradigma moderno-colonial e capitalista e compor um novo horizonte histórico

(Dussel, 2009, p. 13). Esse horizonte não ignora os riscos de recaída dominadora; ao contrário, pressupõe vigilância constante para impedir a fetichização das novas instituições. A normatividade dusseliana não elimina a negatividade, mas a reinscreve em um processo histórico aberto.

Nesse sentido, a proposta de Dussel articula crítica estrutural e viabilidade histórica. Ao oferecer um critério material, a afirmação da vida, e reconhecer a necessidade de mediações institucionais, sua teoria evita tanto o formalismo liberal quanto o niilismo institucional. A política não é concebida como essência dominadora, mas como campo histórico ambivalente em que permanece aberta a possibilidade de criação de uma ordem menos excludente.

Conclusão

A redução da política à formalidade institucional ou à sua compreensão exclusiva como dominação constitui um dos limites centrais da filosofia política moderna. Embora tais perspectivas ofereçam instrumentos relevantes para a análise da legitimidade e do poder, mostram-se insuficientes quando desconsideram a materialidade da vida e as contradições estruturais do sistema moderno-colonial.

Ao situar metodologicamente a reflexão no lugar das vítimas e na exterioridade produzida pela modernidade, Enrique Dussel reconstrói o fundamento da crítica política a partir da negatividade material. A política deixa de ser pensada apenas como procedimento ou como exercício inevitável de dominação e passa a ser compreendida como campo histórico complexo, no qual a negatividade constitui momento interno, mas não essência ontológica.

A Política da Libertação supera, assim, tanto o formalismo abstrato quanto o ceticismo institucional. Ao articular crítica estrutural e momento instituidor, Dussel preserva a dimensão normativa sem recair em idealismo. O critério da produção, reprodução e desenvolvimento da vida em comunidade permite distinguir entre exercício legítimo e exercício fetichizado do poder, reinscrevendo a institucionalidade no horizonte da responsabilidade material.

Nesse movimento, a universalidade deixa de operar como pressuposto abstrato derivado da experiência histórica do Norte global e passa a ser compreendida como tarefa crítica situada, construída a partir das contradições que se manifestam com maior intensidade na periferia. A Política da Libertação não constitui mera crítica externa à modernidade, mas tentativa sistemática de reconstrução do político desde sua exterioridade histórica.

Desse modo, a política não se reduz à dominação, ainda que a inclua como momento possível e recorrente. Ela permanece como espaço de disputa e criação histórica, no qual a afirmação da vida em comunidade pode orientar a transformação das instituições. Ao oferecer uma teoria normativa e realista enraizada na materialidade e na diferença colonial, Dussel reabre o horizonte de inteligibilidade do político para além dos limites da tradição eurocêntrica.

Referências

- DUSSEL, Enrique. *Filosofia da libertação*. São Paulo: Loyola; Piracicaba: Unimep, 1977.
- DUSSEL, Enrique. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.
- DUSSEL, Enrique. *Política da Libertação: história mundial e crítica*. Vol. 1. Passo Fundo: IFIBE, 2014.
- DUSSEL, Enrique. *Política de la liberación: arquitectónica*. Vol. 2. Madrid: Trotta, 2009.
- DUSSEL, Enrique. *Política de la liberación: crítica creadora*. Vol. 3. Madrid: Trotta, 2022.

DUSSEL, Enrique. *Política de la liberación: historia mundial y crítica*. Vol. 1. Madrid: Trotta, 2007.

DUSSEL, Enrique. *Siete ensayos de filosofía de la liberación: hacia una fundamentación del giro decolonial*. Madrid: Trotta, 2020.

MIGNOLO, Walter. *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. 8. ed. São Paulo: Cortez, 2011.

Sobre o autor

Rayann Massahud

Doutor em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), com mestrado pela mesma instituição e graduação em Direito pela Universidade Federal de Lavras (UFLA). É assessor jurídico na Advocacia-Geral do Estado de Minas Gerais (AGE/MG).

Recebido em: 27/02/2026

Received in: 02/27/2026

Aprovado em: 30/03/2026

Approved in: 03/30/2026

Os perigos retóricos na atualidade: uma análise filosófica sobre a manipulação do discurso

The rhetorical dangers in the present:
a philosophical analysis of discourse manipulation

Hugo Filgueiras de Araújo

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

Camila Keilhany de Sousa Caetano

<https://orcid.org/0000-0001-6552-5586> – E-mail: camillakeilhany@gmail.com

RESUMO

Amplificado pelas redes sociais e seus algoritmos, o fenômeno das *fake news* tornou-se um dos maiores desafios da sociedade contemporânea. Contudo, a manipulação discursiva não é um problema recente, mas uma questão que acompanha a história da filosofia desde a antiguidade. Este artigo analisa a manipulação do discurso na contemporaneidade estabelecendo um paralelo entre a retórica clássica e o fenômeno da desinformação na era digital. Investiga-se como as críticas de Platão e Aristóteles à persuasão sem compromisso com a verdade encontram eco no funcionamento dos algoritmos de redes sociais, que isolam usuários em “bolhas de filtro” favorecendo discursos polarizados e percepções distorcidas da realidade. Propõe-se que a reflexão sobre a retórica, em diálogo com as tecnologias contemporâneas, oferece um caminho para desenvolver habilidades críticas essenciais para a construção de conhecimento informado e responsável. Através de revisão bibliográfica e análise de dados sobre o comportamento digital no Brasil, o estudo demonstra que a disseminação de desinformação é impulsionada tanto por mecanismos tecnológicos quanto por inclinações psicológicas, como a “vaidade congênita” descrita por Schopenhauer. O artigo conclui que a compreensão das falácias e sofismas, ainda hoje, é vital para confrontar os desafios da comunicação digital e suas implicações sociais.

Palavras-chave: Retórica. *Fake news*. Ética Discursiva Filosofia. Polarização.

ABSTRACT

Amplified by social media and its algorithms, the fake news phenomenon has become one of the greatest challenges of contemporary society. However, discursive manipulation is not a recent problem, but rather an issue that has accompanied the history of philosophy since antiquity. This article analyzes the manipulation of discourse in contemporary times by drawing a parallel between classical rhetoric and the phenomenon of disinformation in the digital age. It investigates how Plato's and Aristotle's critiques of persuasion without commitment to truth find resonance in the functioning of social media algorithms, which isolate users in "filter bubbles", favoring polarized discourses and distorted perceptions of reality. It is proposed that reflection on rhetoric, in dialogue with contemporary technologies, offers a path toward developing critical skills essential for the construction of informed and responsible knowledge. Through a bibliographic review and analysis of data on digital behavior in Brazil, the study demonstrates that the spread of disinformation is driven by both technological mechanisms and psychological inclinations, such as the "congenital vanity" described by Schopenhauer. The article concludes that understanding fallacies and sophisms remains vital today for confronting the challenges of digital communication and its social implications.

Keywords: Rhetoric. Fake news. Discursive Ethics. Philosophy. Polarization.

Introdução

Você acorda, pega o celular, confere mensagens, rola o *feed*... e, enquanto toma café ou se prepara para o dia, consome vídeos, *podcasts* e notícias. Esse hábito, tão comum, nos expõe diariamente a uma avalanche de informações. Mas quantas delas são realmente confiáveis? Quantas você já compartilhou sem checar, movido apenas pela curiosidade ou pela indignação do momento?

Esse ritual, compartilhado por brasileiros de diferentes classes sociais, sintetiza a popularização da cultura digital, mas também revela uma vulnerabilidade profunda: a facilidade com que somos persuadidos por discursos que nem sempre se comprometem com o real.

Considerando que a preocupação com a retórica, enquanto manipulação da verdade, é um problema que remonta à antiguidade clássica, somos levados à seguinte questão: como os conceitos clássicos de retórica e falácias podem ser utilizados para entender e combater a propagação de *fake news* na era digital?

Para responder a essa questão, faremos uma revisão bibliográfica crítica articulada à análise conceitual. Começaremos revisitando as críticas de Platão à retórica sofística e a sistematização aristotélica das falácias, tomando como fontes primárias o *Górgias*, o *Fedro* e o *Organon*. Em seguida, levaremos esses conceitos como ferramentas para analisar o funcionamento dos algoritmos de redes sociais, compreendidos não apenas como objetos técnicos, mas como dispositivo retórico, isto é, como mecanismo que seleciona, amplifica e distribui discursos segundo critérios de eficácia persuasiva, e não de compromisso com a verdade. Para amparar a urgência do tema, avaliaremos dados empíricos sobre comportamento digital no Brasil, extraídos de relatórios de ampla referência como o *Digital 2024 Global Overview Report* e as pesquisas do CETIC.br.

Com isso, o artigo argumenta que os conceitos clássicos de persuasão, sofisma e falácia permanecem instrumentos válidos para diagnosticar a manipulação discursiva contemporânea, e que revisá-los é essencial para compreender os mecanismos de persuasão que nos cercam.

Ao fomentar competências analíticas para avaliar informações que acessamos, esse instrumental favorece uma tomada de decisão consciente em suas ações públicas e privadas, uma vez que o impacto da desinformação não se restringe aos debates políticos ou acadêmicos; ele molda as decisões de consumo, as escolhas cotidianas e a formação de opiniões pessoais. Afinal, a desinformação é poderosa pois ela atua no jogo da linguagem, e a linguagem, como já sabiam os antigos, transforma o mundo.

1 Linguagem: as regras para transformar o mundo

A linguagem é poderosa: através dela podemos nos comunicar, informar, enganar, seduzir, ensinar, dentre muitas coisas. Podemos falar sobre algo que não está na nossa frente, podemos mudar o mundo através da linguagem. Parece um exagero? Quando, durante o almoço, pedimos que alguém passe o saleiro e a pessoa nos entrega o objeto, significa que fomos os responsáveis por uma mudança do lugar físico daquele objeto. Antes ele estava em um local e agora em outro. Parece bobo, mas imagine que uma pessoa distraída está atravessando a rua, e ao alertá-la, você evita que ela sofra um acidente; ou quando um médico está realizando uma cirurgia na qual algo dá errado e ele precisa coordenar a equipe com agilidade; em casos como esses, a comunicação pode ser a diferença entre a vida e a morte de uma pessoa.

Porém, para mudar o mundo e não basta *apenas* falar, é necessário se comunicar com eficiência e clareza de forma que a sua intenção seja compreendida por quem a escuta. Uma boa comunicação pode ser a diferença entre o sucesso e a falha em uma cirurgia, em uma operação policial, em apresentações na escola, nos relacionamentos, – em suma, em qualquer tarefa na qual se precise de cooperação ou coordenação.

Desde o momento em que nascemos, somos apresentados aos nomes das coisas. Na escola e em casa, aprendemos sobre tempos verbais, plural e regras gramaticais, mas a linguagem vai além disso: intenção, ironia, figuras de linguagem, gírias, hipérboles e eufemismos: todos esses elementos são recursos comuns na linguagem informal. Geralmente atuando como atalhos na comunicação, porém, quando não são bem compreendidos, dificultam a apreensão da informação. Além disso, possuímos muitas palavras para uma mesma coisa, como dinheiro, moeda, dindin, tutu, doletas, dilmas, taokeys. Também temos palavras que podem significar coisas diferentes, como *manga*, que significa pasto em Goiás, manga de blusa, manga fruta, ou manga como flexão do verbo *mangar* (caçoar), entre outros.

Para tornar tudo ainda mais complexo, nossas frases podem ser construídas de forma ambígua, como no exemplo dado no parágrafo anterior: “manga, que significa pasto em Goiás”, esta frase está propositalmente ambígua e pode significar tanto que (1) “manga” é um termo que pessoas em Goiás utilizam para se referir a pasto, mas também pode significar que (2) manga é o nome dado aos pastos que ficam situados no estado de Goiás. Como você poderia saber qual sentido utilizado no texto?

O estudo sobre a linguagem e as artimanhas persuasivas não é uma novidade contemporânea, desde a antiguidade filósofos como Platão e Aristóteles se debruçaram sobre o tema escrevendo livros e teses sobre o assunto, discutindo os perigos e a potência transformadora do diálogo persuasivo. A lógica e a retórica são campos antigos que caminham em conjunto nesse estudo, mas será que o que esses filósofos tão antigos pesquisavam traz algo que possa ajudar a refletir o pensamento crítico nos dias de hoje?

2 Os antigos já diziam... (retórica: um problema antigo)

Desde as primeiras interações humanas, a argumentação se mostra essencial, seja para resolver conflitos, persuadir ou simplesmente trocar ideias. Não é surpreendente, portanto, que tanto textos antigos quanto contemporâneos se dediquem a investigar os modos e as ferramentas que usamos para convencer, explicar e entender uns aos outros.

