

# *Revista Dialectus*

Revista de Filosofia    E-ISSN: 2317-2010

Número 38 (2025), set.-dez. 2025.

**Fluxo Contínuo**





**UFC**

Revista *Dialectus*  
Revista de Filosofia  
E-ISSN: 2317-2010

Periódico vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará – UFC

Revista *Dialectus* – Revista de Filosofia. Fortaleza, ano 14, n. 38 (set.-dez.), 2025.

Arte da Capa: *Novo Planeta*, Konstantin Yuon (1921).

**Universidade Federal do Ceará**

**Reitor**

Custódio Luís Silva de Almeida

**Vice-reitora**

Diana Cristina Silva de Azevedo

**Pró-reitor de Pesquisa e Pós-Graduação**

Francisco Rodrigo Porto Cavalcanti

**Diretor do Instituto de Cultura e Arte**

Marco Túlio Ferreira da Costa

**Coordenador do PPG - Filosofia**

Evaldo Silva Pereira Sampaio

**Vice-coordenadora do PPG - Filosofia**

Francisca Galileia Pereira da Silva

**Revista Dialectus – Revista de Filosofia**

E-ISSN: 2317-2010

**EDITORES-CHEFES**

Eduardo Ferreira Chagas, Universidade Federal do Ceará, UFC/CNPq

Hildemar Rech, Universidade Federal do Ceará, UFC

Manoel Jarbas Vasconcelos Carvalho, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, UFRN

**EDITORES GERENTES**

Jorge Luis Carneiro Lopes, Universidade Federal do Ceará, UFC

Francisco Amsterdan Duarte da Silva, Universidade Federal do Ceará, UFC

Maycon Douglas Santana de Vasconcelos, Universidade Federal do Ceará, UFC

Ronaldo Martins de Oliveira, Universidade Federal do Ceará, UFC

**COMITÊ EDITORIAL**

Dr. Antônio Marcondes dos Santos Pereira, Universidade Estadual do Ceará, UECE

Dr. João Paulo Araújo Pimentel Lima, Universidade Estadual Vale do Acaraú - UVA

Dr. José Edmar Lima Filho, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA

Dra. Maria Artemis Ribeiro Martins, Instituto Federal do Ceará, IFCE

Dra. Natália Ayres da Silva, Instituto Federal do Ceará, IFCE

Dr. Renato Almeida Oliveira, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA

Dra. Wildiana Kátia Monteiro Jovino, Universidade Estadual do Ceará, UECE/UAB

## COMITÊ CIENTÍFICO

Adriana Veríssimo Serrão, Universidade de Lisboa, UL  
Agemir Bavaresco, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUCRS  
Alfredo de Oliveira Moraes, Universidade Federal de Pernambuco, UFPE  
Antônio Francisco Lopes Dias, Universidade Estadual do Piauí, UESPI  
Anselm Jappe, Accademia di Belle Arti di Frosinone, Itália  
Antonio Glaudenir Brasil Maia, Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA  
Arlei de Espíndola, Universidade Estadual de Londrina, Brasil  
Caio Navarro Toledo, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP  
Christian Iber, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, PUCRS  
Christoph Türcke, Hochschule für Grafik und Buchkunst Leipzig, Alemanha  
Deyve Redyson Melo dos Santos, Universidade Federal da Paraíba, UFPB  
Elisete M. Tomazetti, Universidade Federal de Santa Maria, UFSM  
Ester Vaisman, Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG  
Fábio Maia Sobral, Universidade Federal do Ceará, UFC  
Hector Benoit, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP  
Humberto Calloni, Universidade Federal do Rio Grande, FURG  
Ivan Domingues, Universidade Federal de Minas Gerais, UFMG  
João Paulo Araújo Pimentel Lima, Universidade Estadual Vale do Acaraú - UVA  
José Rômulo Soares, Universidade Estadual do Ceará, UECE  
Juliano Cordeiro da Costa Oliveira, Universidade Federal do Piauí, UFPI  
Justino de Sousa Júnior, Universidade Federal do Ceará, UFC  
Lígia Regina Klein, Universidade Federal do Paraná, UFPR  
Lucíola Andrade Maia, Universidade Estadual do Ceará, UECE  
Marcio Gimenes de Paula, Universidade de Brasília, UNB  
Marcos José de Araújo Caldas, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, UFRRJ  
Marcos Lutz Müller, Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP  
Maria Artemis Ribeiro Martins, Instituto Federal do Ceará, IFCE  
Maria Tereza Callado, Universidade Estadual de Ceará, UECE  
Marly Carvalho Soares, Universidade Estadual do Ceará, UECE  
Mauro Castelo Branco de Moura, Universidade Federal da Bahia, UFBA  
Mário Duayer, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, UERJ  
Michael Löwy, Centre National des Recherches Scientifiques, CNRS, França  
Natália Ayres, Instituto Federal do Ceará, IFCE  
Osvaldo Coggiola, Universidade de São Paulo, USP  
Paulo Henrique Furtado de Araújo, Universidade Federal Fluminense, UFF  
Roberto Leher, Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ  
Rosalvo Schütz, Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE  
Ruy Gomes Braga Neto, Universidade de São Paulo, USP  
Silvana Maria Santiago, Universidade Estadual do Rio Grande do Norte, UERN  
Siomara Borba Leite, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, UERJ  
Sylvio de Sousa Gadelha Costa, Universidade Federal do Ceará, UFC  
Valério Arcary, Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo, IFSP  
Wildiana Kátia Monteiro Jovino, Universidade Estadual do Ceará, UECE/UAB

**Revista Dialectus – Revista de Filosofia**

E-ISSN: 2317-2010

**Endereço postal**

Revista Dialectus

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Universidade Federal do Ceará - UFC

Rua Abdenago Rocha Lima, s/n, Campus do Pici

Fortaleza - Ceará

CEP: 60455-320

**Contato Principal**

Eduardo Ferreira Chagas

Doutor em Filosofia

Universidade Federal do Ceará - UFC

E-mail: [ef.chagas@uol.com.br](mailto:ef.chagas@uol.com.br)

**Contato para Suporte Técnico**

Telefone: 85 33669224

E-mail: [dialectus@ufc.br](mailto:dialectus@ufc.br)

## SUMÁRIO

### ARTIGOS FLUXO CONTÍNUO

1. O EU COMO FLUXO: IDENTIDADE PESSOAL E O PROBLEMA DA PERMANÊNCIA 8  
*Josailton Fernandes de Mendonça*
2. PAULO FREIRE E ANTONIO GRAMSCI: DIÁLOGOS SOBRE EMERSÃO, TRANSITIVIDADE E CONSCIÊNCIA FILOSÓFICA 29  
*Alexandre Reinaldo Protásio, Neiva Afonso Oliveira*
3. 180 ANOS DE A SITUAÇÃO DA CLASSE TRABALHADORA NA INGLATERRA: ATUALIDADE DA OBRA DE ENGELS 51  
*Natália Ayres, Andreyson Silva Mariano, Raquel Dias Araujo, Karine Martins Sobral*
4. UMA TOPOLOGIA DO REAL EM ŽIŽEK: CARTOGRAFANDO OS QUATRO EIXOS DE UM MATERIALISMO SEM MATÉRIA 67  
*Thalles Valente de Paiva*
5. AUTHORITARIAN THEORIES OF JUSTICE: FACIES HIPPOCRATICA OF LIBERALISM 94  
*Luis Satie*
6. COSMOPOLITISMO JURÍDICO, COSMOPOLITISMO ÉTICO E IDENTIDADE COSMOPOLITA EM UMA ABORDAGEM DE BASE KANTIANA 108  
*Antônio Carlos da Rocha Costa*
7. LIBERDADE, ATEÍSMO E POLÍTICA EM AS MOSCAS DE SARTRE 129  
*Vanessa Furtado Fontana*

### RESENHA

8. UTOPIA PARA O PRESENTE 153  
*Avelino Aldo de Lima Neto, Beatriz Sales de Mendonça, Maria Fernanda Cardoso Santos*



## O EU COMO FLUXO: IDENTIDADE PESSOAL E O PROBLEMA DA PERMANÊNCIA

Josailton Fernandes de Mendonça<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo examina o problema da identidade pessoal à luz das transformações subjetivas e da ausência de um substrato estável que garanta a permanência do eu ao longo do tempo. Inicialmente, o texto apresenta os três principais critérios clássicos de identidade pessoal: o substancialista (alma ou ego imutável), o psicológico (continuidade da consciência e da memória) e o somático (continuidade corporal ou biológica). Após expor os limites e paradoxos dessas abordagens — especialmente diante de experimentos mentais como fissão cerebral ou teletransporte —, o artigo se volta para duas propostas filosóficas contemporâneas que oferecem alternativas significativas: a concepção de “duração” em Henri Bergson e a noção de “identidade narrativa” em Paul Ricoeur. Em Bergson, a identidade é compreendida como fluxo contínuo e qualitativo da consciência, rejeitando a fragmentação empírica do eu; já em Ricoeur, a identidade é construída simbolicamente através da narrativa, articulando mesmidade e ipseidade em um processo hermenêutico de autocompreensão. Com isso, o artigo defende que a identidade pessoal deve ser entendida como tarefa ética e simbólica, mais do que como substância ou dado empírico. A identidade, nessa perspectiva, é um processo de construção interpretativa que integra mudança e permanência, conferindo sentido e responsabilidade ao longo da vida.

**Palavras-Chave:** Identidade pessoal. Subjetividade. Memória. Narrativa. Duração.

## THE SELF AS FLUX: PERSONAL IDENTITY AND THE PROBLEM OF PERMANENCY

**Abstract:** This article explores the philosophical problem of personal identity, particularly the challenge of understanding how the self persists through time amid psychological and physical change. It begins by outlining the three main traditional criteria: the substantialist view (an immutable soul), the psychological view (continuity of memory and consciousness), and the somatic view (bodily continuity). Each of these models is shown to face major paradoxes, especially when tested by thought experiments such as brain fission or teleportation. The paper then turns to two influential modern alternatives: Henri Bergson's notion of duration and Paul Ricoeur's theory of narrative identity. For Bergson, identity is not a static substance but a continuous qualitative flow of lived experience; for Ricoeur, identity is symbolically constructed through narrative, blending sameness and selfhood into a coherent story. By integrating these perspectives, the article argues for a processual and hermeneutic understanding of identity — one that sees the self as an ethical and interpretive task rather than a fixed metaphysical entity. This approach reconciles change with personal responsibility, suggesting that personal identity is not a given, but a narrative effort to maintain coherence, integrity, and meaning throughout life.

**Keywords:** Personal identity. Subjectivity. Memory. Narrative. Duration.

---

<sup>1</sup> Josailton Fernandes de Mendonça é doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará – UFC (2014) e professor da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte - UERN. Integra o corpo docente permanente do Programa de Mestrado Profissional em Filosofia - PROF-FILO/UERN, Campus de Caicó-RN, e coordena o Subprojeto CAPES/UERN/PIBID/Filosofia (2024). É membro dos grupos de pesquisa Epistemologia e Ciências Humanas e NEFIL: Núcleo de Estudos, Ensino e Investigações em Filosofia (UERN). Possui diversos artigos publicados em periódicos de relevância nacional na área de Filosofia. Desenvolve pesquisas em Filosofia Analítica da Linguagem, Filosofia da Lógica e Epistemologia. E-mail: Josailton Fernandes de Mendonça <[josailtonfernandes@uern.br](mailto:josailtonfernandes@uern.br)> ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-1020-9564>.

**1. Introdução**

A investigação filosófica sobre a identidade pessoal ocupa um lugar central na metafísica contemporânea, pois envolve a questão de saber em que condições persistimos como o mesmo indivíduo ao longo do tempo, apesar das transformações corporais e psicológicas que sofremos. Essa discussão não é meramente especulativa: tem repercussões existenciais, éticas, jurídicas e até religiosas. Em termos filosóficos, trata-se de responder o que torna verdadeira a afirmação de que alguém em um tempo  $t_1$  é idêntico a alguém em outro tempo  $t_2$ .

As respostas a essa pergunta definem, por exemplo, se sobrevivemos a um acidente grave, a um coma prolongado ou mesmo a intervenções tecnológicas extremas, como transplantes de cérebro ou teletransporte. Além disso, elas estão conectadas a tradições religiosas, pois condicionam a plausibilidade de crenças em ressurreição, reencarnação ou vida após a morte (Perry, 1972).

Historicamente, três grandes critérios foram debatidos. O primeiro, associado a Platão e Descartes, sustenta que a pessoa seria uma substância imaterial, uma alma ou ego puro. Este critério, chamado de Visão Simples, afirma que o corpo é apenas contingente, o que justificaria a sobrevivência da pessoa após a morte corporal (Locke, 1996).

O segundo critério é o psicológico, fortemente influenciado por Locke, segundo o qual a identidade pessoal reside na continuidade psicológica — uma cadeia causal e cognitiva de memórias, crenças, desejos, intenções e traços de caráter. Assim, mesmo que o corpo mude, a continuidade psicológica garantiria a persistência do eu (Parfit, 1984).

O terceiro critério é o somático ou fisiológico, que define a identidade pessoal pela continuidade do corpo ou de sistemas biológicos essenciais. Essa perspectiva, mais recente e em crescimento desde os anos 1990, busca sustentar que somos essencialmente organismos vivos, e que sobreviver implica a manutenção de nossas funções metabólicas e corporais (Olson, 1997). Contudo, opta-se por não desenvolver esta abordagem no presente artigo por duas razões principais.

Primeiramente, o foco aqui recai sobre a dimensão subjetiva e simbólica da identidade, privilegiando a forma como o indivíduo constrói narrativamente o seu próprio percurso e integra suas vivências ao longo do tempo, como propõem Ricoeur e Bergson. A teoria somática, ao se apoiar predominantemente na continuidade biológica, não contempla

**O EU COMO FLUXO: IDENTIDADE PESSOAL E O PROBLEMA DA PERMANÊNCIA**

Josailton Fernandes de Mendonça

de modo satisfatório a dimensão ética, reflexiva e narrativa da identidade pessoal, que constitui o objeto central desta investigação.

Em segundo lugar, embora a continuidade corporal tenha relevância em discussões biomédicas e jurídicas, ela não responde de forma convincente a experimentos mentais consagrados na literatura — como casos de fissão cerebral, teletransporte ou transplantes radicais — nos quais a continuidade psicológica ou narrativa se mostra mais determinante para definir a persistência do eu. Por essas razões, a abordagem fisiológica, ainda que importante<sup>2</sup>, excederia o escopo temático desta reflexão, centrada no caráter processual e simbólico da identidade pessoal.

O critério substancialista, ainda que fortemente apoiado nas religiões e no senso comum, parece não resistir ao ceticismo radical de Hume. A reflexão de David Hume sobre a identidade pessoal constitui um marco do empirismo moderno. Ao recusar a existência de uma substância psíquica estável, Hume (2009, p. 293) afirma que “a mente não é senão um feixe ou coleção de diferentes percepções, que se sucedem umas às outras com uma rapidez inconcebível”. Essa célebre imagem do *bundle of perceptions* desmonta a noção cartesiana de um “eu” substancial e indivisível, propondo em seu lugar uma visão fragmentada e descontínua da experiência consciente. O que denominamos identidade pessoal, nessa perspectiva, não passa de uma construção da imaginação, sustentada por hábitos de associação e reforçada pela memória, sem qualquer base ontológica firme.

Apesar de parecerem plausíveis, esses critérios de identidade enfrentam paradoxos intrigantes, especialmente quando testados em experimentos mentais. Tome-se, por exemplo, o famoso caso da fissão cerebral. Imagine que um cérebro seja dividido em dois hemisférios e que cada hemisfério seja transplantado para um corpo diferente, preservando integralmente a continuidade psicológica do indivíduo original — incluindo memórias, crenças e traços de caráter.

Diante desse cenário, a teoria psicológica nos levaria a dizer que ambos os transplantados seriam a mesma pessoa, pois compartilham toda a rede psicológica do indivíduo pré-fissão. Contudo, esses dois transplantados não são idênticos entre si, e isso fere a transitividade da identidade numérica, segundo a qual se A é igual a B, e B é igual a C, então A deve ser igual a C (Noonan, 1989; Parfit, 1984).

<sup>2</sup> Remeto a quem se interessar pelo tema a Olson (1997).

**O EU COMO FLUXO: IDENTIDADE PESSOAL E O PROBLEMA DA PERMANÊNCIA**

Josailton Fernandes de Mendonça

Esse tipo de situação nos convida a repensar se a identidade pessoal pode mesmo ser definida apenas por critérios puramente lógicos, estáveis e determináveis. Talvez, em casos tão extremos, a identidade não seja algo plenamente decidido, pois nenhum critério objetivo parece dar conta de dizer quem, afinal, seria “o mesmo” que a pessoa original.

No entanto, ao analisarmos cuidadosamente os critérios clássicos propostos — sejam eles de natureza substancialista (a ideia de uma alma imaterial), psicológica (a continuidade de estados mentais) ou fisiológica (a preservação do corpo ou do cérebro) — percebemos que todos enfrentam paradoxos e dificuldades. Experimentos mentais como o da fissão cerebral, por exemplo, revelam que critérios psicológicos podem levar a conclusões contraditórias, desafiando a coerência lógica e a transitividade da identidade numérica. Já as concepções substancialistas parecem fragilizadas diante do ceticismo empirista, enquanto as teorias fisiológicas muitas vezes não explicam satisfatoriamente a vivência do “eu” subjetivo.

Diante desses impasses, o problema que orienta este artigo pode ser formulado nos seguintes termos: em que consiste a identidade pessoal, e como conciliá-la com as mudanças inevitáveis e contínuas que atravessam a vida humana?

Para responder a essa questão, este trabalho pretende articular as contribuições de Paul Ricoeur e Henri Bergson, duas vozes fundamentais do pensamento contemporâneo. Ricoeur, ao propor a noção de identidade narrativa, oferece uma via capaz de mediar as rupturas da experiência pessoal por meio do relato de si, articulando mesmidade e ipseidade como dimensões complementares. Ele sustenta que a identidade não é uma substância fixa, mas se constrói narrativamente a partir de promessas, compromissos e da coerência de uma história contada e assumida ao longo do tempo.

Bergson, por sua vez, recusa a fragmentação analítica do eu e propõe a duração (*durée*) como núcleo da experiência subjetiva, sublinhando a continuidade vivida, qualitativa e dinâmica, que resiste a qualquer redução puramente intelectual. Sua filosofia nos convida a compreender a identidade pessoal não como um agregado de partes, mas como um fluxo indivisível de consciência que se transforma sem perder a coerência interna.

Assim, o artigo defende que a identidade pessoal pode ser mais bem compreendida a partir de uma perspectiva processual e hermenêutica, que integra a proposta bergsoniana da duração à proposta ricoeuriana da narrativa, superando as limitações de critérios puramente substancialistas, psicológicos ou fisiológicos, e resgatando o caráter ético, temporal e simbólico do “ser alguém” ao longo da vida.

**2. A posição canônica moderna: O Eu cartesiano**

Tomemos como interpretação dominante acerca da identidade pessoal a filosofia racionalista moderna de Descartes<sup>3</sup>. No “Discurso do Método” (2001) e nas “Meditações Metafísicas” (2011), Descartes sustenta que o eu (*res cogitans*) é absolutamente certo e evidente, porque sua existência se manifesta na própria experiência do pensamento: *Cogito, ergo sum* (“Penso, logo existo”).

Para Descartes, a consciência de si é indubitável e anterior a qualquer experiência externa; ela constitui a base de toda certeza. O “eu” cartesiano é, portanto, uma substância pensante, única e contínua, garantida pela transparência reflexiva do pensamento.

No entanto, vários filósofos colocaram em dúvida se faz sentido postular uma substância imaterial e indivisível para fundamentar a identidade<sup>4</sup>. Essa objeção se justifica pelos seguintes motivos: (i) Falta de evidência empírica: não há como observar ou experimentar diretamente essa suposta substância pensante. Críticos empiristas como Locke e Hume argumentaram que a única base para falar de identidade pessoal são as percepções e a consciência reflexiva, e não uma substância metafísica invisível. (ii) Hipótese supérflua: a ideia de substância pensante foi acusada de ser uma hipótese desnecessária, pois não acrescenta elementos explicativos ao funcionamento efetivo da mente, que pode ser descrito em termos de estados mentais e funções cognitivas sem recorrer a um suporte ontológico substancial.

Outro ponto crítico — já famoso — refere-se ao dualismo cartesiano: Como a substância pensante (imaterial) interage com a substância extensa (o corpo)? Qual seria o mecanismo dessa interação causal? Filósofos como Pierre Gassendi, Elisabeth da Boêmia e, mais tarde, Gilbert Ryle (1949) apontaram a extrema dificuldade de explicar essa interação sem recorrer a entidades misteriosas ou a um “milagre” metafísico. Essa falha teórica

<sup>3</sup> Não trataria neste artigo da posição de Platão. Platão defende uma concepção substancialista da identidade pessoal, ao situar a essência do indivíduo na alma imortal e incorruptível, princípio que permanece o mesmo apesar das mudanças corporais, garantindo a continuidade do eu e possibilitando a sobrevivência após a morte (cf. Platão, 2002).

<sup>4</sup> Além das teses de Locke e Hume, cabe considerar a crítica de Gilbert Ryle (1949). Para ele “Descartes nos legou um modelo de mente que transforma o ser humano num fantasma operando dentro de uma máquina de carne.” (Ryle, 1949, p. 15). Merleau-Ponty, na tradição fenomenológica, também critica o dualismo cartesiano, afirmando que o eu só pode ser compreendido como sujeito encarnado, situado no mundo: “Eu sou meu corpo, ao invés de tê-lo.” (Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, 1999, p. 170). Para este, noção de substância imaterial ignora que a identidade do sujeito depende de sua corporeidade e do contexto vivencial.

**O EU COMO FLUXO: IDENTIDADE PESSOAL E O PROBLEMA DA PERMANÊNCIA**

Josailton Fernandes de Mendonça

compromete a clareza e a consistência do modelo cartesiano de identidade pessoal, pois coloca em risco a própria articulação entre pensamento e ação no mundo<sup>5</sup>.

Na verdade, a concepção cartesiana sustenta que a substância pensante é idêntica e a mesma ao longo do tempo. No entanto, surge a questão: Como explicar a mudança de caráter, de valores e de traços psicológicos que claramente ocorrem na vida de uma pessoa? Se a substância pensante é absolutamente idêntica, como se concilia essa identidade com a imensa plasticidade da mente humana?

Essa objeção, que se tornaria central em Locke, afirma que a identidade pessoal se constrói psicologicamente, por meio de processos de memória e auto-reconhecimento, não por uma substância invariável.

### 3. Locke: identidade pela memória

No “Ensaio sobre o Entendimento Humano” (2023) John Locke desenvolve uma das teorias mais influentes sobre identidade pessoal, fundamentando-a na continuidade da consciência, ele afirma: “Ser a mesma pessoa é ter a mesma consciência estendida a todas as ações passadas” (Locke, 2023, II, XXVII, §9).

Para Locke, a identidade pessoal não depende da substância, seja ela corporal (matéria física) ou espiritual (matéria não física, ou alma). Ao contrário, ela se define pelo alcance da memória e pela extensão da consciência às ações e pensamentos passados. Sua célebre fórmula expressa com clareza esta ideia:

Esta consciência é a única coisa que faz a identidade pessoal, pois, como se vê, ela depende da extensão dessa consciência e nada mais. (...) “Pois, como a consciência sempre acompanha o pensamento, e é isso que faz com que cada um seja para si mesmo aquilo que chama de si mesmo, na medida em que estende essa consciência ao passado, às ações ou pensamentos passados, assim se estende a identidade da pessoa.” (Locke, 2023, II, cap. XXVII).

A memória, portanto, atua como elo de continuidade que nos torna a mesma pessoa ao longo do tempo. Se pudermos nos recordar de um ato anterior, somos o mesmo agente moral que o praticou. Locke introduz aqui uma distinção fundamental entre identidade pessoal e identidade humana.

<sup>5</sup> Uma análise da identidade pessoal em Descartes pode ser encontrada em Williams (1978).

**O EU COMO FLUXO: IDENTIDADE PESSOAL E O PROBLEMA DA PERMANÊNCIA**

Josailton Fernandes de Mendonça

Para ele, homem e pessoa não são termos sinônimos, embora frequentemente se confundam no uso cotidiano. O homem, em Locke, designa a criatura humana composta de corpo (substância material) e alma (substância imaterial), uma unidade substancial de base biológica e espiritual. Já a pessoa é uma entidade moral e racional, caracterizada pela autoconsciência e pela capacidade de atribuir ações passadas a si mesma.

Locke é explícito ao dizer que a substância — seja ela a mesma alma ou o mesmo corpo — não pode ser a essência da identidade pessoal, pois não garante, por si só, a continuidade da consciência. Mesmo que a substância mude, se a consciência permanecer a mesma, a identidade pessoal permanece. Ele oferece como exemplo casos em que o corpo se modifica ao longo do tempo, sem que isso destrua a identidade da pessoa, pois ela continua a se reconhecer pelas mesmas memórias:

[...] pois, sendo a mesma pessoa a quem pertencem as ações, e, visto que a consciência sempre as acompanha, seja qual for a substância, pensante ou não, que é mudada, isso não afeta a identidade pessoal.[...] A mesma consciência que faz com que o corpo de um homem seja considerado o mesmo em diferentes tempos, faz também que a pessoa seja a mesma em diferentes substâncias. (Locke, 2023, II, XXVII, §13)

Essas passagens mostram que, para Locke, mesmo que o corpo se altere — por crescimento, envelhecimento, doença —, a identidade pessoal se preserva desde que a consciência (por meio da memória) se prolongue.

Esse ponto é reforçado pela experiência do próprio corpo: sentimos o corpo como “nossa”, na medida em que a consciência se estende a ele. Porém, a identidade do corpo não se confunde com a identidade da pessoa. Podemos perder um membro, envelhecer ou adoecer, e ainda assim nos sentir a mesma pessoa, porque a consciência persiste, reunindo as experiências anteriores em uma narrativa coerente.

Essa tese levanta, contudo, desafios — o próprio Locke reconhece problemas relativos a lapsos de memória. Se a identidade pessoal se apoia na memória, como lidar com as falhas ou distorções da lembrança? Além disso, surgem dilemas sobre responsabilidade moral: seríamos inocentes de um crime cometido no passado se não o recordássemos? Ainda assim, Locke abre caminho para pensar a identidade como fenômeno psicológico, e não substancial<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Uma das críticas importantes dirigida as concepções psicológicas de identidade como a defendida por Locke, é a de Peter Geach. Este critica a aplicação de uma noção absoluta de identidade pessoal a casos-limite como

**O EU COMO FLUXO: IDENTIDADE PESSOAL E O PROBLEMA DA PERMANÊNCIA**

Josailton Fernandes de Mendonça

Hume adota uma posição muito mais radical — e de certo modo cética — ao negar qualquer fundamento estável para a identidade pessoal. Para ele, não há sequer uma consciência unitária que ligue as percepções ao longo do tempo. A mente sendo apenas um feixe de percepções momentâneas, associadas por hábitos ou princípios de associação, não tem princípio unificador verdadeiro. A identidade, nesse sentido, é apenas uma ficção útil, criada pela imaginação.

**4. A tese de David Hume: a mente como teatro**

No Livro I, Seção 6 do “Tratado da Natureza Humana” (2009), David Hume apresenta uma das teses mais célebres e controversas da filosofia moderna acerca do Eu e da identidade pessoal. Para Hume, não existe nenhuma impressão constante, inalterável, que justifique a noção de um “self” substancial e permanente. Toda ideia de identidade pessoal nasce, segundo ele, de uma ficção psicológica: a imaginação, ao perceber uma sequência de percepções ligadas por relações de semelhança e causalidade, supõe erroneamente a existência de um sujeito unitário que persiste através do tempo.

Hume declara de forma célebre:

À parte alguns metafísicos dessa espécie; porém, arrisco-me a afirmar que os demais homens não são senão um feixe ou uma coleção de diferentes percepções, que se sucedem umas às outras com uma rapidez inconcebível, e estão em perpétuo fluxo e movimento (Hume, 2009, IV, Seção VI)

Nessa perspectiva, o Eu seria apenas um feixe (*bundle*) ou coleção de percepções momentâneas, unidas de maneira contingente. A consciência, então, não se refere a uma substância subjacente, mas a um teatro no qual percepções sucessivas se encadeiam, sem garantirem, em sentido estrito, uma verdadeira unidade. A unidade do Eu seria, assim, uma construção imaginativa, útil para a vida cotidiana, mas filosoficamente insustentável. Essa concepção é explicada na famosa passagem:

---

teletransporte, duplicação ou fissão cerebral, argumentando que a persistência do indivíduo requer critérios de identidade relativos ao tipo de ser e à sua história causal, sem reduzir-se apenas as similaridades psicológicas, mas sempre respeitando a estrutura formal da identidade numérica contextualizada (cf. Geach, 1972, p. 238–247).

## O EU COMO FLUXO: IDENTIDADE PESSOAL E O PROBLEMA DA PERMANÊNCIA

Josailton Fernandes de Mendonça

Nosso pensamento é ainda mais variável que nossa visão; e todos os outros sentidos e faculdades contribuem para essa variação. Não há um só poder na alma que se mantenha inalteravelmente o mesmo, talvez sequer por um instante. A mente é uma espécie de teatro, onde diversas percepções fazem sucessivamente sua aparição; passam, repassam, esvaem-se, e se misturam em uma infinita variedade de posições e situações. Nela não existe, propriamente falando, nem *simplicidade* em um momento, nem *identidade* ao longo de momentos diferentes, embora possamos ter uma propensão natural a imaginar essa simplicidade e identidade (Hume, 2009, IV, Seção VI)

Essa posição gera dificuldades profundas, ainda hoje discutidas, sobretudo em relação ao problema da unidade da consciência. Se a consciência é apenas um conjunto agregado de percepções desconexas, como se explica a aparente coerência e continuidade da experiência? Como podemos nos sentir os mesmos ao longo do tempo? A crítica recai justamente sobre a incapacidade de Hume em fundamentar a unidade sintética da experiência: se não há um princípio organizador que reúna as percepções dispersas, a noção de identidade pessoal corre o risco de se dissolver num fluxo caótico<sup>7</sup>.

Do ponto de vista de alguns comentadores, por exemplo, Barry Stroud, (1977), Galen Strawson (2011)<sup>8</sup> e Garrett (1997)<sup>9</sup>, Hume parece depender, paradoxalmente, de uma consciência unitária para poder relacionar, comparar e associar percepções, o que entraria em conflito com sua negação de um Eu substancial.

A posição de Stroud sintetiza as críticas a posição humiana:

Hume parece pressupor exatamente a unidade da consciência cujo status metafísico ele nega. Se fôssemos realmente apenas uma sucessão de percepções sem um sujeito contínuo de experiência, não haveria razão para tratarmos qualquer grupo de percepções como pertencentes ao mesmo conjunto, em vez de a muitas mentes separadas. (Stroud, 1977, p. 97)

Esse ponto levanta o seguinte problema: a teoria humiana parece prescindir de um princípio de unidade, mas ao mesmo tempo o utiliza implicitamente para poder descrever as relações de semelhança e causalidade entre percepções.

<sup>7</sup> Uma discussão clássica desta questão remete a Kant, “A crítica da razão pura”, no famoso parágrafo XVII.

<sup>8</sup> No artigo *The Self*, Strawson observa que a teoria humiana do feixe de percepções (bundle theory) não consegue explicar satisfatoriamente como a mente agrupa essas percepções sem recorrer a algum princípio unificador implícito. “Hume’s denial of the self seems to leave no room for the unity of consciousness necessary to support the very relations of succession and resemblance he appeals to.” (Strawson, 2011, p. 261).

<sup>9</sup> Garrett (1997) em “Cognition and Commitment in Hume’s Philosophy”, aponta que a associação de ideias em Hume supõe uma unidade funcional mínima da mente, ainda que ele rejeite um substrato substancial. “Hume’s account of the mind seems to depend on some continuing subject of experience in order to sustain the operations of memory and imagination.” (Garrett, 1997, p. 119).

**O EU COMO FLUXO: IDENTIDADE PESSOAL E O PROBLEMA DA PERMANÊNCIA**

Josailton Fernandes de Mendonça

Neste sentido, Robison (2002) destaca que Hume rompe deliberadamente com a noção cartesiana de uma substância espiritual simples e permanente, que garantiria a continuidade do eu. Em vez disso, Hume sustenta que o “eu” é uma construção psicológica, produto da imaginação, que unifica percepções variadas em virtude de relações de semelhança, causalidade e proximidade temporal. Robison sublinha que, para Hume, “a identidade não é dada, mas fabricada pela imaginação” (Robison, 2002, p. 689).

Concordando em parte com outros intérpretes, Robison (2002) reforça que a memória exerce um papel essencial nessa construção. Ela não apenas regista impressões passadas, mas conecta e organiza as percepções, permitindo ao agente “reconhecer” experiências como pertencentes a um mesmo fluxo de consciência. No entanto, para Robison, a memória em Hume não tem força para garantir identidade real, funcionando apenas como critério pragmático, não como fundamento ontológico.

#### 4.1 A memória como critério pragmático da identidade

No âmago da reflexão de David Hume sobre a identidade pessoal, ocupa lugar de destaque o papel da memória como princípio articulador de continuidade.

Como apenas a memória nos faz conhecer a continuidade e a extensão dessa sucessão de percepções, devemos considerá-la, sobretudo por essa razão, como a fonte da identidade pessoal. Se não tivéssemos memória, jamais teríamos nenhuma noção de causalidade e tampouco, por conseguinte, da cadeia de causas e efeitos que constitui nosso eu ou pessoa. (Hume, 2009, p. 294)

A memória, nesse contexto, desempenha função central, pois fornece os fios narrativos que entrelaçam nossas experiências, costurando-as de forma a parecerem pertencer a um mesmo sujeito ao longo do tempo. Como declara Hume, “sem a faculdade da memória não teríamos nenhuma noção de continuidade ou identidade” (Hume, 2009, I, Parte IV, Seção VI). Por meio da memória, representações passadas são revividas e associadas a percepções atuais, instaurando um sentimento de continuidade. A força desse sentimento, para Hume, deriva não de uma substância metafísica, mas do hábito e da regularidade psicológica que a memória institui, “(..) a memória não apenas revela a identidade, mas também contribui para sua produção, ao produzir a relação de semelhança

entre as percepções” (Hume, 2009, I, Parte IV, Seção VI). Assim, a identidade pessoal, na leitura humiana, emerge como uma construção contingente, sustentada pela recordação e pela expectativa, sem qualquer garantia ontológica de unidade substancial.

**O EU COMO FLUXO: IDENTIDADE PESSOAL E O PROBLEMA DA PERMANÊNCIA**

Josailton Fernandes de Mendonça

Essa concepção, embora inovadora, foi alvo de diversas interpretações críticas e defensivas ao longo da tradição filosófica. Strawson (2011), por exemplo, salienta a tensão interna na proposta humiana ao afirmar que “não se pode lembrar sem um sujeito que lembre” (Strawson, 2011, p. 48). Para ele, se a mente é apenas um feixe de percepções, sem portador estável, não há quem possa exercer a memória. Strawson entende que Hume confunde a memória como critério prático de identidade — útil para reconhecermos experiências passadas — com a memória como fundamento ontológico da identidade, incorrendo assim em uma forma de circularidade.

Barry Stroud caminha em direção semelhante, ao apontar que Hume se apoia, implicitamente, em um grau mínimo de unidade subjetiva que sua própria teoria nega. Stroud destaca que “sem alguma forma de coerência prévia, a memória não poderia servir como princípio de identidade” (Stroud, 1977, p. 134), pois as recordações seriam apenas imagens dispersas, sem quem as unifique.

Por outro lado, há intérpretes que buscam compreender Hume de modo mais generoso. Donald Baxter, por exemplo, interpreta a teoria humiana como relacional: não haveria um eu fixo, mas haveria relações de semelhança e causalidade entre as percepções, mediadas pela memória. Baxter defende que “a identidade não se baseia numa substância subjacente, mas em padrões regulares de conexão psicológica” (Baxter, 2008, p. 92). Para ele, isso já seria suficiente para gerar um padrão de continuidade funcional, ainda que não satisfaça uma metafísica tradicional do eu.

David Pears adota perspectiva semelhante, entendendo que a memória, em Hume, atua como recurso essencialmente psicológico, isto é, a função da memória é garantir uma aparência de continuidade, indispensável à coerência da percepção ordinária do eu.” (Pears, 1990). Assim, a teoria humiana não cria a identidade pessoal de maneira ontológica, mas descreve as bases empíricas da crença que nos acompanha no dia a dia.

P.J.E. Kail também oferece uma leitura conciliadora ao propor que Hume jamais pretendeu solucionar a questão da identidade pessoal de forma ontológica. A memória, segundo Kail, serviria apenas como mecanismo psicológico, explicando por que atribuímos unidade ao fluxo de percepções, sem a pretensão de fundamentar a identidade real do sujeito. Desse modo, Hume não estaria interessado em garantir a identidade metafísica, mas em explicar nossa crença na identidade (Kail, 2007). De fato, mas se Hume recusa um eu substancial e inalterável, por outro, precisa admitir alguma forma de continuidade mínima

## **O EU COMO FLUXO: IDENTIDADE PESSOAL E O PROBLEMA DA PERMANÊNCIA**

Josailton Fernandes de Mendonça

para dar sentido à memória. Isso gera uma ambiguidade entre a recusa em postular uma substância subjacente e a demanda por um suporte fixo que torne possível a função integradora da memória. (Robison, 2002). Esse ponto ecoa críticas clássicas, mas tem razão Robison ao asseverar que a própria estrutura do empirismo humiano parece exigir alguma constância subjetiva, ainda que mínima, para viabilizar a recordação.

Essas diferentes leituras ajudam a perceber a riqueza e a complexidade do modelo humiano. Se, por um lado, a memória parece insuficiente para responder às exigências de uma metafísica do eu, por outro, ela se revela um recurso poderoso para explicar nossa experiência concreta de continuidade e permanência. Em Hume, a identidade pessoal, longe de ser uma essência imutável, configura-se como um arranjo provisório e frágil, tecido pela memória e consolidado pelo hábito — um testemunho da profundidade com que o empirismo humiano desafiou as certezas da tradição racionalista.

### 4.2 Objeção existencial: o Eu como devir

Se a tese de Hume é correta, isto é, desde que aceitamos que o eu é apenas um fluxo de percepções, então não há fundamento para a continuidade da identidade pessoal. Não posso dizer que sou aquele que nasceu, pois aquele sujeito já não existe. Isso compromete noções como responsabilidade, promessa, memória e narrativa biográfica. A identidade torna-se um "gerúndio eterno", um estar-sendo sem ser.

Um dos problemas com essa tese é que nega a responsabilidade moral. Imagine um indivíduo que comete um crime hoje e é julgado daqui a cinco anos. Se o eu for apenas um fluxo de percepções sempre mutáveis, sem continuidade real, não faria sentido responsabilizá-lo, pois não haveria identidade entre o agente do crime e o acusado no tribunal. O réu poderia alegar: "aquele que praticou o ato já não sou eu, pois não existe uma substância ou consciência unificadora que nos conecte". Isso minaria todo o conceito jurídico de responsabilidade individual.

Igualmente parece burlar a promessa e compromisso. Considere alguém que promete pagar uma dívida no futuro. Se o eu for apenas um "gerúndio eterno", sem identidade persistente, nada garantiria que o sujeito que fez a promessa seja o mesmo que terá de cumpri-la. O ato de prometer perde sentido, pois supõe a existência de um agente que se prolonga no tempo e responde pelos seus compromissos.

**O EU COMO FLUXO: IDENTIDADE PESSOAL E O PROBLEMA DA PERMANÊNCIA**

Josailton Fernandes de Mendonça

Efetivamente, se não há princípio de identidade, a memória se torna apenas uma coleção de impressões sem dono, sem quem as recorde. Quando digo “lembro-me de minha infância”, isso pressupõe que eu sou o mesmo que viveu aquela experiência. Caso não haja uma continuidade do eu, a lembrança não poderia ser qualificada como *minha*, mas apenas como uma imagem casual na corrente de percepções, sem pertencimento subjetivo.

Ademais, a noção de biografia implica que podemos contar nossa própria história como um fio coerente de eventos. Se o eu é apenas um fluxo fragmentado, a narrativa pessoal se desfaz: não há *eu* que conecte infância, juventude e maturidade, mas apenas múltiplos estados descontínuos, sem autor, sem perspectiva integradora. Seria impossível dar sentido a frases como “eu fui criança”, pois não haveria um portador constante da experiência.

Mas a crítica pós-kantiana<sup>10</sup> fundamental à concepção de identidade pessoal de Hume nasce a meu ver com Henri Bergson. Em seu ensaio *A ideia de tempo* (publicado originalmente em 1889 em “*Essai sur les données immédiates de la conscience*”), rejeita a concepção de uma consciência composta por fragmentos justapostos. Para Bergson, a experiência do eu não pode ser reduzida a uma série de percepções discretas; ela se manifesta antes como continuidade qualitativa, uma duração (*durée*) viva e indivisível. Como escreve o autor: “nossa vida interior é feita de estados que se prolongam uns nos outros, cada qual se colorindo dos anteriores, e formando uma unidade indivisível,” (Bergson, 2006, p. 121).

## 5. Bergson e a unidade do eu em duração: identidade como devir

A reflexão de Henri Bergson acerca da identidade pessoal abre uma via original e profunda no debate filosófico moderno, questionando de modo radical a tradição que concebia o “eu” como substância estável ou centro fixo da experiência. Longe de ver a consciência como algo composto por elementos estáticos e justapostos, Bergson propõe compreendê-la como movimento vivo, inseparável de uma continuidade interna e qualitativa.

<sup>10</sup> Kant, em clara crítica a Hume, oferece uma solução inovadora na “Crítica da Razão Pura” (2001). Para ele, a experiência só é possível se houver uma unidade formal do sujeito que unifique a multiplicidade de representações. Essa unidade não é empírica, mas transcendental: trata-se de uma condição de possibilidade do conhecimento, anterior a qualquer experiência concreta. No célebre §16 da *Crítica*, Kant formula: “O ‘eu penso’ deve poder acompanhar todas as minhas representações.” (Kant, 2001, B132). Essa sentença condensa a noção de Apercepção Transcendental, ou seja, a autoconsciência pura, que não depende de conteúdo empírico, mas que estrutura formalmente toda experiência. O “eu penso” kantiano não é um substrato substancial, como a *res cogitans* cartesiana, mas uma função sintética: ele permite reunir o múltiplo da intuição sensível em um mesmo campo de consciência, garantindo coerência e continuidade ao conhecimento. Não trataréi da tese kantiana da identidade pessoal neste trabalho.

**O EU COMO FLUXO: IDENTIDADE PESSOAL E O PROBLEMA DA PERMANÊNCIA**

Josailton Fernandes de Mendonça

Sua obra “Ensaio sobre os dados imediatos da consciência” (1889) constitui o ponto de partida dessa perspectiva, ao rejeitar qualquer tentativa de dividir a vida psíquica em estados autônomos ou fragmentos estanques. Para o filósofo francês, “nossa vida interior é feita de estados que se prolongam uns nos outros, cada qual se colorindo dos anteriores, e formando uma unidade indivisível” (Bergson, 2006, p. 121).

Na concepção bergsoniana, cada vivência se encadeia organicamente à anterior em um processo de interpenetração e transformação mútua. Não há, nesse fluxo, interrupções absolutas, pois os estados da consciência se modificam sem cessar, alimentando-se mutuamente<sup>11</sup>. Dividir a consciência em elementos fixos, segundo Bergson, “é mutilá-la, pois ela é um movimento contínuo que se molda sem cessar” (Bergson, 2006, p. 119). O próprio tempo vivido — a duração (*durée*) — expressa a essência dessa experiência de unidade dinâmica, que resiste a ser fatiada em instantes mecânicos, como faz a concepção quantitativa do tempo herdada da física clássica. Assim, para Bergson, “a análise do tempo em fatias sucessivas falsifica a verdadeira experiência da consciência, pois a separa em partes mortas e inertes” (Bergson, 2006, p. 119).

Essa leitura se contrapõe de maneira decisiva ao modelo empirista de David Hume, que, conforme já reiterado, via a identidade pessoal como um simples artifício psicológico, derivado do hábito e da memória ao ligar percepções descontínuas. Para Hume, o eu se reduz a uma construção imaginativa que organiza percepções episódicas, sem que exista de fato um princípio permanente que as sustente.

Bergson recusa frontalmente essa concepção fragmentária. Ele insiste que a identidade pessoal só pode ser compreendida a partir da duração (*Duree*) concreta do tempo vivido, em que passado e presente se interpenetram num mesmo movimento. Em vez de pensar a consciência como um mosaico de impressões justapostas, Bergson a entende como um processo vital contínuo, no qual a identidade se realiza na medida em que se transforma. Nesse sentido, pode-se dizer que a sua filosofia antecipa a imagem de um “eu como devir” — um eu que não está pronto ou concluído, mas está sendo a cada instante, em permanente devir, a identidade como fluxo, sempre em renovação e jamais estabilizada em uma essência definitiva.

<sup>11</sup> Uma discussão deste aspecto encontra-se em Merricks, Trenton (1998, p.106-124)

**O EU COMO FLUXO: IDENTIDADE PESSOAL E O PROBLEMA DA PERMANÊNCIA**

Josailton Fernandes de Mendonça

A metáfora do “eu como devir” exprime, pois, a recusa bergsoniana de qualquer fixidez substancial. O eu não é coisa, mas atividade; não é substância, mas processo. Ele emerge do entrelaçamento dinâmico das vivências, renovando-se incessantemente a partir daquilo que retém e transforma do seu próprio passado. O Gilles Deleuze, comentando Bergson, observa que “a duração é a conservação e a invenção em um só gesto, porque não há repetição pura, mas transformação contínua” (Deleuze, 1999, p. 54).

Em síntese, para Bergson a identidade pessoal se constitui como expressão viva de um movimento indivisível, que integra todas as camadas da experiência em um só ritmo. Enquanto Hume via a identidade como uma ilusão útil, fruto de associações meramente habituais, Bergson a fundamenta na coerência qualitativa do tempo vivido, em que a consciência se faz em fluxo constante, sem cessar. Essa divergência ilumina de forma eloquente duas maneiras de enfrentar a mesma questão: a visão fragmentária, marcada pelo empirismo, e a visão orgânica e dinâmica, que reconhece na duração o verdadeiro fundamento da unidade do eu.

## 6. Ricoeur e a identidade narrativa: entre ipseidade e mesmidade

A reflexão de Paul Ricoeur sobre a identidade narrativa constitui um marco significativo na filosofia contemporânea, especialmente a partir de sua obra “*Soi-même comme un autre*” (1990). Em conferências e artigos publicados a partir de 1988, Ricoeur desenvolveu a convergência de duas ideias centrais ao seu pensamento: a noção de si mesmo (*Soi*) e a noção de identidade narrativa. Esta proposta busca responder a uma questão filosófica clássica: de que modo o indivíduo pode reconhecer-se como a mesma pessoa ao longo do tempo, mesmo atravessando profundas transformações existenciais.

Para Ricoeur, a identidade pessoal deve ser analisada a partir da distinção entre mesmidade (*idem*) e ipseidade (*ipse*), dimensões que se complementam. A mesmidade refere-se àquilo que se conserva estável — isto é, traços, hábitos e características que permitem afirmar objetivamente que alguém “é o mesmo”. Por sua vez, a ipseidade remete à fidelidade a si mesmo, à palavra empenhada, às promessas assumidas, projetando na identidade uma dimensão ética e reflexiva. Segundo Ricoeur (1990, p. 140), “A mesmidade (*idem*) é o traço daquilo que permanece idêntico no curso das transformações, enquanto a

**O EU COMO FLUXO: IDENTIDADE PESSOAL E O PROBLEMA DA PERMANÊNCIA**

Josailton Fernandes de Mendonça

ipseidade (ipse) significa a capacidade de manter-se fiel a si mesmo, inclusive na mudança, sobretudo pela palavra dada e pela promessa”

Essa distinção aparece de forma especialmente clara em sua teoria do *homme capable*, em que Ricoeur associa quatro dimensões fundamentais da experiência de si: linguagem, ação, narrativa e ética. Nesse quadro, a identidade narrativa adquire papel essencial ao oferecer uma chave para superar as aporias do problema filosófico clássico da identidade pessoal, permitindo compreender como se mantém o reconhecimento de si mesmo ao longo do tempo, mesmo em face de transformações significativas.

Ricoeur propõe que a identidade narrativa atue como via intermediária entre o reducionismo empirista e o substancialismo cartesiano. Ele afirma:

A identidade narrativa oferece uma solução para as aporias relativas à identidade pessoal, pois articula coerentemente a permanência no tempo, sem recorrer a uma substância imutável do ego, nem se perder em acontecimentos puramente impessoais” (Ricoeur, 1990, p. 142).

Dessa forma, o núcleo de sua filosofia consiste em afirmar que a identidade pessoal não se reduz a um dado ontológico, mas constrói-se narrativamente, ou seja, a partir das histórias que o sujeito elabora sobre si mesmo e compartilha com os outros. Como sintetiza o autor: “O self não é uma substância, mas uma estrutura narrativa” (Ricoeur, 1990, p. 140). Tal estrutura narrativa possibilita integrar rupturas, mudanças e reinterpretações, mantendo, ainda assim, um fio de continuidade capaz de conferir sentido à trajetória de vida.

Nesse ponto, percebe-se uma convergência parcial entre Bergson e Ricoeur: ambos rejeitam uma concepção substancialista do eu, entendendo a identidade como processo e não como dado fixo. Bergson enfatiza a dimensão da duração e da continuidade interna qualitativa; Ricoeur, por sua vez, foca a narrativa como recurso simbólico que articula as mudanças vividas. Em ambos os casos, há a recusa de uma metafísica do sujeito imutável.

Entretanto, surgem divergências relevantes. Bergson critica a tendência do intelecto de narrar ou ordenar a duração por meio de construções linguísticas que ele considerava incapazes de apreender a verdadeira continuidade do vivido. O filósofo francês via na linguagem uma forma de espacializar o tempo, distorcendo a experiência da duração. Já Ricoeur aposta precisamente na linguagem narrativa como modo privilegiado de construção do si, sustentando que somente ao contar a si mesmo e aos outros sua história o sujeito encontra sentido para sua identidade.

**O EU COMO FLUXO: IDENTIDADE PESSOAL E O PROBLEMA DA PERMANÊNCIA**

Josailton Fernandes de Mendonça

Podemos dizer, assim, que Bergson acentua a intuição imediata da duração como núcleo do eu, enquanto Ricoeur valoriza a interpretação narrativa como instância reflexiva e ética do reconhecimento pessoal. Para Bergson, a identidade é vivida, anterior à linguagem; para Ricoeur, ela se constrói linguisticamente, como uma trama narrativa que integra valores, promessas e responsabilidades.

Mas, no debate anglófono acerca da identidade pessoal — em que figuram nomes como Locke e Hume — Ricoeur elege Derek Parfit como interlocutor privilegiado. Como ele assevera:

O que faz a força da obra de Parfit é que ele extrai todas as consequências de uma metodologia que só autoriza uma descrição impessoal dos factos provenientes, seja de um critério psicológico, seja de um critério corporal da identidade [...] O que contesto na posição de Parfit não é tanto a coerência desta análise impessoal, mas a afirmação de que a única alternativa contrária seria ‘um puro ego cartesiano ou uma pura substância espiritual’. [...] O que contesto essencialmente é que uma hermenêutica da ipseidade se possa reduzir à posição de um ego cartesiano, identificado ele mesmo com um ‘facto suplementar’ distinto dos estados mentais e dos factos corporais. (Ricoeur, 1990, p. 148).

De fato, Parfit (1971) propõe uma abordagem “impessoal”, segundo a qual a identidade pessoal poderia ser descrita apenas como um conjunto de fatos psicológicos (memórias, características mentais) ou corporais, dispensando a necessidade de postular a existência de um sujeito que unifique tais experiências. Desta maneira, em um trecho bastante citado de Parfit (1984) ele sustenta exatamente esta abordagem impessoal, dispensando a ideia de um “eu” substancial, e ainda reconhece um “fato suplementar” (*further fact*) que garante a continuidade psicológica e física:

Segundo a perspectiva reducionista, nossa existência consiste apenas na existência de nossos cérebros e corpos, e na ocorrência de eventos físicos e psicológicos. Não existe uma entidade separada, o eu, que possua essas experiências. [...] Não há um fato mais profundo sobre a identidade, além da manutenção de certas conexões psicológicas e/ou da continuidade física.”(Parfit, 1984, p. 210, tradução nossa)<sup>12</sup>.

Embora reconheça a coerência interna dessa análise, Ricoeur rejeita a consequência de que a única alternativa possível seria a adoção de um ego cartesiano, entendido como substância espiritual separada do corpo. Parfit sustenta que existe um “fato

<sup>12</sup> No original: “According to the Reductionist View, our existence just consists in the existence of our brains and bodies, and the occurrence of physical and psychological events. There is no separately existing entity, the self, which has these experiences. [...] There is no deep further fact about identity, except the holding of certain psychological connectedness and/or physical continuity.” (Parfit, 1984, p. 210).

**O EU COMO FLUXO: IDENTIDADE PESSOAL E O PROBLEMA DA PERMANÊNCIA**

Josailton Fernandes de Mendonça

suplementar” que garante a continuidade psicológica e física, mas Ricoeur discorda da redução da identidade a acontecimentos puramente impessoais.

Nesse sentido, que se coloca como uma terceira via, a tese, segundo a qual, a identidade não se reduz a uma coleção de eventos mentais ou corporais, mas envolve uma dimensão interpretativa e narrativa. Por meio da narrativa, o indivíduo interpreta sua trajetória, atribuindo sentido à continuidade e à mudança ao longo do tempo. Assim, a identidade narrativa torna-se uma mediação indispensável entre as experiências vividas e a coerência do *si*, permitindo ao sujeito sustentar sua ipseidade — ou seja, sua fidelidade a si mesmo — sem incorrer no dualismo cartesiano nem no reducionismo de Parfit<sup>13</sup>.

Essa perspectiva conecta-se ao projeto mais amplo desenvolvido em *Soi-même comme un e autre* (1990), no qual Ricoeur aprofunda a distinção entre mesmidade — a permanência de características objetivas — e ipseidade — a manutenção da palavra, da promessa e da responsabilidade. A identidade narrativa, nesse contexto, organiza os acontecimentos biográficos em um enredo coerente, garantindo tanto a estabilidade quanto a abertura para transformações.

Nesse modelo, mesmo que a pessoa altere valores, crenças ou projetos ao longo da vida, ainda assim pode reconhecer-se como a mesma, pois se comprehende como protagonista de uma narrativa contínua e inteligível. A identidade pessoal realiza-se, portanto, na capacidade de construir e reconstruir a própria história, costurando passado, presente e futuro em uma trama comunicável e dotada de sentido.

Além disso, Ricoeur enfatiza que narrar a própria história não se reduz a um ato neutro, mas implica assumir responsabilidade pelos próprios atos e suas consequências. A narrativa de si fundamenta, assim, uma noção de responsabilidade moral, em que se responde pelos compromissos assumidos no curso da existência.

Em síntese, a teoria de Ricoeur comprehende a identidade pessoal como uma construção simbólica, interpretativa e processual, na qual se articulam a continuidade da mesmidade e a fidelidade reflexiva da ipseidade. Assim, a identidade não deriva de um substrato substancial, mas emerge do exercício permanente de narrar-se e reinterpretar-se ao longo do tempo, constituindo-se, nesse horizonte, como um processo vivo, dialógico e eticamente orientado.

<sup>13</sup> A esse respeito, remeto aqui a Williams, Bernard A. O. (1956-1957, p.229-252), Snowdon, Paul F (1996, p. 33-48)

**8. Considerações finais**

Em síntese, a questão da identidade pessoal revela-se inseparável das transformações que constituem a própria condição humana. Ao longo do artigo, foi mostrado que as teorias substancialistas, psicológicas ou fisiológicas enfrentam limites conceituais e paradoxos — seja pela dificuldade de sustentar a permanência de um eu fixo, seja pela incapacidade de explicar coerentemente nossa experiência de continuidade.

Nesse horizonte, as propostas de Paul Ricoeur e Henri Bergson oferecem caminhos originais: Ricoeur, ao compreender a identidade como construção narrativa, e Bergson, ao pensá-la como duração vivida, apontam que a unidade do eu não deriva de uma substância, mas de um movimento interpretativo e qualitativo que integra mudanças sem dissolver a coerência do sujeito. Essa perspectiva processual e hermenêutica resgata o caráter simbólico e ético da identidade, permitindo compatibilizar responsabilidade, promessa e reconhecimento ao longo da vida.

Assim, a identidade pessoal se configura não como algo dado, mas como tarefa: um trabalho permanente de unificação de experiências, aberto à reinvenção, mas ainda capaz de sustentar a fidelidade a si mesmo, tornando a vida humana dotada de sentido e continuidade.

**Referências**

- BAXTER, Donald. **Metaphysic of Persistence and Identity**. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- BERGSON, Henri. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Tradução de Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- DELEUZE, Gilles. **A filosofia de Henri Bergson**. Trad. Luiz Orlandi. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.
- DESCARTES, René. **Discurso do Método**. São Paulo: Martins Fontes, 2001. 102p.
- DESCARTES, René. **Meditações Metafísicas**. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 201.
- GARRETT, Don. **Cognition and Commitment in Hume's Philosophy**. New York; Oxford: Oxford University Press, 1997.
- GEACH, Peter. **Logic Matters**. Oxford: Basil Blackwell, 1972.

**O EU COMO FLUXO: IDENTIDADE PESSOAL E O PROBLEMA DA PERMANÊNCIA**

Josailton Fernandes de Mendonça

HUME, David. **Tratado da natureza humana**. Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. 9. ed. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. KAIL, P. J. E. **Projection and Realism in Hume's Philosophy**. New York; Oxford: Oxford University Press, 2007.

LOCKE, John. **Ensaio acerca do entendimento humano**. Tradução, Eduardo Abranches Soveral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2023.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2- ed. - São Paulo: Martins Fontes, 1999

MERRICKS, Trenton. There are no criteria of identity over time. **Nous**, Malden, MA: Wiley-Blackwell, v. 32, n. 1, p. 106–124, 1998.

NOONAN, Harold W. **Personal Identity**. London: Routledge, 1989.

OLSON, Eric T. **The Human Animal: Personal Identity Without Psychology**. Oxford: Oxford University Press, 1997.

PARFIT, Derek. **Reasons and Persons**. Oxford: Clarendon Press, 1984.

PARFIT, Derek. Identidade pessoal. **The Philosophical Review**, v. 80, n. 1, p. 3–27, jan. 1971.

PERRY, John. **A Dialogue on Personal Identity and Immortality**. Indianapolis: Hackett, 1972.

PLATÃO. **Fédon**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora UFPA, 2002.

PEARS, David. **Motivated Irrationality**. New York: Routledge, 1990.

RICOEUR, Paul. **Soi-même comme un autre**. Paris: Seuil, 1990.

ROBISON, Wade L. Hume on Personal Identity. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 62, n. 3, p. 687–703, 2002.

RYLE, Gilbert. **The Concept of Mind**. London: Hutchinson's University Library, 1949.

STRAWSON, Galen. **Selves: An Essay in Revisionary Metaphysics**. Oxford: Oxford University Press, 2011.

STROUD, Barry. **Hume**. London: Routledge & Kegan Paul, 1977.

SNOWDON, Paul. Persons and personal identity. In: LOVIBOND, Sabina; WILLIAMS, S. G. (Ed.). **Essays for David Wiggins: Identity, Truth and Value**. Oxford: Basil Blackwell, 1996. p. 33–48.

WILLIAMS, Bernard. **Descartes: The Project of Pure Enquiry**. London: Pelican, 1978.

---

**O EU COMO FLUXO: IDENTIDADE PESSOAL E O PROBLEMA DA PERMANÊNCIA**

Josailton Fernandes de Mendonça

WILLIAMS, Bernard A. O. Identidade pessoal e individuação. **Proceedings of the Aristotelian Society**, v. 57, p. 229–252, 1956–1957.

## PAULO FREIRE E ANTONIO GRAMSCI: DIÁLOGOS SOBRE EMERSÃO, TRANSITIVIDADE E CONSCIÊNCIA FILOSÓFICA

Alexandre Reinaldo Protásio<sup>1</sup>

Neiva Afonso Oliveira<sup>2</sup>

### Resumo:

O presente artigo aborda as categorias de emersão, consciência transitiva ingênua e consciência crítica (inserção), em Paulo Freire, e bom senso e consciência filosófica, de Antonio Gramsci. Trata-se de momentos de transitividade e emersão popular. Seu objetivo é enriquecer o debate acadêmico sobre a unidade dialética entre objetividade e subjetividade. Ao aproximar as categorias freirianas e gramscianas, nota-se que os autores em estudo consideram a autoconstrução das consciências críticas pela massa popular como um processo complexo, sujeito a retrocessos, saltos e avanços lentos. E mesmo as conquistas sociais mais significativas para os(as) oprimidos(as) podem representar apenas estágios intermediários de um processo histórico com maior potencial humanizador. Por fim, conclui-se que os fatos recentes confirmam as teses freirianas e gramscianas sobre a necessidade histórica de um movimento filosófico-cultural, tendo como fundamentos a práxis das classes populares e dos seus intelectuais. Um movimento filosófico-cultural que produza uma nova concepção de mundo e de humanidade, novos senso comum e bom senso; uma consciência crítica, histórica, autônoma e insertada, que supere a "aderência" do "eu oprimido" ao "tu opressor". Nesse processo, a educação tem papel fundamental, pois assim como já provou ser um instrumento eficiente/eficaz na produção do movimento oposto (o "bancarismo"), por meio da acomodação, do apassivamento, do conformismo, do mutismo, do imobilismo, também pode ser um dos vários instrumentos de luta da classe social em movimento.

**Palavras-chave:** emersão; transitividade; consciência filosófica; Antonio Gramsci; Paulo Freire.

## PAULO FREIRE AND ANTONIO GRAMSCI: DIALOGUES ON EMERGENCE, TRANSITIVITY AND PHILOSOPHICAL CONSCIOUSNESS

### Abstract:

This article addresses the categories of emergence, naïve transitive consciousness, and critical consciousness (insertion) in Paulo Freire, and common sense and philosophical consciousness in Antonio Gramsci. These are moments of popular transitivity and emergence. Its objective is to enrich the academic debate on the dialectical unity between objectivity and subjectivity. By bringing Freirian and Gramscian categories together, it is noted that the authors under study consider the self-construction of critical consciousness by the masses of people as a complex process, subject to setbacks, leaps, and slow advances. And even the most significant social achievements for the oppressed may represent only intermediate stages of a historical process with greater humanizing potential. Finally, it is concluded that recent events confirm Freirian and Gramscian theses on the historical need for a philosophical-cultural movement, based on the praxis of the popular classes and their intellectuals. A philosophical-cultural movement that produces a new conception of the world and humanity, new common sense and good sense; a critical, historical, autonomous and embedded consciousness, that overcomes the "adherence" of the "oppressed me" to the "oppressive you". In this process, education plays a fundamental role, because just as it has already proven to be an efficient/effective instrument in producing the opposite movement (the "banking movement"), through accommodation, passivity, conformism, muteness, immobility, it can also be one of the various instruments of struggle of the social class in movement.