A retórica, disciplina que se ocupa da análise e produção de discursos persuasivos, foi uma área de estudo bastante debatida. Inicialmente percebida como um método para enganar e obter vantagens, o campo teve como um de seus maiores críticos Platão, que atacava o caráter “manipulativo” da retórica.

Segundo Costa (2009, p. 37), Platão critica o uso da retórica em *Górgias*, afirmando que a persuasão não busca a verdade, mas o que aparenta ser verdade: “pois a persuasão se consegue não com a verdade, mas com o que aparenta ser verdade”. Além disso, o autor destaca que a retórica pode ser comparada a um “instrumento de enganos e falsidades” quando dissociada da verdade e da dialética (Platão, *Fedro*, 262c *apud* Costa, 2009, p. 38).

Na sua obra *Górgias*, Platão (2002) critica a retórica e acusa os retóricos de usar truques de linguagem para persuadir as pessoas sem levar em conta a verdade ou a justiça. Através do personagem Sócrates, o autor apresenta um paralelo entre a retórica e a culinária, argumentando que ambas têm como objetivo proporcionar prazer e satisfação, mas sem se preocupar com o bem verdadeiro. No caso da retórica, esse prazer se manifesta na capacidade do orador de persuadir as multidões, mesmo que ele não tenha um conhecimento real sobre o tema que está defendendo. Na mesma obra, o autor defende que ao invés de promover um verdadeiro entendimento, o orador apenas desperta crenças superficiais, sem fundamento no conhecimento genuíno. Para Sócrates, a retórica, assim como a culinária, é eficaz em seduzir, mas não cumpre o papel de ensinar o que é verdadeiramente bom. Com isso, Platão argumenta que a retórica não é uma disciplina ética, mas sim uma forma de manipulação que pode ser usada para enganar as pessoas e promover a injustiça.

Sob a perspectiva sofística, *Górgias* associa a verdade à beleza e à harmonia do discurso. Para ele, “o logos incide sobre o plano das *doxai*” (Costa, 2009, p. 39), moldando opiniões e crenças. Como ressalta Costa (2009), a retórica gorgiana opera entre a criação do belo discurso e o prazer da novidade, contrastando com a busca platônica pela verdade objetiva. No *Fedro*, Platão chama essa forma de persuasão de “arte retórica” e a contrasta com a “arte dialética”, que busca a verdade por meio de um diálogo racional e investigativo. Ele defende ainda que a filosofia e a dialética são os únicos meios verdadeiros para chegar à verdade e à justiça, e que a retórica não deve ser valorizada ou confiada.

Seguindo um outro viés, Aristóteles seu discípulo, se apropria de muitos dos conceitos de Platão, mas os ressignifica, propondo:

A retórica é a contraparte da dialética. Ambas se preocupam com coisas que vêm, mais ou menos, dentro do conhecimento geral de todos os homens e não pertencem a nenhuma ciência definida. Os homens fazem uso, mais ou menos, de ambos; pois até certo ponto todos os homens tentam discutir afirmações e mantê-las (Aristóteles, 2007, p. 3).

Aristóteles argumentou extensivamente sobre a importância da boa argumentação em sua obra *Retórica*. Para Aristóteles, a retórica era uma habilidade essencial para qualquer pessoa que quisesse persuadir outras pessoas ou defender seus pontos de vista. Um conhecimento que os tornaria comunicadores mais persuasivos. Ele defendia que a retórica era uma habilidade que poderia ser aprendida e refinada por meio do estudo e da prática, sendo valiosa tanto para a vida pública quanto para a vida privada.

Contudo, o autor alerta que muitos dos discursos com os quais nos deparamos utilizam-se de raciocínios falhos ou de justificativas inadequadas para nos convencer e muitas vezes não percebemos. Em seu livro *Organon* (VI, p. 9), Aristóteles afirma que assim como uma pessoa pode aparentar estar saudável sem estar, um argumento pode aparentar ser verdadeiro mesmo sem o ser. A esses “discursos enganosos”, Aristóteles chama de Sofisma, enquanto ao “erro de raciocínio” em uma argumentação, ele chama de Falácias. São esses sofismas e argumentos falaciosos que muitas vezes nos confundem e nos conduzem a julgamentos equivocados. O estudo da retórica, portanto, forneceria as competências necessárias para analisar os argumentos com lógica e clareza, distinguir falácias e sofismas. Isso, por sua vez, poderia levar a uma melhor tomada de decisões e a uma sociedade mais justa.

3 Os perigos retóricos na atualidade

A sociedade do século XXI é marcada pela abundância de informações e pela influência cada vez maior da tecnologia em nossas vidas. O acesso facilitado à informação, viabilizado pela *internet* e pelas redes sociais, democratizou a produção e o consumo de conteúdo. Segundo Rocha e Alves (2010, s./p.), “a internet trouxe o desaparecimento progressivo dos obstáculos materiais que bloqueavam as trocas de informação”, alterando a maneira como vivemos e nos relacionamos, além de influenciar profundamente nossas percepções da realidade. “O mundo ao alcance das mãos” é uma expressão que tem um significado real quando se pensa no potencial de conhecimento e troca de informações praticamente instantâneas que o *smartphone* e a *internet* trouxeram. Contudo, nem tudo são flores na era da informação.

Se antes a informação chegava de forma comedida e até mesmo relacionada a algumas áreas, hoje estamos nadando em um mar de informações e desinformações, com chuvas torrenciais de “fatos” a cada momento.

Fofocas sobre artistas, descobertas científicas, fatos curiosos sobre o governo de um país que você nem sabe em que continente fica, receitas milagrosas, e “a oportunidade de ficar rico sem trabalhar”; em nosso cotidiano somos bombardeados com diversas manchetes de notícias, mensagens e propagandas; o consumismo é explorado a cada clique, em cada janela de anúncio que salta da tela. O tempo todo alguém está tentando nos convencer de alguma coisa, seja a adquirir produtos comerciais ou adotar ideologias e valores. Embora este não seja um problema recente, com a expansão do mundo digital, a exposição a essas ferramentas de persuasão tornou-se cada vez maior. A era digital trouxe consigo novos desafios, como a disseminação de desinformação e a intensificação da polarização social, evidenciando a necessidade de desenvolver habilidades críticas para avaliar os discursos que nos cercam.

Para além de um desenvolvimento lógico e intelectual, da criação de textos acadêmicos estruturados e produções científicas bem elaboradas, estudar a retórica, falácias e sofismas tornou-se um tema que sai dos palcos do orador, do político ou do acadêmico. Nesse contexto, o estudo de falácias se tornou uma questão necessária ao cidadão comum.

3.1 Uma rede difícil de escapar (web)

O aumento do uso da *internet* nos últimos anos foi significativamente impulsionado pela pandemia de COVID-19. Como apontam Vieira e Dian (2023), o isolamento social tornou a *internet* uma ferramenta essencial para manter a conexão com entes queridos e socializar em tempos de distanciamento.

Seja devido aos trabalhos que assumiram uma instância *home office* ou aos serviços que foram modernizados para atendimento virtual ou por aplicativos, a *internet* se consolidou como uma ferramenta indispensável para a vida moderna. Essa situação resultou em um crescimento expressivo nos acessos à rede, acelerando um processo que, embora já fosse previsto como tendência, ganhou uma intensidade extraordinária

Se, na antiguidade, os líderes locais influenciavam opiniões com seu carisma e atingiam algumas centenas de pessoas. Hoje, com a globalização e as redes sociais, temos uma difusão massificada de ideias, uma estrutura que vai além das propagandas, conflitos políticos, redes sociais e canais de “influenciadores” que se popularizam cristalizando opiniões das mais diversas formas. Sofismas são disparados como verdades inquestionáveis, tanto nos discursos públicos quanto no privado, e possuem um alcance muito maior do que o que teve em qualquer outro momento da história.

Nesse cenário, a ideia de que as redes sociais promovem um ambiente mais democrático e participativo merece ser analisada com cautela. Embora pareçam horizontais e igualitárias, elas reproduzem e até intensificam desigualdades estruturais, como apontam Machado e Miskolci (2019):

As redes sociais dão a falsa impressão de que a horizontalidade das interações equivaleria a um contexto mais democrático, mas diversos pesquisadores (Alcântara, 2016; Merclé, 2011; Miskolci & Balieiro, 2018) mostraram que redes são contextos desiguais e hierárquicos em que alguns exercem o papel de formadores de opinião, enquanto a maioria apenas repercute.

Segundo os autores, isso cria uma estrutura na qual apenas uma parcela dos usuários realmente “produz conteúdo”, enquanto a maioria age como telespectadores que absorvem e replicam essas mensagens, muitas vezes de forma irrefletida. Gerando um problema, uma vez que nossa vida moderna tem se tornado cada vez mais entrelaçada ao mundo digital.

Podemos visualizar essa realidade palpável quando analisamos os dados do *Digital 2024: Global Overview Report* produzido pelo *DataReportal*, que apresenta um estudo sobre o uso da *internet* nos últimos anos. Se pensarmos na última década, de 2014 a 2024, o aumento alcançou 95,85%. Segundo o relatório, mais de dois terços da humanidade está conectada à *internet*. Se focamos em regiões como Europa e a América do Norte os valores apontam para mais de 90% da população.

No Brasil, esse crescimento também vem sendo observado com velocidade e dinamismo. De acordo com o Centro Regional de Estudos para o Desenvolvimento da Sociedade da Informação (Cetic.br), 85% de nossa população tem acesso à *internet*. A pesquisa aponta ainda que 93% dos jovens brasileiros entre nove e 17 anos usam a *internet* e que 83% usam redes sociais.

As duas décadas de coleta de dados revelam um cenário bastante dinâmico, passando de 1 a cada 8 domicílios com Internet em 2005 para 7 a cada 8 domicílios conectados em 2024. A forma como as pessoas acessam a Internet também se transformou marcadamente: em 2008 usuários se conectavam à rede mais em *lan houses* ou “Internet cafés” do que em seus domicílios, e esse acesso era feito por meio de um computador. Atualmente, quase todos se conectam de seus domicílios e a partir de um *smartphone*, analisa Alexandre Barbosa, gerente do Cetic.br|NIC.br (Cetic Br, 2024, s./p.).

Esses dados demonstram o quanto a *internet* e as redes sociais se integraram na vida cotidiana e, ao mesmo tempo, nos leva a refletir qual o impacto da exposição contínua a um fluxo incessante de informações e conteúdos. Principalmente quando o Brasil ocupa o segundo lugar

no *ranking* global de tempo *online*, com uma média de 9 horas e 13 minutos de uso diário, enquanto a média global de uso da *internet* é de 6 horas e 40 minutos diários (DataReportal, 2024).

Mas, por que passamos tanto tempo *online*? Porque “não existe lugar como o nosso lar” e as redes sociais são feitas sob medida para nos entreter. Propagandas que anunciam descontos em produtos ou serviços que você estava interessado, conteúdo sobre *hobbies*, humor ou trabalho; diferente da tv, que apresentava conteúdos generalizados, hoje as redes sociais possuem *feeds* personalizados, experimente olhar o *feed* de alguma plataforma de um pai e um filho, ou mesmo entre duas irmãs sejam de idades diferentes ou próximas. Cada perfil irá mostrar resultados diferentes com base no gosto de cada usuário.

Mas, se não estamos pagando nada para usar as redes sociais, como as empresas lucram? Quem é o real cliente dessas plataformas? Empresas de redes sociais lucram em parte com licenciamento de dados e *marketing* digital, ou seja, vendendo anúncios e impulsionando *posts* e contas.

No *Instagram*, segundo o próprio *site* da empresa, vemos ferramentas como “Impulsioneamento” que faz com que conteúdos apareçam para mais usuários que o alcance padrão. Com propagandas direcionadas, temos que o real cliente dessas redes são os anunciantes, enquanto o produto, é a atenção dos usuários.

O *marketing* digital evoluiu com as plataformas digitais, adaptando-se aos novos modelos de interação e inovando ao garantir que a propaganda será apresentada diretamente para seu público-alvo (O Dilema das Redes, 2020). Como as empresas sabem disso? Bem, nós mesmos dissemos a elas.

Todas essas informações que disponibilizamos, em conjunto com todas as nossas interações são filtradas e organizadas por algoritmos que passam a nos oferecer uma experiência “única e personalizada”. Segundo Bezerra (2017, p. 75), “tais empresas valem-se da oportunidade de utilizar os dados da navegação digital desses usuários para fins comerciais, obtendo a maior parte de seus lucros a partir da distribuição personalizada de publicidade”.