**Keywords:** emergence; transitivity; Philosophical consciousness; Antonio Gramsci; Paulo Freire.

<sup>1</sup> Doutor em Educação (UFPel) e Mestre em Educação Ambiental (FURG). Membro do Grupo de Pesquisa FEPáxiS/UFPel, onde realiza pós-doutorado. Email: [arprotasio@gmail.com](mailto:arprotasio@gmail.com). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9504-7682>

<sup>2</sup> Doutora em Filosofia (PUC-RS). Professora e orientadora no PPGE/UFPel. Líder do Grupo de Pesquisa FEPáxiS/UFPel. Email: [neivaafonsooliveira@gmail.com](mailto:neivaafonsooliveira@gmail.com). ORCID: <https://orcid.org/0002-5513-5530>

## Introdução

No presente artigo<sup>3</sup> serão relacionadas as categorias freirianas de emersão, consciência transitiva “ingênua” e consciência crítica (inserção) e, adicionalmente, as categorias gramscianas de bom senso e consciência filosófica.<sup>4</sup> As categorias serão abordadas de forma sintética, permitindo aproximações temáticas entre os argumentos filosóficos de Paulo Freire e Antonio Gramsci. Não para encontrar consensos ou similitudes, mas, principalmente, complementariedades, enriquecendo o debate acadêmico sobre a unidade dialética entre objetividade e subjetividade, presente nos pensadores em diálogo.

Antonio Gramsci tem muito a oferecer aos estudos freirianos no tema da dialética objetividade-subjetividade, visto que a superação do senso comum por uma consciência filosófica foi uma das discussões propostas nos seus *Cadernos do Cárcere*. O comunista italiano desenvolveu um complexo arcabouço teórico-interpretativo para compreender as formas de dominação ideológica e de conformação social presentes nas sociedades ocidentais europeias, avançando, entre outros temas, nas análises sobre os processos de conquista/manutenção da hegemonia e o papel desempenhado pelos intelectuais tradicionais e orgânicos, da escola e dos demais aparelhos de hegemonia. Perpassando as diferentes temáticas, encontra-se sempre presente o princípio programático da elevação político-cultural das massas subalternas, com a necessária superação do senso comum (Protásio, 2021).

Em Gramsci encontramos as indicações textuais sobre a existência de três possíveis conformações básicas da consciência: entre os extremos – senso comum e pensamento crítico-filosófico – estaria o bom senso, chamado por Gramsci (2004a) de “núcleo sadio do senso comum” (p. 98). Nesse sentido, o bom senso estaria localizado entre o pensamento mais desagregado e fatalista (o senso comum) e o mais coerente, unitário e elevado (reflexão filosófica).

Embora o pensador sardo não tenha apresentado as três conformações da consciência como estágios de um processo evolutivo linear, está claro que estamos tratando de

<sup>3</sup> Agradecemos a leitura prévia, os debates e sugestões do Prof. Dr. Avelino da Rosa Oliveira.

<sup>4</sup> O texto atual, escrito em coautoria por pesquisadores do Grupo de Pesquisa Filosofia, Educação e Práxis Social (FEPráxiS), dá continuidade a um estudo anterior, publicado individualmente por um dos autores (Protásio, 2021). Naquela oportunidade, os aparatos teóricos de Antonio Gramsci e Paulo Freire foram mobilizados com o fito de proceder a uma crítica negativa da sociedade contemporânea. Os argumentos lá desenvolvidos são como que prolegômenos a uma apresentação mais ampla, que fazemos agora, dos movimentos de emersão e transitividade, os quais apontam para a construção de um novo modelo de sociabilidade.

uma perspectiva ascendente da consciência. Paulo Freire, por sua vez, realizou um movimento teórico similar ao de Antonio Gramsci. Os conceitos freirianos de imersão-intransitividade, emersão-transitividade-ingenuidade e inserção-crítica representam chaves de leitura para compreendermos a unidade dialética objetividade-subjetividade, ou seja, as determinações conformadoras da consciência, em especial as relações superestruturais de apassivamento, domesticação, adaptação, conformismo, etc., às quais estão submetidos(as) os(as) oprimidos(as) (Protásio, 2021). Para Paulo Freire, como veremos, também existiria o movimento entre a consciência mais aderida ao suporte natural (imersa e intransitiva), passando por processos de emersão e transitividade “ingênuas” que, talvez, culminariam em um estágio superior de consciência, crítica e insertada.

Ao combinarmos as perspectivas freiriana e gramsciana, preservando as especificidades teóricas, teríamos as possíveis conformações da consciência assim distribuídas: a) imersão / intransitividade / senso comum; b) emersão / transitividade “ingênuas” / senso comum + bom senso; c) inserção / transitividade crítica / reflexão filosófica. O critério para uma tentativa de hierarquização seria a maior/menor criticidade da consciência, assim como sua maior/menor inserção nos temas do tempo histórico e sua maior/menor capacidade de desvelamento das razões de ser dos fatos, sendo a consciência imersa e intransitiva, dominada pelos limites do suporte natural e do senso comum, o tipo menos crítico e menos insertado nas questões existenciais de cada época.

Contudo, a tentativa de hierarquização proposta certamente admite interpretações e disposições diversas. Seria possível a existência de consciências transitivas “ingênuas” com fortes traços de senso comum, como veremos nos processos de emergência das massas populares. Por outro lado, também seria provável a presença de um certo “bom senso” na consciência insertada e filosoficamente reflexiva. Assim como seria razoável que traços de “bom senso” possam existir também nas consciências imersas e intransitivas, dado que precisariam de pontos de apoio para seu trânsito ascendente. Dessa forma, a disposição das categorias será sempre dialética e contraditória, na perspectiva da *differentia specifica* do objeto (Marx, 2011a). Portanto, tratamos classificações e hierarquizações de forma cautelosa, como tentativas de captar e representar o movimento do complexo real.

As proximidades entre as categorias freirianas e gramscianas indicam também que os autores consideravam a autoconstrução das consciências críticas pela massa popular como

um processo complexo, sujeito a retrocessos, saltos e avanços lentos. E mesmo as conquistas sociais mais significativas para os(as) oprimidos(as) podem representar apenas estágios intermediários de um processo histórico com maior potencial humanizador. O potencial humanizador, por exemplo, de uma revolução não se encerra na tomada do poder pelo povo oprimido, seria necessário avançar na resolução dos temas que sustentaram o programa revolucionário. Movimentos “tectônicos” no complexo da objetividade-subjetividade podem “empurrar” milhões de indivíduos à emersão do seu estado de apassivamento e conformismo, isto é, da sua imersão intransitiva no senso comum dominante. Contudo, sem a garantia de que a emersão popular evoluirá para posições críticas, filosoficamente elevadas, insertadas nos temas epochais. Pelo contrário, a História teria registrado a predominância de estágios “ingênuos” de consciência, com o decaimento em fanatismos e sectarismos.

Na primeira parte do estudo (Protásio, 2021), quando tratamos da imersão, senso comum e intransitividade, alertamos que se tratava de um exercício de “pessimismo da inteligência”, parafraseando Gramsci (2004b). Melhor dizendo, de crítica negativa da sociedade contemporânea a partir das categorias freirianas e gramscianas, sem, necessariamente, apresentar saídas ou proposições de superação. Uma análise “pessimista” porque, como sabido, a negação abstrativa seria o movimento próprio do pensamento humano de captação, apreensão e superação ideal da aparência e de acesso ao em-si dos objetos (Marx, 2011a). No texto de 2021, apresentamos também os desdobramentos políticos e sociais do estado de imersão da massa popular, segundo Paulo Freire e Antonio Gramsci. E, naquele quadro interpretativo, inserimos o debate sobre a escola “bancária” e o seu papel na manutenção da imersão intransitivada.

Neste artigo, avançando a reflexão, trataremos dos estados de emersão popular e de transitividade “ingênuas” e crítica, ou seja, dos momentos históricos de “otimismo da vontade”, ainda parafraseando Antonio Gramsci (2004b). Trata-se da exposição das determinações que constituem os processos históricos, conduzidos por homens/mulheres em emergência, em processo de rompimento das amarras impostas pela imersão, pela intransitividade e pelo senso comum apassivador e conformista, com o potencial de construir uma nova sociedade. Como veremos, os movimentos de construção da criticidade insertada combinam “otimismo” e “vontade” popular, pois nascem do esperançar e de sonhos “possíveis” de liberdade, mas sem abandonar a etapa “negativa”. São os movimentos sociais,

políticos e ideológicos que trazem as sementes da decisão/escolha/ruptura e da responsabilidade ética consigo, com os outros e com o mundo.

### **Emersão e transitividade “ingênua”**

Inicialmente, destacamos que Freire (2021a) está analisando os movimentos de emersão popular ocorridos entre as décadas de 1930 e 1970, quando os países de economia dependente, como o Brasil, iniciaram processos intensos de industrialização e urbanização, com a movimentação de contingentes expressivos da população rural para os espaços urbanos. Nesse sentido, a imersão e a intransitividade (Protásio, 2021), conformações próprias das sociedades “fechadas” rurais, mas também possíveis nos espaços urbanos, foram sendo substituídas dialeticamente pelas pressões produzidas pelos trânsitos da objetividade e da subjetividade, culminando em posições “ingênuas” nas massas populares emergentes, como veremos.

Segundo Freire (2021a), estar imerso significa manter-se em um estado “vegetativo”, inerte e mudo, no qual o sujeito está limitado aos impulsos mais básicos da existência, cujo horizonte de situações é determinado pela sobrevivência vital. Com efeito, Freire (2021a) afirma que “uma comunidade preponderantemente ‘intransitivada’ em sua consciência [...] se caracteriza pela quase centralização dos interesses do homem em torno de formas mais vegetativas de vida” (p. 85). Por outro lado, afirma ainda que a emersão da massa popular, entre as décadas de 1930 e 1970, marcou o momento do surgimento de “novos anseios emergentes, que exigem, inclusive, uma visão nova dos velhos temas”, ou seja, são “aspirações, [...] anseios, [...] valores, em busca de plenificação” (p. 61). Portanto, a emersão popular foi o movimento oposto ao da “simples adaptação, acomodação ou ajustamento” (p. 58), quer dizer, da inércia e da não-existência, limitando a capacidade humana de decidir (p. 65), como havia nas sociedades “fechadas” da imersão intransitiva. Trata-se, agora, de uma “massa” popular emergente, que se fazendo classe social, “descruza os braços, renuncia à expectação e exige a ingerência” (p. 75). Segundo sua interpretação dos acontecimentos históricos, as classes populares iniciaram um processo de movimentação de “baixo para cima”, ainda “ingênuo” e orientado pelos carecimentos da existência objetiva.

Freire (2021a) identificou os sintomas da emersão popular na primeira metade do século XX: "um dia, no processo histórico [...] fatos novos sucedem e provocam as primeiras tentativas de uma volta sobre si mesmas" (p. 73). Para ele, os "fatos novos" no "processo histórico" foram as transformações dos "padrões econômicos da sociedade" (p. 85), que ocorreram de forma "paralela à passagem da consciência predominantemente intransitiva para a predominantemente transitivo ingênua" (p. 85). Os "contingentes de 'povo'", da intransitividade imersiva, antes "sociologicamente inexistente, não percebiam, em termos críticos, as bases espoliadoras daquela 'ordem'" (p. 77). E, na "medida em que iniciam a emersão no processo histórico, vão percebendo rapidamente que os fundamentos da 'ordem' que os minimizavam já não têm sentido" (p. 77). Assim, as massas populares iniciaram, por meio da observação imediata/empírica da realidade, o processo de captação e apreensão das profundas desigualdades sociais.

Na expressão "volta sobre si mesma" está contida a famosa consigna do "em si" e do "para si", que fez carreira nas dialéticas hegeliana, marxiana<sup>5</sup> e gramsciana<sup>6</sup>. Paulo Freire

<sup>5</sup> Esta "classe para si" é melhor definida por Karl Marx em dois textos fundamentais, "Miséria da Filosofia" (2017) e "O Dezoito de Brumário de Luís Bonaparte" (2011b). Em "O Dezoito de Brumário", Marx (2011b) estabelece uma definição de classe social: "milhões de famílias existindo sob as mesmas condições econômicas que separam o seu modo de vida, os seus interesses e a sua cultura do modo de vida, dos interesses e da cultura das demais classes, contrapondo-se a elas como inimigas" (p. 142-143). E acrescenta uma outra dimensão ao conceito, não apenas econômica, mas político-organizativa: "na medida em que existe um vínculo apenas local [...], na medida em que a identidade dos seus interesses não gera entre eles nenhum fator comum, nenhuma união nacional e nenhuma organização política, eles não constituem classe nenhuma" (p. 143). Não são uma classe quando não atuam para "fazer valer os interesses [...] no seu próprio nome, seja por meio de um Parlamento, seja por meio de uma convenção", ou seja, quando "não são capazes de representar a si mesmos, necessitando, portanto, ser representados" (p. 143). Portanto, uma classe social "em si", em sentido corporativo-econômico, mas não "para si", politicamente. Em "Miséria da Filosofia", Marx (2017) avança na caracterização desse momento de emergência de uma classe fundamental no processo social. Para o autor prussiano, "as condições econômicas primeiramente transformaram a massa do país em trabalhadores" e a "dominação do capital criou para essa massa uma situação comum, interesses comuns" (p. 146). Dessa forma, segundo Marx (2017), "essa massa já é uma classe em relação ao capital, mas não o é ainda para si mesma" (p. 146). A classe "em si" constitui-se em classe porque compartilha da mesma "cultura do modo de vida", com suas agruras e limitações. Mas, como afirmado anteriormente, "na luta [...] essa massa se reúne, se constitui em classe para si" e os "interesses que defende se tornam interesses de classe", considerando, por fim, que a "luta de classes é uma luta política" (p. 146).

<sup>6</sup> Gramsci (2002), por sua vez, identifica três etapas neste processo de construção da consciência de classe: a) "o primeiro e mais elementar é o econômico-corporativo; [...] isto é, sente-se a unidade homogênea do grupo profissional e o dever de organizá-la, mas não ainda a unidade do grupo social mais amplo, mas ainda no campo meramente econômico"; b) surge "a consciência da solidariedade de interesses entre todos os membros do grupo social" e já está presente a "questão do Estado, mas apenas no terreno da obtenção de uma igualdade político-jurídica com os grupos dominantes"; e c) o momento "em que se adquire a consciência de que os próprios interesses corporativos, em seu desenvolvimento atual e futuro, superam o círculo corporativo, de grupo meramente econômico", "é a fase mais estritamente política", de "unicidade dos fins econômicos e políticos" e "também a unicidade intelectual e moral, pondo todas as questões em torno das quais ferve a luta não no plano corporativo, mas num plano 'universal'" (p. 41). Antonio Gramsci, nesse sentido, enriquece o conceito de classe "para si" apresentado por Karl Marx, conservando seu elemento central: a passagem do meramente econômico

claramente compreendia a importância do conceito de "classe para si" ou "sobre si mesma" para tratar da emergência e da entrada dos(as) oprimidos(as) na luta de classes, mesmo que ainda dirigidos(as) e não dirigentes. Um "para si" porque os(as) oprimidos(as) não atuariam somente conforme a "prescrição" do opressor, mas dividindo a cena social e pressionando por mudanças, o que obrigaria as classes dominantes a desenvolverem formas mais sofisticadas de manipulação e cooptação sociais, como a "revolução-passiva"<sup>7</sup>, presente também na história do Brasil<sup>8</sup>. A classe social, antes inerte e muda no processo (em-si), agora, por motivos ainda não totalmente conscientes, põe-se em movimento. Por isso, Paulo Freire indicou que a classe social "em-si" estaria em um processo de desdobrar-se politicamente "sobre si mesma", sobre seus interesses comuns e imediatos, pois compartilharia da "identidade dos seus interesses" (Marx, 2011b), mas ainda não de forma plenamente crítica.

Conforme Freire (2021a), foram processos de transição da objetividade-subjetividade relacionados com a industrialização, urbanização e massificação da sociedade, que se desdobraram no surgimento de "formas de vida mais complexas", que obrigaram homens e mulheres a travarem um "círculo maior de relações, passando a receber

---

para o político-ideológico. E acrescenta ao raciocínio marxiano as dimensões da moral, da cultura, dos intelectuais e, portanto, da conquista e manutenção da hegemonia. Inclui na reflexão a necessidade de um programa unitário e coerente para o conjunto da classe subalterna emergente.

<sup>7</sup> As "revoluções-passivas" ocorrem quando os anseios das massas populares por reformas ou mesmo transformações radicais nas estruturas sociais são absorvidos e resolvidos "por cima", sob a direção das classes dominantes, instaladas ou não no Estado. A "revolução-restauração" nasce do temor, por parte das elites nacionais, de uma "revolução [...] profundamente popular, isto é, radicalismo nacional" (Gramsci, 2004a, p. 291-292). Ou seja, aquele momento em que a "emersão" da massa popular pode desencadear as mencionadas irrupções violentas. Para controlar a revolta popular as elites desencadeiam seu próprio movimento, produzindo "modificações mais ou menos profundas [...] sem com isso tocar (ou limitando-se apenas a regular e controlar) a apropriação individual e grupal do lucro" (Gramsci, 2004a, p. 299). E o "transformismo", a cooptação de lideranças dos grupos adversários pelo grupo dominante, também é "uma forma de revolução passiva" (Gramsci, 2004a, p. 309). As "revoluções-passivas", portanto, representam uma "reação das classes dominantes ao subversivismo esporádico, elementar, não orgânico, das massas populares através de 'restaurações' que acolheram uma certa partes das exigências que vinham de baixo" (Freire, 2004a, p. 392-393), substituindo a iminente revolução popular, cujas consequências seriam imprevisíveis, por reformas mais ou menos profundas das estruturas e relações socioeconômicas.

<sup>8</sup> Na história do Brasil, as "revoluções-passivas" foram momentos de reformas que incluíram direitos sociais variados no arcabouço legal, sem, contudo, ameaçar a forma de distribuição da propriedade privada e da riqueza entre as classes sociais, principalmente da terra. É o caso clássico, por exemplo, da Revolução de 1930, que deu início ao período getulista no Brasil. Uma "revolução-restauração" sintetizada pela frase do então governador de Minas Gerais, Antônio Carlos de Andrade (1870-1946): "Façamos a revolução antes que o povo a faça". A melhor síntese do conceito aqui estudado. A partir de 1930, o Estado brasileiro foi reformado de "cima para baixo", sob a tutela da aristocracia rural e da nascente burguesia nacional. Novas relações de produção foram reguladas pelo Estado, absorvendo parte das demandas populares, como a legislação trabalhista. As classes dominantes lograram, inclusive, canalizar a energia revolucionária dos setores mais radicalizados da sociedade, como os tenentes, para esta "revolução-restauração", ou seja, para uma revolução sem os "jacobinos", os *sans-culottes* e seu programa radical e transformador.

maior número de sugestões e desafios de sua circunstância" (p. 85). Portanto, existiria uma relação ontológica e dialética entre a transição do complexo da subjetividade (intransitiva para transitiva "ingênua") e as transições objetivas da realidade, tais como econômicas, sociais, políticas, culturais, cotidianas, etc. Nesse quadro, a subjetividade se apresentaria de forma determinada/condicionada pelo ser social, em uma relação complexa, síncrona, fundada no social, que seria a medida da consciência.

A massa emergente "quer participar", contudo sua participação "implica uma tomada de consciência apenas e não ainda uma conscientização", ou seja, para ir além seria necessário o "desenvolvimento da tomada de consciência" (Freire, 2021a, p. 75). Tratar-se-ia da explosão, por circunstâncias históricas, de aspirações, anseios e valores, que têm a "identidade dos interesses" de classe em-si como fundamento político, cultural e social, mas ainda de forma não orgânica, para-si, pela ausência de um programa político-estatal. Freire (2021a) advertiu que, justamente pelos limites políticos e ideológicos da transitividade "ingênua" das classes subalternas, seria a emergência popular uma "atitude subversiva", isto é, "essencialmente comandada por apetites, conscientes ou não, de privilégios" (p. 77). O homem e a mulher emergentes e "ingênuos" ainda mediriam suas humanidades pela "réguas" do opressor – "seu testemunho de 'homem'" (p. 45). A classe oprimida, nesse momento, desejaria compartilhar dos privilégios da classe opressora, pois não haveria ainda a elaboração de uma concepção do mundo, intelectual e moralmente unificada e coerente, capaz de produzir, no plano universal, as condições para ser classe dirigente de toda a sociedade – o que significa tornar-se uma classe hegemônica, como afirmou Gramsci (2004a).

A compreensão do subversivismo popular como "esporádico, elementar, não orgânico" Gramsci (2004a) se aproximaria da concepção da emergência transitiva "ingênua" de Paulo Freire, marcada por sentimentos de rebeldia e protesto. O que nos interessa no debate de Antonio Gramsci e Paulo Freire é a constatação de que as fórmulas da "revolução-passiva" e da manipulação (massificação, fanatismo e sectarismo) são respostas da classe dominante ao subversivismo não-orgânico ou "ingênuo" das classes populares, o que demonstrou sua importância no jogo da luta de classes. Em outras palavras, as reações dos "de cima", registradas pela história oficial, confirmariam a existência das movimentações "tectônicas" e, por vezes, vulcânicas da classe oprimida emergente.

**Transitividade “ingênua” e bom senso**

De acordo com Paulo Freire, tão perigosa quanto a intransitividade seria a transitividade “ingênua”, que, deturpada pela massificação, o fanatismo e o sectarismo, assumiria como conteúdo o aprofundamento da desumanização da massa popular. As classes emergentes, como sabemos, se movimentaram em pautas novas ou revisitadas, mas ainda no horizonte temático dos opressores, buscando participar dos “privilegios”. Não bastou, portanto, as massas saírem da inércia e do mutismo em que estavam quando imersas e intransitivas, seria preciso desencadearem um processo contínuo de tomada de consciência e de conscientização sobre a situacionalidade. Pois, segundo Freire (2021a, p. 83), a transitividade “ingênua”, mesmo que seja uma conformação subjetiva mais crítica do que a intransitividade, ainda se caracteriza: a) pela “simplicidade na interpretação dos problemas”; b) “pela subestimação do homem comum”; c) “por uma forte inclinação ao gregarismo, característico da massificação”, d) “pela impermeabilidade à investigação” e “um gosto acentuado pelas explicações fabulosas”; e) “pelas explicações mágicas”; f) “pela fragilidade da argumentação”; g) pela “emocionalidade”; e h) pela “prática [...] da polêmica” e “não do diálogo”. Em outras palavras, para Freire (2021a) “ampliam-se os horizontes”, mas as respostas conservam um “teor ainda mágico”, característico da “consciência do quase homem-massa” (p. 83). Trata-se, portanto, de uma definição cristalina das características da “ingenuidade” dessa etapa da transitividade. A classe popular percebe o seu entorno e se desdobra tentando acompanhar o novo ritmo do complexo da realidade, porém ainda não capta os mecanismos, as razões de ser, que produzem a realidade em movimento. A transitividade “ingênua” ainda carrega consigo os elementos perigosos do gregarismo e do polemismo, presa à superfície dos fenômenos sociais.

Dessa forma, como poderíamos aproximar as categorias da transitividade “ingênua” e do bom senso, com seus limites e possibilidades? O bom senso, para Gramsci (2004a), é o “núcleo sadio do senso comum” (p. 98), isto é, está ainda no âmbito do senso comum, da “filosofia dos não-filósofos”, mesmo que, em vários momentos, se contraponha ao próprio senso comum (p. 96). Trata-se de um momento de “superação das paixões bestiais e elementares” (Gramsci, 2004a, p. 98) ou do afastamento das formas mais “vegetativas” de vida (Freire, 2021a). Gramsci (2004a) afirmou que o afastamento das “paixões bestiais e

elementares" se fundaria "numa concepção da necessidade que fornece à própria ação uma direção consciente" (p. 98). Como asseverou Freire (2021a), seria a ampliação do "poder de captação e de respostas às sugestões e à questões que partem do seu contorno" (p. 82), quando as massas "ganharam, pouco a pouco, a consciência de suas possibilidades" (p. 73). Nesse sentido, para compreendermos a fórmula gramsciana do bom senso como "núcleo sadio" do senso comum, seria necessário resgatarmos as duas dimensões do segundo conceito, propostas por Antonio Gramsci: a) enquanto concepção fragmentada e incoerente da realidade, ainda que socialmente operativa; e b) como conformação social, dado que todo(a) homem/mulher será sempre homem/mulher-massa de algum conformismo social e que toda concepção do mundo se transmuta em senso comum, em sentido amplo.

Segundo Gramsci (2004a), o bom senso "merece ser desenvolvido e transformado em algo unitário e coerente" (p. 98), para "que a ciência assassinasse um determinado bom senso tradicional, a fim de criar um 'novo' bom senso" (p. 118). Em outros termos, da mesma forma que homens e mulheres precisariam superar os limites "ingênuos" da consciência transitiva por meio da elevação cultural das massas populares, também o bom senso, "núcleo sadio do senso comum", seria "desenvolvido" e "transformado" em um "novo" bom senso. O que também remeteria ao avesso do processo de elevação cultural da transitividade, ou seja, a deturpação produzida pela massificação, fanatização e sectarização da "ingenuidade" popular. Se o epíteto "tradicional" representa o limite do bom senso, o epíteto "ingênuo", por sua vez, seria o respectivo limite da transitividade. O próprio Freire (2020) indicou a relevância do tema: "perceber criticamente a importância do senso comum e o que nele há de bom senso" (p. 36).

Tratemos sobre a deturpação da "ingenuidade" popular. Freire (2021a), como sabemos, considerou a fanatização/sectarização da transitividade tão perigosa quanto a intransitividade da imersão, pois "seu incompromisso com a existência é ainda maior" (p. 86). O elemento da massa fanatizada preferiria as "fórmulas gerais, das prescrições", tratando-as "como se fossem opções suas", ou seja, seria "conduzido", "não conduz a si mesmo", em síntese, "é objeto e não sujeito" (p. 87). Seria a condição de "massificado" de homens/mulheres-massa ou objeto, que mesmo em trânsito, captando novas dimensões do complexo da realidade, ainda preferiria as explicações mágicas, fabulosas, polêmicas, simplistas, emocionais e se movimentaria acriticamente. Assentar-se-ia a distorção da

“ingenuidade” em uma “forma rebaixativa, ostensivamente desumanizada, característica da massificação” (Freire, 2021a, p. 87).

A deturpação da “ingenuidade” popular encontrou vetores de desenvolvimento na história das sociedades dependentes, como a “revolução-passiva” (Gramsci, 2004a) e o surgimento das lideranças carismático-populistas. Os momentos de despertar da massa popular, provocados, como afirmou Paulo Freire, por “fatos novos” no complexo da realidade, foram muitas vezes canalizados pelas lideranças carismáticas, conservadoras ou progressistas, orgânicas ou não. Temos exemplos na história brasileira, sendo Getúlio Vargas (1882 - 1954) o mais representativo, uma liderança ambígua, reconhecida pelo povo brasileiro e pelas elites opressoras. Nas palavras de Freire (2021b), os(as) oprimidos(as) criam uma “identificação com líderes carismáticos”, dado que, por meio deles, sentem-se “atuantes, [...] no uso de sua potência, [...] de sua rebeldia” (p. 92). A liderança carismática reconheceria, por seus talentos, o “ímpeto de busca de atuação” (p. 92) da potência popular, tornando-se um “estilo de ação política” próprio do “processo de emersão das massas [...], mesmo que ingenuamente” (p. 201).

Antonio Gramsci, por sua vez, também desenvolveu profunda elaboração sobre o papel dos intelectuais orgânicos e das lideranças carismáticas no processo de organização subjetiva da ação e do programa de uma classe fundamental. Segundo Gramsci (2004a), as lideranças carismáticas surgem nos momentos de transitividade “ingênua” da massa popular, ocupando o papel de intelectuais dos setores emergentes, pois “não existe organização sem intelectuais, isto é, sem organizadores e dirigentes”, ou seja, “um estrato de pessoas ‘especializadas’ na elaboração conceitual e filosófica” (p. 104). Além disso, a elevação cultural da massa popular não ocorre sem a “criação de uma elite de intelectuais” (p. 104), deixando evidente que, para Gramsci (2004b), todos(as) podem ser intelectuais orgânicos, organizadores e elaboradores da concepção de mundo de uma classe fundamental, mas que nem todos(as) exercem essa função no processo social. Essa reflexão está presente em Freire (2021b), quando afirma que as massas “inquietas ao emergir, têm duas possibilidades: ou são manipuladas pelas elites para manter a dominação ou se organizam verdadeiramente”, referenciando que a “verdadeira organização” não pode ser “estimulada pelos dominadores”, ou seja, “é tarefa da liderança revolucionária” (p. 200).

Nesse sentido, resta claro que, tanto para Paulo Freire quanto para Antonio

Gramsci, os processos de trânsito do complexo da realidade (objetividade e subjetividade) não são lineares ou teleologicamente pré-determinados. De um lado, há o risco da deturpação da “ingenuidade” popular em formas subjetivas massificadas, fanáticas e sectárias, capturadas por lideranças carismáticas ambíguas; de outro lado, não se pode desconsiderar também o risco da manutenção de um determinado bom senso “tradicional”, imerso no senso comum. Ora, a efetivação de qualquer dessas eventualidades representaria a interrupção dos processos de emergência e conscientização (para-si) da classe popular.

### **Transitividade crítica, inserção e filosofia**

Antonio Gramsci utilizou os termos "unitário e coerente" para caracterizar o processo de superação do senso comum e do bom senso por uma nova concepção do mundo, filosoficamente superior, elaborada por oprimidos(as) e seus(suas) intelectuais orgânicos. Por outro lado, o mesmo processo de desenvolvimento político e pedagógico, na perspectiva de Paulo Freire, caracteriza-se pela passagem da transitividade “ingênua” para a crítica, insertada na situacionalidade do sujeito da práxis. Dessa forma, nesse tópico trataremos do caminho inverso ao da massificação, fanatização e sectarismo, quando homens/mulheres atuariam para o elevar das consciências, associado aos processos de autolibertação dos(as) oprimidos(as).

Para Freire (2021a), a transitividade é crítica se a elevação cultural da massa popular representa a inserção “na sua problemática e a sua capacidade de optar”, em um quadro em que “as ameaças aos privilégios se fariam maiores, como maior a sua capacidade de rejeitar prescrições” (p. 87). Os processos de inserção permanente de homens e mulheres no/com o mundo e na problemática humana do existir caracterizam a progressiva (por vezes, abrupta) transição do estado de “ingenuidade” da consciência popular para o de criticidade insertada. Nesse sentido, Freire (2021a) alertou que a criticidade implica a “apropriação crescente pelo homem de sua posição no contexto”, ou seja, “a sua inserção, a sua integração, a representação objetiva da realidade” (p. 84). A criticidade, portanto, significa localizar-se individual e coletivamente no processo social, reconhecendo seu papel na (re)produção da vida social, econômica, cultural, etc., sua posição de classe “para-si”.

O “localizar-se” ou “posicionar-se” no “contexto”, deveria partir de uma “representação objetiva da realidade”, conforme as palavras de Paulo Freire. A compreensão

materialista de Freire (2021a) foi reforçada na seguinte afirmação: "não será [a tomada de consciência], por isso mesmo, algo apenas resultante das modificações econômicas, por grandes e importantes que sejam", pois "a criticidade, como a entendemos, há de resultar de trabalho pedagógico crítico, apoiado em condições históricas propícias" (p. 84). Assim, a criticidade da consciência há de ser fruto da combinação entre "trabalho pedagógico crítico" e condições históricas propícias, ou seja, a unidade dialética objetividade-subjetividade. Paulo Freire buscou relacionar dialeticamente os complexos da objetividade e da subjetividade para compreender o movimento concreto da realidade.