Uma expressão usada para explicar como funcionam os algoritmos das redes sociais é “filtro bolha”. Esses algoritmos atuam como verdadeiros filtros, escolhendo o que você vai ver com base no seu comportamento *online*: o que você curte, compartilha, pesquisa e até as pessoas com quem interage mais. Em outras palavras, eles tentam prever o que você gostaria de ver para manter sua atenção, apresentando conteúdos que se alinham ao seu perfil e preferências. Como explica Carvalho e Cunha (2022, p. 6):

De acordo com Sastre, De Olivera e Belda (2018), mecanismos de busca de grandes empresas, como o Facebook e o Twitter, utilizam a mineração de dados para criar algoritmos que filtram os resultados de suas pesquisas e preveem futuros interesses, direcionando o acesso ao conteúdo baseado em perfil, hábitos e consumos de dados dos usuários. Esses algoritmos são denominados de “filtros bolha”. Com o intuito de gerar a sensação de eficácia para o usuário, que a todo momento recebe conteúdos direcionados, dados são extraídos e trabalhados em tempo real nas mídias sociais (Guarino et al., 2020). Essa extração de dados ocorre principalmente durante o uso das redes sociais, considerando as publicações com as quais o usuário mais interage, e através de dados fornecidos pelo próprio usuário em seu perfil.

Mas isso não seria uma coisa boa? Receber descontos e propagandas em produtos que nos interessam parece melhor que ficar exposto a conteúdos que são irrelevantes e que não se conectam com a nossa experiência pessoal. É como oferecer equipamentos de esquí para nordestinos. Porém esses filtros trazem consequências maiores além de uma postura de mercado predatória.

Se Platão denunciava o sofista como aquele que era contratado para persuadir, e colocava a eficácia do discurso acima do compromisso com a verdade, o algoritmo das redes sociais ocupa, na contemporaneidade, o mesmo papel. Enquanto um é contratado por um cliente, o outro é programado por uma lógica de mercado, ambos compartilhando as mesmas técnicas de convencimento.

O algoritmo promove conteúdos que provocam reações, reforçam crenças pré-existentes e ocultam informações capazes de gerar desconforto ou questionamento. Segundo Carvalho e Cunha (2022), esses sistemas classificam e filtram informações, exibindo apenas o que se alinha ao perfil e às preferências do usuário. Tal como o sofista apresentava apenas o que convinha ao seu argumento, o algoritmo isola os indivíduos em grupos restritos de conteúdo, limitando o contato com visões diversas e dificultando o acesso a notícias que poderiam contradizer informações incorretas. Esse ambiente favorece a propagação de informações falsas, pois os usuários perdem a oportunidade de confrontar e questionar a veracidade do que consomem. “Como resultado, a sociedade torna-se mais polarizada e menos consciente de opiniões divergentes” (Carvalho; Cunha, 2022, p. 6).

3.2 Bolhas e polarização

Como vimos no tópico anterior, estamos cada dia mais imersos em um universo digital, o mercado compra a nossa atenção para promover a venda de produtos sejam esses de consumo ou ideológicos. Algoritmos são usados para categorizar nosso “padrão de consumo” nos isolando em bolhas para as quais são exibidos apenas anúncios compatíveis com o nosso perfil. Vemos vídeos de temas que nos interessa, encontramos pesquisas que concordem com o que já pensamos, somos convidados a assistir palestras, *podcasts* e uma miríade de influenciadores que vão dizer o que você pensa ao mesmo tempo em que te dizem o que pensar.

Se você odeia cebola, os algoritmos rapidamente começam a lhe direcionar “pesquisas científicas” destacando os “malefícios da cebola”, reportagens apontando o impacto ambiental das plantações de cebola, e até curiosidades sobre pessoas que comeram cebola e tiveram problemas. Não importa que essas “pesquisas científicas” não sigam rigor metodológico e não sejam reconhecidas pela comunidade acadêmica ou médica; não importa que o caso de uma plantação de cebola que destruiu um ecossistema tenha sido um evento isolado, replicado em diversas fontes diferentes, e que o dano ambiental pudesse ter sido causado por qualquer outro plantio. Também não importa que as histórias de pessoas que “comeram cebola e passaram mal” sejam apenas um compilado de coincidências raras, casos insignificantes quando dispersos entre “todas as pessoas do mundo” nos últimos 50 anos, mas visualmente chocantes quando agrupados em um vídeo de 30 segundos.

No final do dia, alguém como você que odeia cebolas, não vê nenhuma reportagem sobre os benefícios que a cebola pode trazer para a saúde, nem receitas interessantes para fazer com cebola. Tudo o que recebe são “fatos” que reforçam a ideia de que a cebola “deveria ser banida da face da terra”.

Apresentamos um exemplo sobre “não gostar de cebolas”, mas o algoritmo não tem interpretação ética, sendo apenas um código que executa instruções para as quais foi definido, ele não discrimina o impacto de seus conteúdos. Se um programa foi definido para “fazer uma pessoa ficar o máximo de tempo *online*” e ele identifica que vídeos de violência realizado por um determinado grupo gera visualização, ele vai enviar cada vez mais o mesmo tipo de conteúdo como sugestão. Facilmente, uma pessoa que tinha a opinião não muito fundamentada de que certo grupo era violento, depois de constantemente ser exposta a conteúdos que re-

forcem essa ideia, adquire uma opinião forte e convicta sobre o caso. A ausência de contraponto e análise dificulta uma percepção crítica sobre as informações que são veiculadas, contribuindo para a polarização e radicalização de grupos, principalmente aqueles com menor conhecimento político e social.

Estamos em um cenário no qual as pessoas dedicam cada vez mais tempo do seu dia conectados na *internet*, e que – segundo o *Digital 2024: Global Overview Report* – mais de 94% da população que utiliza *internet*, frequenta redes sociais. Nessas plataformas, todos são influenciadores em potencial e qualquer ideia, seja ela de quem for, pode viralizar. Entretanto, era digital não preparou seus usuários para o papel de influência que uma “figura pública” exerce, tão pouco para uma reflexão ética que nos responsabiliza pelas “opiniões” e “fatos” que divulgamos.

Essa imersão no mundo digital não apenas transforma a forma como nos comunicamos, mas também redefine os critérios pelos quais ideias, pessoas e eventos ganham relevância e significado. Nas redes sociais, onde métricas como curtidas e compartilhamentos determinam o alcance de uma mensagem, a popularidade frequentemente substitui a profundidade ou a veracidade de uma informação. Essa lógica impacta diretamente a maneira como construímos nossas relações e interpretações do mundo, influenciando, inclusive, os discursos políticos e sociais. O que nos leva ao comentário de Machado e Miskolsci (2019, p. 957):

Tal nível de exposição à mídia passa a moldar as ideias e a própria gramática relacional desenvolvida dentro e fora das redes sociais, o que explica a introdução – no vocabulário político – de noções como “protagonismo”, que se baseia na lógica de popularidade online. Da mesma forma, a construção de heróis ou inimigos públicos revela a hegemonia de expedientes narrativos da imprensa sensacionalista.

A facilidade com que conteúdos são compartilhados nas redes sociais, muitas vezes sem qualquer reflexão crítica ou compromisso com a verdade, resultou em um ambiente propício para a propagação de desinformação. Segundo Chagas e Stefano (2022) o uso massivo de plataformas como o *TikTok* e a preferência por conteúdos de rápida absorção e alta capacidade de viralização acabam favorecendo discursos simplistas e polarizadores que muitas vezes se baseiam em apelos emocionais em vez de argumentos racionais. Essa dinâmica é exacerbada pelo algoritmo da plataforma, que privilegia conteúdos que estimulam a imitação e a replicação.

Com o crescimento desse tipo de dinâmica, o termo *fake news* ganhou destaque nos últimos anos. Carnielli e Epstein (2019, p. 325) definem o termo como “notícias falsas, histórias inventadas para se parecerem com jornalismo crível, amplamente divulgadas com a intenção de influenciar o público e encorajá-lo a compartilhar a mensagem”. Carvalho e Cunha (2022) adicionam que uma das características desse tipo de notícia é que as *fake news* são criadas com o propósito de causar impacto, chocar o interlocutor e estimular o compartilhamento, independentemente de sua veracidade. Essa prática explora os aspectos emocionais dos indivíduos, reforçando suas crenças pré-existentes e tornando difícil discernir o real do falso.

As *fakes news* são propositalmente impactantes (Vogt; Piccinin, 2019) a fim de atrair atenção e suscitar reações emocionais, as quais são convertidas em compartilhamentos. O aspecto de legitimidade pouco importa, dado que o processo persuasivo se dá pela reafirmação dos ideais de indivíduos, motivados pelos aspectos emocionais da “notícia” (Baptista, 2020). A entrega contínua de conteúdos similares, resultado dos algoritmos das redes sociais, reforça a crença em notícias maliciosas e inverídicas, ao mesmo tempo que anula a contraposição às mesmas. A consequência mais alarmante desse processo é a polarização e radicalização de grupos de pessoas menos informados politicamente e socialmente (Carvalho; Cunha, 2022, p. 8).

Para ilustrar esse fenômeno, trazemos o estudo dos autores Vosoughi, Roy e Aral (2018), uma pesquisa que analisou a propagação de rumores na plataforma *Twitter* entre 2006 e 2017, os autores observaram que notícias falsas não apenas têm maior probabilidade de serem compartilhadas do que as verdadeiras, mas também se espalham mais rapidamente, atingem um público mais amplo e geram maior engajamento nas interações. Os dados revelaram que, em média, rumores falsos têm 70% mais chance de serem retuitados, e se espalham até seis vezes mais rápido do que notícias verdadeiras, especialmente devido à sua capacidade de provocar emoções como surpresa e repulsa. A pesquisa indicou que a disseminação de boatos é alimentada por algoritmos que priorizam conteúdos que geram maior engajamento emocional, independentemente de sua veracidade, com o objetivo de maximizar o tempo de visualização. Ainda sobre interferências “não humanas”, foi observado que “bots” propagam informações falsas e verdadeiras na mesma proporção. O que firmou a interação humana como fonte da disparidade entre a divulgação de notícias falsas.

3.3 Correntes perigosas

Como um exemplo aparentemente “inocente” desse fenômeno de compartilhamento indiscriminado e sem avaliação crítica, temos as diversas correntes que se espalham na *internet* desde o tempo do *Orkut*, com fatos de “utilidade pública”. Em 2023 uma dessas correntes virais teria retornado com a postagem de uma influencer de *Tiktok*, que gravou um vídeo com dicas sobre como comprar leite, segundo a notícia publicada pela Repórter Leiliane Costa, no *site* do *Jornal Estado de Minas*, a influencer informa que “não se pode pegar as caixas de leite com a impressão de quadradinhos coloridos no fundo, porque quer dizer que está ruim” (Costa, 2023, s./p.).

Segundo Gilmar Lopes, criador do *site E-Farsas*, uma notícia similar foi viralizada na *internet* em redes sociais como *facebook* e *whatsapp*, em 2018.

O alerta surgiu no dia 22 de novembro de 2018, em uma conta no Facebook e rapidamente se espalhou também através de grupos no WhatsApp. De acordo com o texto – que já havia sido compartilhado quase 100 mil vezes em menos de 24 horas – as cores e numerações presentes no fundo das embalagens longa vida seriam indicações feitas pelas fábricas para controlar quantas vezes o leite teria sido reaproveitado! (Lopes, 2018, s./p.).

O *site* apresenta uma foto de uma postagem onde pode-se ler a seguinte mensagem:

#UTILIDADE. Vocês sabem a diferença dessas duas caixas de leite? Aprendi recentemente e achei interessante e útil repassar! Todo produto encaixado (leite, creme de leite, leite condensado, achocolatado, etc.) tem uma dessas imagens a baixo que fica no fundo da caixa. A que tem uma “barrinha colorida” é produto que já venceu, voltou para o fabricante e colocaram mais produtos para reaproveitar voltou para o mercado. A que não tem, é produto novo, que ainda não venceu e está ótimo para consumo. Agora tudo que vou comprar olho logo em baixo para nos escolher por validade!

Segundo o autor do *site*, variações dessa corrente estão presentes na mídia digital desde 2005, impactando a vida comum a ponto de causar tumultos em supermercado como apresentado na reportagem do G1 (2008): “Lenda’ sobre reutilização de leite causa problemas no TO” na qual proprietários de supermercados informam prejuízo com lotes de leite “encalhados” e bagunça nas prateleiras com os clientes removendo as caixas do local para verificar o lote.