Nesse sentido, Paulo Freire fez uma inflexão diferente daquela que vimos quando tratou da passagem da consciência intransitiva para a consciência transitiva "ingênua". Naquela transição, as mudanças na consciência foram disparadas pelas transformações objetivas, pelo processo de "abertura" da sociedade, até então preponderantemente rural e "fechada". Os sujeitos da emergência foram empurrados, por novas configurações sociais e econômicas, a estabelecerem tipos diferentes de relações entre si. Entretanto, para a transição que estamos agora analisando, entre a consciência "ingênua" e a crítica insertada, não bastaria somente a "pressão" do elemento estrutural, pois seus efeitos estariam em desenvolvimento. Pelo contrário, a sociedade capitalista (re)produz os mecanismos para a continuidade da "ingenuidade" da consciência popular e seu decaimento no fanatismo/sectarismo. Assim sendo, a construção da criticidade insertada, ou seja, a educação das massas para romperem com a perigosa "ingenuidade", seria o resultado da decisão/escolha política e do "trabalho pedagógico", em sentido amplo, de uma classe popular que estaria "voltada para a responsabilidade social e política", pois negaria a "transferência da responsabilidade" e recusaria "posições quietistas" (Freire, 2021a, p. 84).

A definição acima, contudo, não deixa transparecer a totalidade das diferenças entre as transitividades "ingênua" e crítica. É na forma de tratar os temas da realidade que surgem as diferenças substanciais entre as duas posturas frente ao mundo. Segundo Freire (2021a, p. 83-84), a transitividade crítica se "caracteriza pela profundidade na interpretação dos problemas", a "ingênua", por sua vez, pela "simplicidade na interpretação dos problemas"; a crítica substitui as "explicações mágicas", próprias da "ingenuidade", por "princípios causais"; a crítica substitui a "impermeabilidade à investigação" pela procura de "testar os 'achados' e se dispor sempre a revisões"; trata-se da substituição do ingênuo e

"acentuado gosto pelas explicações fabulosas" pelo crítico "despir-se ao máximo de preconceitos na análise dos problemas e, na sua apreensão, esforçar-se por evitar deformações"; pela "prática do diálogo, e não da polêmica"; e, por fim, da "ingênuas" "fragilidade da argumentação" pelo "se inclinar sempre a arguições".

Além disso, para Freire (2021a), a posição por uma consciência transitivamente crítica representaria um "retorno à matriz verdadeira da democracia", pois seria um dos fundamentos "dos autênticos regimes democráticos", principalmente por "corresponder a formas de vida altamente permeáveis, interrogadoras, inquietas e dialogais" (p. 84). A expressão "autênticos" denota que Paulo Freire não considerou a criticidade uma característica dos regimes "formalmente" democráticos, concretamente excludentes. Dessa forma, é possível inferir que a construção da criticidade por homens/mulheres está associada às lutas por uma democracia "verdadeira"<sup>9</sup>.

No âmbito da reflexão proposta por Paulo Freire – sobre o "trabalho pedagógico", em sentido amplo, de homens e mulheres críticos, que lutam para criar uma democracia autêntica – Antonio Gramsci também tem contribuições teóricas importantes. Cabe recordar que o dirigente comunista italiano foi vítima do autoritarismo e da violência do fascismo de Benito Mussolini. Nesse sentido, Gramsci (2004a; 2004b) tratou a consciência filosófica como um processo unitário de elaboração política, cultural e pedagógica de uma nova conformação social, coerente com a construção de um "novo" bom senso para superar o senso comum desagregado e incoerente. Seria um processo ativo de elevação cultural da consciência da massa, enfrentando os entraves sociais e econômicos que a impedem de assumir-se como classe "para-si". Para Gramsci (2004a), a "filosofia é uma ordem intelectual, [...] que nem a religião, nem o senso comum podem ser", pois seria, como dito, a "crítica e a superação da religião e do senso comum" (p. 94). Porém, a superação não ocorreria à maneira do subjetivismo ou do objetivismo, mas seria resultado de um movimento consciente, organizado, coerente e unitário (Gramsci, 2004a). Aqui o comunista italiano tem posição concordante com a do educador brasileiro. Enquanto para Freire (2021a) a transitividade crítica, insertada, "há de resultar do trabalho pedagógico crítico" e de "condições históricas propícias" (p. 84), para Gramsci (2004a), a superação político-cultural do senso comum e da

<sup>9</sup> Cabe lembrar que Paulo Freire escreveu parte das suas obras entre as décadas de 1960 e 1980, durante a ditadura militar no Brasil, o que, obviamente, influenciou sua análise da situação brasileira, como se verifica em trecho escrito em 1965: "em oposição às formas de vida 'mudas', quietas e discursivas, das fases rígida e militarmente autoritárias, como infelizmente vivemos hoje, no recuo que sofremos" (Freire, 2021a, p. 84-85).

religião<sup>10</sup> só é possível por meio de um "movimento filosófico" (p. 100), quer dizer, pela criação, no âmbito das condições subjetivas, dos meios sociais, políticos e ideológicos para a emergência de um "movimento cultural", que produza uma "atividade prática e uma vontade nas quais ela [a filosofia] esteja contida como 'premissa' teórica implícita" (p. 98). Antonio Gramsci tem em vista um movimento cultural capaz de reunir prática e teoria em unidade indissolúvel, que engendre, ao mesmo tempo, o desvelamento da realidade e a luta social. Um movimento cultural ou "forma de ação cultural", diz-nos Freire (2021b), "através da qual [os(as) oprimidos(as)] conhecem o porquê e o como de sua 'aderência' à realidade que lhes dá um conhecimento falso de si mesmos e dela" (p. 236-237). Um movimento com a possibilidade de produzir uma ideologia operante, capaz de desdobrar-se em "vontade" coletiva e individual. Para Gramsci (2004a), um movimento assim teria o "significado mais alto de uma concepção do mundo", presente "em todas as manifestações de vida individuais e coletivas" (p. 98-99), ou seja, uma ideologia construída e nutrita a partir da perspectiva dos(as) oprimidos(as) em processo de conscientização sobre/no/com o mundo. Deveras, trata-se de uma nova ideologia, construída por uma classe social que busca ser dirigente, e que contém a "superação de um determinado senso comum para a criação de um outro, mais adequado à concepção do mundo do grupo dirigente" (Gramsci, 2004a, p. 116), dado que "toda filosofia tende a se tornar senso comum de um ambiente ainda que restrito" (p. 101). Em outros termos, Gramsci (2004a) refere-se a uma ideologia, filosofia ou concepção do mundo que se "torne um senso comum renovado" (p. 101), ou seja, uma filosofia "histórica", transformada "em vida" (p. 100) ou, especificamente, "ligada à vida prática e implícita nela" (p. 101). Trata-se, portanto, da "unidade intelectual e uma ética adequada a uma concepção do real que superou o senso comum e tornou-se crítica" p. 104), uma filosofia não restrita aos círculos da alta cultura ou dos grupos de intelectuais profissionais ou tradicionais, mas entranhada na práxis da massa popular que se assumiria como classe "para-si".

O senso comum e a "ingenuidade" a serem criticamente superados pela criticidade da filosofia são aqueles da ideologia dominante, que mantêm a massa popular no estado de inatividade política. Conforme Gramsci (2004b), toda a sociedade e época histórica possuem um senso comum que corresponde às "noções científicas" e "opiniões filosóficas", que

<sup>10</sup> Para Gramsci (2004a), o senso comum da religião e da ideologia dominante reúnem as "características difusas e dispersas de um pensamento genérico" (p. 100-101), que "não é crítica e coerente, mas ocasional e desagregada" (p. 94).

"penetram no costume" e que deixam "uma sedimentação no 'senso comum'", ou seja, o "documento de sua efetividade histórica" (p. 209), não existindo, portanto, "um único senso comum" (Gramsci, 2004a, p. 96). Por isso, o processo de construção de uma nova ideologia não pode ser de "cima para baixo", como ocorre com as tradições filosóficas dominantes e a com a religião. Gramsci (2004a) aponta que é fundamental "permanecer em contato com os simples", pois são a "fonte dos problemas que devem ser estudados e resolvidos" (p. 100). A nova concepção do mundo precisa ser construída a partir dos desafios presentes na vida real dos(as) oprimidos(as) e não de temas genéricos, universais. Segundo Freire (2021a), o sujeito da nova concepção do mundo assumiria, criticamente, a sua "responsabilidade social e política" no mundo, negando a "transferência da responsabilidade" (p. 84), tornando-se, assim, sujeito da práxis, participante dos processos de transformações, constituindo-se como "guia de si mesmo" (p. 94), o antídoto ao fanatismo que o "massificaria". O sujeito da consciência transitiva crítica tornar-se-ia "pessoa histórica, um protagonista; se ontem era irresponsável, já que era 'resistente' a uma vontade estranha, hoje sente-se responsável, [...] agente e necessariamente ativo e empreendedor" (Gramsci, 2004a, p. 106). A compreensão "crítica de si mesmo", diria Gramsci (2004a), é adquirida "através de uma luta de 'hegemonias' políticas, de direções contrastantes", travada "primeiro no campo da ética, depois no da política, atingindo, finalmente, uma elaboração superior da própria concepção do real" (p. 103).

Trata-se do embate entre o "eu oprimido" e o "tu opressor", hospedado no(a) oprimido(a) "ingênuo". Em outras palavras, é quando, nos termos de Freire (2021b), o "eu oprimido" rompe com a "quase 'aderência' ao tu opressor" (p. 207), reconhecendo o "porquê e o como de sua 'aderência'" e se tornando capaz de exercer um "ato de adesão à práxis verdadeira de transformação da realidade injusta" (p. 237). O "eu oprimido" passa a objetivar, "em termos críticos", "a realidade de que assim emerge, [...]" unificando como eu, como sujeito, em face do objeto" e "rompendo" com a "falsa unidade do seu ser dividido, se individua verdadeiramente" (Freire, 2021b, p. 236). Em outros termos, compreenderia a "consciência daquilo que é realmente" (Gramsci, 2004a, p. 94), ganhando, portanto, a "razão das necessidades" (Freire, 2021b, p. 155). E, asseverou Freire (2021b): "chame-se a este pensar certo de 'consciência revolucionária' ou de 'consciência de classe'", sendo, o pensar certo, "indispensável à revolução, que não se faz sem ele" (p. 201).

### **Consciência transitiva crítica, inserção e educação**

A educação problematizadora, de acordo com Freire (2021b), é parte constituinte-constituída do/pelo movimento cultural de elevação da consciência popular, pois "de caráter autenticamente reflexivo", demanda "constante ato de desvelamento da realidade" (p. 97). Enquanto a educação "bancária" busca "manter a imersão", a educação problematizadora, por sua vez, busca a "emersão das consciências, de que resulte sua inserção crítica na realidade" (p. 97-98). As concepções "bancária" e progressista são dois campos do embate social e ideológico entre oprimidos(as) e opressores, o primeiro grupo buscando tornar-se classe "para-si" e o segundo objetivando manter o *status quo* social, portanto, sustentando o embate político-ideológico entre as concepções do mundo, especialmente no campo educacional, está a própria luta de classes.

E por que "desvelamento da realidade"? Para Freire (2021b), homens e mulheres rompem com a "ingenuidade" quando ela deixa de "parecer-lhes uma realidade espessa que os envolve", captando-a "como a situação objetivo-problemática em que estão" (p. 141), o que envolve uma prática pedagógica capaz de levantar o véu espesso<sup>11</sup> que encobre a realidade para produzir uma nova "vontade" de ação. Na mesma obra, asseverou Paulo Freire: "da imersão em que se achavam, emergem, capacitando-se para [se] inserirem na realidade que se vai desvelando" (p. 141). Em outras palavras, a educação problematizadora, da "passagem da transitividade ingênua à transitividade crítica", cumpre seu papel revolucionário "ampliando e alargando a capacidade de captar os desafios do tempo"<sup>12</sup>, ou seja, ao posicionar "o homem [e a mulher] brasileiro[a] em condições de resistir aos poderes da emotionalidade da própria transição" (p. 113), armando homens e mulheres "contra a força dos irracionalismos, de que era presa fácil na emersão que fazia, em posição transitivante ingênua" (p. 113).

<sup>11</sup> Freire (2021a) reforça a necessidade da racionalidade como um dos elementos fundantes da consciência transitiva crítica, ou seja, uma consciência "com acento cada vez maior de racionalidade" (p. 119). Uma educação, portanto, que "possibilitasse ao homem a discussão corajosa de sua problemática", "sua inserção nesta problemática" e "o advertisse dos perigos de seu tempo" (Freire, 2021a, p. 118). Nesse sentido, a educação problematizadora deve estar atenta aos temas da sua época e aos problemas existenciais dos(as) educandos(as) e das tarefas que estão lançadas como incontornáveis na busca da criticidade e da conscientização.

<sup>12</sup> Nesse sentido, para Freire (2021a), não "há nada que mais contradiga e comprometa a emersão popular do que uma educação que não jogue o educando às experiências do debate e da análise dos problemas" (p. 119). Uma educação, portanto, capaz de "colaborar com ele [o povo] na indispensável organização reflexiva de seu pensamento [...], capaz de superar a captação mágica ou ingênua de sua realidade", para que assuma "posições cada vez mais identificadas com o clima dinâmico da fase de transição" (Freire, 2021a, p. 139).

Um processo racional-problematizador não pode ser construído em bases autoritárias, "bancárias", desconsiderando as trajetórias e os temas dos(as) oprimidos(as). Segundo Gramsci (2004a), para elevar culturalmente os(as) oprimidos(as), para ajudá-los a "elaborar criticamente o próprio pensamento e assim participar de uma comunidade ideológica e cultural", seria "necessário partir do que o aluno já conhece, da sua experiência filosófica" (p. 119) – considerando-os em sua realidade objetiva como sujeitos e objetos da sua conscientização. Porque, como afirmou Freire (2021b), "não podemos chegar aos operários [...] para, à maneira da concepção 'bancária', entregar-lhes 'conhecimento' ou impor-lhes um modelo de bom homem" (p. 117). Para "o educador humanista ou o revolucionário autêntico, a incidência da ação é a realidade a ser transformada por eles com os outros homens e não estes" (p. 117), dado que seu o objetivo não seria "conquistar o povo", mas "lutar com o povo pela recuperação da humanidade roubada", "libertar e libertar-se com o povo" (p. 118). Trata-se de um "acercamento às massas populares", como alertou o educador brasileiro, "não para levar-lhes uma mensagem 'salvadora', em forma de conteúdo a ser depositado", como acreditam os propagandistas da educação, "mas, para, em diálogo com elas, conhecer, não só a objetividade em que estão, mas a consciência que tenham desta objetividade" (p. 119) – ou seja, a consciência dos "vários níveis de percepção de si mesmos e do mundo em que e com que estão" (p. 119).

Não se trataria, como afirmou Gramsci (2004a), em consonância com Freire (2021b), de "introduzir *ex novo* uma ciência na vida individual de 'todos'", mas sim "inovar e tornar crítica uma atividade já existente" (p. 101). Para o italiano, seria a difusão de "verdades já descobertas" em "base de ações vitais, em elemento de coordenação e de ordem intelectual e moral" (p. 96) – conduzindo, assim, o processo com os(as) oprimidos(as) na direção de uma "concepção de vida superior" (p. 103). E, dessa forma, "elevar intelectualmente camadas populares cada vez mais vastas" e "dar personalidade ao amorfo elemento de massa" (p. 110), possibilitando a constituição de um "bloco intelectual-moral que torne politicamente possível um progresso intelectual de massa e não apenas de pequenos grupos intelectuais" (p. 103). Nessa construção democrática, buscar-se-ia a "criação de elites intelectuais de novo tipo, que surjam diretamente da massa" (p. 110). Para, nesse sentido, afastar o risco da "mensagem 'salvadora' em forma de conteúdo a ser depositado", como esquadrihou Freire (2021b), ou de "introduzir *ex novo* uma ciência na vida individual de 'todos'", nas palavras de Gramsci

(2004a). Seria, ao contrário, um trabalho pedagógico originado da "situação presente, existencial, concreta<sup>13</sup>, refletindo o conjunto de aspirações do povo<sup>14</sup>" (Freire, 2021b, p. 119-120).

Por fim, para Freire (2021a) o movimento cultural autolibertador dos(as) oprimidos(as), orientado por um processo político-pedagógico desafiador da realidade, representa séria "ameaça às elites detentoras de privilégios" (p. 76). Em sua concepção, trava-se o "choque entre um ontem esvaziando-se, mas querendo permanecer, e um amanhã por se consubstanciar" (Freire, 2021a, p. 63); ou, como destacou Gramsci (2002), quando a "classe dominante perde o consenso, ou seja, não é mais 'dirigente', mas unicamente 'dominante', detentora da pura força coercitiva", denotando "que as grandes massas se destacaram das ideologias tradicionais<sup>15</sup>" (p. 184). Um consenso para o qual contribuiria também a própria estrutura educacional, ao buscar convencer as classes subalternas sobre a justeza da agenda opressora. Um consenso político "espontâneo", como afirmou Gramsci (2004b), "dado [...] à orientação impressa pelo grupo fundamental dominante à vida social"; um "consenso que nasce historicamente do prestígio (e, portanto, da confiança obtida)", assim como pela "sua posição e [...] função no mundo da produção" (p. 21). Ao mesmo tempo, um consenso encorajado por um "aparelho de coerção estatal que assegura 'legalmente' a disciplina dos grupos que não 'consentem', nem ativa nem passivamente" – um aparelho coercitivo constituído para "momentos de crise no comando e na direção, nos quais desaparece o consenso espontâneo" (Gramsci, 2004b, p. 21). Um aparelho coercitivo que, ao longo dos últimos séculos, continuamente mutilou e/ou eliminou lideranças sindicais e populares, assim como trabalhadores(as) urbanos(as) e rurais, ou seja, aqueles(as) que se contrapuseram aos "consensos", propalados nas escolas, igrejas, tribunais e parlamentos.

<sup>13</sup> Nesse quadro estão colocados os conceitos de "temas geradores" e "universo temático", que devem ser investigados, transformando-se nos elementos constitutivos do momento que inaugura, segundo Freire (2021b), "o diálogo da educação como prática da liberdade" (p. 121).

<sup>14</sup> Segundo Freire (2021b), trata-se de "propor ao povo, através de certas contradições básicas, sua situação existencial, concreta, presente, como problema que, por sua vez, o desafia e, assim, lhe exige resposta, não só no nível intelectual, mas no nível da ação" (p. 120). Nesse sentido, a "ação educativa e política não pode prescindir do conhecimento crítico dessa situação, sob pena de se fazer 'bancária' ou de pregar no deserto" (Freire, 2021b, p. 120).

<sup>15</sup> O momento quando "desaparece o consenso espontâneo", Gramsci (2002) caracteriza como "crise no comando e na direção", ou seja, quando "o velho morre e o novo não pode nascer", produzindo "os fenômenos patológicos mais variados" (p. 184). A violência extrema contra as classes populares e a ascensão dos fascismos de diferentes tipos são sintomas das grandes crises de direção da elite dominante. Assim, o poder dominante, não podendo manter o consenso, sustenta seu poder pelo medo e violência, estatal ou não-estatal, como as milícias e grupos paramilitares.

## Considerações finais

Paulo Freire foi contemporâneo dos grandes acontecimentos do século XX – nasceu em 1921, tinha 24 anos no fim da Segunda Guerra Mundial (1939-1945), 33 anos no ano do suicídio de Getúlio Vargas (1954), 38 anos no desfecho da Revolução Cubana (1959), 34 anos em 1964, ano do Golpe civil-militar. Paulo Freire foi testemunha ocular do ocaso do getulismo e do trabalhismo (1930-1964); do desenvolvimentismo de Juscelino Kubistchek (1902-1976); da tentativa frustrada das Reformas de Base de João Goulart (1919-1976); do exílio de intelectuais e militantes progressistas a partir de 1964, sendo um deles; das lutas anticoloniais africanas das décadas de 1950, 1960 e 1970; do fervilhar político pela Anistia (1979) e pelas Diretas-Já (1984); da formação do Partido dos Trabalhadores (PT), da Central Única dos Trabalhadores (CUT) e do Movimento dos Trabalhadores Sem-Terra (MST), entre 1980 e 1983; participou, como Secretário Municipal de Educação, do Governo de Luiza Erundina (1934-), em São Paulo; entre outros acontecimentos marcantes. Paulo Freire testemunhou a emersão popular entre as décadas de 1930 e 1980, os limites das lideranças populares, as manipulações dos setores conservadores e os processos de tomada de consciência, assim como de massificação, fanatização e sectarização. Portanto, analisou *in loco* os processos de transição nos complexos da subjetividade e da objetividade, não só no Brasil, mas também nos demais países dependentes do sul global, especialmente América Latina e África.

Segundo Paulo Freire, os países dependentes atravessaram momentos de emersão das massas populares ao longo de sua história, quando adentraram na cena política e social em contornos de agitação e contestação da ordem vigente. Foi o momento em que homens/mulheres, pelas mudanças objetivas e subjetivas que estavam vivendo, descobriram novos temas, desafios e circunstâncias com as quais deveriam se ocupar. Quando emergiram novas formas de viver e novos problemas a serem resolvidos. Uma emersão, por vezes, que aparecia como uma explosão de agitações, revoltas e contestações, que representariam os descolamentos momentâneos das classes oprimidas em relação aos opressores. Quando a objetividade material produziu as condições para que as classes populares rompessem parcialmente, de forma “ingênua”, com a sua imersão no senso comum dominante.

Rompimento parcial e momentâneo porque não representaria, ainda, um processo consciente de formulação de uma nova sociabilidade, que substituisse o *status quo* vigente.

A emersão, portanto, seria um processo cumulativo, produtor de irrupções mais ou menos dramáticas das massas populares no cenário político, e que desdobrar-se-ia em níveis mais elevados (críticos e insertados) de organização e conscientização ou em deturpações massificadas, fanáticas e sectarizadas. Nesse sentido, a emersão popular manifestar-se-ia, por vezes, por meio de conflitos abertos e violentos, mas esses fenômenos, aparentemente isolados, comporiam uma totalidade complexa, um movimento “tectônico” de fricção entre os interesses concretos das classes sociais fundamentais. As emersões, assim, localizar-se-iam nos momentos históricos em que as formações sociais enfrentam mudanças substanciais em suas conformações objetivas e subjetivas, a partir, por exemplo, de transformações nas relações de produção e de trabalho. Momentos de dramática escolha/opção que podem ser direcionados pela luta política e ideológica das classes sociais emergentes.

No caso brasileiro, salvo momentos históricos pontuais, o que prevaleceu foi um tipo de transitividade “ingênua” e, por vezes, massificada e “fanática”. O exemplo mais recente trata da movimentação política de milhões de brasileiros(as) por demandas sociais legítimas, entre 2013 e 2016, que foi capturada para um discurso de extrema-direita e ultraliberal. Manipulados por uma impressionante estrutura produtora e disseminadora de mentiras (*fake news*), a massa popular emergente, “ingênua” e cada vez mais fanatizada/sectarizada, endossou o discurso extremista com 57,7 milhões de votos nas eleições de 2018. Dessa forma, Paulo Freire autoriza-nos a afirmar que, na sociedade brasileira, estamos longe da emergência de uma transitividade “crítica”, insertada e capaz de alterar a correlação das forças políticas nacionais, mesmo com a eleição de Luiz Inácio “Lula” da Silva (2022). Também não podemos afirmar, ainda, que a classe popular tenha conseguido extrair ensinamentos históricos dos eventos políticos recentes, em especial sobre o genocídio da população mais vulnerável na pandemia de COVID-19.

Nesse sentido, os fatos recentes confirmam as teses freirianas e gramscianas sobre a necessidade histórica de um movimento filosófico-cultural, tendo como fundamentos a práxis das classes populares e dos seus intelectuais. Um movimento filosófico-cultural que produza uma nova concepção de mundo e de humanidade, novos senso comum e bom senso;

uma consciência crítica, histórica, autônoma e insertada, que supere a "aderência" do "eu oprimido" ao "tu opressor". Nesse processo, a educação tem papel fundamental, visto que provou ser um instrumento eficiente/eficaz na produção do movimento oposto (o "bancarismo"), por meio da acomodação, do apassivamento, do conformismo, do mutismo, do imobilismo, etc. A educação, processo pedagógico que extrapola os muros da escola, é um dos vários instrumentos de luta da classe social em movimento.

Um movimento filosófico-cultural libertador, como o proposto por Paulo Freire e Antonio Gramsci, que coloca a dualidade de poder na pauta da sociedade de classes, rompendo com o consenso "espontâneo" mantido por cima e por instrumentos de cooptação ideológica. Como sabemos, os movimentos da classe popular, mesmo bastante fragmentados, têm sido violentamente combatidos pelo "aparelho de coerção estatal" e pelas milícias urbanas e rurais dos opressores. A luta pela autolibertação dos(as) oprimidos(as) já conta com forte oposição dos dominadores, dos seus intelectuais e aparelhos privados de hegemonia. A história recente brasileira revela o quanto os golpes de Estado e as quarteladas foram e seguem sendo as opções dos dominadores contra os(as) oprimidos(as). Por isso, será preciso ter a compreensão histórica de que a unidade da classe trabalhadora em torno de um programa coerente e plural de autolibertação enfrentará instrumentos de manipulação e de morte ainda mais sofisticados e violentos do que aqueles do século XX, intensificados e ampliados na mesma medida em que o povo emergente, cada vez mais crítico e insertado, for assumindo seu papel histórico.

## Referências

FREIRE, Paulo. **Educação como Prática da Liberdade**. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2021a.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Esperança**. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2020.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2021b.

GRAMSCI, Antônio. **Cadernos do Cárcere**. Vol. 1. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2004a.

GRAMSCI, Antônio. **Cadernos do Cárcere**. Vol. 2. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2004b.

GRAMSCI, Antônio. **Cadernos do Cárcere**. Vol. 3. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2002.

MARX, Karl. **Grundrisse**. São Paulo: Editora Boitempo, 2011a.

MARX, Karl. **Miséria da Filosofia**. São Paulo: Editora Boitempo, 2017.

MARX, Karl. **O Dezoito de Brumário de Luís Bonaparte**. São Paulo: Editora Boitempo, 2011b.

PROTÁSIO, Alexandre R. (2021). 100 anos de Paulo Freire: diálogos com Antônio Gramsci sobre senso comum, imersão e intransitividade. *Cadernos de Educação*, (65). <https://doi.org/10.15210/caduc.v0i65.22081>

## 180 ANOS DE A SITUAÇÃO DA CLASSE TRABALHADORA NA INGLATERRA: ATUALIDADE DA OBRA DE ENGELS

Natália Ayres<sup>1</sup>  
 Andreyson Silva Mariano<sup>2</sup>  
 Raquel Dias Araujo<sup>3</sup>  
 Karine Martins Sobral<sup>4</sup>

### Resumo:

O presente artigo tem como objetivo central refletir sobre a atualidade da obra *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*, de Friedrich Engels, que retrata o período da Revolução Industrial (1760-1850), publicada originalmente em 1845, à luz das discussões promovidas pelo Grupo de Estudos *A nova configuração da classe trabalhadora no Brasil*. Parte-se da leitura imanente da obra e do reconhecimento de que, mesmo após 180 anos, os elementos estruturais denunciados por Engels permanecem evidentes nas relações sociais de produção contemporâneas, em especial nas condições de vida e trabalho da classe trabalhadora. As continuidades basilares do modo de produção capitalista, como a alienação, a exploração, a precarização e a negação de direitos, revelam a atualidade do diagnóstico de Engels, sobretudo no contexto de crise estrutural do capital e reconfiguração do proletariado no século XXI.

**Palavras-chave:** Trabalhadores(as). Capitalismo. Trabalho. Precarização. Engels.

## 180 YEARS OF THE CONDITION OF THE WORKING CLASS IN ENGLAND: ENGELS WORK AND ITS CONTEMPORARY RELEVANCE

### Abstract:

This article aims to reflect on the contemporary relevance of Friedrich Engels *The Condition of the Working Class in England*, which portrays the period of the Industrial Revolution (1760-1850) and was originally published in 1845, in light of the discussions promoted by the Study Group *The New Configuration of the Working Class in Brazil*. The analysis is based on an immanent reading of the work and on the recognition that, even after 180 years, the structural elements denounced by Engels remain evident in contemporary social relations of production, particularly in the living and working conditions of the working class. The fundamental continuities of the capitalist mode of production, such as alienation, exploitation, precarization, and the denial of rights, reveal the enduring relevance of Engels' diagnosis, especially within the context of the structural crisis of capital and the reconfiguration of the proletariat in the 21st century.

**Keywords:** Workers. Capitalism. Labor. Precarization. Engels.

<sup>1</sup> Professora do Instituto Federal do Ceará (IFCE), campus Canindé. Doutorado e Mestrado em Educação pela Universidade Federal do Ceará (UFC), Especialização em Psicologia Educacional pela UNIASSELVI e Graduação em Pedagogia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). ORCID: 0000-0001-9418-0871. Email: [natalia.silva@ifce.edu.br](mailto:natalia.silva@ifce.edu.br).

<sup>2</sup> Professor da Rede Básica de Ensino do Ceará e Professor Temporário do Curso de Ciências Sociais da Universidade Estadual do Ceará (UECE). Doutorado em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará, Mestrado e Graduação em História pela Universidade Estadual do Ceará (UECE), Especialização em Ciência Política pela Faculdade Cândido Mendes, Graduação em Filosofia e Sociologia pela UNIASSELVI. ORCID: 0000-0001-6680-0359. Email: [andreyson\\_sm@hotmail.com](mailto:andreyson_sm@hotmail.com).

<sup>3</sup> Professora Associada do Centro de Educação da Universidade Estadual do Ceará. Pós-doutorado em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF), Doutorado e Mestrado em Educação pela Universidade Federal do Ceará (UFC) e Graduação em Pedagogia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). ORCID: 0000-0002-6880-2419. Email: [raquel.dias@uece.br](mailto:raquel.dias@uece.br).

<sup>4</sup> Professora Adjunta da Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Doutorado e Mestrado em Educação pela Universidade Estadual do Ceará (UECE), Especialização em Supervisão e Gestão Escolar pela UNIFAC7 e Graduação em Pedagogia pela Universidade Sete de Setembro. ORCID: 0000-0001-5406-5318. Email: [karineufma2013@gmail.com](mailto:karineufma2013@gmail.com).

## Introdução

Friedrich Engels nasceu em 28 de novembro de 1820, em Barmen, na região da Renânia, Alemanha. Era o primogênito de uma família de oito filhos, filho de um rico industrial têxtil, também chamado Friedrich Engels, e de Elizabeth Franziska Mauritia van Haar, mulher culta e de espírito refinado. Desde jovem, Engels revelou talento para idiomas, música, poesia e desenho, além de uma inclinação intelectual marcada por interesses literários e filosóficos (Netto, 2010).

Em 1837, após concluir sua formação secundária, foi enviado por seu pai a Bremen, com o objetivo de se preparar para a carreira empresarial. Lá, entre 1838 e 1841, conciliou atividades comerciais (que desprezava) com leitura intensa, prática de exercícios físicos e suas primeiras contribuições à imprensa. Depois, passou um tempo em Berlim, servindo no exército e frequentando cursos universitários. Durante essa fase, aproximou-se do pensamento de Feuerbach, da esquerda hegeliana e dos Livres de Berlim (grupo de intelectuais liberais), adotando gradualmente uma perspectiva materialista e comunista.

Em novembro de 1842, foi enviado pelo pai à Inglaterra, para estagiar na empresa Ermel & Engels, em Manchester. A experiência na cidade industrial foi transformadora: observando as condições de vida da classe operária, Engels adotou definitivamente a posição comunista, envolvendo-se com o movimento cartista<sup>5</sup> e com publicações operárias. Neste período, também iniciou seu relacionamento com Mary Burns, operária irlandesa que o introduziu nos meios proletários.

Retornando à Alemanha em 1844, passou por Paris, onde teve seu segundo encontro com Karl Marx - nascia ali uma das parcerias mais importantes da história do pensamento revolucionário. Engels havia se encontrado com Marx dois anos antes, em 1842, ocasião em que visitava o jornal com o qual Marx colaborava na época e se tornaria redator posteriormente, *Gazeta Renana*. Engels concluiu, ainda em 1845, sua principal obra juvenil: *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*.