Infelizmente, o mesmo comportamento irrefletido e crença cega que leva pessoas a não comprarem um leite – perfeitamente bom e dentro da validade – com base em histórias na *in-*

ternet, é o mesmo que pode mobilizar comunidades a atitudes bárbaras, como visto no caso de 2014, onde uma dona de casa foi espancada até a morte, após uma corrente nas redes sociais associarem sua imagem com casos de sequestro de crianças, como pode ser visto na reportagem de Mariane Rossi publicada no *site* G1; ou o caso do jovem de 22 anos, espancado até a morte, após um político local publicar um vídeo em rede social declarando que o jovem havia confessado ter matado cachorros na vizinhança, fato que não ocorreu. Tais situações demonstram as consequências extremas que nossas relações de confiança com as informações que chegam a nós podem ocasionar e nos leva a refletir toda a relação de responsabilidade sobre nossas ações e crenças.

Muitas pessoas ao se depararem com uma notícia alarmante procuram espalhá-la para o máximo de pessoas possível tentando alertá-los do ocorrido. Quase como se um *instinto de sobrevivência* os impulsionasse a proteger sua tribo. Entretanto, ao se deparar com a correção na notícia, como ao descobrir que ela é falsa por um meio ou outro, muitos apenas ficam aliviados ou envergonhados por terem acreditado em algo falso, outros ainda negam ter acreditado em algo falso, passando a defender a notícia falsa como uma forma de defender sua honra, sua capacidade intelectual de julgar. Por um motivo ou outro, não compartilham a retratação da notícia falsa. O que nos leva à disparidade apontada no tópico anterior sobre a divergência entre o alcance de notícias falsas e verdadeiras.

Essa questão é perfeitamente abordada por Schopenhauer (2021) na citação onde ressalta que “A vaidade congênita, que é sensível em especial em relação às faculdades intelectuais, não quer reconhecer estar errada, e que o oponente tenha razão”, a qual complementa:

Falam antes de pensar, e depois percebem que sua afirmação era falsa ou que não tinham razão; ainda assim, atuam de modo a parecer o contrário. O interesse pela verdade, que deveria ser o único motivo da proposição de afirmações, é totalmente substituído pelo interesse da vaidade: a verdade deve parecer falsa e o falso deve parecer verdadeiro (Schopenhauer, 2021, p. 20).

Corroborando com esse pensamento, Miguel (2019) destaca que a ascensão das *fake news* nas redes sociais, combinada com crescente ceticismo em relação às fontes tradicionais de informação, como a imprensa e as instituições acadêmicas, agrava ainda mais o fenômeno da polarização. Esse contexto cria um ambiente propício para a disseminação de mentiras que, uma vez cristalizadas em bolhas informativas, são praticamente imunes a qualquer tentativa de checagem de fatos.

O compartilhamento massivo de notícias falsas não apenas dificulta a formação de uma opinião pública bem-informada, mas também alimenta narrativas enganosas que muitas vezes se apoiam em falácias ou artimanhas retóricas. A ausência de uma cultura de reflexão crítica sobre nossas interações *online*, e a falta de prática de avaliar os argumentos, que escutamos e proferimos, resulta na repercussão de desinformação e prejudica não apenas o indivíduo, mas toda a sua comunidade. Como fato social deste movimento, o radicalismo político observado nas eleições de 2022, que segundo Dias (2023, s./p.) “ficará registrada na história da sociedade brasileira como um momento de extremos na política e nas preferências ideológicas, dividindo a sociedade e até mesmo famílias em dois polos extremos”.

Esse contexto torna evidente a necessidade de se incentivar uma reflexão crítica sobre aquilo que acatamos e o que propagamos, seja em fóruns *online* ou nos almoços em famílias. Uma vez que o mundo dentro e fora da *internet* estão cada vez mais interligados, e que o acesso à informação se tornou turvo e conturbado, aprender sobre retórica, raciocínio lógico e discursos falaciosos assumem, além de uma função linguística, uma função social. A capacidade

de reconhecer a diferença entre argumentos válidos e inválidos, bem como de uma boa ou má construção de raciocínio permite ao indivíduo refletir sobre as torrentes de informações que lhe são apresentadas rotineiramente, auxilia o diálogo a se esquivar de dogmatismos ideológicos sem cair numa mera discussão de opiniões.

Considerações finais

Resgatando a noção de que a manipulação do discurso não é um problema inaugurado pelas redes sociais, mas uma questão debatida desde o tempo dos gregos, recorremos à filosofia clássica para analisar a proliferação de informações falsas no mundo digital.

Através de uma leitura da crítica platônica à retórica sofística, passando pela sistematização aristotélica das falácias, e aplicando seus conceitos nos mecanismos algorítmicos das redes sociais contemporâneas, demonstramos que os instrumentos filosóficos clássicos oferecem ferramentas para diagnosticar a desinformação. O Platão identificava como o perigo do sofista, aquele que coloca a eficácia persuasiva acima do compromisso com a verdade, reencontra sua forma contemporânea nos sistemas algorítmicos que selecionam, amplificam e entregam conteúdo não com base em sua veracidade, mas em sua capacidade de provocar reação e reter atenção. As falácias e os sofismas descritos por Aristóteles, viralizam desde campanhas de *marketing* a publicações de influenciadores.

A retórica clássica, longe de ser um tema restrito à academia ou ao universo da filosofia antiga, demonstra-se como ferramenta atual e necessária para compreender a lógica e desenvolver competências de análise crítica fundamental para o cotidiano do cidadão comum.

Referências

- ARISTÓTELES. *Organon*. Tradução de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1985.
- ARISTÓTELES. *Retórica*. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- BEZERRA, A. C. Vigilância e cultura algorítmica no novo regime de mediação da informação. *Revista Perspectivas em Ciência da Informação*, Belo Horizonte, v. 22, n. 4, p. 68-81, 2017.
- CARNIELLI, W.; EPSTEIN, R. L. *Pensamento crítico: o poder da lógica e da argumentação*. 4. ed. São Paulo: Rideel, 2019.
- CARVALHO, M. A. G.; CUNHA, B. C. R. da. Mineração de dados no âmbito dos filtros bolha no compartilhamento de fake news: revisão da literatura e proposta de mecanismos de prevenção. *Ciência em Evidência*, Capivari, v. 3, n. 1, p. 1-16, 2022.
- COMITÊ GESTOR DA INTERNET NO BRASIL (CGI.br). Em duas décadas, proporção de lares urbanos brasileiros com Internet passou de 13% para 85%, aponta o TIC Domicílios 2024. *CETIC-BR*, São Paulo: CGI.br, 2024. Disponível em: <https://www.cetic.br/pt/noticia/em-duas-decadas-proporcao-de-lares-urbanos-brasileiros-com-internet-passou-de-13-para-85-aponta-tic-domicilios-2024/>. Acesso em: 10 nov. 2024.
- CHAGAS, V.; STEFANO, L. de M. *TikTok e polarização política no Brasil*. Rio de Janeiro: Edição dos Autores, 2022.

- COSTA, L. Leite ruim: fake news sobre impressão nas caixas volta a circular nas redes. *Jornal Estado de Minas*, 9 fev. 2023. Disponível em: https://www.em.com.br/app/noticia/nacional/2023/02/09/interna_nacional,1455463/leite-ruim-fake-news-sobre-impressao-nas-caixas-volta-a-circular-nas-redes.shtml. Acesso em: 27 nov. 2024.
- COSTA, R. R. S. O “discurso verdadeiro” da persuasão: um olhar comparativo entre Platão e Górgias. *Argumentos: Revista de Filosofia*, Fortaleza, v. 1, n. 1, p. 36-40, 2009.
- DATAREPORTAL. *Digital 2024 Global Overview Report*. 2024. Disponível em: <https://datareportal.com/reports/digital-2024-global-overview-report>. Acesso em: 17 nov. 2024.
- DIAS, C. G. *Polarização e radicalização política-ideológica no Brasil contemporâneo*. 2023. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas), Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2023.
- LOPES, G. Embalagens longa vida mostram quantas vezes o leite foi reaproveitado. *e-Farsas*, 23 nov. 2018. Disponível em: <https://www.e-farsas.com/embalagens-longa-vida-mostram-quantas-vezes-o-leite-foi-reaproveitado.html>. Acesso em: 27 nov. 2024.
- MACHADO, J. A. S.; MISKOLCI, R. Das jornadas de junho à cruzada moral: o papel das redes sociais na polarização política brasileira. *Sociologia & Antropologia*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 3, p. 945-970, 2019.
- O DILEMA DAS REDES. Direção: Jeff Orlowski. Produção: Larissa Rhodes. [EUA]: Exposure Labs, 2020. 1 filme (94 min), son., color.
- PLATÃO. *Górgias*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2002.
- PLATÃO. *O banquete, Fédon, Sofista, Político*. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Col. Os Pensadores).
- ROCHA, E.; ALVES, L. M. Publicidade online: o poder das mídias e redes sociais. *Revista Fragmentos de Cultura - Revista Interdisciplinar de Ciências Humanas*, Goiânia, v. 20, n. 2, p. 221-230, 2010.
- RODRIGUES, L. “Meu filho morreu de graça, todo dia fico pensando nisso”, diz mãe de jovem espancado até a morte na Grande SP após fake news. *G1*, 27 fev. 2024. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/mogi-das-cruzes-suzano/noticia/2024/02/27/meu-filho-morreu-de-graca-todo-dia-fico-pensando-nisso-diz-mae-de-jovem-espancado-ate-a-morte-na-grande-sp-apos-fake-news.ghtml>. Acesso em: 27 nov. 2024.
- ROSSI, M. Mulher espancada após boatos em rede social morre em Guarujá (SP). *G1*, 5 fev. 2014. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/santos-regiao/noticia/2014/05/mulher-espancada-apos-boatos-em-rede-social-morre-em-guaruja-sp.html>. Acesso em: 27 nov. 2024.
- SCHOPENHAUER, A. *38 estratégias para vencer qualquer debate*. 2. ed. São Paulo: Faro Editorial, 2021.
- VIEIRA, G.; DIAN, M. de O. Impacto e crescimento da internet nos últimos anos. *Revista Interface Tecnológica*, Taquaritinga, v. 20, n. 1, p. 122-133, 2023.
- VOSOUGHI, S.; ROY, D.; ARAL, S. The spread of true and false news online. *Science*, v. 359, n. 6380, p. 1146-1151, 2018.

Sobre os autores

Hugo Filgueiras de Araújo

Pós-doutorado em Filosofia Antiga e Filologia na Universidade de Atenas – Grécia (2016). Possui Doutorado em Filosofia (Ufpe-Ufpb-Ufrn) pela Universidade Federal da Paraíba (2012). Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (2009). Possui graduação em Licenciatura em Filosofia pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Cajazeiras (2009), graduação em Bacharelado em Filosofia pelo Centro de Estudos Superiores Mater Dei (2004) e cursou 2 anos de Teologia. Professor Associado da Universidade Federal do Ceará (UFC), atuando como docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do qual foi coordenador. Tem experiência na área de Filosofia com ênfase em Filosofia Antiga, atuando principalmente nos seguintes temas: alma, corpo, antropologia, mistérios iniciáticos, mitologia e Platão. Também tem experiência na área de Metodologia e Ensino (Educação).

Camilla Keilhany de Sousa Caetano Castelo Branco

Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC).

Recebido em: 01/05/2026

Aprovado em: 09/06/2026

Received in: 05/01/2026

Approved in: 06/09/2026

TRADUÇÃO

Abordagens a uma teoria do Estado mínimo com base nas concepções de direito e do Estado de Schopenhauer

HOPF, Michael. Ansätze zu einer theorie des minimalstaates auf der basis der rechts-und Staatsvorstellungen Schopenhauers. *In*: SCHIRMACHER, Wolfgang (Org.). *Zeit der Ernte: studien zum Stand der Schopenhauer-Forschung*. Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog Verlag, 1982.

Vincíus Edart

<https://orcid.org/0009-0002-8362-2798> – E-mail: f.vinicius.edart@gmail.com

(Tradutor)

Nos últimos anos se fortaleceu na literatura acerca da Filosofia como também da Economia um interesse mais forte nas questões normativas e éticas, e com isso também no âmbito da normatividade do Estado e na filosofia do direito. Apesar de uma série de publicações acerca da teoria do direito e da filosofia do direito de Schopenhauer¹, em geral, tiveram apenas uma pequena atenção na doutrina do direito e na teoria do Estado. Isso é injusto, a nosso ver, pois as suas abordagens à doutrina do direito e à teoria do Estado, particularmente quanto aos problemas das uniões estatais modernas, como o excessivo alargamento das funções estatais assim como da burocracia, possuem relevância eminente. Não se pode falar sobre todos os aspectos de uma filosofia do direito e filosofia do Estado, em sentido amplo, uma vez que as abordagens se utilizam a reunião de seus trabalhos como *O mundo como vontade e representação I* (WI) e II (WII), em *Os dois problemas fundamentais da Ética* (E), em *Parerga*

¹ HÜBSCHER, Arthur. *Bibliografia de Schopenhauer*. Stuttgart: Bad Cannstatt, 1981. p. 218-222.

e *paralipômena II* (PII), bem como em diversos manuscritos póstumos e uma série de cartas dispersas descobertas².