Durante os anos seguintes, envolveu-se ativamente com o movimento revolucionário europeu, participou da Liga dos Comunistas e, em conjunto com Marx, redigiu

<sup>5</sup> O movimento cartista (1838-1857), surgido na Inglaterra industrial, foi a primeira grande mobilização política da classe trabalhadora. Reivindicava, por meio da Carta do Povo (1838), direitos como sufrágio universal masculino, voto secreto, pagamento aos parlamentares e eleições anuais.

**180 ANOS DE A SITUAÇÃO DA CLASSE TRABALHADORA NA INGLATERRA...**Natália Ayres/<sup>1</sup> Andreyson Silva Mariano/<sup>2</sup> Raquel Dias Araujo/<sup>3</sup> Karine Martins Sobral

o *Manifesto do Partido Comunista* (1848). A derrota das revoluções de 1848-1849<sup>6</sup> levou Engels ao exílio na Inglaterra. Em Manchester, voltou a trabalhar na empresa familiar, o que lhe permitiu apoiar financeiramente Marx durante muitos anos, além de manter-se produtivo intelectualmente.

Em 1870, mudou-se para Londres, onde viveu até o fim da vida. Após a morte de Marx em 1883, Engels dedicou-se à publicação dos volumes II e III de *O Capital*, organizando os manuscritos deixados por seu amigo. Nos últimos anos, atuou como conselheiro político do movimento operário europeu, colaborando com a formação da Segunda Internacional (1889)<sup>7</sup>.

Friedrich Engels faleceu em 5 de agosto de 1895, vítima de um câncer no esôfago. Conforme sua vontade, suas cinzas foram lançadas ao mar de Eastbourne, após uma cerimônia privada com poucos amigos e companheiros. Engels, ainda que tenha se colocado como “segundo violino” ao lado de Marx, é reconhecido, nas palavras de Florestan Fernandes, citado por Netto (2010, p.18), como um pensador de luz própria, cuja contribuição à crítica do capitalismo segue fundamental.

Assim, o legado de Engels não se limita a uma atuação secundária ao lado de Marx, mas representa uma contribuição original e necessária para o entendimento crítico das contradições do capitalismo e de suas metamorfoses históricas. É justamente a partir dessa herança intelectual que se inscreve o presente artigo, resultante das reflexões desenvolvidas no Grupo de Estudos *A nova configuração da classe trabalhadora no Brasil*, em caráter interinstitucional, sendo desdobramento de uma pesquisa cadastrada junto ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPq. O grupo reúne docentes de diferentes instituições e tem como objetivo investigar a situação da classe trabalhadora no Brasil, no contexto de crise estrutural do capital<sup>8</sup>, com vistas à compreensão de sua nova configuração quanto ao seu perfil, suas condições de vida e trabalho, a sua forma organizativa e os impactos da crise sobre a educação da classe trabalhadora. A escolha da obra de Engels como ponto de partida se justifica pela atualidade de sua análise: mesmo 180 anos após sua

<sup>6</sup> As revoluções de 1848-1849, conhecidas como Primavera dos Povos, foram uma série de levantes populares e liberais ocorridos em diversos países europeus, que reivindicavam liberdade política e direitos sociais.

<sup>7</sup> A Primeira Internacional foi fundada em 1864.

<sup>8</sup> A crise estrutural do capital, segundo Mészáros (2011), refere-se a uma crise profunda e permanente do sistema capitalista, afetando não somente a esfera econômica, mas todos os complexos sociais. Diferentemente das crises cíclicas, que o capitalismo consegue superar temporariamente, tal crise se configura de forma perene sem que o capitalismo consiga atingir novamente os mesmos patamares anteriores.

**180 ANOS DE A SITUAÇÃO DA CLASSE TRABALHADORA NA INGLATERRA...**

Natália Ayres / Andreyson Silva Mariano / Raquel Dias Araujo / Karine Martins Sobral

publicação, muitos dos aspectos denunciados permanecem presentes nas relações contemporâneas de produção e nas condições de vida dos trabalhadores(as). Da mesma forma, a obra nos ensina sobre o método de análise empregado por seu autor. Com encontros semanais e metodologia de leitura imanente, o grupo tem realizado elaborações coletivas, identificando que *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra* permanece relevante para entender não apenas o passado da classe operária, mas também seus desafios atuais, como a precarização, a alienação, a desigualdade e os impactos da reestruturação produtiva.

Vários(as) autores(as) se debruçaram sobre as leis que regem o modelo de produção capitalista, pautado na exploração do trabalho pelo capital. Do início da idade moderna aos dias atuais, o capitalismo sofreu inúmeras transformações que se refletem na organização do trabalho e, consequentemente, na configuração da classe trabalhadora e nas formas de luta. Com o processo de mundialização do capital<sup>9</sup>, acirramento do imperialismo, alto desenvolvimento da tecnologia, atrelado à crise estrutural do capital, o proletariado sofreu mudanças significativas da sua configuração. A leitura da obra *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*, de Engels (2010), possibilita a compreensão de que, apesar dessas transformações, a contradição fundamental entre capital e trabalho permanece sendo o motor da luta de classes e que a classe trabalhadora continua sendo o sujeito histórico do processo de transformação social.

### **A importância da obra: 180 anos depois**

A partir da apresentação de Netto (2010), que destaca com rigor analítico aspectos fundamentais da obra, e de nossos estudos, reafirmamos a importância histórica e teórica da obra. *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*, de 1845, expressa um conjunto de denúncias do processo de exploração e pauperização a que era submetida a classe trabalhadora pela burguesia inglesa no contexto da Revolução Industrial. Com vasta documentação, relatórios, notícias, descrições in loco frutos da presença e convivência de Engels com os trabalhadores(as), o véu de hipocrisia da burguesia é desvelado. As ações do Estado burguês, cúmplice de sua classe, procuram reprimir ou coagir os explorados diante de precárias condições de vida.

<sup>9</sup> Expansão global do capital na qual os Estados-nação dos países periféricos perdem sua autonomia, num processo de integração desigual no qual os países desenvolvidos se beneficiam em detrimento dos países marginalizados. Conferir Octavio Ianni em *A mundialização do capital*.

**180 ANOS DE A SITUAÇÃO DA CLASSE TRABALHADORA NA INGLATERRA...**

Natália Ayres / Andreyson Silva Mariano / Raquel Dias Araujo / Karine Martins Sobral

No entanto, com a expansão do capitalismo industrial fica evidente na obra que o problema do proletariado inglês não se resumia ao local ou nacional, era um problema internacional. Esse entendimento já se encontra na própria forma como o autor se refere à classe operária como um conjunto e não dividido em ramos de trabalho.

Aos 24 anos de idade, Engels empreende uma análise das transformações do capitalismo industrial e seus impactos para a vida da classe trabalhadora inglesa e os imigrantes vivendo em condições desumanas, percebendo que o protagonismo revolucionário do movimento operário permanecia presente mesmo quando eram submetidos às condições de miséria e insalubridade extremas.

Podemos afirmar que o estudo empreendido por Engels sobre a classe operária da época se configurou como uma análise de importância singular, centrada na dialética entre as transformações promovidas pelo capitalismo industrial e a atuação do proletariado frente a essa conjuntura marcada pela exploração capitalista.

O espaço social inglês, conhecido como “oficina do mundo” (Netto, 2010, p.23), devido à sua capacidade produtiva, evidencia os germes das contradições do sistema: crises cíclicas e depressivas, polarização entre capital e trabalho, urbanização segregacionista e políticas sanitárias opressivas que generalizavam doenças, insalubridade e má alimentação. Nada disso escapou ao olhar atento e indignado descrito por Engels nesse ensaio de elementos de etnografia da classe trabalhadora, ligando-se a um conjunto de outras fontes de pesquisa e aliando teoria e empiria.

Destacamos que essa experiência, de caráter descritivo, empírico e teórico, esteve estreitamente ligada à militância do jovem Engels. A obra que ele produziu e sua trajetória de luta ao lado da classe trabalhadora evidenciam o quanto devemos agradecer ao seu pai por tê-lo enviado para Manchester em 1842 e pela frustração dos planos de prepará-lo para administrar os negócios da família.

A exploração burguesa sobre a classe operária é descrita de forma tão realista que chega a causar uma grande indignação nos leitores mais críticos e sensíveis. A concentração fundiária, o êxodo rural, as péssimas condições sanitárias, a especulação nos aluguéis, a insalubridade, as doenças, a fome, a educação precária, a exploração de crianças e mulheres, a prostituição, a adulteração dos alimentos, a ação da justiça burguesa contra os(as) trabalhadores(as), nada escapa ao olhar atento e contestador de Engels.

Podemos perceber também que Engels já identificava os impactos da produção capitalista sobre o meio ambiente, destacando a poluição do ar e dos rios, a geração de resíduos e seu descarte desordenado, bem como a invasão de áreas naturais decorrente da expansão do capital. Ele também associava essas transformações à dinâmica do êxodo rural e à formação do exército industrial de reserva, que se refletia em uma arquitetura urbana marcada por espaços sociais superlotados, como cômodos e dormitórios precários. Aquilo que a burguesia negligencia e procura ocultar, Engels revela e denuncia, posicionando-se firmemente ao lado daqueles que sofrem com a exploração e o descaso tanto da classe dominante quanto do Estado burguês na Inglaterra.

Ao assumir a posição de defesa dos interesses da classe trabalhadora, Engels destacou que o principal resultado da Revolução Industrial, como será discutido na próxima seção, foi o surgimento do proletariado inglês. Para a elaboração de sua obra, Engels conviveu durante 21 meses com os trabalhadores(as), tendo sua inserção social facilitada pela trabalhadora irlandesa Mary Burns. O encontro de Engels, e de Marx, com a classe trabalhadora “[...] não originou apenas uma perspectiva de análise; também levou a um compromisso vitalício com as lutas da classe trabalhadora” (Mattos, 2019, p.21), evidenciando como sua experiência empírica e teórica se consolidou em engajamento político e social.

### **Quando nasce uma classe: a formação da classe trabalhadora inglesa sob o capitalismo industrial**

Engels (2010), em sua obra *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*, já nos brindava com uma análise lúcida sobre as condições de vida e trabalho da classe trabalhadora sob o modo de produção capitalista no país que foi o berço da Revolução Industrial, a qual, nas palavras de Engels (2010, p.58-59), “teve para a Inglaterra a mesma importância que a revolução política teve para a França e a filosófica para a Alemanha” e acrescenta que o “fruto mais importante dessa revolução industrial, porém, é o proletariado inglês”.

Vale a pena ressaltar que Engels (2010, p.64), na contramão de historiadores liberais (David Landes, Peter Mathias), coloca a formação da classe trabalhadora como questão central advinda da revolução industrial e, consequentemente, de consolidação do

**180 ANOS DE A SITUAÇÃO DA CLASSE TRABALHADORA NA INGLATERRA...**

Natália Ayres/<sup>1</sup> Andreyson Silva Mariano/<sup>2</sup> Raquel Dias Araujo/<sup>3</sup> Karine Martins Sobral

modo de produção capitalista. Em suas palavras: “[...] a grande indústria criou a classe operária [...].” O autor reconhece a primazia da classe trabalhadora no desenvolvimento das forças produtivas, uma vez que, a partir disso, conquistamos um novo patamar de desenvolvimento enquanto humanidade. Os historiadores liberais ocultam a importância da classe trabalhadora e coloca nas máquinas e invenções a principal conquista da Revolução Industrial, obnubilando que é a classe trabalhadora que produz toda a riqueza material.

Passados 180 anos da publicação, percebemos o quanto a obra continua atual em relação aos aspectos fundamentais da sua análise, a saber, de que sob o modelo capitalista, a classe trabalhadora precisa vender a força de trabalho para sobreviver, pois, como bem acentuou Engels (2010, p. 96), ao se referir aos proprietários afirmava que estes, em contrapartida, “explorando a miséria dos operários, minando a saúde de milhares de pessoas e enriquecendo-os apenas a eles [...]”, os tratava como “puro e simples instrumento, como coisa”. Ele conseguiu enxergar também que a exploração da classe trabalhadora estava alicerçada no poder do Estado, ao afirmar que tudo “[...] que o proletariado necessita, só pode obtê-lo dessa burguesia, cujo monopólio é protegido pela força do Estado”. Dessa forma, Engels caracteriza o proletariado como “[...] escravo da burguesia, que dispõe sobre ele um poder de vida e morte” (Engels, 2010, p. 118).

Assim, partindo dessa análise geral de Engels (2010), que localiza bem a origem da classe operária no nascimento da indústria na Inglaterra, é fundamental examinar como a concorrência, as crises cíclicas do sistema metabólico do capital e modo de organização do trabalho vão influenciando a forma de ser da classe ou a morfologia da classe trabalhadora, buscando compreender seus processos formativos e organizativos.

Apesar das muitas transformações ocorridas no interior da classe trabalhadora, ao longo da história, assumimos a hipótese marxiana/engelsiana de que a sociedade capitalista é dividida, fundamentalmente, em duas grandes classes antagônicas, a burguesia, proprietária dos meios de produção, e o proletariado, proprietário da força de trabalho, nos termos conceituado por Engels, na nota à edição inglesa de 1888 do *Manifesto Comunista* (Marx; Engels, 2005, p. 40):

Por burguesia entende-se a classe dos capitalistas modernos, proprietários dos meios de produção social que empregam o trabalho assalariado. Por proletariado, a classe dos assalariados modernos que, não tendo meios próprios de produção, são obrigados a vender sua força de trabalho para sobreviver.

**180 ANOS DE A SITUAÇÃO DA CLASSE TRABALHADORA NA INGLATERRA...**

Natália Ayres / Andreyson Silva Mariano / Raquel Dias Araujo / Karine Martins Sobral

Engels (2010, p. 41) destaca no *Prefácio* da obra a importância de analisar a situação da classe trabalhadora, que, segundo ele, seria “a base real e o ponto de partida de todos os movimentos sociais de nosso tempo porque ela é, simultaneamente, a expressão máxima e a mais visível manifestação de nossa miséria social”.

As condições em que os(as) trabalhadores(as) viviam e trabalhavam, em geral, eram tão insalubres que Engels (2010, p.69-70) denominou essas condições de guerra social contra a “classe que nada possui”, podendo levá-la, inclusive ao seu “assassinato social”.

Engels (2010, p.64) aponta diferentes categorias de proletários: os operários industriais, os operários mineiros (carvão e metais) e os agrícolas, sendo os primeiros com maior nível de consciência de seus interesses. O autor chama atenção para “A tendência centralizadora da indústria” (2010, p. 64), uma vez que, uma indústria aglutina muitos operários que vão precisar morar próximos formando vilas. Com o desenvolvimento de toda uma infraestrutura que faça funcionar a indústria vão-se construindo grandes cidades.

Ao descrever os modos de vida do operário industrial quanto à habitação, ao vestuário e à alimentação, nos dá a sensação de estar relatando as periferias dos grandes centros urbanos de nossa época. Em suas palavras,

Todas as grandes cidades têm um ou vários “bairros de má fama” onde se concentra a classe operária. É certo ser frequente a miséria abrigar-se em vielas escondidas, embora próximas aos palácios dos ricos; mas em geral, é-lhe designada uma área à parte, na qual, longe do olhar das classes mais afortunadas, deve safar-se, bem ou mal, sozinha. Na Inglaterra, esses “bairros de má fama” se estruturam mais ou menos da mesma forma que em todas as cidades: as piores casas na parte mais feia da cidade; quase sempre, uma longa fila de construções de tijolos, de um ou dois andares, eventualmente com porões habitados e em geral dispostas de maneira irregular (Engels, 2010, p. 70).

Engels faz uma longa descrição detalhada acerca das habitações em quem vivem os operários por entender que “[...] o modo como é satisfeita a necessidade de um teto é critério que nos permite saber como são satisfeitas as outras necessidades [...]”. Para ele fica fácil concluir que nessas péssimas moradias, as condições de vestimentas dos operários e sua alimentação são tão miseráveis quanto. Além de andarem esfarrapados, o vestuário “[...] é pouco adequado ao clima [...]”, frio e com quedas de temperatura bruscas e imprevisíveis (Engels, 2010, p. 107). Assim como,

O que é verdade para o vestuário, é-o também para a alimentação. Aos trabalhadores resta o que repugna à classe proprietária. Nas grandes cidades da Inglaterra, pode-se ter de tudo e da melhor qualidade, mas a preços proibitivos e o operário, que deve sobreviver com poucos recursos, não pode pagá-los (Engels, 2010, p. 109).

**180 ANOS DE A SITUAÇÃO DA CLASSE TRABALHADORA NA INGLATERRA...**

Natália Ayres / Andreyson Silva Mariano / Raquel Dias Araujo / Karine Martins Sobral

Ao discorrer acerca dos trabalhadores das minas de ferro e carvão, o autor traz dados sobre como esse ofício afeta a saúde desses indivíduos, salvo as devidas diferenças, é notório que cada ramo de trabalho atualmente gera diferentes adoecimentos nos trabalhadores a depender do que é exigido no desempenho de sua função laboral. Engels (2010, p. 279) demonstra através dos relatórios produzidos na época que

A primeira consequência desse excesso de trabalho é que toda a energia do trabalhador é utilizada unilateralmente, com a hipertrofia de certas partes do corpo, precisamente as mais exigidas no trabalho (músculos dos braços, pernas, espáduas e tórax, empregados no esforço de tração e de impulsão) e a atrofia do conjunto do organismo, até pela falta de alimentação. [...] Além de tudo isso, os mineiros ocupados em galerias e poços apresentam doenças específicas, causadas pelas condições de trabalho.

Acerca da especificidade do proletariado que se formou no campo, esses foram arruinados: deixaram de ser proprietários e se tornaram trabalhadores agrícolas. As condições de vida para essa população mudaram drasticamente. É impressionante notar como as relações contratuais de trabalho daquele período guardam semelhanças marcantes com as que ainda persistem na atualidade. No Brasil, vivemos uma fase de conquistas de direitos da classe trabalhadora: carteira de trabalho, décimo terceiro, férias etc. e todos esses direitos foram sendo perdidos paulatinamente, até chegarmos aos pagamentos por diária e de acordo com a produção, como acontece nos ramos de serviços. Engels (2010, p.294), ao citar a realidade dos jornaleiros, trabalhadores agrícolas que trabalhavam por diária, nos elucida essa realidade:

Os homens são quase todos jornaleiros, que proprietários e os arrendatários só ocupam quando precisam e, portanto, não têm nenhum trabalho por semanas inteiras, especialmente no inverno. Enquanto vigiam as relações patriarcais, os trabalhadores e suas famílias moravam na propriedade e ali cresciam seus filhos e era natural que o proprietário tratasse de ocupá-los; o emprego de jornaleiros era a exceção, não a regra, e consideradas as coisas com rigor, na propriedade havia mais trabalhadores que o necessário – daí o interesse do proprietário, ou arrendatário, em liquidar aquelas relações, expulsando o trabalhador da terra e transformando todos em jornaleiros.

Ao tratar da concorrência, Engels examina os seus rebatimentos sobre a relação dos(as) trabalhadores(as) entre si - uma expressão da incessante “guerra de todos contra todos que impera na moderna sociedade burguesa” (Engels, 2010, p.117). A disputa entre trabalhadores(as), além de trazer consequências diretas nas suas condições de vida, é uma

**180 ANOS DE A SITUAÇÃO DA CLASSE TRABALHADORA NA INGLATERRA...**

Natália Ayres / Andreyson Silva Mariano / Raquel Dias Araujo / Karine Martins Sobral

importante arma da burguesia para o aumento da sua exploração e controle sobre eles, tendo em vista que contribui para a redução dos salários e para a divisão da classe.

Engels (2010, p.118) denuncia também a falsa liberdade contratual entre operário e patrão, demonstrando a ilusão de escolha: “[...] Bela liberdade, que deixa ao proletariado, como alternativa à aceitação das condições impostas pela burguesia, a chance de morrer de fome, de frio, de deitar-se nu e dormir como animal selvagem”.

No capitalismo, o trabalhador não é mais um escravo legalmente pertencente a um senhor, como nas sociedades escravistas. Em tese, ele é “livre” para vender sua força de trabalho no mercado. Contudo, essa liberdade é somente formal, pois ele não possui os meios de produção nem outra forma de sobrevivência. Ele é reduzido a uma mercadoria, que pode ser facilmente descartada ao bel-prazer da burguesia, com vistas à manutenção ou à ampliação de lucros.

Engels (2010) também trata das consequências devastadoras das crises do capitalismo para a classe trabalhadora, com o aumento do desemprego e da miséria. A reserva de trabalhadores(as) desempregados(as), que Marx vai conceituar como “exército industrial de reserva”, se torna maior ou menor dependendo da situação do mercado, incluindo os momentos de crises.

Na sua análise sobre as causas e os efeitos da imigração irlandesa, destaca como os imigrantes pobres foram levados a migrar em massa para a Inglaterra devido à miséria extrema em sua terra natal. Embora os descreva em termos muitas vezes duros e impregnados de estigmas da época, como “brutais” ou “alcoólatras”, Engels (2010, p.134) reconhece que essa condição de degradação social é resultado da opressão e exploração, como podemos perceber no seu questionamento: “Como poderia ser diferente? Como pode a sociedade - que o relega a uma situação em que se tornará alcoólatra quase por necessidade, deixa-o embrutecer-se e não se preocupa com ele - acusá-lo quando, de fato, ele se torna um bêbado?”. Ou seja, o embrutecimento dos trabalhadores irlandeses, e dos ingleses, é consequência da própria sociedade capitalista, que os conduz a condições precárias e, muitas vezes, indignas de vida, e não resulta de uma falha individual.

Apesar de todas essas adversidades, Engels (2010, p. 161), também, pontua que o desenvolvimento industrial e das grandes cidades foram o “berço do movimento operário”. Assim, é possível, por meio da sua organização como classe, salvar sua humanidade, “rebelando-se contra a burguesia, contra a classe que o explora tão impiedosamente e depois o

**180 ANOS DE A SITUAÇÃO DA CLASSE TRABALHADORA NA INGLATERRA...**

Natália Ayres/<sup>1</sup> Andreyson Silva Mariano/<sup>2</sup> Raquel Dias Araujo/<sup>3</sup> Karine Martins Sobral

abandona à sua sorte, contra a classe que busca obrigá-lo a permanecer nessa situação indigna [...]." (Engels, 2010, p. 156).

**180 anos depois: a obra de Engels e o trabalho precarizado contemporâneo**

Passados 180 anos em que Engels escreveu a obra *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*, será que podemos ainda encontrar no trabalho precarizado de hoje pontos de convergência com o trabalho industrial do século XIX?

A leitura contemporânea da obra de Engels, desenvolvida no Grupo de Estudos, e os trabalhos de Mattos (2019) e Antunes (2009, 2018, 2020, 2021) evidenciam que muitos dos problemas denunciados em 1845 continuam presentes, ainda que sob novas formas. Essas análises contribuem para a compreensão da nova morfologia da classe trabalhadora, destacando sua heterogeneidade e sua condição de sujeito social capaz de superar a sociedade de classes. A nova configuração do proletariado, tema central do grupo de estudos, evidencia que os trabalhadores do século XXI continuam vendendo sua força de trabalho sob intensa exploração, agora ampliada pelas plataformas digitais e pela reconfiguração produtiva do capital, manifestando-se por meio da invisibilização, fragmentação, uberização e terceirização.

A crise do capital que persiste na atualidade não foi acidental nem conjuntural; ela emerge do movimento acumulativo do capitalismo ao longo de sua trajetória. Trata-se de uma crise estrutural, como explicitada por Mészáros (2002), com consequências profundas para toda a humanidade, em todas as esferas (econômica, política e social).

Os primeiros sinais dessa crise surgiram na década de 1970: queda da taxa de lucro, esgotamento do fordismo, hipertrofia financeira, concentração oligopolista, crise do welfare state e privatizações (Antunes, 2009). A crise do fordismo e do keynesianismo revelou a racionalidade destrutiva do capital e a tendência ao decréscimo da taxa de lucro (Antunes, 2009).

Diante dessa situação, o capital precisou se reorganizar. Entre as respostas a essa crise, estão o neoliberalismo e a reestruturação produtiva da era da acumulação flexível, acarretando profundas mutações no interior do mundo do trabalho. Dentre elas, Antunes (2009) menciona o enorme desemprego estrutural, o crescente contingente de trabalhadores(as) em condições precarizadas, além da ampliação da degradação da natureza.

**180 ANOS DE A SITUAÇÃO DA CLASSE TRABALHADORA NA INGLATERRA...**

Natália Ayres / Andreyson Silva Mariano / Raquel Dias Araujo / Karine Martins Sobral

A expansão destrutiva e predatória do capitalismo sobre as vidas e a natureza, o colonialismo imperialista, os genocídios (principalmente na Palestina), o aprofundamento das opressões, a financeirização da economia, o avanço das tecnologias digitais e o modelo de acumulação flexível não eliminaram a exploração da força de trabalho, ao contrário, seguem sendo violentamente precarizadas e desumanizadas. Mattos (2019, p.10) defende a tese central “[...] de que as grandes linhas da análise crítica do capitalismo desenvolvidas por Karl Marx e Friedrich Engels e, sobretudo, as categorias de análise “classes sociais”, “luta de classes” e “classe trabalhadora” permanecem pertinentes como caminho de compreensão do mundo em que vivemos”. No que toca ao livro de Engels, o classismo, a classe trabalhadora e seu protagonismo revolucionário e o antagonismo com a burguesia foram elementos centrais da sua análise.

Uma ideia central na obra é a da exploração burguesa sobre a classe trabalhadora. Nas suas palavras,

O proletariado é desprovido de tudo – entregue a si mesmo, não sobreviveria um único dia, porque a burguesia se arrogou o monopólio de todos os meios de subsistência, no sentido mais amplo da expressão. Aquilo que o proletário necessita, só pode obtê-lo dessa burguesia, cujo monopólio é protegido pelo Estado (Engels, 2010, p.118).

O papel do Estado burguês e suas ramificações institucionais permanecem atualmente como mecanismo garantidor do monopólio da burguesia, seja por meios violentos ou ideológicos. A exploração capitalista industrial, descrita por Engels, provoca sobre os trabalhadores uma outra prejudicial ação diante do trabalho.

Uma outra fonte da imoralidade dos trabalhadores reside no fato de eles serem os condenados do trabalho. Se a atividade produtiva livre é o máximo prazer que conhecemos, o trabalho forçado é o tormento mais cruel e degradante. Nada é mais terrível que fazer todos os dias, da manhã até a noite, um trabalho de que não se gosta. E quanto mais sentimentos humanos tem o operário, tanto mais odeia seu trabalho, porque sente os constrangimentos que implica e sua inutilidade para si mesmo. Afinal, por que trabalhar? Pelo prazer de criar? Por um instinto natural? Nada disso: trabalha apenas por dinheiro, por uma coisa que nada tem a ver com o trabalho mesmo; trabalha porque é forçado a trabalhar, um trabalho exaustivo, em longas jornadas, um trabalho ininterruptamente monótono que, só por isso, para quem conserva sentimentos humanos, desde as primeiras semanas se torna uma tortura (Engels, 2010, p.158).

A citação descrita por Engels traz em si os elementos constituintes do processo de alienação dos trabalhadores provocados pelo trabalho desumanizante do capitalismo. A alienação como relação social do trabalho capitalista, que cinde produtor-produto, causando o

**180 ANOS DE A SITUAÇÃO DA CLASSE TRABALHADORA NA INGLATERRA...**

Natália Ayres / Andreyson Silva Mariano / Raquel Dias Araujo / Karine Martins Sobral

estranhamento, a desumanização, a perda de controle sobre o processo produtivo e o embrutecimento, encontra-se no proletariado industrial e no proletariado de serviços na era digital, no trabalho platformizado, como descreve Antunes (2018). Esse proletariado vive com uma informalização da força de trabalho e com uma precarização de sua classe. Existe, ainda, um exército industrial de reserva, que é representado pelos desempregados e subutilizados. Um contraste com a ideologia de enaltecimento dos avanços tecnológicos. Diante do quadro de informatização e trabalho platformizado avançam os elementos constituintes de exploração dos trabalhadores por meio de precarização do trabalho.

Tanto nos escritos de Engels (2010) quanto nos de Antunes (2018), observa-se que o enaltecimento exacerbado das tecnologias controladas pela burguesia atua como um mecanismo ideológico de ocultamento da exploração e das elevadas taxas de desemprego.

Atualmente, conforme analisa Antunes (2018), não há uma regressão da lei do valor-trabalho, mas, ao contrário, sua intensificação. Os mecanismos de extração do mais-valor são ampliados e sofisticados, incorporando novas formas de subordinação do trabalho vivo (seres humanos) ao trabalho morto (máquinas) mediado pela tecnologia, o que revela a permanência e a radicalização das contradições estruturais do capitalismo contemporâneo. As consequências desse processo são diversas e interligadas: 1) tanto o trabalho manual quanto o intelectual são superexplorados; 2) instauram-se novos mecanismos de produção de trabalho excedente; 3) forma-se um novo exército industrial de reserva; 4) consolida-se a lógica dos trabalhadores descartáveis; e 5) verifica-se a redução contínua da remuneração da força de trabalho.

O trabalho passa a assumir formas cada vez mais precarizadas, caracterizadas pela ausência de estabilidade e de direitos trabalhistas. O trabalhador transforma-se em um prestador de serviços eventual, dependente de tarefas ocasionais ou de “bicos”, sem horários fixos e fica submetido à lógica da disponibilidade permanente. Como consequência, para ampliar sua renda, precisa aumentar sua jornada de trabalho, como ocorre com os chamados trabalhadores “uberizados”. O Brasil tem mais de 2 milhões de pessoas trabalhando para aplicativos, entre motoristas e entregadores. Dados da segunda edição de uma pesquisa do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Cebrap), em parceria com a Associação

**180 ANOS DE A SITUAÇÃO DA CLASSE TRABALHADORA NA INGLATERRA...**

Natália Ayres / Andreyson Silva Mariano / Raquel Dias Araujo / Karine Martins Sobral

Brasileira de Mobilidade e Tecnologia (Amobitec)<sup>10</sup>, indicam que em 2024 houve um crescimento de 35% no número de motoristas e de 18% de entregadores em comparação a 2022.

A ideologia do empreendedorismo atua no sentido de responsabilizar os indivíduos por sua inserção no mercado de trabalho, deslocando do Estado a responsabilidade pela implementação de políticas públicas voltadas à geração de emprego e renda. Dessa forma, libera-se uma parcela significativa do capital para outros investimentos, ao mesmo tempo em que se mantém a passividade e a coesão social necessárias à continuidade da exploração.

Para Antunes (2018), observa-se um redesenho da classe trabalhadora, caracterizada por uma maior presença de mulheres, de pessoas negras e de imigrantes. Trata-se de uma classe mais heterogênea, fragmentada e complexa, refletindo as transformações sociais e econômicas do capitalismo contemporâneo.

O trabalho que se desenvolve hoje por meio das plataformas digitais, em sua essência, é um trabalho promotor da precarização do trabalho e das condições de vida da classe trabalhadora. Suas principais características são a individualização, a invisibilização e a prática de jornadas extenuantes sob o comando dos algoritmos, que recebem uma programação que intensifica ritmos, tempo e movimentos dos(as) trabalhadores(as). Para Antunes, (2021), entramos numa era de desantropomorfização do trabalho, com a sujeição do trabalho vivo ao trabalho morto.

Entre a classe trabalhadora descrita por Engels (2010), em 1845, e a classe trabalhadora contemporânea, há uma separação temporal de 180 anos, marcados por múltiplas crises do capitalismo e sucessivas reconfigurações de seu modo de produção. Percebe-se, contudo, que a essência da exploração capitalista permanece ancorada na lei do valor, na alienação e na superexploração, ainda que atualizada por novos mecanismos (plataformização do trabalho) e por novas ideologias (neoliberalismo) que asseguram a continuidade da dominação burguesa.

Tanto ontem quanto hoje, reafirma-se a necessidade do socialismo como horizonte estratégico para a superação do capitalismo. Independentemente da forma que

<sup>10</sup> Disponível em:

<https://amobitec.org/cresce-35-o-numero-de-motoristas-e-18-os-entregadores-que-trabalham-com-apps-no-brasil-revela-cebrap/>. Acesso em: 24/10/2025.

**180 ANOS DE A SITUAÇÃO DA CLASSE TRABALHADORA NA INGLATERRA...**

Natália Ayres / Andreyson Silva Mariano / Raquel Dias Araujo / Karine Martins Sobral

assuma a “doença” provocada pelo capital, a “cura” reside na própria classe trabalhadora, por meio da revolução socialista.

### **Considerações finais**

O estudo da obra *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra* no âmbito do Grupo de Estudos *A nova configuração da classe trabalhadora no Brasil* permitiu resgatar a importância histórica da análise de Engels e sua impressionante atualidade. Ao narrar as condições do proletariado inglês do século XIX, Engels revela as bases estruturais do capitalismo industrial que, ainda hoje, continuam a moldar as relações sociais de produção.

A reorganização do capital expressa a continuidade da crise estrutural, deslocando os custos da crise para os(as) trabalhadores(as), precarizando as suas condições de vida. A análise de Engels, portanto, mostra-se atual ao revelar que a contradição capital-trabalho permanece como o núcleo estruturante da sociedade capitalista. A alienação, a perda da autonomia sobre o processo de trabalho e o papel do Estado como garantidor dos interesses do capital seguem presentes. A descrição das condições de vida e trabalho no século XIX ecoa nas periferias urbanas do Brasil de hoje, com desemprego estrutural, baixos salários, adoecimento físico e mental e desmonte das políticas públicas.

A metodologia de leitura imanente da obra, aliada às discussões coletivas e à articulação com autores contemporâneos, demonstrou que os problemas enfrentados pela classe trabalhadora são de natureza estrutural e internacional. A obra de Engels, com sua riqueza empírica e densidade teórica, continua sendo uma ferramenta fundamental para a compreensão crítica do mundo do trabalho.

Mesmo passados 180 anos, os traços da exploração, alienação, miséria e precarização persistem. A luta da classe trabalhadora por melhores condições de vida, trabalho e educação, continua sendo atual, e Engels permanece como referência teórica e política para a construção de alternativas ao modo de produção capitalista.

### **Referências Bibliográficas**

**180 ANOS DE A SITUAÇÃO DA CLASSE TRABALHADORA NA INGLATERRA...**

Natália Ayres / Andreyson Silva Mariano / Raquel Dias Araujo / Karine Martins Sobral

ANTUNES, Ricardo. Capitalismo de plataforma e desantropomorfização do trabalho. In: GROHMAN, Rafael (Org.). **Os laboratórios do trabalho digital: entrevistas**. São Paulo: Boitempo, 2021.

ANTUNES, Ricardo (org.). **Uberização, trabalho digital e indústria 4.0**. São Paulo: Boitempo, 2020.

ANTUNES, Ricardo. **O privilégio da servidão**: o novo proletariado de serviços na era digital. São Paulo: Boitempo, 2018.

ANTUNES, Ricardo. **Os sentidos do trabalho**: Ensaio sobre a Afirmação e a Negação do Trabalho. 2.ed., 10. reimpr. rev. e ampl. São Paulo: Boitempo, 2009.

ENGELS, Friedrich. **A situação da classe trabalhadora na Inglaterra**. Tradução de B. A. Schumann. Supervisão, apresentação e notas de José Paulo Netto. Edição revista. São Paulo; Boitempo, 2010.

MATTOS, Marcelo Badaró. **A classe trabalhadora**: de Marx ao nosso tempo. São Paulo: Boitempo, 2019.

NETTO, José Paulo. Apresentação. In: ENGELS, Friedrich. **A situação da classe trabalhadora na Inglaterra**. Tradução de B. A. Schumann. Supervisão, apresentação e notas de José Paulo Netto. Edição revista. São Paulo; Boitempo, 2010.

MARX, Karl.; ENGELS, Friedrich. **Manifesto comunista**. Organização e introdução de Osvaldo Coggiola. 4. ed. São Paulo: Boitempo, 2005.

MÉSZÁROS, István. **Para além do capital**: rumo a uma teoria da transição. Tradução de Paulo Castanheira e Sérgio Lessa. São Paulo: Boitempo, 2002.

## UMA TOPOLOGIA DO REAL EM ŽIŽEK: CARTOGRAFANDO OS QUATRO EIXOS DE UM MATERIALISMO SEM MATÉRIA

Thalles Valente de Paiva<sup>1</sup>

### Resumo:

Este artigo propõe uma hipótese topológica do materialismo dialético (MD) žižekiano a partir de quatro eixos constitutivos de suas principais obras: o sujeito incômodo, a paralaxe, o menos-que-nada e o recuo absoluto. Žižek insiste em uma refundação do MD. Para o filósofo, o MD é simplesmente um conjunto de relações puramente formais em que a matéria “desaparece” pela reificação formal, mas, em outro momento, apresenta-se como deformação da própria forma que a subjuga. Para nós, a materialidade no filósofo esloveno se apresenta pelas deformações das operações da razão em frente à barreira do Real. A partir disso, postulamos nossa hipótese topológica dos quatro eixos, visto que as quatro teses de seus principais trabalhos são como um mapa topográfico da razão: sujeito incômodo (toro), objeto incômodo (paralaxe), menos-que-nada (objeto a: fita de Möbius), e recuo absoluto (meta-topologia, a realidade é um movimento de deformações contínuas). Esses eixos não são etapas sequenciais, mas sim momentos topológicos das deformações da racionalidade, formando um “loop” de autorreferência intransponível. A topologia, aqui, é menos uma resposta e mais um mapa de um ciclo vicioso da ferida da razão que só pode ser curada pela lança que a causou.

**Palavras-chaves:** Slavoj Žižek; materialismo dialético; materialismo sem matéria; topologia.

## A TOPOLOGY OF THE REAL IN ŽIŽEK: MAPPING THE FOUR AXES OF A MATERIALISM WITHOUT MATTER

### Abstract:

This article proposes a topological hypothesis of Žižekian dialectical materialism (DM) based on four constitutive axes from his main works: the inconvenient subject, parallax, the less-than-nothing, and absolute recoil. Žižek insists on a refoundation of DM. For the philosopher, DM is simply a set of purely formal relations in which matter "disappears" through formal reification, but, at another moment, it presents itself as a deformation of the very form that subjugates it. For us, materiality in the Slovenian philosopher manifests through the deformations of reason's operations in front of the barrier of the Real. Based on this, we postulate our topological hypothesis of the four axes, given that the four theses of his main works are like a topographical map of reason: the inconvenient subject (torus), the inconvenient object (parallax), the less-than-nothing (object a: Möbius strip), and absolute recoil (meta-topology, reality is a movement of continuous deformations). These axes are not sequential stages, but rather topological moments of rationality's deformations, forming an impassable self-referential "loop." Topology, here, is less an answer and more a map of a vicious cycle of reason's wound that can only be healed by the spear that caused it.

**Keywords:** Slavoj Žižek; dialectical materialism; materialism without matter; topology.

<sup>1</sup> Graduado e mestre em história, doutor em educação pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: [thallesvalentep@hotmail.com](mailto:thallesvalentep@hotmail.com). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5191-0723>

**O “Charlatão” e o “Sistema”: Argumento Topológico para um Materialismo Žižekiano**

Slavoj Žižek, em suas obras recentes, insiste na necessidade de reinventar o materialismo dialético (MD). Para Žižek (2016a), as relações, a materialidade, a partir de suas constituições “desaparece” pela reificação à forma como organiza a nossa realidade, mas apresenta-se posteriormente como negatividade que force à própria sujeição formal. O MD é, portanto, um conjunto de relações puramente formais em que a matéria “desaparece” em um momento, mas em outro, apresenta-se como deformação da própria identidade que a forma (ŽIŽEK, 2016a, p.12)

A partir dessa proposição, não é de se estranhar as críticas marxistas à sua leitura, como lembra Frank Ruda (2016), visto que, se a matéria deve desaparecer, significa o mesmo que traír o MD pela perda da substância material. Isto se torna presente na crítica de Johnston (2016), que teme que a perda da substância material enfraqueça o materialismo e fortaleça o idealismo (pelo excesso formal), visto que a ontologia negativa zizekiana, de antagonismos insolúveis, poderia ser uma forma de panpsiquismo, embora com um foco diferente. Ao invés de enfatizar uma unidade orgânica cósmica, Žižek enfatiza a universalidade dos conflitos internos e antagônicos da natureza. Robert Pfaller (2016) critica o excesso formal de Žižek (como tentação idealista) e insiste que a posição materialista deve se abster, ter uma “preguiça” ou “acédia” em relação ao movimento especulativo. Deve-se reprimir essas questões filosóficas tradicionais, tratando-as como doenças ou sintomas teóricos. O MD não deve ter um objeto específico, pois, se não, ele se transforma em objeto do conhecimento e não em ferramenta crítica. Aliás, Pfaller, em sua leitura de Althusser, insiste que o materialismo deve ser “leve economicamente”, “caber na palma da mão”. No fundo os críticos estão mais ao lado da tradição marxista do que filósofo esloveno, pois a crítica de Marx (2017) ao capital é justamente a reificação dos entes à forma capitalista de produção de valor. Logo, o materialismo, na forma social capitalista, é uma crítica imanente das operações racionalizantes pressupostas pela realidade social.

Se por um lado há críticos que demarcam limites no MD Žižekiano, mas reconhecem que há justificativa formal coerente, por outro, Ruda (2016) nos lembra que leituras ortodoxas do MD leem que há uma inversão Žižekiana do sujeito do trabalho para dispositivos obscuros produzidos pela própria forma social da qual diz criticar. A forma de sua crítica reflete sua alienação com a ideologia dominante; os vários temas fragmentados no seu discurso (filosofia, ciência, economia política para a cultura pop) são simplesmente uma

operação de contradição performática. Pior ainda, ele diz conjugar esse temas desconexos com Lacan, Hegel e Marx, mas sem coerência ou sistematicidade. Ora, basta pensarmos que sua refundação do MD é simplesmente uma atividade de renovar pelo renovar – um argumento tautológico – que não sai do lugar.

É como diz Ruda (2016), eles estão dizendo que Žižek não passa de um charlatão. Aliás, nesse ponto, tanto comunistas quanto conservadores devem concordar que a condecoração “Elvis da Filosofia” faz jus ao seu “sistema” de pensamento. O excesso de tecnicidades inexplicadas, como expressa Roger Scruton (2016), tiradas da teoria dos conjuntos, da física de partículas, da linguística, da topologia, são usadas para provar teoremas nos quais “um pênis ereto está condicionado à burguesia que equivale à raiz quadrada de menos um, ou que você não (até ser convencido por Lacan) “ex-siste. De outro modo, seu formalismo excessivo é simplesmente elevar algo para *ad absurdum* para provocar risos. No fundo, para o crítico conservador, Žižek compreendeu que, para ser aceito, deve manter uma distância irônica de si mesmo, consciente de que não é possível obter aceitação de outra forma. É pelo seu “ex-sistir” que ele adentra o sistema hegemônico, como um palhaço da revolução.

Uma das saídas para essas críticas a Žižek seria simplesmente dizer que elas são simplistas e rasas, pois não compreendem a complexidade do pensamento do filósofo esloveno em sua reinvenção do MD. Logo, é necessário adentrar nas especificidades de seu “sistema”, demonstrando que os excessos e fragmentações das problematizações particulares (da política econômica à cultura pop) justificam-se pela coerência com as proposições de seu “método” (o MD) – que está em acordo com a universalidade “sistêmica” de sua filosofia (Lacan, Hegel, Marx). O problema é que essa é uma leitura ingênua e, mais ainda, contradiz a coerência de sua pressuposição ontológica: a de que o MD é apresentação de uma deformação sistêmica na razão. Ou seja, ao final, estaríamos em uma contradição performática: queremos discordar da crítica, mas, no fundo, dizemos concordar com ela. Ora, a partir disto, não devemos reconhecer que há momentos de verdade na crítica? Para esse impasse, não devemos “ler Žižek contra Žižek”? Ou, como diz Badiou (1979), “reduplicá-la sobre si mesma”, fazê-la atuar, enquanto teoria, segundo os conceitos metateóricos que ela própria produz.

Aliás, Roger Scruton (2016) identifica corretamente a distância irônica que Žižek estabelece de seu próprio “Si mesmo”. Ora, no arcabouço filosófico Žižekiano, simplesmente menos que nada é levado a sério no pensamento contemporâneo. A começar pela psicanálise, que hoje se vê refém de sua própria científicidade diante das leituras das neurociências; ainda

mais Lacan, que é considerado mais exótico que o próprio Freud. O marxismo, por sua vez, também não é levado a sério pelas leituras liberais e keynesianas da economia, e sua filosofia reside no lado obscuro do pensamento continental – em oposição às leituras iluminadas dos analíticos. A insistência de Žižek é no “obscurantismo”, no retorno a Hegel, o que soa estranho até para os marxistas. Afinal, Hegel já não teria sido superado pela reviravolta de Marx? Mais ainda, a superação de Hegel não se dá apenas no senso comum marxista, mas também na ciência e na filosofia contemporânea. O filósofo alemão é visto como um “imbecil panlogista”, cuja ideia do Absoluto consome tudo. O crítico conservador está correto nessa consciência filosófica lida a partir do “ex-sistir”. Não é por acaso que Žižek frequentemente afirma em sua obra que o MD – principalmente o que ele se tornou no século XX pela leitura stalinista – é uma imbecilidade. Além disso, Žižek, tem ciência que tanto Lacan como Hegel já foram acusados de charlatanismo. É como diz Hajdini (2016): o gesto de Žižek é o marcusiano da “obsolescência”. Ou seja, como teoria e prática, o MD fracassou, e a naturalização dessa determinação se dá não apenas pelos marcos regulativos da política econômica, mas também pelas normativas dos paradigmas do materialismo contemporâneo.

Entretanto, essa imbecilidade não deve ser descartada; ela tem seu momento de verdade – é a presença de uma torção no próprio conceito. A questão é, portanto, saber como ler essa imbecilidade. Aqui, lembremos da tríade psiquiátrica: débil, imbecil e idiota, que Žižek (2013) apropria e subverte. O idiota é o nível mais baixo (QI 0-25); o imbecil (QI 26-50) é o meio-termo; e o débil, o nível mais elevado (QI 51-70). O imbecil, portanto, é o meio-termo, não chegando a ser isolado (do outro e de si) pela falta de seu “si”, como o idiota, nem sendo completamente subordinado ao outro. Aliás, a palavra deriva do latim *imbecillus*, que significa fraco, ou de mente fraca. As coisas ficam mais interessantes quando se pergunta de onde vem a raiz de “becil”, precedida da negação “im”? A origem provável deriva do latim *baculum* (bastão, cajado, báculo). Nesse sentido, “imbecil”, com o prefixo “im” de negação, significa que ele caminha sem bastão. Žižek faz uma analogia do cajado com a formação do sujeito. O idiota é aquele cujo “si”, por ser tão limitado, não reconhece a si e ao outro, isolando-se do grande Outro; o imbecil é quem reconhece, mas, por ser “im”, não se reduz à subordinação do reconhecimento; o débil aceita, embora de maneira iniludível. Žižek insiste, a partir disso, que “becil” não é oposição de “imbecil”, ou seja, “becil” não é um imbecil (lógica de oposição). Aqui temos a reviravolta hegeliana da negação determinada: o imbecil é um não-becil (juízo infinito); a falta de apoio do imbecil é internalizada no próprio grande Outro. O “bécil” é uma determinação onde a falta do imbecil retorna também como sua (o

“seu Outro”). Nesse sentido, podemos entender quando Žižek diz que sua obra *Menos que Nada* “não é um Hegel para completos idiotas nem mais um livro universitário sobre Hegel (dedicado aos débeis mentais, é claro). É um Hegel para imbecis. (ŽIŽEK, 2013, p.13)”. Ora, não é o mesmo que se pode dizer de sua filosofia: ela é para os “imbecis”? Para aqueles que “ex-sistem” (*Ex-istenz*) não se reduzem à subordinação formal da racionalidade hegemônica. De outro modo, há um resto, um dejeto que, nas operações da formação do sujeito, é necessário ser reprimido. Essa “subtração” não é lida como não existente, mas como negação determinada. Há no sistema (ou forma social) um impasse, um sintoma com o qual ela deve reprimir para concluir suas operações de subordinação. Todavia, diferente dos débeis mentais, essa “subtração” não é vitória da racionalidade hegemônica; para os imbecis, é a determinação de uma falta irredutível na razão de ser.

Não é estranha, portanto, a rejeição da filosofia de Žižek (por conservadores, liberais, progressistas ou marxistas), por ser considerada obscura, hermética, “idealista”, ou simplesmente charlatanismo – pela sua obsessão pela sombra suprimida pela razão. Seu projeto apresenta o MD como sintoma do sistema e da crítica em sua constituição, na tensão entre subjugação formal e negação da diferença pela constituição. No entanto, esse esforço em reinventar MD para o século XXI, com o formalismo como sintoma irredutível à matéria, já é acentuado pelos comentários de Hajdini, Hamza e Ruda, ou pelas críticas de Johnston e Pfaller, principalmente, referindo-se as obras *Menos que Nada* e *Contragolpe Absoluto para una Refundación del Materialismo Dialéctico*. Se, por um lado, concordamos com a crítica acadêmica nesse esforço de reinvenção do MD sem matéria, nossa hipótese é que quatro eixos formam um mapa topológico para repensar a materialidade em Žižek. Isso a partir de suas quatro obras mais importantes: *O Sujeito Incômodo*, *A Visão em Paralaxe*, *Menos que Nada* e *Contragolpe Absoluto*. Os quatro eixos são: sujeito incômodo (subjetividade irredutível), o objeto incômodo, paralaxe (diferença mínima irredutível entre dois pontos de vista), menos que nada (objeto *a*, cuja diferença mínima deve ser “subtraída” das operações da razão), e o recuo absoluto (a racionalidade que se rebela contra sua razão). Não encontramos trabalhos que advoguem essa leitura do MD zížekiano como uma torção especulativa desses quatro eixos, como uma cartografia retroativa de sua obra. Apresentamos nossa justificativa a essa topologia como um loop autorreferente da razão em Žižek – não uma sequência linear.

### Žižek e tradição do “Materialismo dialético”

Antes da justificativa, apresentamos uma rápida contextualização desse projeto žižekiano com a tradição marxista. Como o próprio Žižek (2016a) aponta, a necessidade e as tentativas de reinvenção não são algo novo. Lênin, em 1908, com *Materialismo e Empiriocriticismo*, já insistia em uma reinvenção do materialismo. Aliás, o próprio Lênin já reconhecia a necessidade de atualização formal do materialismo já presente em Engels, em virtude do desenvolvimento das descobertas científicas, e essa demanda histórica se refletiu como exigência para o marxismo no início do século XX. Para Žižek, no entanto, *Materialismo e Empiriocriticismo* é excessivamente contemplativo – para lembrar a Tese I de Marx ao materialismo de Feuerbach. E, mais ainda, essa tentativa falhou ao internalizar as descobertas científicas de sua época, como a teoria da relatividade e da física quântica. Por outro lado, o advento da psicanálise freudiana, que opera como um modelo distinto das ciências naturais, nem sequer foi reconhecido. Essa tentativa fracassou não apenas por não alcançar o nível conceitual requerido pela ciência ou pela filosofia, mas também, *a posteriori*, tornou-se uma insuficiência teórica diante do colapso histórico do comunismo (ŽIŽEK, 2016a, p. 7).

Como acentua Adrian Johnston (2016), essa leitura do filósofo esloveno faz parte do escopo relativamente comum entre os marxistas ocidentais que resistiram vigorosamente aos reducionismos daquilo que veio a ser nomeado como materialismo dialético<sup>2</sup>. Além disso, resistiram à equiparação da “ideia de comunismo”, para lembrar Badiou (2008), à figura de Stálin. Visto que o desdobramento dessa atualização popularizada na URSS tornou-se a expressão do reino da necessidade como reino da liberdade, toda diferença seria a expressão da natureza das “leis dialéticas”, e a unidade da práxis, a subordinação da teoria à prática<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> O termo Materialismo Dialético (MD), conforme G. V. Plekhánov, foi adotado por Lênin, segundo Graham (1987). Contudo, a genealogia do termo não é precisa na historiografia. Graham (1987) afirma que o termo foi utilizado pela primeira vez em 1891 por Plekhánov, frequentemente chamado de pai do marxismo russo. Marx e Engels, por sua vez, empregavam expressões como “materialismo moderno” ou “o novo materialismo” para distinguir sua orientação filosófica daquela dos materialistas clássicos (como Demócrito) ou de pensadores do Iluminismo francês (como La Mettrie ou Holbach). Engels, no entanto, já mencionava a natureza dialética do materialismo moderno. Lênin, de fato, adotou a frase usada por Plekhánov. (Tradução nossa: GRAHAM, 1987, p. 25). Todavia, Kline (1988) rememora que Josef Dietzgen utilizou a expressão “dialektischer Materialismus” em 1878, em sua obra *Streifzüge eines Sozialisten in das Gebiet der Erkenntnistheorie*, escrita em Chicago e publicada em Zurique. Karl Kautsky também fez menção ao termo em sua biografia de Friedrich Engels, escrita em 1899. In: KLINE, G. L. (1988). The Myth of Marx's Materialism. In: DAHM, H.; BLAKELEY, T. J.; KLINE, G. L. (eds.). *Philosophical Sovietology*. Sovietica, vol. 50. Dordrecht: Springer. p. 10.1007/978-94-009-4031-4\_4.

<sup>3</sup> Para lembrar a crítica da Escola de Frankfurt, em especial Adorno e Horkheimer (2004), o MD opera uma inversão de Marx, onde a história se torna uma apresentação da filosofia da história, palco dos triunfos de suas leis. O materialismo se torna ridículo, um “diamat”, pela sua contradição performática: aquilo que se nomeia de ciência do proletariado é efetivamente uma teologia (ADORNO e HORKHEIMER, 2004, p. 183). Não apenas Adorno e Horkheimer, como retorno à crítica imanente de Marx, mas passando por pensadores como Sartre, com

Todavia, se por um lado houve um combate ocidental à simplificação, como insiste Johnston, por outro, não há o reconhecimento de certas diferenças que se apresentam por uma leitura “a contrapelo”. A começar por Žižek. sua crítica é apressada, pois a obra de 1908 não tem como intuito ser uma declaração autossuficiente do materialismo em Lenin. Falta a crítica do esloveno à mediação com a corrente soviética, Nicolai Bukharin entre outros, que exigia a combinação do materialismo epistemológico de *Materialismo e Empiriocriticismo* com a leitura dialética desenvolvida por Lenin posteriormente em seus *Cadernos Filosóficos*. A crítica ocidental que rejeita o “diamat” pelo seu limite inerente, apressa-se demasiado em jogar fora as “sujeiras obscuras”<sup>4</sup>Por outro lado, há a displicência da crítica ocidental à redução da dialética da natureza engelsiano-leninista à pseudociência de Trofim Denisovich Lysenko<sup>5</sup>. Após os desastres político-ideológicos do socialismo real, Johnston teme que esses resíduos incômodos sejam foracluídos da história, e adverte pela Tese VI de Walter Benjamin, em *Teses sobre o conceito de história*, que nem mesmo os mortos estarão seguros do inimigo se ele vencer.

Essa ênfase de Johnston (2016) é cara para uma refundação do MD, já que essa é uma necessidade inerente ao projeto Žižekiano que reside precisamente nesses “dejetos”. Neles, encontramos momentos de verdade naquilo que é considerado “obsoleto” e “ridículo” pelo hegemônico. Se seu objetivo não é meramente repetir o passado, mas retroagir a crítica daquilo que foi suprimido e denegado, ele deveria atentar para esses detalhes. No entanto, essa falta nesses detalhes, não refuta o seu projeto formal. Visto que na sua forma genérica já está implícito, que, o gesto de atualizar o MD, consiste em reconhecer o legado soviético – assim como seus resíduos incômodos – não como valor zero, mas como um momento interno, como presente em *A Visão em Paralaxe*:

---

a crítica ao “humanismo teórico”, e Althusser, com a crítica ao “economicismo”, todos se posicionaram contra a vulgarização do materialismo pela legislação do “diamat”.

<sup>4</sup> O trabalho de Loren R. Graham (1987), a título de exemplo, documenta que filósofos e cientistas na URSS, partindo do materialismo combinado de *Materialismo e Empiriocriticismo* e dos *Cadernos Filosóficos* de Lenin, atualizaram o “materialismo dialético” aos debates das ciências naturais, desde o comportamento humano, psicofisiologia, origem da vida, cibernetica, química estrutural, mecânica quântica, teoria da relatividade e cosmologia.

<sup>5</sup> Como nos diz Graham (1987), há uma falta de “interesse ocidental no materialismo dialético soviético que tem sido a suposição de que sua influência nas ciências naturais se restringiu ao período stalinista e foi um desastre absoluto. Como a maioria dos ocidentais instruídos conhece os efeitos nocivos da forma de materialismo dialético promovida pelo agrônomo soviético Trofim Lysenko no período stalinista, tal suposição é compreensível; a maioria dos ocidentais tende a equiparar o lamentável episódio do lysenkoísmo ao materialismo dialético soviético como um todo. Mais de trinta anos após a morte de Stalin e vinte anos após o fim do reinado de Lysenko na genética, no entanto, o materialismo dialético soviético continua a se desenvolver.” (Tradução nossa: GRAHAM, 1987, p. 9)

Hoje, a crise do marxismo não se deve apenas às derrotas sociopolíticas dos movimentos marxistas; no nível teórico inerente, a crise pode (e *deve*) ser classificada também pelo declínio (e até pelo desaparecimento, na prática) do materialismo dialético como base filosófica do marxismo – o materialismo dialético e *não* a “dialética materialista”, muito mais aceitável e muito menos embarracosa: aqui, a mudança da reflexão determinada para a determinação reflexiva é fundamental – esse é outro caso em que uma palavra ou a posição das palavras decide tudo (ŽIŽEK, 2008, p.15 a p.16).

Aqui, adentramos em outro momento, a passagem da leitura legado do MD para o contemporâneo. Nessa citação, temos implicitamente a menção à *Lógica dos Mundos*, onde Badiou (2008) propõe a atualização do MD – e suas “sujeiras obscuras” – para o formalismo da “dialética materialista” em contraposição àquilo que ele nomeia como “materialismo democrático”. Esse ponto é importante, pois não há atualização do MD žižekiano sem sua relação com a dialética materialista de Badiou.

Primeiro, debruçamo-nos sobre o materialismo democrático, que se justifica por meio de duas teses absolutas que definem o materialismo contemporâneo: (1) tudo é corpo e linguagem, e (2) não há nada além disso. Ou seja, não há ideia implícita que condicione o enunciado, não há sujeito constituído pela mediação de corpo e linguagem, e não há evento que transcendia sua determinação. Nesse quadro, não há coisa (*Ding*) nem sujeito transcendental: tudo é reduzido ao devir dos entes em suas multiplicidades positivas, coimplicadas relationalmente num espaço horizontal e imanente, sem hierarquias estruturais que organizem a prioridade entre os entes. Todavia, Badiou (2008) nos convida a atentar para a sintaxe que separa o axioma da dialética materialista do materialismo democrático. Para isso, ele retoma o enunciado de Stéphane Mallarmé: “Não há mais que corpos e linguagens, e no entanto, há verdades.” Badiou sinaliza para a segunda conjunção do enunciado: “e no entanto”, pois ela irrompe como uma aparente exceção, sugerindo uma transcendência. Para Badiou, contudo, a indução transcendente (externalista) deve ser negada por uma reviravolta imanente; a preservação da especificidade e da imanência empírica deve ser conservada (não há verdades como suplementos de sua imanência) e volta-se contra si mesma. A reviravolta implícita simplesmente apresenta exceções ao que há. Ou seja, o axioma da dialética materialista apresenta-se pela lacuna na dualidade corpo e linguagem (da crítica imanente ao axioma do materialismo democrático), pela admissão do “há” (existe um misto de corpos e linguagens). Mas “e no entanto” não apenas “há”, como também há exceções à sua normatividade; esse furo no axioma do materialismo democrático irrompe com a presença das exceções à proposição ontológica horizontal positiva.

A posição de inversão proposta por Badiou (2008) é, portanto, negativa: o termo “insuficiente” não designa uma falha exterior, mas sim uma exceção imanente ao sistema – uma determinação de impossibilidade que impede seu fechamento total. Contudo, Badiou questiona se negatividade imanente para a “dialética materialista” (que é, também, uma crítica imanente ao MD) conseguirá sublimar o arcaísmo, dada a forte assombração do termo pelo “criminoso de Estado exemplar”, Stálin. O legado do MD é absorvido pelo “Sol Negro”; o brilho paradoxal da subjetividade comunista ainda é abstraído pelo espectro do stalinismo, cuja herança é formalizar o materialismo por leis que governam hierarquicamente a história. Apesar do obscurantismo do que “há” no “materialismo dialético” – que não subordinou tudo ao Sol Negro, dada sua insuficiência – a determinação de sua insuficiência, no entanto, irrompe como a legislação da subordinação, não por causa dele, mas apesar dele.

Aqui está o cerne dessa citação de Žižek (2008), ele insiste que, nesse caso específico, a posição das palavras decide tudo e, mais implicitamente, está dizendo que Badiou não levou as últimas consequências uma negatividade irredutível na sua sublimação, pois a dialética materialista se reduz à apresentação da materialidade com exceção formal, como uma reflexão determinada, mas não à determinação reflexiva (ou determinidade – no jargão hegeliano). Em Badiou, o espectro do “diamat”, seus resíduos incômodos são reconhecidos por sua insuficiência, não como mera falta de algo, mas como expressão do vazio ( $\emptyset$ ). A dialética materialista apresenta os cortes das exceções às regras pelas teorias dos conjuntos, onde a “matéria”, como a unidade pura (pelas “leis” do MD), expõe sua inconsistência em seu projeto de totalidade. Essa inconsistência não deve ser suplementada por um materialismo mais puro e total, e sim como negação determinada. Portanto, o axioma do vazio, base da ontologia matemática badiouanas, parte da certeza de que há um conjunto sem elementos ( $\emptyset$ ), ou seja, a estrutura falha em totalizar seus próprios termos, ou seja, não-todo. Todavia, para Žižek, o gesto de Badiou é a apresentação da reflexão determinada, o não-todo do MD, mas, por outro lado, esse movimento apenas reconhece a insuficiência, mas não expurga suas sujeiras obscuras. Em sua determinação, ele impõe uma barreira, mas essa imposição é a presença de algo obscenamente irredutível do MD. Badiou demonstra a insuficiência e a falha do termo “materialismo dialético”; ele não quer repetir o nome, pela sua carga obscena que ele carrega; por outro lado, ele reconhece que, a partir da lacuna do MD, toma presença a abertura, uma situação de intervenção para o evento. No entanto, para Žižek, Badiou desde sempre manteve para si sua relação com MD, pela sua repressão ao arcaísmo e ao ridículo que o termo e sua operação realizam; essa obscenidade recalcada é a

presença da diferença mínima do MD, que emerge como resíduo não-sublimável. Assim, quando Žižek persiste na leitura da determinação reflexiva, é que a operação da constituição da falha da totalidade está mediada por uma operação, uma torção especulativa, um real irreduzível às exceções – toda exceção é não-todo não somente pela sua insuficiência, mas por não conseguir expurgar suas impurezas.

### **Dois é não-Um, uma topologia da paralaxe: objeto incomodo e sujeito incomodo**

Como vimos, para leitura acadêmica, a reinvenção do MD Žižekiano se desdobra pelo legado do MD e pelas leituras dos materialismos contemporâneos, bem como por suas negações ao pensamento especulativo dialético. Isso ocorre pelo retorno da dialética contra o materialismo contemporâneo na crítica da “dialética materialista” de Alain Badiou<sup>6</sup>. Nossa hipótese é que Žižek lê as operações da materialidade como uma topologia – ou seja, seus caminhos deformam e torcem a realidade pelas operações formais às quais ela é submetida. Essa deformidade, onde a matéria que explicita ou implicitamente se reafirma como substância pura (na leitura padrão do materialismo), revolta-se contra sua própria pureza, a partir da racionalidade das próprias versões materialistas. Para nós, essa leitura topológica, fica explícita em passagens importantes de *A Visão em Paralaxe*.