A apresentação da Filosofia do direito e da filosofia do Estado schopenhaueriana são conectadas com a sua formulação ética. Ao contrário de Kant, o qual, na opinião de Schopenhauer, a doutrina do direito é separada da Ética, para Schopenhauer a teoria do direito é uma parte da ética.

Ele quer (e muitos o quiseram depois) separar rigorosamente a doutrina do direito da ética. [...] Não torna a primeira dependente de uma legislação positiva, isto é, coerção arbitrária, mas deixa subsistir por si mesmo, de maneira pura e *a priori*, o conceito de direito. Só que isso não é possível, porque a conduta, fora do seu significado ético e da sua referência física aos outros, portanto, da coerção exterior, de modo algum admite um terceiro ponto de vista, mesmo se meramente possível. Em consequência, quando Kant diz: "dever jurídico é aquele que pode ser objeto de coerção", este pode deve ser entendido ou fisicamente, e assim todo direito é positivo e arbitrário [...] ou este pode deve ser entendido eticamente e estamos aqui de novo no domínio da ética. Em Kant, consequentemente, o conceito de direito oscila entre o céu e a terra, sem chão algum no qual possa pisar. No meu caso, ele pertence à ética (W I, §62, p. 610-611).

A doutrina do direito moral é, para Schopenhauer, uma consequência direta da natureza metafísica da vontade:

Minha filosofia, no entanto, é a única que concede à moral seus plenos e completos direitos: pois, tão somente se a essência íntima do ser humano é sua própria vontade, por conseguinte, apenas se ele, no sentido mais estrito do termo, é sua própria obra, são seus atos exclusivamente seus e assim são-lhe imputáveis (WII, cap. 47, p. 704).

Para Schopenhauer, as ações humanas são manifestações da vontade humana. No entanto, o julgamento das ações humanas necessita de uma ética. A ética pergunta sobre os critérios dos valores morais das ações. Em Schopenhauer, os impulsos originários (motivo) de todas as ações humanas estão postos no egoísmo, que servem ao seu próprio bem-estar, na maldade, evoca o sofrimento alheio, e na compaixão, em que o bem-estar alheio é incentivado.

Estes motivos permanecem em um constante conflito entre si e determinam o valor moral do modo de agir individual. O valor moral se mostra no impacto de nossas ações. Se ferimos através de uma afirmação da vontade exagerada, ou seja, através do egoísmo, então nossas ações são moralmente negativas; ao contrário, se promovemos o bem-estar deles, então agimos moralmente de forma positiva, e se nos abstermos de ambas, então nos comportamos moralmente indiferentes.

O egoísmo, definido³ como *ímpeto para existência e bem-viver*, é a *principal e o impulso fundamental na humanidade*⁴ que reproduziu o sofrimento.

A questão central em Schopenhauer não reside na busca de uma fundamentação última para um princípio ético; para ele, o problema da ética consiste em identificar o impulso fundamental moral, que prevalece sobre os motivos amorais do egoísmo. Para isso, porém, ele necessita de um elo entre suas próprias ações e o bem e mal alheios:

² Citaremos em seguida a edição das obras reunidas em 10 volumes de 1977. (Nesta tradução, optei por reproduzir os trechos das obras amplamente difundidas na comunidade acadêmica de autoria de Jair Barboza, Flamarion Caldeira Ramos e Maria Lúcia Cacciola a fim de padronizar as citações de Schopenhauer. No entanto, as referências bibliográficas de Schopenhauer e de outros pensadores em nota de rodapé seguem as indicações do autor [N. do T.]

³ Cf. E, 235.

⁴ Cf. *Ibid.*

Como é de algum modo possível que o bem-estar ou o mal-estar, de um outro mova imediatamente [...] a minha vontade se tornar direto meu motivo? [...] Manifestadamente só por meio do fato de que o outro se torne de tal modo o fim último de minha vontade [...] que quero imediatamente seu bem e de que não quero seu mal, [...] como se fora o meu próprio. Isso exige porém que eu me identifique com ele [...]: é o fenômeno diário da compaixão, quer dizer, a participação totalmente imediata, independente de qualquer de qualquer outra consideração, no sofrimento do outro [...] e no impedimento ou supressão deste sofrimento (E II, III, 135-136).

O bem-estar e o sofrimento de um outro indivíduo tornam-se motivo para um modo de agir, desde que possa se identificar com o sofrimento de um outro. A compaixão é também o fundamento da Ética em Schopenhauer. Isso está de acordo com a Ética e a doutrina da compaixão, ou seja, com a doutrina humanística de Jean-Jacques Rousseau. Ele incorporou nesse pensamento compassivo e conduz adiante⁵.

Agora, a compaixão, e aqui reside uma limitação essencial do conceito de compaixão, não pode ficar restrita ao pequeno círculo das relações privadas limitadas e visíveis. A compaixão pressupõe uma proximidade imediata, isto é, um estar afetado pelo sofrimento alheio. Caso falte essa pressuposição, não podem ocorrer ações morais, que devem ser motivadas pela compaixão. Ao contrário, pode-se interpretar a abordagem compassiva também como crítica a instituições sociais, as relações compassivas também eliminam a responsabilidade entre os indivíduos.

A partir da reflexão realizada acima sobre a compaixão, Schopenhauer deriva os seguintes três conceitos centrais: a justiça a qual dá espaço apenas ao egoísmo, na medida em que outro não fira e não permite nenhuma maldade⁶, a compaixão enquanto virtude da filantropia⁷ e a doutrina do direito enquanto doutrina das ações malvadas moralmente⁸.

Com isto, Schopenhauer estabelece uma doutrina moral cujo extremo positivo consiste nos conceitos de compaixão e justiça, enquanto a doutrina do direito se opõe a eles como consequência negativa de ações imorais no extremo oposto.

Como vimos, a vontade constitui o ponto de partida das perspectivas schopenhauerianas.

Na medida, entretanto, em que a vontade expõe aquela autoafirmação do próprio corpo em inumeráveis indivíduos um ao lado do outro, tal autoafirmação, em virtude do egoísmo inerente a todos, vai muito facilmente além de si mesma até a negação da mesma vontade como esta aparece em outros indivíduos (W I, §62, p. 388).

Da autoafirmação e do desejo para a imposição da própria vontade nasce o egoísmo e, dele, o perigo da *guerra de todos contra todos* (*bellum omnium contra omnes*). Com esta visão, Schopenhauer insere-se no centro da tradição de pensamento pessimista de Thomas Hobbes⁹.

Esta guerra, como efeito de uma afirmação exagerada da própria vontade, conduz para a negação ou para a lesão da manifestação da vontade de um indivíduo alheio e tornando-se, com isso, uma injustiça. A injustiça acompanha a finalidade de sobrepor a própria vontade a uma vontade alheia, de modo que um outro sujeito aja de acordo com a sua própria vontade.

⁵ Schopenhauer invoca especificamente Rousseau e reconhece sua autoridade como moralista, especialmente para sua própria produção.

⁶ E, 252.

⁷ E, 266.

⁸ E, 258.

⁹ Cf. HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Stuttgart: Reclam, 1978. p. 112.

As invasões da esfera da vontade alheia são denominadas por Schopenhauer de injustiça¹⁰. A prática da injustiça pode ocorrer através da violência ou da artimanha¹¹.

Mas, no estado de compaixão, a pessoa é aquele princípio de individuação para o qual o indivíduo apenas age para superar a sua vontade. Ele sente no próprio corpo a injustiça infligida. O sofrimento não permanece alheio a ele, e ele pode se reconhecer para a justiça. Assim, em Schopenhauer, o direito natural existe independente do direito positivo.

Os conceitos injusto e justo, significando o mesmo que dano e ausência de dano, ao qual também pertence o impedir o dano, são manifestamente independentes de toda religião positiva e a precedem. Há, portanto, um puro direito ético ou direito natural, isto é, uma doutrina do direito, independente de todo regulamento positivo (E II, p. 148).

O conceito de injustiça possui, para Schopenhauer, natureza positiva ou primária, pois dele decorre a violação; em contrapartida, o conceito de justiça tem caráter negativo. A justiça, assim, é a negação da injustiça. À primeira vista, do conhecimento da injustiça conclui-se a noção de justiça. A justiça determina as ações, as quais se pode exercer sem ferir os outros¹². A injustiça enquanto um efeito moral negativo pode ter várias formas, como a lesão do corpo, da liberdade ou da propriedade¹³ [*Eigentums*]. Em situações de legítima defesa, a injustiça converte-se em justiça¹⁴.

Até agora, movemo-nos no âmbito da moral, da pura doutrina do direito ou do direito natural:

A doutrina do direito é uma parte da moral que estabelece as ações que não se podem fazer se não se quer prejudicar outros, quer dizer, cometer injustiça. A moral tem, portanto, em vista aí a parte ativa. A legislação, porém, toma em consideração este capítulo da moral para usá-lo no seu lado passivo, portanto de modo inverso, e para considerar as mesmas ações como as que ninguém deve padecer para que nenhuma injustiça deva suceder-lhe. Contra estas ações o objetivo é que ninguém sofra injustiça. Em contrapartida, o objetivo da doutrina moral do direito é que ninguém faça injustiça (E II, III, p. 149).

A pura doutrina do direito é, portanto, um capítulo da moral e refere-se diretamente só ao agir, não ao sofrer. Pois apenas o agir é exteriorização da vontade, e exclusivamente a vontade é considerada pela moral (W I, §62, p. 397).

Schopenhauer também realiza a separação nítida também entre um direito natural (direito moral) e um positivo, ou seja, direito estabelecido através do Estado. A moral se ocupa das ações, mas não se preocupa com as consequências dessas ações. No entanto, logo que se entende o sentido e a finalidade de um Estado, segue-se que o direito moral não protege o sofrimento da injustiça.

O pensamento fundamental do Estado, em Schopenhauer, está também em restringir o sofrimento causado pela injustiça.

A ciência política, a teoria da legislação, por seu turno, trata tão somente do sofrer injustiça e jamais se interessaria em levar em conta a prática da injustiça não fosse seu sempre necessário correlato, exatamente o sofrimento da injustiça, que, como inimigo contra o qual luta, é mantido em atenta observação (W I, §62, p. 399).

¹⁰ W I, 417.

¹¹ W I, 420.

¹² E, 256; W I, 422-423.

¹³ W I, 418-419.

¹⁴ E, 262.

Da razão resulta a urgência de reduzir o sofrimento. Isto ocorre, para Schopenhauer, enquanto todos se obrigam (a): “renunciar ao prazer que seria alcançado através da injustiça”¹⁵. Assim, abre-se simultaneamente a possibilidade de escapar ao sofrimento da injustiça. Para atingir esse fim, a razão humana serve-se das leis ou do contrato estatal.

A razão reconhece, a partir daí, que tanto para diminuir o sofrimento espalhado em toda parte quanto para reparti-lo da maneira mais equânime possível, o melhor e o único meio é poupar a todos a dor relacionada ao sofrimento da injustiça, fazendo-lhes renunciar ao gozo obtido com a sua prática (W I, §62, p. 398).

O renunciar é aqui uma renúncia real, não moral. Em consequência disto, o contrato estatal também não deve ser entendido como uma renúncia mútua na participação do agir injusto.

O contrato estatal, para Schopenhauer, funda não a supressão da ação injusta, uma vez que está sujeito ao âmbito do direito moral. O contrato estatal visa, pelo contrário, o impedimento do sofrimento da injustiça. O dever decorrente do contrato estatal consiste em uma pura prestação contratual para a ajuda mútua em legítima defesa e para a proteção do convívio futuro dos sujeitos envolvidos.

Em suas concepções do contrato estatal, alinha-se estritamente a uma doutrina racionalista dos filósofos iluministas, especialmente a Rousseau; com a diferença essencial, no entanto, que Rousseau, como democrata, afirma a soberania do povo, enquanto Schopenhauer prefere a monarquia como forma de governo.