A análise de Žižek (2008) começa com duas histórias aparentemente desconexas: a criação de celas de tortura “surrealistas” inspiradas na arte de vanguarda durante a Guerra Civil Espanhola e o suposto assassinato de Walter Benjamin por agentes de Stálin, devido às suas *Teses sobre o Conceito de História*. De imediato, a conjunção desses relatos pode parecer uma “miscelânea pseudofilosófica”<sup>7</sup>. Assim, tanto para o juízo analítico, que busca a necessidade e autoevidência de um conceito (arte não é tortura; teoria não leva ao assassinato), quanto para o juízo empírico, que depende de conexões causais diretas, a

<sup>6</sup> Esses materialismos contemporâneos são todos aqueles materialismos antidualéticos que Badiou nomeia de “materialismo democrático”. Para Žižek, esses materialismos aparecem em quatro versões principais: “1) el materialismo «vulgar» reduccionista (cognitivismo, neodarwinismo); 2) la nueva ola de ateísmo que recusa agresivamente la religión (Hitchens, Dawkins et al.); 3) lo que queda de «materialismo discursivo» (los análisis foucaultianos de las prácticas materiales discursivas); 4) el «nuevo materialismo» deleuziano” (ŽIŽEK, 2016, p. 12).

<sup>7</sup> É como nos diz Johnston (2008): quando se lê Žižek, experimenta-se primeiramente o sentimento de frustração, pois o leitor acredita que, ao final da quantidade de conteúdos diversos e desconexos (além da estética, passando do trágico para a comédia), subjacente a eles aparecerá um fio que conduz a diversidade a uma unidade sistemática.

correlação entre essas histórias resulta em um *reductio ad absurdum*. Elas demonstram que as instrumentalizações contingentes (arte para tortura, crítica para assassinato) carecem de necessidade lógica ou são meramente um apanhado contingente que dilui sujeito e predicado em uma multiplicidade de impressões passageiras. Žižek, contudo, não descarta o resultado como meramente insuficientes; ele os reconhece como uma passagem pelos seus próprios limites. No primeiro momento, o juízo analítico lida com a adequação do objeto ao seu conceito, sendo verdadeiro apenas se partir de um ponto indivisível e necessário, autoevidente. Nesse sentido, a negação da contingência ao conceito é vista como um erro, um efeito de valor zero, ou a contingência já é uma necessidade do conceito, ou deve ser eliminada. Ou seja, os juízos analíticos referem-se apenas a si mesmos – este é seu limite. No segundo momento, a contingência apresenta sua determinação pela negação da autoevidência pura do conceito: o conceito não possui autonomia própria, sendo uma ilusão, e o vazio é sua determinação. No entanto, a diluição do objeto, na operação do juízo empírico, pela experiência, aparece como determinação da autonomia do objeto. Mas ao afirmar-se como objeto contingente, não encontra sua identidade em sua negação, tornando-se, por meio de sua diluição, uma “coisa”. Ou seja, o juízo empírico, em sua particularidade, não considera que está constituído por sua negação ao conceito de Universalidade. Portanto, a verdade da determinação empírica não reside na autonomia da contingência do objeto, mas em seu processo de negação, que implica uma mediação, uma negação à autarquia do conceito. O terceiro momento é a determinação transcendental kantiana, onde as proposições são mediadas por condicionamentos transcendentais. Isso significa que não há síntese entre polos antinônicos (racionalismo versus empirismo; *res cogitans* versus impressões de Hume), mas sim condições para suas operações.

Isto fica explícito nas operações de reversões quando suas particularidades são elevadas para suas universalidades implícitas, ou seja, quando suas qualidades são levadas as últimas consequências – não respeitando seus condicionamentos particulares. A premissa comum é que a arte moderna, por ser negativa à identidade, subverter normativo pela experiência. A experiência sensível particular nega qualquer identidade que dê sentido ou normatize, temos apenas a presença do imediato da singularidade. Mas universalizada essa subversão, tudo se torna uma cela de tortura modernista, o próprio excesso da percepção sensorial (o isto ou coisa – para lembrar Hegel (2019), o momento da multiplicidade da percepção) dessubjetiva o sujeito pelo excesso de negatividade da experiência modernista de não-identificação absoluta. Aqui, a destruição do outro; a subversão da identidade retorna

como seu outro, uma subversão em si, destrói o próprio si. Já o assassinato de Walter Benjamin é a revolução que não pode subverter seus próprios pressupostos. A revolução como crítica à autarquia do capital institucionaliza-se em violência, a filosofia crítica contra qualquer substância que tenha como princípio normatizador absoluto retorna com a figura do Stalinismo como fundamento da violência institucional. A filosofia crítica, com seus excessos de negatividade à ordem, reverte-se na ordem absoluta.

Žižek (2008) questiona se isso não seria um “gesto vingativo de Kant a Hegel”, pois a “moral dessa história” seria apresentar fenômenos intraduzíveis, compreendidos por uma paralaxe em que cada juízo é mutável entre dois, sem síntese ou mediação possível. Todavia, a questão hegeliana apresenta a restrição kantiana à razão como uma determinação irredutível; o problema de Kant não é o formalismo, mas não ser formalista o suficiente. Por isso, Žižek insiste: “O que essas duas histórias têm em comum não é apenas o vínculo surpreendente entre a *high culture* (belas-artes e teoria) e a política vil e violenta (assassinato e tortura).” (Žižek, 2008, p. 14). A determinação conserva que os juízos possuem operações específicas, mas essa barreira retorna como determinação reflexiva, torção da lacuna para si mesma. Esses exemplos históricos entram em antinomia ao tentar legislar sobre o que não é de seu estatuto; o elemento comum não deve ser descartado como *non sequiturs*, mas compreendido como antinomia de valor não-zero. Não se trata de conexão causal, mas de um “curto-circuito impossível de níveis”, análogo aos lados de uma Faixa de Möbius (Žižek, 2008, p. 14). Arte e tortura, crítica e dogmatismo stalinista são dois lados da mesma superfície que nunca se tocam diretamente, mas compartilham a mesma estrutura. O “vínculo surpreendente” entre alta cultura e violência vil é a apresentação da reversão do sublime para o excremento. O cerne está em ler isso como momentos de determinação (como na lógica hegeliana): o caminho vertiginoso (valor zero para o entendimento) pertence à própria “coisa” em suas deformações contínuas às subordinações formais.

Aqui, a topologia da Faixa de Möbius toma presença na crítica de Žižek à “dialética materialista” de Badiou. Enquanto Badiou, partindo do axioma do vazio ( $\emptyset$ ), reconhece a insuficiência do Um (o Significante Mestre, S1) e a apresentação do múltiplo (a cadeia de significantes, S2) como negação dessa falta. As reviravoltas da razão, no entanto, demonstram que seu movimento negativo (a cadeia de significantes, S2) está intimamente ligado ao problema que ele quer subverter; toda negação radical carrega consigo a insuficiência do S1. O S1 é simplesmente um sintoma do S2; ele não “expurga as sujeiras obscuras” – pois elas são inerentes à constituição. Daí que a hesitação de Badiou que reflete o

trauma do stalinismo, o temor que de não sublimar a presença traumática do MD. É por essa razão que a estrutura se conforma como uma Faixa de Möbius: a perspectiva da crítica é negação imanente, seu plano linear é sempre ser uma linha crítica sobre algo, mas essa, levada às suas últimas consequências em seu desenvolvimento formal, depara-se com uma torção (a torção da faixa), lida como Real, e vai para o outro lado da fita (tortura e dogmatismo). Liberdade e autarquia compartilham a mesma superfície não pela mediação intrínseca para seu oposto (lógica de oposição), mas pela torção formal (negação determinada)<sup>8</sup>.

Para Žižek, essa hesitação é uma sombra na “dialética materialista”: Badiou não exorciza o fantasma do MD soviético, mas o orienta para sua falta constitutiva. A obscenidade recalcada desse arcaísmo e ridículo é, paradoxalmente, a presença da diferença mínima do MD, uma diferença irredutível e não-sublimável. A verdade, assim, não reside na reconciliação, mas no hiato, no vazio entre os dois lados, que corta o sublime e o excremento. Assim, Žižek nos diz:

O fato de que, filosoficamente falando, o “materialismo dialético” stalinista é a imbecilidade encarnada não está tão fora de questão quanto, quiçá, a questão propriamente dita, já que minha questão é exatamente conceber a identidade de minha posição hegeliana-lacaniana e a filosofia do materialismo dialético como juízo infinito hegeliano, ou seja, como identidade especulativa do mais elevado e do mais inferior, como a frase da frenologia: “O espírito é um osso”.(ŽIŽEK, 2008, p. 16)

Essa torção especulativa, que é a reabilitação do MD em Žižek, é lida como juízo infinito hegeliano (expressão lógica da torção da Faixa de Möbius). A partir disto, as perspectivas do MD (sua tradição de leituras, desde o “diamat” à leitura científica, ou a dialética negativa), do materialismo contemporâneo à “dialética materialista” são “pontos de vista” que aparentemente não encontram uma síntese comum. A questão Žižekiana não é

---

<sup>8</sup> Essa torção é fundamental para não cairmos na interpretação vulgar de que tudo é seu oposto. A liberdade não é sua própria negação (*non sequitur*), mas é, pelo seu processo de negação a algo que a limita, o que a torna necessariamente parasitária. A liberdade é simplesmente um universal vazio, S1, que é insuficiente, pois não tem conteúdo próprio que a preencha, por isso é negativa ao que é. Por outro lado, sua insuficiência se apresenta pelas negações a seu vazio de conteúdo S2 (como exemplo da arte modernista, crítica benjaminiana, dialética materialista), mas essas tentativas, antes de preencher, retornam como vazio para o S2. Daí o diagrama da faixa de Möbius: o S1 é o furo no centro da fita, sua estrutura circunda, mas nunca toca pelo limite da faixa. O S2 é a faixa, os dois lados que tentam fechar o furo do S1, mas são retorcidos e se invertem. Portanto, sua relação é sintomática: o S2, o múltiplo, implica a insuficiência como limite interno do S1, mas essa mediação retorna, como seu outro, ao S2. Agora, S2 é dividido pelo vazio do S1, pois suas negações se realizaram em negação ao furo, determinação reflexiva. Nesse sentido, a tortura da sala colorida não é o destino da arte moderna, mas é uma torção do real; o que a subordinação formal da arte não pode simbolizar (a insuficiência do múltiplo) retorna como real, como torção, apresentando o campo normativo (atividade concreta) da própria subversão da arte (a internalização do S1 no S2). Nesse sentido, a torção é a diferença mínima, esse resto irredutível que nega qualquer síntese superior entre S1 e S2.

formalizar pelas diferenças uma identidade mais pura e elevada, o que retornaria ao “idealismo aristocrático”, mas sim residir no processo de subtração que essas tradições operaram. É no que elas negam (seu objeto incômodo), a partir de suas operações à coisa (ou espírito é um osso) que se apresenta a condição para que seus condicionamentos formais se realizem.

Entramos agora no cerne da paralaxe: os pontos de vista são objetados por algo, e essa é a sua determinação. Žižek busca justificar a falta no outro como não-totalidade, ou seja, a existência de uma torção que impede a autorreconciliação. A paralaxe, portanto, é a determinação do “objeto incômodo”, que é uma reversão do “sujeito incômodo” – e vice-versa; um efeito da torção de Möbius na experiência, uma determinação reflexiva. Em sua obra *O Sujeito Incômodo*, o sujeito é o obstáculo que ele mesmo “cria” e combate; é o ato, o gesto paradoxal de infligir a falta, preenchê-la e esvaziá-la novamente, num *loop* vicioso e irredutível. Isso é a subjetividade em sua forma pura que pressupõe uma lacuna ontológica. Assim, diz Žižek:

Pode a lacuna, a abertura, o Vazio que precede o gesto de subjetivização ainda ser chamado de ‘sujeito’?” – é um enfático “Sim!” – o sujeito é, ao mesmo tempo, a lacuna ontológica (a “noite do mundo”, a loucura do autoisolamento radical) bem como o gesto de subjetivização que, por meio de um curto circuito entre o Universal e o Particular, cura a ferida de sua lacuna (em lacanês: o gesto do Mestre que estabelece uma “nova harmonia”) (ŽIŽEK, 2016b, p. 115-116).

Nesse sentido, o obstáculo é o processo do sujeito; a deformidade da subjetividade é o que processa seu incômodo. Mas, para que isso ocorra, deve haver uma barreira constitutiva, cuja negatividade irredutível bate e retorna para si mesma. Žižek (2008) aponta que o que incomoda o “sujeito incômodo” é aquilo que o objeta. Com os papéis invertidos (sujeito passivo, objeto ativo), “o sujeito é definido pela passividade fundamental e é do objeto que vem o movimento – é ele que incomoda. Mas, novamente, que objeto é esse? A resposta é: o objeto paraláctico” (ŽIŽEK, 2008, p. 31). Estão sempre na mesma superfície que leva ao outro ponto pela torção da faixa. O ponto de vista muda, mas a estrutura é a mesma; o sujeito é incômodo pelo objeto, e vice-versa; sua relação perturba o funcionamento tranquilo das coisas. O juízo infinito é a lógica da fita: expressa a torção da negatividade que se dobra sobre si mesma em suas operações de subordinações formais sobre a subjetividade/objeto. Na Faixa de Möbius, a identidade, em seu desenvolvimento, é torcida ao encontro do seu momento mais simples – visto que compartilham a mesma superfície. Assim, como na

paralaxe, o Real, como diferença mínima, somente pode se apresentar por dois pontos de vista que nunca coincidem.

Usualmente, a pergunta é: como do ser Uno apresenta-se o dois? Devemos ler a topografia da paralaxe žižekiana como retroativa, pois o dois é que dá “origem” a Um. É pelo excesso formal do dois que ele esbarra em seu limite, retorcendo-o e dividindo-o internamente. O Um é a divisão no dois, como presença retorcida que faz o dois não ter unidade consigo mesmo. Porém, o Um é um não-todo, não por ser substância negativa, nem ponto de partida de uma falha ou ontologização de um substrato fraturado, mas a formalização de uma divisão imanente que impede a constituição do substrato como tal. O cerne está na torção especulativa (MD para Žižek), que é a impossibilidade de reconciliação consigo mesmo, e é o resultado do dois. Essa diferença mínima no dois é a presença do não-todo. Os pares da paralaxe são a tentativa de subverter e preencher a diferença mínima que, por outro lado, desencadeia sua incessante significação em negação a esse Um impossível.

### **O Imbecil e sua Sombra: as quatro negações ao menos-que-nada**

Se na topologia do “Dois, não-Um” se apresenta a divisão imanente da estrutura pela torção do real, em *Menos que Nada: Hegel e a Sombra do Materialismo Dialético*, para Žižek, é nesse ponto de inflexão que a “sombra” é do MD. O MD é um fracasso histórico, seja político ou filosófico; ele já é um cadáver filosófico, já é um nada. O ponto é aceitar que a sombra que nos atormenta já nos habita, deve-se recuar a essa diferença irredutível, como seu absoluto. Mais ainda, como diz Hajdini (2016), reconhecer que esse *incomodo* já está projetado no corpo opaco de Hegel (pois se MD é nada, Hegel é menos que nada), situado atrás de suas costas. A sombra não é o fundamento, mas é o resíduo parcial da atividade performática (S2) da negatividade contemporânea; assim, como MD retroativamente apresenta a falta em Hegel. Porém, aqui acrescentamos nossa hipótese, como momentos topológicos, Dois (S2) e Um (S1) são pares de paralaxe; são dois pontos de vista que nunca coincidem, mas ambos compartilham a mesma superfície. Assim, estamos no sintoma na faixa de Möbius: o MD apresenta uma falta que somente pode ser lida à frente de Hegel (como traçar uma linha à frente da fita), mas essa operação na linha da fita é retorcida pela faixa, retornando a falta do MD por Hegel pela retorção da faixa. Assim a sombra, como diz Hajdini (2016), não é o fundamento, mas um resíduo da ação performática da forma – é este resto que direciona “para” uma nova refundação do MD. Como um *loop* temporal, esse “para”

não aponta para o futuro, mas para um impasse passado que nos assombra no presente, projetado “às costas de Hegel.”

Nesse sentido, Žižek (2013) não está apostando em uma filosofia que transpareça uma substância determinante no processo de reificação formal, mas sim nos processos de negação que a atravessam e a opacificam. Mas como o filósofo esloveno apresenta e justifica essa sombra? Hajdini (2016) faz uma excelente exposição da sombra a partir dos modelos formais (tratados por Badiou (2008)), mas essas estruturas formais são lidas na filosofia zizekiana como momentos de negação, como em Hegel. Esses momentos são: “lógica clássica” que opera pela não-contradição e terceiro excluído: “lógica intuicionista” suspende o terceiro excluído ( $\neg\neg p$  não é necessariamente  $p$ ), exigindo prova construtiva e comportando dinâmicas entre saber e verdade; “lógica paraconsistente” permite contradições sem colapso, aceitando eventos como rupturas do sistema. O terceiro momento, da insuficiência do Uno, abriria para formação do Evento badionuniano.

A partir dos condicionamentos e efeitos da negação desses três tipos de lógica, que se diferenciam pela validade ou não dos dois princípios fundamentais, Hajdini (2016) apresenta a lógica fetichista de Žižek: “Eu sei, mas...”. A expressão dessa forma pode ser lida pela sentença: “Eu sei que os judeus não são culpados de nada; entretanto, o fato é que... lucraram”. Primeiro, há a afirmação do saber como verdadeiro, mas posteriormente suspende-se o saber pela crença. Portanto, ela obedece ao princípio de não-contradição ( $\neg\neg p=p$ ), mas não ao terceiro excluído. Assim, ela invalidada pela lógica tradicional. Mas essa negação é conservada na leitura intuicionista, “Eu sei que os judeus não são culpados ( $\neg p$ ), mas mesmo assim eles não são não-culpados ( $\neg\neg p$ )”. A negação da negação ( $\neg\neg p$ ) não implica  $p$ , mantendo o saber e a crença inconsciente separados, permitindo a implicação prática de culpa sem colapso lógico. É justamente nessa suspensão do terceiro excluído que temos a operação do condicionamento da negação da negação pela lógica fetichista. É no paradoxo lógico intuicionista, da razão e crença operando sua verdade e não-verdade ao mesmo tempo pela falta de veracidade processual, que está a concreticidade fetichista. Essa operação é a *Verleugnung* freudiana: uma suspensão do saber pela crença, um recalque que permite “eles não são culpados” no enunciado, mas “eles não são inocentes” na enunciação. A negação da negação permite que a não-culpa e a não-não-culpa persistam sem conflito, graças à ontologia intuicionista.

Porém, como um bom hegeliano, Žižek reconhece esse movimento de subtração desse dejeto incômodo como uma negação determinada. O momento da lógica intuicionista é a impossibilidade de evacuar a dupla negação ( $\neg\neg p \equiv p$ ), mas a lógica fetichista força essa passagem, recalando a lacuna. Esse momento de recusa a lacuna é a verdade paraconsistente da racionalização antissemita, forçando que  $\neg\neg p$  seja equivalente a  $p$ . Se no momento intuicionista temos a presença da *verleugnung*, na passagem para a paraconsistência encontramos a *verneinung*. Em outras palavras, a negação da negação fetichista quer esconder um impasse. Na paraconsistência antissemita, a proposição “Eu sei que os judeus não são culpados” é lida como uma passagem do recalque (intuicionista) para a denegação. Aquilo que se apresentava como lacuna (intuicionista) foi recalado, afirmando a crença sobre o saber ( $\text{não-não-saber} \equiv \text{crença}$ ), mas na passagem para a paraconsistência, ele se torna seu oposto, negando algo anteriormente expresso. Como o recalque aceita a castração da realidade (saber) sem reconhecer seus efeitos traumáticos, graças à não escolha binária, permite “evadir” da contradição direta. Na paraconsistente, temos a subtração do terceiro elemento, tornando-a contraditória ( $p$  é e não é  $\neg p$  ao mesmo tempo). A negação da negação que antes era suspensa, agora retorna para  $p$  ( $\neg\neg p \rightarrow p$ ), tornando-se o enunciado da não culpa, é na enunciação, a apresentação da culpa judaica

Da constituição das três negações, contribuição de Žižek (2008-2013) a crítica de Badiou (2008), é novamente a leitura como reflexivas e determinadas. Para isso, ele nos convida a voltar à proposição: “Os judeus não são culpados de nada.” Aqui devemos prestar atenção na adição de “nada”. O enunciado não é “Os judeus não são culpados”, e sim “Os judeus não são culpados de nada”. No primeiro momento, na lógica tradicional, a adição é equivalente a “não culpados” ( $\neg p$ ); já no segundo momento, na lógica intuicionista, é “não são não-culpados” ( $\neg\neg p$ ). O “nada” abre uma dúvida sobre a inocência; já no terceiro momento, na leitura paraconsistente (“Eu sei bem que  $\neg p$ , mas mesmo assim eu acredito que  $p$ ”), é forçada por  $\neg\neg p \rightarrow p$ , pela dupla negação anterior, o que vem a ser passado para o que já é: “Eu sei bem que  $\neg p$ , mas mesmo assim eu acredito que  $p$ .” A partir desse momento, o “nada” não é apenas uma redundância da negação da culpa, ou uma dúvida antinômica, mas sim a presença da contradição como negação determinada, uma barreira que divide o saber e a crença. Embora na lógica clássica, as duas partes do enunciado seriam resolvidas por  $\neg\neg p \equiv p$ , pois  $\neg\neg p$  e  $p$  não são contraditórios, mas sim contrários. No entanto, o que torna esse enunciado paradoxal é o “mas mesmo assim”. Se a frase fosse “Eu sei que você não é

não-culpado, portanto você é culpado”, não haveria contradição. Porém, a substituição por “mas mesmo assim” ou “mas” divide o enunciado entre mais ou menos culpado (retornando ao vir a ser da lógica intuicionista). No entanto, aqui é o limite da dúvida. Visto que por que ele acredita que os judeus são culpados quando, de fato, ele sabe que eles são culpados? Por que, mesmo sabendo, ele acredita? Esse “mesmo assim” é uma diferença mínima que resiste à síntese entre o elemento factual e o saber. A crença, para Žižek, é a presença de uma lacuna entre “não não-culpado” e “culpado”, um furo estrutural no enunciado. Embora o conhecimento racional já tenha evidenciado a síntese entre saber e verdade, a crença ainda resiste como uma diferença irredutível subjetivista. Para a crença, a identificação racional não consegue suprimir sua negatividade, que às vezes é excedente e às vezes é deficitária em relação à identificação conceitual (ou seja, aqui é a presença da subjetividade como sujeito incômodo).

A quarta negação é simplesmente uma tentativa de evadir de qualquer mediação, é simplesmente uma negação imediata que nega a realidade para afirmar abstratamente algo fora do limite (não obedece aos dois princípios, contradição e terceiro excluído), é o que Hegel (2016) nomeia de bloße Nicht: mero nada.”mero nada”. Žižek lê essa tentativa de não-relação, como uma determinação reflexiva, ou seja, já é mediação, S2, da culpa, somente é possível porque S1 (judeu) é vazio, como paradoxo, como algo que dá possibilidade de vir a ser pela negação, mas por outro lado impede que esse vir a ser se torne plenamente si mesmo. A proposição “Não são culpados-de-nada” deveria implicar inocência plena, mas pela quarta negação, o judeu, como significante vazio, pode ser retroativamente subvertido em culpa pela repetição (pela constante tentativa de subtração) e insistência. A antinomia da dupla negação não é sublimável pela força do terceiro excluído, sendo uma diferença mínima irredutível à categorização e insublimável – um resíduo que resiste à absorção pelo saber e pelo evento. É um núcleo de negatividade, um furo na estrutura, uma realidade impossível. Como diz Hajdini (2016) momento “menos que nada” do MD zížekiano é objeto *a* lacaniano, a diferença irredutível um centro vazio no sistema. Ele não pode ser totalmente simbolizado ou eliminado. É “menos” porque o judeu não se reduz ao predicado, mas, paradoxalmente, sem o processo de “repressão primordial” desse “menos que nada”, a qualidade do judeu não se constitui.

A partir disso, insistimos que a leitura dessas quatro formas de negação em Žižek não se trata de refutações mútuas, mas momentos em que a negação tenta evadir a reificação

das formas. Do limite da lógica clássica, passando pelo recalque intuicionista e a denegação paraconsistente, implícita a quarta negação (repressão primordial), que não obedece à nenhuma restrição. Ou seja, o *objeto a* não é um princípio primeiro do MD, mas sim ganha presença pela formalização: é uma negação retroativa à subordinação formal. Ele é simplesmente um efeito formal, condicionado pelas formas através das quais os sistemas administram seus nadas. Em outras palavras, ele se manifesta nos processos de repressão e subtração do “vir a ser” da gramática do sistema. Daí o sentido do MD Žižekiano ser um formalismo levado às últimas consequências, pois é apenas pelo processo formal que essa negação incômoda toma presença. Essa diferença mínima atormenta como sombra, mas, paradoxalmente, sem ela, não haveria processos implicando necessidades formais. Por isso, Žižek nos diz:

Menos que nada é uma tentativa de mostrar todas as consequências ontológicas desse *eppur si muove*. Eis a fórmula em sua forma mais elementar: “mover-se” é o esforço de alcançar o vazio, isto é, “coisas se movem”, existe algo, ao invés de nada, não porque a realidade é, em excesso, mais que o nada, mas porque a realidade é menos que nada. É por isso que a realidade precisa ser suplementada pela ficção: para ocultar seu vazio. Lembremo-nos da velha piada judaica, tão cara a Derrida, sobre um grupo de judeus que admite publicamente, em uma sinagoga, sua nulidade aos olhos de Deus. Primeiro, um rabino se levanta e diz: “Ó Deus, sei que sou inútil, não sou nada!”. Quando o rabino termina, um rico comerciante se levanta e, batendo no peito, diz: “Ó Deus, também sou inútil, obcecado pela riqueza material, não sou nada!”. Depois desse espetáculo, um pobre judeu do povo também se levanta e proclama: “Ó Deus, não sou nada...”. O rico comerciante cutuca o rabino e sussurra no ouvido dele, com desdém: “Que insolência! Quem é esse sujeito que ousa afirmar que também não é nada?!”. De fato, é preciso ser alguma coisa para alcançar o puro nada, e Menos que nada discerne essa lógica estranha nos domínios ontológicos mais dispare, em diferentes níveis, da física quântica à psicanálise (ŽIŽEK, 2013, p.14)

### **A autorreferência deformante: o Recuo Absoluto**

Passamos para o momento do recuo absoluto, onde a repressão fundamental, a própria subtração da substância é lida como constituída pelo processo de reificação do sujeito (\$). Žižek nos diz que recuo absoluto, de uma coisa que emerge através de sua própria perda, é, portanto, o próprio sujeito, como resultado de sua própria impossibilidade. Nesse sentido, e de maneira inconfundivelmente hegeliana, o sujeito é a verdade da substância: a verdade de todas as coisas substanciais é que elas são o efeito retroativo de sua própria perda (ŽIŽEK, 2016a, p. 159). A perda não é substância em si, mas faz parte do desenvolvimento de conjunto específico formal. Como sua determinação é reflexiva, portanto, não há uma substância pura anterior; a perda é uma fantasia objetiva criada pelo próprio sistema.

Aqui, podemos compreender porquê Žižek é alvo de tantas críticas dentro da tradição marxista. Contudo, ele está ciente, ao insistir:

A leitura que Marx faz da dialética de Hegel como formulação idealista da lógica da dominação capitalista não vai até o fim: o que o processo dialético hegeliano desenvolve é a expressão (mistificada) da mistificação imanente à circulação do capital, ou, em termos lacanianos, de sua fantasia “objetivamente social” – em termos algo simplistas, o capital para Marx não é “realmente” um sujeito-substância que se reproduz ao pôr seus próprios pressupostos, e assim por diante; o que essa fantasia hegeliana da reprodução autogeradora do capital oblitera é a exploração dos trabalhadores: como o círculo da autorreprodução do capital tira energia da fonte externa (ou melhor, “ex-tima”) de valor, como tem de parasitar os trabalhadores (ŽIŽEK, 2013, p. 93).

Embora a teoria marxista sinalize a exploração do trabalho, ela não pode ir de imediato em sua retaliação ao capital, pois ela deve demonstrar que a racionalidade, a lógica do capital, organiza uma forma social. Ora, basta lembrarmos que, em *O Capital*, Marx (2017) nos apresenta a categoria valor trabalho. Na forma social capitalista todas as entidades convergem para a equação do valor, onde cada ente perde sua singularidade e, subsequentemente, é reduzida à identidade de mera “quantidade determinada de uma coisa” (MARX, 2017, p.184). Por conseguinte, o trabalho se converte em mercadoria, e aquele que o executa se torna subjugado ao valor abstrato. O valor, portanto, não se limita a ser uma abstração supra-sensível; esse limite impõe uma alteração sensível dos entes para serem inseridos na equação de valor. Isso implica que algo que se torna mercadoria sofre uma metamorfose e se transfigura em algo inteiramente distinto de sua qualidade original, tornando-se uma entidade diversa de si mesma. O ente simplesmente assume a forma do outro objeto, que é subsumida à lei do valor. No entanto, essa “fantasia objetiva” não é vivenciada subjetivamente pelos trabalhadores, que, embora sintam em suas peles a exploração (sabem que sofrem), mas não entendem a lógica teológica do capital (ou seja, acreditam que há somente essa possibilidade de realidade). Assim, eles não sabem que suas vidas são subsumidas pela apresentação capitalista, que sua substância é internalizada pela entidade que aparenta ser viva e autoconsciente, ocultando sua dependência com a fonte do trabalho. A virada de Marx, a crítica ao Capital, já é uma crítica a Hegel: o capital é representado como autônoma, autogerador e autossuficiente da realidade – ou seja a substancia-sujeito hegeliana. Essa reificação formal, entretanto, oculta não apenas a exploração dos trabalhadores, mas, principalmente, sua contradição, visto que “auto substancia” autônoma, necessita de uma fonte externa a si – o trabalho. Nesse sentido, o Capital é simplesmente uma apresentação parasitária.

A crítica de Žižek, contudo, concentra-se no fato de Marx substancializar a matéria pela positividade aristotélica do potencial produtivo dos trabalhadores, buscando uma recuperação sensível do que foi alienado. Como na passagem em Marx (2008), no caderno “Comunismo e propriedade privada”, ele nos diz que com a “supra-sunção (*aufhebung*) da propriedade privada, é, por conseguinte, a emancipação completa de todas as qualidades e sentidos humanos; mas ela é esta emancipação justamente pelo fato desses sentidos e propriedades terem se tornados humanos, tanto subjetiva e objetivamente (MARX, 2008, p. 109).” Žižek sinaliza nessa leitura da *aufhebung* marxiana, como uma negação do valor (círculo vicioso autopropulsionado da (re)produção parasitária na matéria), mas a conservação elevada da produtividade livre do trabalho pela omnilateralidade. Para ele, no entanto, não há recuperação: a reintegração das multiplicidades sensíveis recaladas pelo valor-trabalho faz parte da fantasia capitalista. Mesmo reconhecendo o comunismo como sintoma do capitalismo, Marx ainda postula uma resolução fantasmática (natureza humana) onde a produtividade livre seria independente da racionalidade instrumental. Žižek (2013) diz: “Portanto, deveríamos rejeitar a celebração do jovem Marx das forças produtivas ou potenciais do sujeito, de sua natureza essencial – aqui, Marx é secretamente aristotélico, pressupõe um sujeito ‘substancial’ que preexiste ao desenvolvimento desses potenciais na história (ŽIŽEK, 2013, p. 104).”