Para Schopenhauer, o Estado também preserva sua legitimação através do acordo proclamado com a finalidade de evitar as consequências negativas do egoísmo. O contrato estatal orienta-se aqui não contra o egoísmo como tal, pois o modo de pensar e a ação injusta, para Schopenhauer, não pertence apenas ao âmbito da moral, mas contra seus efeitos desfavoráveis, também contra o sofrimento da injustiça. O direito [*Recht*] não se deve à formação do Estado. É eterno e não tem origem. No entanto, o direito não protege contra o sofrimento de injustiças, nem impõe o dever de proteger contra injustiças. O Estado é uma instituição para proteção contra a injustiça. O Estado, ou a união jurídica constitui, assim, uma união organizada da vontade livre de todos os indivíduos envolvidos, com o fim da autodefesa mútua. As obrigações que cabem a cada indivíduo no âmbito estatal podem ser interpretadas como obrigações contratuais. As obrigações dos envolvidos são obrigações oriundas do contrato estatal. “Esse meio, facilmente divisado e gradualmente aperfeiçoado pelo egoísmo, o qual, usando a faculdade de razão, procedeu metodicamente e abandonou o seu ponto de vista unilateral, é o contrato de Estado ou a Lei” (W I, §62, p. 398).

Em que consiste, porém, a obrigação? Em regra, trata-se de um acordo mútuo¹⁶. A essência da obrigação reside na promessa. Através de promessas desperta-se a confiança do parceiro [contratual]. Este espera do promitente o cumprimento da promessa e regula seu comportamento de acordo com ela. Se a promessa for quebrada, surge daí um prejuízo para o parceiro contratual. Portanto, todo indivíduo é obrigado a cumprir suas promessas. Fundamenta-se nisto a validade dos contratos simples, assim como a dos contratos estatais.

Neste contexto, torna-se compreensível também o conceito de penhor em Schopenhauer¹⁷. Cada contraparte do contrato estatal deve, conseqüentemente, considerar sua pessoa e sua propriedade como penhor, de modo que seu patrimônio e sua vida, assim

¹⁵ W I, 427.

¹⁶ E, 260. A obrigação (dever) aqui elucidará um exemplo do comportamento dos pais para seus filhos.

¹⁷ W I, 435.

como os de outros indivíduos, sejam protegidos pelo Estado por meio de medidas coercitivas. Em caso de quebra de contrato, isto é, numa situação em que a autoafirmação da própria vontade cause sofrimento injusto a outrem, o penhor é perdido.

Contudo, esta construção do contrato estatal, juntamente com o conceito associado de penhor e coerção, tem sua própria particularidade.

Uma multidão de contratantes do contrato estatal experimenta o Estado como lei. Feito isso, ou seja, instituições estabelecidas, devem aparecer suas exigências e aceitá-las. Por isso, o conceito de contrato pode ser uma interpretação do estado social, econômico e jurídica para a diretriz do interesse dominante. Mas o que fazer se este consenso comum está em transformação? Neste caso, haverá uma série de indivíduos que, por razões racionais, não mais consentirão com o contrato estatal.

Em resumo: o contrato estatal schopenhaueriano implica uma unanimidade sobre a construção de um consenso. Em Schopenhauer, presume-se uma unanimidade, pois a monarquia lhe parece a melhor constituição de governo, onde o monarca é considerado como um tipo de *pai da nação*¹⁸. Schopenhauer fala de *uma vontade* a qual deveria ser um navio ou um Estado. Ele enxerga essa vontade uniforme incorporada no monarca.

Na realidade, porém, ocorre na imposição de um consenso coletivo: “O direito por si mesmo é impotente: por natureza rege a força. Associar a força e o direito de modo que o direito reja por meio da força, tal é o problema da arte de governar” (P II, §127, p. 96).

O respectivo problema da unanimidade da formação da vontade, que Schopenhauer considera sendo, com razão, problemático e que, na teoria das decisões coletivas, é confirmado pelo Paradoxo da Escolha [*Wahl-Paradoxon*]¹⁹, de John Kenneth Arrow, ao mesmo tempo evitaria postular a figura central do monarca enquanto personificação da vontade unificada. Esta argumentação não deve encobrir o fato de que a manutenção da forma de governo monárquica revela uma insuficiência essencial do sistema de pensamento schopenhaueriano. Aqui Schopenhauer não seguiu Hobbes, para quem o poder ilimitado do soberano era a única garantia de ordem legal contra a violência plural, nem Locke com seu princípio de liberdade individual — seja por não compreender, seja por rejeitar as dificuldades de um consenso unitário. Mas mesmo se não existirem este Estado ideal postulado ou a sociedade estatal ideal, não se deve descartar as ideias schopenhaueriana. O entendimento de que nem todo indivíduo poderia estar de acordo com o contrato estatal está sujeito a uma força temporal limitações do consenso coletivo, reforça a exigência de Alberto O. Hirschmann²⁰ de contradição e modificação na reimpressão. O sujeito individual deve ser capaz de cooperar na formação da vontade estatal, especialmente deve ser capaz de dar sua opinião, como presumir a parte silenciada ser interpretada como parte interessada no caso vigente relacionado, como modificação desta, a qual deve ser considerada junto à maioria uma modificação do contrato estatal (direito positivo). Cada indivíduo que pode não estar de acordo com o contrato estatal deveria poder migrar. Caso contrário, o indivíduo, na medida do contrato estatal e das funções do Estado, não exige a legítima defesa diante do Estado desde que o direito moral se confronte com o Estado leal.

¹⁸ P II, 270.

¹⁹ Sobre isto, ver: SEN, Amartya K. *Escolha social e bem-estar social*. San Francisco, Cambridge, London, Amsterdam, Edinburg: Holden Day, 1970. SHAUENBERG, Bernd, *Sobre o aparecimento da lógica coletivista* [*Zur Logik kollektiver Entscheidungen*]. Wiesbaden: Gablen, 1978. Aqui especialmente, p. 55-81.

²⁰ Cf. sobre isto: HIRSCHMAN, Albert O. *Exit, Voice and Loyalty*, Cambridge: Harvard University Press, 1970.

Schopenhauer invoca Platão junto à fundamentação do contrato estatal, cuja realização na *República*²¹ e indica que nem na anarquia a “horda de selvagens independentes uns dos outros” nem no despotismo como “uma horda de escravos arbitrariamente dominados pelo mais forte”²², pode-se dizer de um Estado:

Nos dois casos ainda não existe Estado: apenas mediante aquele acordo comum é que o Estado se origina, o qual será mais perfeito ou menos perfeito dependendo do fato de ser mais ou menos contaminado com a anarquia ou o despotismo (W I, §62, p. 398).

Em outras palavras: um Estado não pode se originar através da submissão nem através da ausência de todas as regras um comportamento de obrigação consigo nem pendurar, mas apenas por meio do consentimento da participação individual (*common sense, volonté générale*). O Estado é um dispositivo de proteção jurídica, uma submissão é injusta. Se amparamos o direito moral através do Estado, então o direito positivo será:

A legislação toma de empréstimo à moral pura doutrina do direito, ou doutrina da natureza e dos limites do que é justo e injusto, a fim de aplicá-la do lado inverso para fins próprios, alheios à moral, e assim instituir uma legislação positiva e os meios para mantê-la, ou seja, o Estado. A legislação positiva, portanto, é uma aplicação do lado inverso da pura doutrina moral do direito [...] mas apenas se a legislação positiva é essencial e absolutamente determinada segundo as diretrizes da pura doutrina do direito [...] e o Estado é uma associação legal e justa; um Estado no sentido próprio do termo, ou seja, uma instituição moralmente lícita, e não imoral. No caso oposto, a legislação positiva é o estabelecimento de uma injustiça positiva; é até mesmo uma injustiça imposta e publicamente admitida (W I, §62, p. 402).

Para Schopenhauer, o direito positivo também não permanece, em grande parte, independente do direito moral, ou seja, além do direito natural. O direito positivo fundará o Estado por meio do direito natural. As normas estatais ou leis são apenas para serem aceitas, caso seu portador corresponda ao direito moral. Embora o Estado enquanto fornecedor das leis possua uma margem de manobra na elaboração das leis, após isso regula-se cada uma. No entanto, se estas violarem o direito natural, então o Estado está errado e se justifica uma situação de auto-defesa. Potenciais ilegalidades frente ao Estado fazem responsabilidades complexas de um único indivíduo arruinarem o Estado.

Por um lado, o direito moral e, por outro, o dever dos sujeitos para com o Estado, não devem ser confundidos, de acordo com Schopenhauer. As obrigações surgem no contrato estatal, enquanto o direito existe independentemente do Estado. Antes que nós prolonguemos a fundamentação do Estado-mínimo, devemos nos perguntar onde deve começar o Estado e onde ele deve terminar no modo de pensar schopenhaueriano. Uma delimitação exata desse âmbito é de especial importância, pois daqui procede quando o Estado ou quando o indivíduo, isto é, mecanismos de mercado parecem adequados para coordenar o comportamento humano. Como nós já vimos em outro parágrafo, Schopenhauer entende sob o agir injusto uma manifestação da vontade em forma de egoísmo que se estende à manifestação alheia. A moral ou a pura doutrina do direito possuem apenas na Vontade seu objeto, ou seja, a determinação do controle da vontade permite seguir uma ampla autoafirmação exagerada sem negar a vontade individual alheia. O Estado deve se responsabilizar de se opor ao sofrimento de injustiça e

²¹ W I, 428.

²² Apesar de não estar referenciado pelo autor, o trecho citado está em W I, p. 398 [N. T.].

não à realização da injustiça; o Estado se regula também não contra o egoísmo como tal, mas sim contra os efeitos do egoísmo, do qual tratou Hobbes, do *bellum omnium contra omnes*. As tarefas da lei é moderar os efeitos, as implicações do egoísmo e não a vontade em si. Além das tarefas de evitação de sofrer injustiça, também é justificar a legitimação de um Estado²³. “A ciência política, ou legislação, tomará de empréstimo à moral em vista de tais fins aquele seu capítulo que é a doutrina do direito e que, ao lado da significação interior da justiça e da injustiça, também determina os limites precisos entre estas” (W I, §62, p. 400).

A tarefa da doutrina do puro do direito é estabelecer os limites da vontade que não poderá ser ultrapassada sem suprimir a vontade individual alheia e sofrer injustiça. A tarefa do Estado é se levantar como baluarte contra o sofrimento injusto apenas no limite da lei. Por isso, para Schopenhauer, a doutrina do direito é também o avesso da moral. A doutrina do direito mostra qual direito é exercitável, enquanto a moral evidencia os direitos que não poderiam ser violados.

O legislador é um moralista às avessas; por extensão, até mesmo a jurisprudência no sentido estrito do termo, ou seja, a doutrina dos direitos que podem ser assertados, é moral às avessas, lá no capítulo em que esta ensina os direitos que não podem ser violados (W I, §62, p. 400).

O Estado conserva, assim, sua legitimação onde renuncia a afirmação egoísta da vontade para o sofrimento injusto.

Agora, sobre os limites das funções do Estado: Schopenhauer defende a rigorosa noção de que o Estado não poderia oferecer, de qualquer forma, sua própria moral, ou seja, que o Estado não pode ser nenhuma instituição de incentivo de uma moral geral.

Isso, ao lado da doutrina do direito de Kant, que do imperativo categórico deduz falsamente a fundação do Estado como um dever moral, deu origem aqui e ali nos novos tempos ao erro bastante esquisito de que o Estado é uma instituição para o fomento da moralidade e originou-se do esforço em promovê-la, sendo, portanto, assim orientado contra o egoísmo. Como se a disposição íntima, a vontade livre e eterna, única à qual concerne a moralidade ou imoralidade, pudesse ser modificada do exterior e alterada por influência! Mais disparatado ainda é o teorema de que o Estado é condição da liberdade em sentido moral e, com isso, da moralidade: em verdade, a liberdade encontra-se além da aparência, para não dizer além das instituições humanas (W I, §62, p. 400).

Por sua natureza, o Estado é o meio pelo qual indivíduos dotados de razão operam ações egoístas para evitar as consequências negativas do egoísmo. Com isto, a função de proteção interna e externa do Estado é fundamentada por Schopenhauer:

Aqueles que, com Espinosa, negam que exteriormente ao Estado haja um direito, confundem o direito com os meios de fazê-lo valer. Decerto o direito só assegura a sua proteção no Estado, mas o direito mesmo existe independentemente desta proteção. Pois através da violência o direito pode ser oprimido, mas jamais suprimido. Em conformidade com isso, o Estado não passa de uma instituição de proteção, tornada necessária devido aos diversos ataques a que o ser humano está exposto e dos quais ele não pode defender-se isoladamente mas apenas em união com outros (W II, cap. 47, p. 710).

Deste entendimento evidente deriva-se as finalidades do Estado apenas como simples quantidade mínima de atividades estatais ou tarefas do Estado. Esta quantidade *mínima* das

²³ Cf. sobre isso, S, p. 4 e seguintes.

tarefas do Estado corresponde com a opinião do economista clássico Adam Smith sobre a dimensão das atividades estatais²⁴ e com a concepção dentro de sua teoria econômica, que devem ter sido ouvidas as tarefas do Estado para os típicos bens públicos. Por bens públicos deve se entender bens sobre o orçamento, ou seja, sobre o Estado, de modo exemplar a defesa nacional, o sistema jurídico e a representação externa.

Schopenhauer deriva detalhadamente a defesa nacional a partir da função de proteção do Estado e a segurança jurídica como típicos bens que o Estado deverá proteger. O sistema jurídico se divide em uma proteção interna, expresso através do direito privado, o direito penal e o direito administrativo assim como uma proteção externa, incorporada por meio do direito dos povos. Vale destacar especialmente junto a ele o direito à propriedade e o direito penal.

Quando se diz que a tarefa de proteção é a principal finalidade do Estado, então a imposição do direito penal serve a esta tarefa, uma vez que o direito moral não implica nenhum *direito à punição*. O direito penal funda-se na lei penal positiva e serve-se da intimidação e não da vingança. A punição é, portanto, voltada para o futuro. Embora ela deva, nesse sentido, intimidar para os indivíduos persistirem no contrato estatal contra o sofrimento da injustiça, não deverá violá-lo. Pois, segundo Schopenhauer, as ações humanas baseiam-se na vontade e nos motivos, pelo que a ameaça de punição formada como parte do contrato social executa um motivo contrário, a ações violadoras (crimes) contra a propriedade, saúde e a vida. Uma vez que o campo de aplicação da lei na vontade comum dos cidadãos que se uniram para evitar o sofrimento de injustiça, reconhecerá como sancionada por todos a lei baseada em todas as participações individuais. Daí decorre um dever efetuar a coerção diante da violação da vontade alheia:

Daí se segue que o imediato objetivo da punição num caso particular é cumprir a lei como um contrato. Por sua vez, o único objetivo da lei é impedir o menosprezo dos direitos alheios, pois, para que cada um seja protegido do sofrimento da injustiça, unem-se todos em Estado, renunciando à prática da injustiça e assumindo o fardo da manutenção dele. Nesse sentido, a lei e o cumprimento dela, ou seja, a punição, são dirigidos essencialmente ao futuro, não ao passado. Isso diferencia punição de vingança, já que esta última é motivada simplesmente pelo que aconteceu, portanto pelo passado enquanto tal (W I, §62, p. 403).

Somos punidos, portanto, por uma questão de uma razão estatal [*Staatsraison*], ou seja, por uma vontade de fazer valer a finalidade do Estado também para a validade futura. Uma penitência não pode conduzir para amortização do crime, mas a apenas consumir, dessa maneira, a punição como intimidação para outros crimes. Consequentemente, devem estimular as punições tão altas que elas ofereçam estímulos suficientes a um indivíduo dotado de razão a fim de desestimular potenciais ações punitivas. Uma vez que cada cidadão é contratante do contrato estatal e, consequentemente, sua pessoa e sua propriedade são dadas como garantia, já que sua vida e sua propriedade serão vistas por outros, existe um suficiente sistema de estímulos para desestimular de crimes, pois caduca a garantia dada²⁵.

O verdadeiro problema da arte de governar consiste em delimitar as atividades corretas do Estado e, além disso, permitir a liberdade da vontade dos indivíduos, ou seja, a coordenação das manifestações individuais da medida de mercado em seu curso. “Se alguém atribui ao Estado outro fim que o aqui exposto, arrisca-se facilmente a pôr em perigo o fim verdadeiro do Estado” (W II, cap. 47, p. 711).

²⁴ Cf. sobre isso: SMITH, Adam. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Londres, 9 de março de 1776. Reimpresso da sexta edição, Londres: Covent Garden, 1887. Vol. II, livro V, capítulo I, p. 208-241.

²⁵ Cf. sobre isso p. 8.

Embora uma semelhante opinião pode representar uma sequência de economistas, a exemplo de F. A. v. Hayek, membros da Escola de Freiburg como Walter Eucken e Erich Hoppmann, bem como na Escola de Chicago, e Milton Friedman, mas é muito discutida nas teorias econômicas mais conhecidas.

Somente a observação do conceito de *bens meritórios*²⁶ deve ser suficiente para isso. Nessa ocasião, faz-se no bem como a educação que, a princípio, poderiam ser produzidos e distribuídos através de comportamentos puramente individuais, isto é, poderiam ser produzidos sob um mercado e serem distribuídos. No entanto, como o Estado possui a imagem que os indivíduos decretam as falsas preferências a respeito desses bens, ele intervém no fornecimento destes bens e, portanto, nas preferências individuais. De modo resumido, o Estado trata seus cidadãos como incapazes, pois acredita dispor de um conhecimento mais aprofundado que os indivíduos que participam no Estado. Isso serve para indivíduos bons ou maus como, por exemplo, corresponder ao excesso de álcool e consumo de drogas. Mas já lá onde o Estado decide sobre isso, por exemplo, quantos são os ensinos e quais são os sistemas de informações razoáveis para o indivíduo que pode levar a ineficiências consideráveis, ou seja, resultar em perda de bem-estar social.

Diante do pressuposto que, neste caso, são apenas indivíduos pobres de espírito para decidir, em decorrência da ausência de informações racionais, pode ser postulado facilmente uma incompetência nos processos de decisão individuais. Esta incompetência não pode ser somente condição suficiente para a subordinação do indivíduo sobre uma vontade coletiva. Isso conduziria para o paternalismo, ou seja, para a tutela da participação dos indivíduos. No entanto, isso pressupõe que o Estado tem os melhores objetivos com os indivíduos e que o Estado sabe o que melhor se aplica para seus cidadãos. O Estado assume, então, tal como na teoria orgânica do Estado (Hegel, Schelling), uma vontade coletiva independente, separada da vontade individual. De onde o Estado deriva a conquista do conhecimento superior ou deriva os objetivos superiores mais eficientes, permanece obscuro. Em um caso extremo, pode-se esperar que a incompetência dos indivíduos substituirá a incompetência da tutela do Estado.

Atualmente, na teoria econômica, há especialmente duas abordagens que questionam a superioridade da intervenção do Estado frente aos comportamentos humanos em questão. A primeira provém da *análise econômica do Direito* e a segunda transcreverá o significado de *falha do Estado* [*Staatsversagens*].

Os economistas e os filósofos permanecem aqui diante de um dilema fundamental: por um lado, os processos de interação individuais são realizados por defeitos – para Schopenhauer, é o egoísmo que conduz ao sofrimento da injustiça –, por outro lado, vale o mesmo também para a correção dos comportamentos individuais negativos, o *bellum omnium contra omnes* ou o *homo homini lupus* de Hobbes, incorporado no Estado, cujas atividades também podem conduzir a resultados errados.

Uma saída para este dilema surge, por exemplo, não em voltar ao estado inicial, no estado natural, nem em um *Estado máximo*, isto é, derivar um Estado com tarefas de grande alcance, mas sim fundamentar um *Estado mínimo*, combinando em grande parte as vantagens das ações individuais e cooperativas e evitando, ao máximo, suas desvantagens.

Do ponto de partida apresentado, os princípios da ética e da moral schopenhaueriana concordam com as instituições invisíveis – vontade, egoísmo e realizar injustiça até o sofrimento da injustiça – e o direito deriva-se um Estado com tarefas mínimas. A função principal do

²⁶ Cf. sobre isso: MUSGRAVE, Richard A. *Teoria de finanças*. Tübingen: Paul Siebeck, 1966. p. 14-17.

Estado mínimo é proteger seus cidadãos interna e externamente sob o uso de medida coercitiva, sem exceder a esfera de atuação do Estado.

Agora, como pode ser organizado um tal Estado?

Na teoria econômica das decisões racionais, é comum pressupor o indivíduo responsável (empresas ou famílias), cujo comportamento será coordenado por um mercado. Este tipo de tomada de decisão está associado a uma sucessão de desvantagens, que nós já as denominamos fracasso do mercado, mas também conectado com uma sucessão de vantagens. Uma das mais importantes vantagens deve ser aquela do indivíduo compartilhado que o mercado dispõe de um conhecimento reduzido, que vem junto aos mercados funcionais no preço corrente. Além disso, os mercados são os meios ideais nos quais um grande número de membros partilha o risco futuro.

De acordo com a formulação clássica de Adam Smith, o mercado é um processo de coordenação entre indivíduos livres. O meio de controle do comportamento individual, por exemplo, provoca um concurso muito bem vindo do mecanismo da mão invisível dos ótimos resultados de produção e distribuição.

Em oposição à opinião de Adam Smith²⁷ de que o mecanismo da *mão invisível*, isto é, as forças individuais, em oposição às intervenções estatais que conduziria a ótimos resultados, caracterizam-se nos dias atuais um processo de coordenação individual por meio de amplas intervenções estatais. Os mercados sempre perdem mais com isso o caráter de espetáculo privado como o de feitos individuais autorresponsáveis. Diferente do que foi expresso, a política de intervenção do Estado ou do Estado máximo substitui as soluções individuais correntes por meio do Estado, como soluções hierárquicas.

Em contrapartida, o direito garantido ou os sofrimentos de injustiça em um Estado mínimo deverão ser reduzidos para abranger no essencial a segurança do direito por decisão de autorresponsabilidade. A tarefa do Estado consiste em realizar o desempenho da segurança no âmbito da autorresponsabilidade, de decisões individuais sob a máxima que deverá evitar o sofrimento da injustiça, ampliar e proteger assim como garantir sanções mediante contravenções jurídicas.

A redução da intervenção estatal a favor de mecanismos de coordenação individual implegado deve consistir para redistribuição dos direitos no mercado, nos quais ocorre um processo de negociação que pode conduzir a uma imposição do uso econômico eficiente de recursos escassos²⁸, frente à situação em que o Estado interviu na alocação de recursos. O Estado mínimo da ampla condição de livre situa um sistema de mercados insuficiente, no qual poderá agir em vista ao futuro, contanto que se encontre contratantes para isso.

Nesse caso, a participação individual deve ser obrigar através de contrato para um determinado comportamento poder realizar uma autoformação. Através da celebração do contrato deve incluir uma garantia, sancionada pela violação do contrato, que deverá ser cumprido o pagamento de uma compensação. Esta garantia de sanção é a tarefa central do Estado. A punição por livre vontade para a autoformação sem a garantia de sanção do Estado aparece por último como doutrina de promessas.

Esta forma do Estado mínimo está de acordo com as vantagens, mas também desvantagens, das quais queremos enumerar algumas:

Mercado de direitos: instituições estatais podem ser criadas e extintas voluntariamente, com a ajuda de um contrato. Uma negociação de regulação institucional cumpre sua finalidade

²⁷ SMITH, a. a. O., p. 445-456.

²⁸ COUSE, Ronald H. O problema do custo social. *Journal of Lamoud Economics*, v. 3, p. 1ff, 1906.

ou foram incluídas mudanças das condições iniciais do contrato. Através disso, será possibilitado uma dinâmica conhecida no sistema de controle, que carece da burocracia.

O Estado mínimo com amplas possibilidades de coordenação de instituições voluntárias com interesses individuais está de acordo com o princípio de decisão contratual fixadas as redistribuições entre os sujeitos. O princípio do pagamento compensatório (indenização) justificado e apenas em pouca medida um Estado redistribuído.

No Estado mínimo, não se pode dar nenhuma garantia de assistência social estatal fundamental da participação individual. Então, a força coercitiva do Estado apenas poderá ser utilizada, onde é válida, em simples indivíduos ou em grupos diante do sofrimento da injustiça, ou seja, punir antes dos efeitos negativos das ações egoístas. Do direito moral para os indivíduos implica a necessidade, não nessa situação, de agir responsavelmente, de prontificar uma assistência social mínima.

Apenas para a conhecida desvantagem do Estado mínimo segue-se ao mesmo tempo o limite inferior das atividades estatais. Até agora nós perguntamos sobre a barreira superior das atividades estatais, agora seguimos para as possibilidades mínimas inferiores das tarefas do Estado. Como vimos, o Estado mínimo implica um amplo, completo e perfeito sistema de mercado, com o qual pode se juntar aquela autorresponsabilidade dos indivíduos com a ajuda em relações de troca livres. Mas agora esta exigência para o sistema de mercado completo e perfeito mostra, parcialmente, o estreito limite da possibilidade de coordenação voluntária.

O requisito de integridade dos mercados significa que há uma possibilidade contratual para cada bem, cada instante e cada constelação ambiental. Aquele tipo contratual para a transferência de um bem agora considerado próximo a um atributo físico, bem como o local e o instante, um acontecimento acidental²⁹ (condição ambiental), é aquela condição de ocorrência para a transferência do bem. Por este motivo, pode-se aqui, junto ao tipo contratual abordado, também falar dos contratos condicionados. Apenas em um mundo em que se fecha para todos os bens e contratos realizados sob certas condições podem existir sistemas de mercados completos. Com mercados para contratos em determinadas condições comprovam a existência, inteligibilidade, estabilidade e eficiência de Pareto, um equilíbrio concorrencial e, com isso, a possibilidade de coordenação processual livre. No entanto, na construção das condições do contrato e nos requisitos da integridade de soluções de mercado deixa-se o limite da aplicabilidade de medidas de mercado, ou seja, processos de livre troca. Surge um problema existencial, de tal modo que, para bens definidos e talvez a partir de condições ambientais não é dedutível nenhuma possibilidade de contrato.

Um exemplo para isto é o *risco moral*, conhecido nos contratos de seguro. O risco moral surge de um desigual estado de informação entre as partes contratantes que fecham um seguro. Se após a contratação do seguro, por exemplo, a casa assegurada é destruída pelo fogo, então a seguradora não sabe se o incêndio primeiro estaria condicionado através do contrato ou se por acaso, isto é, ocorreu sem culpa. A celebração do contrato, como tal, pode também modificar, geralmente, o comportamento de alguns contratantes.

Sobre isso a seguradora não possui nenhuma informação antes da celebração do contrato. Provavelmente, ela mantém isso, se não altera nenhuma celebração de contrato.

Assim já estão junto os dois pontos limites das soluções de mercado. Através da mesma forma como carece integridade das possibilidades contratuais não pode, através de mercados não-integros vir a uma solução de mercado. Um exemplo para semelhantes mercados não-in-

²⁹ Cf. sobre isto: ARROW, Kenneth J. The Role of Securities in the Optimal Allocation of Risk-Bearing. In: ARROW, Kenneth J. (Orgs.). *Essays in the Theory of Risk-Bearing*. Amsterdam, London, New York: North-Holland Publishing Company, 1974. p. 121-133.

tegros são os mercados para carros usados³⁰, os quais poderiam sucumbir junto a informações não-integras da demanda sobre as qualidades oferecidas. O problema existencial aqui descrito pode acontecer por trazer o risco da demanda de carros usados, comprar um *limão* e abandonar o mercado por isso.

Ambos os critérios, não só a integridade como também a perfeição das soluções de mercado, mostram os limites inferiores das atividades estatais em um Estado mínimo. O Estado mínimo deve, sobretudo, interferir ali onde a condição de integridade e perfeição não podem mais se dar. Isto pode acontecer através de estruturas de incentivo, ou seja, normas para induzir os indivíduos a se comportarem para não prejudicar outros sujeitos, bem como também através de intervenções diretas, contanto que uma negociação de medidas de mercado do problema assim como estruturas de incentivo não mais faça efeito.

A defesa interior e exterior do Estado mínimo exige um consenso mínimo ou uma quantidade mínima de deliberações em um nível coletivo. Este consenso geral será incorporado no contrato estatal, o qual prevalece o interesse situacional da participação individual refletida, que se manifesta especialmente na garantia do direito à propriedade, sem aparecer fora da medida de mercado das relações de trocas indispensáveis.

A segurança jurídica deve permanecer próxima a isso. O direito penal deve ser organizado de modo que a usurpação da propriedade, saúde e vida de outros indivíduos como se mostre sem graça, ou seja, o castigo deve ser preventivo. Se as funções do Estado permanecem restritas à defesa contra o sofrimento de injustiça (infrações), assim as medidas coercitivas são permitidas para a finalidade estatal.

Agora poder-se-ia supor que só a necessidade da aplicação de finalidade é um sinal de que falta a concordância para promover a legitimação de um Estado. Poder-se-ia objetar que, se houvesse união permanente, a medida coercitiva seria supérflua³¹. Mas não é assim; apesar que a união possa vir a unir em situações, onde a finalidade necessária aparece e talvez nas cidades, nas quais os indivíduos melhor se posicionam, se eles pelo menos às vezes infringem as regras comerciais em benefícios próprios, presume-se que todos os outros se mantêm no contrato estatal. Dessa maneira, situações irão descrever o dito *dilema do prisioneiro*³². O dilema do prisioneiro desempenha um papel importante na legitimação do Estado os efeitos das ações egoístas, ou seja, uma grande função ao sofrimento de injustiça.

Quase todos os que vivem em uma sociedade democrática já se perguntaram presumivelmente, tão somente mediante observância da lei, por que ainda se conserva a estabilidade dos sistemas democráticos. A probabilidade que sejam comportamentos leais de grosseirão [*Ausschlag*] para a estabilidade dos sistemas inteiros, é adequado em grande número em participações dos indivíduos no Estado, negligenciadas na norma. O modo de se comportar de um sujeito permanece singular, independentemente de se destacar ações singulares, para o desenvolvimento humano relevante às pessoas, para ele próprio como também para a coletividade, em relação aos efeitos positivos e negativos sem consequências.

No entanto, as despesas com as quais um comportamento obediente à lei acarreta, por exemplo, custo de oportunidades, daí se comporta para não prejudicar ou ferir, tem de se portar o indivíduo por si mesmo. A partir daqui, e unido ao pressuposto que se comportarão diferentes das respectivas regras do contrato estatal, surge um estímulo para o indivíduo a cometer

³⁰ Cf. sobre isto: AKERLOF, G. O mercado para 'limões': incerteza qualitativa e mecanismo de mercado. *Quarterly Journal of Economics*, v. 84, p. 488-500, 1970.

³¹ Cf. GLAUSER, Paul Robert. *Doutrina do direito de Arthur Schopenhauer*. Zürich, 1967, p. 46.

³² Sobre o dilema do prisioneiro, cf. RAPOPORT, Anatol; CHAMMAH, Albert M. *O dilema do prisioneiro: um estudo do conflito e cooperação*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1965. TAYLOR, Michael. *Anarquia e cooperação*. Londres: Wiley, 1976. p. 28-62.

injustiça, gerar o sofrimento de injustiça. Este modo de pensar assume uma multiplicidade de participações individuais em um Estado, então o sistema se torna instável e chega à anarquia ou ao *bellum omnium contra omnes* (guerra de todos contra todos).

É de se supor que, justamente sob a condição de anonimato, os sujeitos devem temer que os outros se comportem de maneira egoísta. Em uma situação assim, resulta-se para um indivíduo uma justificativa mais racional para desenvolver desconfiança contra os outros obedientes à lei. A possibilidade que um único sujeito poderia agir por motivos altruístas, não será contrariado com isso; no entanto, se apresenta especialmente problemático sob as condições acima expostas para o *dilema do prisioneiro* especular uma contínua medida altruísta. Devido a esta desconfiança, é necessária uma coerção para o cumprimento do contato estatal.

Uma concepção liberal do Estado, assim como é defendida por Schopenhauer, é empregado talvez contra toda coação injustificada, mas não totalmente contra a coerção. Em contraposição, quem usurpa seu poder em uma injustiça ou causa o sofrimento de injustiça, orienta-se contra as forças coercitivas.

Sob a consideração de que o direito positivo (Estado) não pode violar o direito moral (direito natural), um único indivíduo deve estar permitido mais amplamente, o direito moral frente a frente ao positivo, tanto quanto este permite defender o direito natural. Este direito à autodefesa aparece como meio adequado contra o desmensurado, ou seja, tem proteção prioritária o direito paternalístico do Estado, assim como contra um único indivíduo, cujos sofrimentos de injustiça não produzirão ações sancionadas pelo Estado.

No entanto, a autodefesa é comumente difamada como subversão da paz comunitária. Esta observação sobre a condição isolada do Estado para o exercício do monopólio da força reflete realmente apenas a tendência comum contra a divulgação das atividades estatais e as iniciativas privadas de repressão. Agora o oposto está na teoria do direito e parcialmente também na prática jurídica do caso: permitir completamente o uso da força individual para defesa da agressão ilegal sofrida aqui.

Cada norma estatal é, assim, direito, se seu conteúdo está de acordo com o direito moral. O legislador tem uma margem de manobra no qual ele pode dispôr das regras, para as quais se alinham as participações individuais no Estado. Todos os sujeitos respeitam, ao mesmo tempo, as regras do jogo. Caso contrário, podem ocorrer violações ou injustiças. Por isso as regras são desta maneira, desde que elas não violem o direito moral e o direito positivo. O direito moral, por outro lado, não dá ao Estado a possibilidade de excetuar todas as situações de legítima defesa condicionadas por ele e então cometer injustiça (lei de tomada do poder). Em uma situação desta, permanece um direito, até mesmo uma obrigação usar da violência coletiva contra o Estado.

Por outro lado, não são conhecidas ponderações práticas inquestionáveis contra a legítima defesa da mão. Na aplicação da legítima defesa permanece o perigo que poderia encontrar violência e contra-violência sucessivamente na forma individual ou coletiva. As consequências para a confiança do indivíduo em um Estado de direito são suficientemente conhecidas pela história (República de Weimar). Por um lado, elas podem intimidar uma situação de legítima defesa e produzir violência; por outro lado, elas podem, na legítima defesa, fazer os indivíduos perderem a tentação das ações. O caráter preventivo da punição se esquivaria com isso e abririam as portas para o anarquismo, tendo tantos direitos como o poder (Spinoza). Nesta posição, as fronteiras do direito à legítima defesa se tornam nítidas.

Nesta seção, tentamos fundamentar o Estado mínimo em um caminho do meio entre dois extremos, o estado natural, ou seja, a guerra de todos contra todos, e o Estado máximo como garantia de um bem-estar coletivo. A legitimação deste Estado mínimo resulta, por um

lado, além de critério de eficiência econômica, isto é, da ponderação entre o máximo para disponibilização de recursos escassos desocupados, os quais dispõe os indivíduos com ou sem ações expandidas do Estado para disponibilizá-los; por outro lado, do reconhecimento do direito natural, que se situa nos limites do âmbito das ações estatais.

A consequência destas reflexões é um Estado que desempenha funções de proteção. Este Estado mínimo está aqui, sob a já referida premissa do Estado amplo que pode se justificar. Sobre isto, as ações extremistas do Estado violam o direito moral. "Se alguém atribui ao Estado outro fim que o aqui exposto, arrisca-se facilmente a pôr em perigo o fim verdadeiro do Estado" (W II, cap. 47, p. 711).

Referências

AKERLOF, G. O mercado para 'limões': incerteza qualitativa e mecanismo de mercado. *Quarterly Journal of Economics*, v. 84, p. 488-500, 1970.

ARROW, Kenneth J. The Role of Securities in the Optimal Allocation of Risk-Bearing. In: ARROW, Kenneth J. (Orgs.). *Essays in the Theory of Risk-Bearing*. Amsterdam, London, New York: North-Holland Publishing Company, 1974. p. 121-133.

COUSE, Ronald H. O problema do custo social. *Journal of Lamoud Economics*, v. 3, p. 1ff, 1906.

GLAUSER, Paul Robert. *Doutrina do direito de Arthur Schopenhauer*. Zürich, 1967.

HIRSCHMAN, Albert O. *Exit, Voice and Loyalty*. Cambridge: Harvard University Press, 1970.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Stuttgart: Reclam, 1978.

HOPF, Michael. Ansätze zu einer Theorie des Minimalstaates auf der Basis der Rechts- und Staatsvorstellungen Schopenhauers. In: SCHIRMACHER, Wolfgang (Org.). *Zeit der Ernte: Studien zum Stand der Schopenhauer-Forschung*. Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog Verlag, 1982.

HÜBSCHER, Arthur. *Bibliografia de Schopenhauer*. Stuttgart: Bad Cannstatt, 1981.

MUSGRAVE, Richard A. *Teoria de finanças*. Tübingen: Paul Siebeck, 1966.

RAPOPORT, Anatol; CHAMMAH, Albert M. *O dilema do prisioneiro: um estudo do conflito e cooperação*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1965.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação: dois tomos*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Ed. UNESP, 2015.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a ética*. Org. e tradução de Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SEN, Amartya K. *Escolha social e bem-estar social*. San Francisco, Cambridge, London, Amsterdam, Edinburg: Holden Day, 1970.

SHAUENBERG, Bernd. *Sobre o aparecimento da lógica coletivista [Zur Logik kollektiver Entscheidungen]*. Wiesbaden: Gablen, 1978.

SMITH, Adam. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Londres: Covent Garden, 1887.

TAYLOR, Michael. *Anarquia e cooperação*. Londres: Wiley, 1976.

Sobre o tradutor

Vínicius Edart

Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR).

Recebido em: 24/04/2026
Aprovado em: 31/05/2026

Received in: 04/24/2026
Approved in: 05/31/2026

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 mestrands/mestres, ainda que como coautores. Aos mestrands/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

Φ