Ora, mas um retorno a Hegel não implicaria em adentrar ainda mais no obscurantismo da reificação da substância-sujeito? Isto ficou explícito na crítica da tradição marxista do século XX. Žižek (2013) afirma que a superação desse “monstro” hegeliano proposta por Lukács é a simples substituição do “Espírito” hegeliano pelo proletariado como “Sujeito-objeto” da História. Ou então, a leitura de Adorno enfatizando a preponderância do objeto, da “não-verdade” do Todo. Mas o filósofo esloveno insiste que essa interpretação marxista é uma má interpretação de Hegel. A reconciliação hegeliana não é consumo da substância pelo sujeito, mas “uma modesta sobreposição ou redobramento das duas separações: o sujeito deve reconhecer em sua alienação da substância a separação da substância de si mesmo” (ŽIŽEK, 2013, p.101). Aqui retomemos à paralaxe žižekiana: a reconciliação, a *Aufhebung*, não é a união ou recuperação da substância, mas sim o reconhecimento da torção (como na fita de Moebius). Embora substância e sujeito compartilhem a mesma superfície, nunca se tocam. A reconciliação é simplesmente a aceitação de que a unidade com sua substância é uma aparência da própria alienação do

processo do sujeito à forma; é simplesmente um produto daquilo que é alienado, ou rejeitado e evacuado do sistema para funcionar. Assim, o sujeito também não é um mero subproduto acidental de uma realidade substancial pré-subjetiva, nem pode retornar a um “Ser substancial” ou encontrar seu lugar em uma “Ordem orgânica geral”. O sujeito é um processo retroativo, onde sua origem ocorre posteriormente; ele depende dos pressupostos substanciais de um determinado sistema. Ou seja, o que Marx rejeita na dialética hegeliana é justamente o pressuposto do nada, pelo nada e para o nada. Para ele, a forma social capitalista é um excesso para a natureza (daí subversão da indução sensível), enquanto para a leitura Žižekiana é uma torção reflexiva da natureza, é menos que nada. Assim, Žižek (2013) enfatiza: “De maneira mais cautelosa e literal: a questão não é que o Absoluto não seja substância, mas sujeito. A questão está oculta no “não só..., mas também”, ou seja, na interação dos dois, que também abre o espaço da liberdade – somos livres porque há uma falta no Outro, porque a substância da qual brotamos e da qual dependemos é inconsistente, barrada, falha, marcada por uma impossibilidade (ŽIŽEK, 2013, p. 106 ).”

Aqui podemos ler retroativamente essa proposição hegeliana: a substância-sujeito pela noção de evento badiouniana e a reinterpretação zizekiana da necessidade do MD implícita na dialética materialista (lida com quatro momentos de negação). Na lógica clássica (Ontologia do estado das coisas), a substância é autorreferente; o trabalho se adequa ao valor. A liberdade de escolher trabalhar ou não trabalhar está em acordo com a essência autoevidente da forma social capitalista. No entanto, a liberdade e a não-liberdade estão mediadas como racionalidade operante, o que significa que a liberdade é determinada pelo sistema que ela representa – pois ela é ou não é; não há terceiro excluído. No entanto, a liberdade, nessa lógica, é simplesmente uma representação (*Vorstellung*), uma liberdade abstrata. Pode-se “escolher” ser livre ou não de acordo com a apresentação (*Darstellen*), a realidade concreta do capitalismo. No segundo momento (lógica intuicionista / recalque), a ambiguidade da liberdade é suspensa; há dúvidas sobre a legislação, mas sem ação efetiva. O sujeito sabe da falta no outro, mas não acredita em outro mundo possível: “eu sei, mas...”. No terceiro momento (lógica paraconsistente / denegação), a inconsistência da substância (capital parasitário) se torna explícito. Mas devemos notar como esse momento é uma determinação reflexiva. Primeiro, o capital parece autorreprodutor, mas é parasitário. Contudo, essa contradição não colapsa o sistema, mas apresenta seu funcionamento. Ou seja, na lógica paraconsistente (Ontologia do Evento / Denegação), a denegação (*Verneinung*) – a falha – já

não é uma possibilidade; já é reconhecida como presente no sistema, mas, mesmo assim, ela continua o seu funcionamento. Com essa determinação, a liberdade é apreendida como inconsistência do sistema – a substância está em contradição consigo mesma. Nesse sentido, a passagem do intuicionismo, o campo da essência dividida (sonha o novo, mas sob as regras do velho), para a paraconsistência – a substância se revolta contra si mesmo – é o ato que rasga o tecido do possível. É nela que se funda o evento como verdade.

Aqui podemos fazer o exercício como é lido as operações da negatividade. Na leitura marxiana, a contradição do sistema é a recalque/denegação da substância do sujeito, como agente que realiza, e não o inverso; ou seja, seria a recuperação da substância material pela apropriação sensível do agente alienado pelo sistema. A segunda seria o evento badiouniano: a insuficiência da substância – retorno contra si mesmo – formalizada pelo axioma do vazio ( $\emptyset$ ) da teoria dos conjuntos, que demonstra a inconsistência inerente a toda estrutura . Badiou (2008) articula o múltiplo puro (matéria) com o impossível (verdade). Desse impossível temos a presença da subjetividade engajada à fidelidade de uma verdade, a um evento. Somente por essa falta no Todo, como impossível, que uma verdade (política, científica, artística) pode suplementar o que é com o novo. A leitura Žižekiana, por fim, a recuperação da substância material sensível, a suplementação da negação do múltiplo ao Um, somente são pela mediação ao sistema da qual eles resultam – elas são subprodutos da repressão formal da qual o sujeito é constituído; todo processo “subtrai” (repressão primordial) algo para realizar-se. Nesse sentido, as repressões constituem à substância como sujeito, e não do sujeito. A liberdade não é recuperar algo que foi perdido, ou na insuficiência da unidade do sistema, mas é própria divisão na formação do seu sujeito. Assim, podemos ler Žižek a partir dessa proposição: *o sujeito não é livre apesar da inconsistência da substância, mas, mesmo assim, é livre por causa dessa inconsistência*. A barra do sujeito é a torção, o paradoxo do processo de reificação do sujeito à forma. É na própria divisão no limite que atravessa o sujeito transcendental que está sua liberdade.

Nesse sentido, para Žižek, os excessos de formalidades são irredutíveis para as operações da negatividade. O MD é o modelo que apresenta essa irredutibilidade como interna ao processo, como recuo absoluto. Assim, ele nos diz: "É uma causa que age contra si mesma, uma razão que coincide com a revolta (contra si mesma), uma irracionalidade que adota uma aparência de racionalidade, sem parecer contradizer-se" (Žižek, 2016a, p. 8). Nesse sentido, é uma racionalidade que se revolta contra sua própria razão. Como diz Hegel (2017),

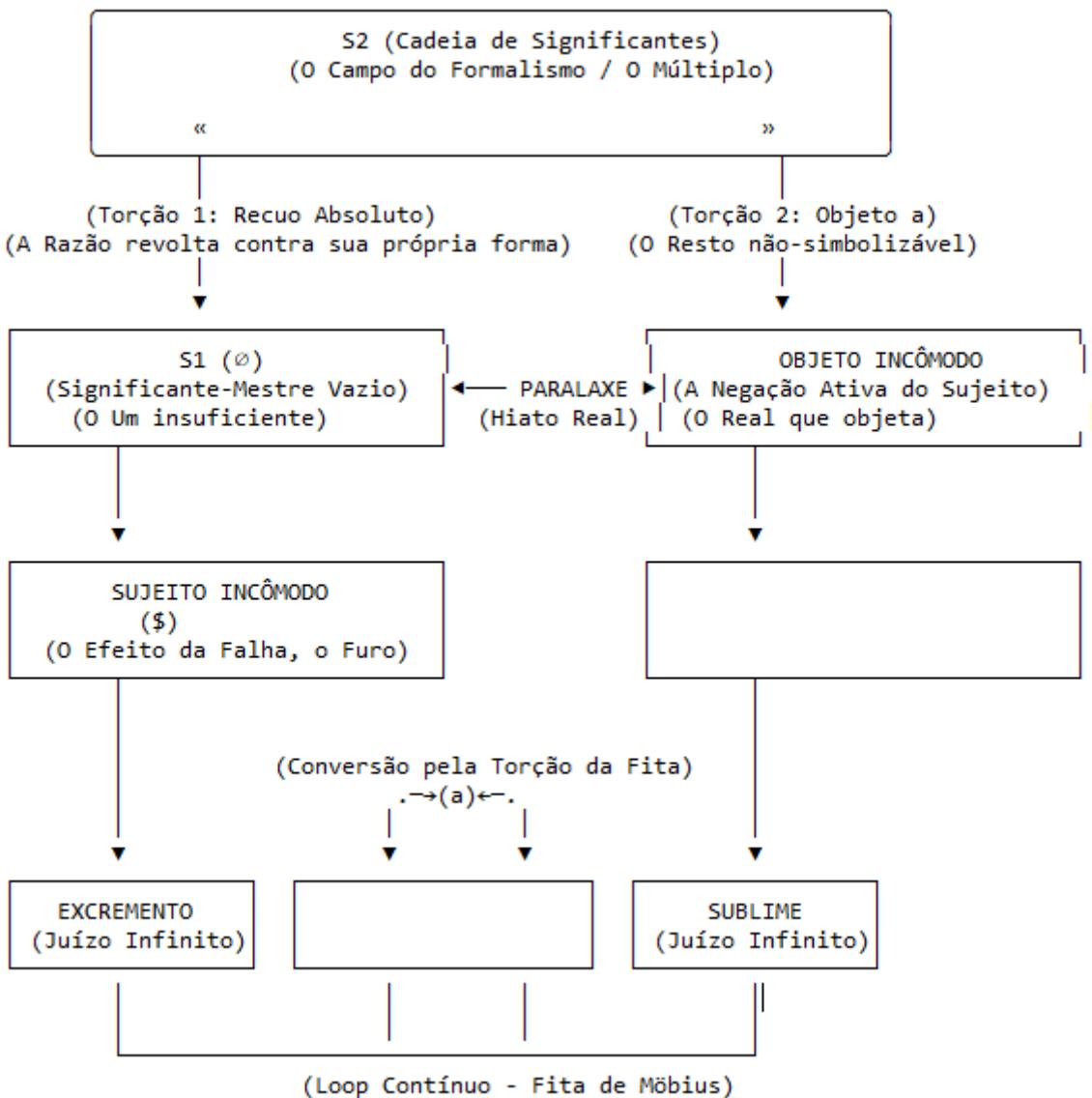
o recuo absoluto é determinidade determinada, ou uma negação absoluta (Hegel, 2017, p. 104). É nas operações formais que, ao impor uma barreira a tudo que lhes é heterônomo, a negatividade absoluta se apresenta como determinidade irredutível. Logo, essa negatividade que parece contradizer seu conceito não é algo externo a ele; essa presença é uma inferência especulativa de que somente ao negá-la seu processo se realiza — ela se realiza negando aquilo que a limita: seu próprio conceito. Aqui, portanto, está o ponto de Žižek (2016a): para algo vir a ser, deve negar uma “negatividade primordial” — o “menos que nada”. No entanto, essa negatividade, como determinidade, é uma determinação reflexiva; ela faz parte da constituição do processo da razão na constituição de sua racionalidade. Mas o detalhe fundamental é que esse processo é retroativo e formal. A coruja de Minerva somente alça voo ao entardecer: o retorno ao absoluto é ler que essa repressão a algo, que a “perda”, é um processo retroativo implícito na própria racionalidade da formação do sujeito como substância. Ou seja, a perda não é substância, mas sua operação; ela é inerente aos impasses e divisões da reificação formal de um determinado sistema (ou, na leitura marxiana, da forma social).

### Considerações finais

A crítica de Žižek, enfim, é que o MD ainda está preso a leituras pré-quânticas e pré-topológicas da matéria (definida por extensão, corpo, densidade, massa), um modelo atrelado à física tradicional. Para ele, a matéria deve ser compreendida como constituída por processos formais. Isso se assemelha à física quântica, com seu formalismo matemático (a função de onda) em vez de objetos sólidos e localizáveis, e à topologia, onde invariantes como buracos ou torções (ex.: gênero de uma superfície) não são “falhas” acidentais, mas condições de possibilidade para a própria estrutura. Em uma leitura hegeliana, isso significa que a matéria é constituída pelas operações da racionalidade de sua época — ou, para lembrar da plasticidade do sujeito-substância, como diz Catherine Malabou (2004). Essa plasticidade das deformações, inerente às operações contínuas dos condicionamentos formais, nos seus buracos que toma presença a materialidade.

É a partir disso, portanto, que postulamos nossa hipótese topológica dos quatro eixos, visto que as 4 teses de seus principais trabalhos são como um mapa topográfico da razão: sujeito incômodo (toro), objeto incômodo (paralaxe), menos que nada (objeto *a*: faixa Möbius), e recuo absoluto (meta-topologia, a realidade é um movimento de deformações contínuas). O sujeito é uma deformidade para os sistemas aos quais ele está submetido. Essa

deformação é incômoda; o sujeito não se encaixa, e sua presença é uma torção que impede o fechamento do sistema. Ele pode ser achatado ou suavizado (ou, na linguagem lacaniana, castrado), mas ainda mantém seu furo. Não um furo físico, mas estrutural – mesmo se o deformarmos como um toro (achatando, esticando, torcendo), seu furo central persiste como um invariante topológico. O “objeto incômodo” é uma determinação reflexiva do sujeito incômodo: o sujeito é incômodo porque há outro que o objeta. No entanto, essa mediação é retorcida por uma diferença mínima irredutível, como um furo que distorce a inconsistência entre perspectivas inconciliáveis (as antinomias da razão). Esse hiato é um invariante topológico paraláctica: a verdade apresenta-se no deslocamento entre perspectivas inconciliáveis. O “menos que nada” é uma inferência a partir das operações da racionalidade em sua repressão a essa “diferença mínima”. Essa repressão da identidade consigo mesma implica a constante repetição da negação que nega uma negação. Ela é, portanto, uma negação da negatividade absoluta. É a negação a algo, de um pequeno objeto *a*, que é simplesmente o furo topológico ( $\rightarrow(a)\leftarrow$ ), o vazio estrutural, o resto que resiste à subtração das operações formais. Contudo, um detalhe importante, ele aparece somente de forma retroativa pelo processo de formação do sujeito-substância, algo que a razão tenta subtrair para ter coerência, mas que, ao ser “subtraído”, deixa uma marca, um vazio. Por fim, o recuo absoluto é o reconhecimento de que essas operações são internas e necessárias. É uma autorreferência deformante, a constatação de que a falha do sistema é a condição de seu funcionamento. Isso significa que, nas operações da razão (sujeito incômodo, objeto incômodo, menos-que-nada), essa negatividade é interna à racionalidade: a torção é a presença do Real na razão. Como na representação deste diagrama:



### Referências bibliográficas:

BADIOU, Alain. O (re) começo do materialismo dialético. In: ALTHUSSER, Louis; BADIOU, Alain. **Materialismo histórico e materialismo dialético**. São Paulo: Global Editora, 1979.

BADIOU, Alain. **Lógicas de los mundos**: El ser y el acontecimiento, 2. Buenos Aires: Manantial, 2008.

GRAHAM, Loren R. **Science, philosophy, and human behavior in the Soviet Union**. New York: Columbia University Press, 1987.

HAJDINI, Simon. Dialectic at Its Impurest: Žižek's Materialism of Less Than Nothing. In: HAMZA, Agon; RUDA, Frank (Org.). **Slavoj Žižek and dialectical materialism**. London: Palgrave Macmillan, 2016.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Ciência da lógica 1**: A doutrina do ser. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Ciência da lógica 2**: A doutrina da essência. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

JOHNSTON, Adrian. Slavoj Žižek's Hegelian Reformation: Giving a Hearing to The Parallax View. **diacritics**, v. 37, n. 1, p. 3-20, 2007.

JOHNSTON, Adrian. Materialism without Materialism: Slavoj Žižek and the Disappearance of Matter in. In: HAMZA, Agon; RUDA, Frank (Org.). **Slavoj Žižek and dialectical materialism**. London: Palgrave Macmillan, 2016.

LEBRUN, Gérard. **A paciência do conceito**: ensaio sobre o discurso hegeliano. Tradução de Silvio Rosa Filho. São Paulo: Editora da UNESP, 2006.

MALABOU, Catherine. **The future of Hegel**: plasticity, temporality, and dialectic. Tradução de Lisabeth During. Cambridge: Routledge, 2004.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2008.

MARX, Karl. **O Capital**: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo, 2017.

PFALLER, R. The althusserian battlegrounds. In: HAMZA, Agon; RUDA, Frank (Org.). **Slavoj Žižek and dialectical materialism**. London: Palgrave Macmillan, 2016.

RUDA, Frank. Dialectical Materialism and the Dangers of Aristotelianism. In: HAMZA, Agon; RUDA, Frank (Org.). **Slavoj Žižek and dialectical materialism**. London: Palgrave Macmillan, 2016.

SCRUTON, Roger. Slavoj Žižek: O Príncipe Palhaço da Revolução. In: **Estado da Arte**, 19 out. 2016. Disponível em: <https://estadodaarte.estadao.com.br/filosofia/roger-scruton-sobre-slavoj-zizek-o-principe-palhaco-da-revolucao-parte-1/>. Acesso em: 04 ago. 2025.

ŽIŽEK, Slavoj. **Contragolpe absoluto**: Para una refundación del materialismo dialéctico. Madrid: Akal, 2016a.

ŽIŽEK, Slavoj. **Menos que nada**: Hegel e a sombra do materialismo dialético. São Paulo: Boitempo, 2013.

ŽIŽEK, Slavoj. **O sujeito incômodo**: o centro ausente da ontologia política. São Paulo: Boitempo, 2016b.

ŽIŽEK, Slavoj. **A visão em paralaxe**. São Paulo: Boitempo, 2008.

## AUTHORITARIAN THEORIES OF JUSTICE: *FACIES HIPPOCRATICA* OF LIBERALISM

Luis Satie<sup>1</sup>

**Abstract:**

The aim of this preliminary study is to demonstrate, through a dialectical analysis, the fundamental contradiction of political liberalism, namely, that between freedom and authority. However, far from there being a balance between these two poles, in the era of advanced capitalism, freedom has degenerated into submission and authority has been distorted into authoritarianism. As a result, citizens are reduced to the passive and atomized condition of clients of precarious public services, whose potential for resistance is neutralized by the command of leaders in the state apparatus. In this context, conceptual arrangements emerge to justify the position of this minimal citizen, as is the case with certain theories of justice, which, by subjecting the idea of popular sovereignty to the logic of the economy and parties, can become authoritarian theories of the market, tradition, politics, or the administrative state, to the detriment of the idea of freedom. This is when liberalism becomes the antechamber of fascism.

**Keywords:** Political philosophy - Theories of justice – Criticism.

## TEORIAS AUTORITÁRIAS DA JUSTIÇA: *FACIES HIPPOCRATICA DO LIBERALISMO*

**Resumo:**

O objetivo desse estudo preliminar é mostrar, por meio de uma análise dialética, a contradição fundamental do liberalismo político, a saber, aquela entre liberdade e autoridade. No entanto, longe de haver um equilíbrio entre esses dois pólos, observa-se, na era do capitalismo avançado, a degeneração da liberdade em submissão e a desfiguração da autoridade em autoritarismo. Como resultado, o cidadão é reduzido à condição passiva e atomizada de cliente de serviços públicos precários, cujo potencial de resistência é neutralizado pelo comando de chefes no aparelho de Estado. Nesse contexto, surgem arranjos conceituais para justificar a posição desse cidadão mínimo, como é o caso de certas teorias de justiça, que, ao submeter a ideia de soberania popular à lógica da economia e dos partidos, podem se tornar teorias autoritárias do mercado, da tradição, da política ou do Estado administrativo, em detrimento da ideia de liberdade. É quando o liberalismo se torna a antessala do fascismo.

**Palavras-chave:** Filosofia política - Teorias da justiça - Crítica.

### INTRODUCTION

The idea of society as a sum of autonomous individuals, who encounter each other in a market for the free exchange of goods, has been the *petitio principii* of liberalism. However, how is it possible to deduce the ideas of authority, obedience, and tradition from this conception of atomized entities, whose sphere of deliberation and decision must be

---

<sup>1</sup> Luís Sérgio de Oliveira Lopes, known in academia as Luis Satie, holds a Master's and Doctor of Laws from the Federal University of Santa Catarina (UFSC) and a Doctor of Philosophy and Social Sciences from the Centre de Recherche sur les Arts et les Langages (CRAL), advanced research laboratory of the Centre National de la Recherche Scientifique and the École des Hautes Études en Sciences Sociales (CNRS/EHESS-Paris). [lsol@hotmail.com](mailto:lsol@hotmail.com). ORCID <https://orcid.org/0000-0002-2013-7990>.

legally shielded from other individuals? How is it possible to sustain the idea of individual freedom in the face of a group of individuals organized in a political association, i.e., the State? Better yet, how does the idea of sovereignty or citizenship, derived from the constitutional State, harmonize with the idea of government, derived from the administrative State?

### **I. The Liberal Problem**

Liberalism solved this problem through theoretical juggling, which consisted, roughly, of excluding the material world from the equation. By making individuals inhabit a conceptual world free from social and economic adversities, as if they were equal and interoperable monads, liberal theorists, whether classical or contemporary, developed theories of freedom, ignoring the social content that compels individuals to perceive themselves as subjects or subjected to a certain way of organizing things. By avoiding social reality in their analyses, they are caught *nolens volens* by the vengeance of the forgotten material world, which returns on the subjective plane, like a scorpion injecting the poison of reification with its tail into the conceptual veins of liberal arithmetic, disrupting the system of equivalences.

In other words, the liberal escape from the world was betrayed by the very objectification of its categories, such as individuality, autonomy, and freedom, treated as dogmas shielded from social contradictions. Due to the impossibility of sustaining such categories despite the historical movement, which shakes the pax romana of the world of equivalences, liberal academics on duty are forced to base ideas of authority, obedience, and tradition among atomized entities, causing a true distortion of liberal theory, which degenerates into authoritarianism, the only political means to continue ignoring the material conditions of the capitalist social formation, marked by monstrous inequalities between individuals, groups, and classes. In this context, neofascism appears as the new arithmetic of capital, namely, the arithmetic of equivalences imposed on entities subjected to the universal reign of commodities.

Theories of justice appear as a privileged locus of sauvetage for this liberal dogma, that is, as special instances of reconstruction of the idea of the social contract on new foundations, no longer based on the unsustainable notion of autonomy of will and fundamental rights, but on the idea of subjection to the command (authority) of national governments, the disciplinary power of private and public sector leaders (obedience), the

moral values of the ruling classes, holders of capital (tradition), and, above all, the capitalist economy (market). This is what we will demonstrate below.

## **II. Foundation Of Auctoritas And Obedientia**

When one reads “Explaining normativity: on rationality and the justification of reason” (Raz, 2000), one is faced with the announcement of a thoughtful return of reason on sensitivity. Reason widens on its own from spontaneity, from what we are in the world, including the various cognitive, emotional and volitional mixtures of the mind. This anchoring of reason in the world leads to a whole rethinking of the judgment of perception or sensation, so that the idea of normativity can no longer do without «psychological capacities», whose reason for acting, as an «ability to perceive reasons and respond to them (Raz, 2000: 39)» proves to be the central concept of this normative philosophy.

Another equally important concept of this philosophy is that of capacity-rationality, combining capacity and ability, two categories of reason: the first, attached to the theoretical reason (reasoning ability) and the second, to the practical reason. Here, theory plays with practice, as «to recognize the normativity of features of the world (Raz, 2000: 39)» is not a leap into transcendence, but a deep dive into the working mechanism of the world. So, this relationship between reasoning and functioning perfectly defines the ability to judge, according to Raz.

In Kantian terms, the ability to judge is, according to this approach, supported by the binding force of the concepts of understanding and the idea of causality, to the detriment of the idea of autonomy and that of freedom, better, to the detriment of practical reason itself. Raz seems to confirm here the so-called neo-Kantian correction of Kant, based on the final concepts of the *First Critic* (Kant, 2001), in its utilitarian version. However, instead of the concept of utility, Raz uses the concept of function. The skill of reasoning and the ability to act are, in his opinion, inseparable from the concrete movement of things, whose motive is the idea of purpose. Thus, what things are is explained by the intrinsic purpose of their own movement, by the laws of their own appearance. However, with this normative device, sensitivity — and therefore the own faculty of judging — seems to be trapped by the idea of control, the result of the function/purpose equation, in a context limited by the ontic world:

Control consists in the proper functioning of a person's rational faculty, the proper functioning of the person's ability to recognise and respond to reasons (...). Control

is manifested when a belief is adopted or endorsed in a process in which the ability to recognize reasons and respond to them (...) is active (Raz, 2000: 44).

In this way, instead of broadening the idea of reason, there is a constraint preventing its deontic leap into the idea of freedom, as well as its critical dialogue with the idea of sensitivity. Without this deontic shift, the ability to act degenerates and turns into a fear of action. The ability to reason then falls into dogmatism, whose essentialization of the idea of authority and the praise of servitude seem to be the most dangerous consequences for the sustainability of democracy.

That's why the essay "The problem of Authority: Revisiting the Service Conception" (Raz, 2006) doesn't question the idea of authority. If, in "Explaining normativity on rationality and the justification of reason", Raz wanted to evade the hypostasis of reason, perhaps because he wanted to avoid the metaphysical leap of reason into the idea of freedom. However, instead of completing this risky leap, he avoids it, thereby resulting in a kind of annihilation of the promises of modern political philosophy. In doing so, Raz naturalizes the idea of obedience, servitude and authority, premodern and preconstitutional categories incompatible with the culture of fundamental rights and guarantees.

Indeed, the essay on authority encourages obedience to the authorities that operate the workings of state institutions. However, this text does not explain the genesis or the right of existence of the authorities; Raz just justifies them. This justification begins by diverting political nature from the idea of authority, that is, by treating authority as a category of morality, as well as the idea of obedience attached to it. Therefore, transforming a political question into a moral one is to give it a second-nature status.

With this mechanism, the idea of authority becomes transcendent, while the idea of freedom ends in causality. The idea of authority rises to the firmament of metaphysics, to ward off its criticism, problematization and denial. The essay on authority, in the end, speaks only of obedience and reasons for obedience. Here, it is easy to perceive that the whole reasoning starts from a fixed separation between rulers and ruled, between citizen and authority from a heteronomic perspective, perhaps as forgetfulness that the democratic order provides for an equal orientation of all through principles of justice and constitutional rules.

According to Raz's own methodology, it is impossible to trace a conceptual or genetic unity of the idea of authority from the modern world, seat of the idea of freedom: «One concept is an ancestor if the successor concept emerged as a modification of the ancestral

one and retained sufficient similarity to it, either in its features or its function (Raz, 2006: 1010)». In fact, according to this methodology, the idea of authority is a successor of the idea of *auctoritas* of Roman antiquity. Similarly, the idea of obedience is only a successor of that of *obedientia*. In any case, the operative force of the ancestors plays a considerable role in Raz's essay on authority, which mobilizes conceptual pairs as de facto authority/law authority, be authority/have authority, theoretical authority/practical authority. Of all these pairs, the category of authority is the noun that exerts a strong attractive power over fact, law, theory and practice.

If the constitutional state does not seem to be the modern substrate of the essay on authority, the administrative state, moreover, the kingdom of leaders — inducted by the party system — adapts perfectly to it as a methodological background. In fact, in modern administrative order, the citizen is stripped of his sovereign power to become a servant, the object of command of the authorities, whose despotic power is exercised through hierarchical power, the exclusive holder of the disciplinary power. Leaders concentrate the powers of discussion, deliberation, control and punishment to judge those who are marked by the seal of passivity and the political obligation to obey. Only the chiefs possess the ability to reason, the capacity-rationality and the «capacity for intentional action, for forming intentions and taking decisions (Raz, 2000: 44-45)».

### **III. Strength of Tradition**

As an antidote to this kind of legitimization of the positions occupied by the authorities imposed by the party system, one can propose the Humean approach which poses the exercise of power as an activity regulated by the synthesis between self-interest and mutual sympathy, so that both must remain in balance in a context of scarcity of resources. Indeed, for Hume (1993: 96) it is only man's selfishness and limited generosity, added to the parsimony of nature when it has provided for its needs, that justice has its origin.

According to Hume, the possibility of expanding the ability to judge opens up, since morality is a product of feelings associated with human relationships. Through these feelings, people can feel compassion for each other as a counterweight to selfishness. By this approach, and to satisfy the self-centeredness of all and the propensity of each to open up to others, the administrative state should be the object of the equal sharing of power among its agents. Indeed, selfishness is conceived only in the acute desire for recognition through strong

actions as well as through the exercise of a will for power. Similarly, sympathy does not go without the universal acceptance of this sharing regime.

Nevertheless, this is not the conclusion of the words of Hume's liberalism. Come what may, this link between selfishness and sympathy would be a source of the democratization of power, if this Humean openness did not fall into the force of tradition. *Hume's contractarianism*, unlike Kant, according to Geoffrey Sayre-McCord (2000: 263), «hopes to account for the evaluative concepts we actually possess». Unable, perhaps, to find immanence from transcendence, this empiricism fails to escape the administered world: «Our capacity to think in moral terms and to talk of reasons depends, on this view, upon resources that are available only certain conventions and practices have been established (Sayre-McCord, 2000: 263)».

Thus, tradition is the source of the values that constitute the evaluative concepts of the ability to judge. This tradition also prevents judgment from being in a bad position, and from being open to criticism of established conventions: «(...) a proper understanding of morality must see morality as a reflection of what those subject to its demands might reasonably accept (Sayre-McCord, 2000: 265)».

As Kant has noticed, sensitivity without transcendence remains blind, imprisoned in the realm of things chained together. In today's world, repeating the state of affairs of yesterday, things are still trapped in the condition of exchange value and private property. As Marx already pointed out in his third manuscript, this dual economic-legal status impedes the development of the civilizing project by catastrophically opposing general nature to human nature, that is, humanity to itself, as part of the material realm. It follows that the subjection of nature tends to be merely a mirror image of the subjection of the spirit, leading to civilizational suicide. In this insensitive environment, values such as morality, empathy, solidarity, and compassion fail to establish themselves in immanence, being easily put to the service of a world governed by individualism: «If you love without arousing reciprocal love (...), if by your vital manifestation as a loving man you do not transform yourself into a beloved man, your love is powerless and it is a misfortune» (Marx, 1996: 212, my translation)<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> «Si tu aimes sans susciter d'amour réciproque (...), si par ta manifestation vitale en tant qu'homme aimant tu ne te transformes pas en homme aimé, ton amour est impuissant et c'est un malheur» (Marx, 1996: 212).

**IV. Mercantile Spirit**

Following the same reasoning, it is difficult to see how David Gauthier's talk about the delimitation of the meaning of justice to what he calls Kantian naturalism (Gauthier, 1993: 180) could support a morality based on intersubjectivity and the idea of autonomy. In fact, the content of the instrumental meaning of justice, «an individually beneficial refinement on a natural, prereflective disposition to conform (Gauthier, 1993: 197)» is the empirical model of the market, where «Justice requires some correspondence between the effects and the persons affected, so that in a more traditional terminology, each receives his due (Gauthier, 1993: 189)». However, would it be reasonable to negotiate conceptions of the good in a pluralistic context, without calling into question the standards of the cultures at stake to be able to perceive and resolve the suffering caused by community conventions, for example, on women and children?

There are things not interchangeable or replaceable, such as dignity and the right to non-violence. Nevertheless, as part of the theory of rational choice, moral trade «(...) begin from an initial presumption against morality, as a constraint on each person's pursuit of his own interest (Gauthier, 1986: 4)». From this perspective, which, according to Gauthier, finds in Hobbes its true ancestor, all life is like the competitive market, where haggling is found at all levels. In this morally free zone, all individuals can win in the game of concessions and benefits: «Where mutual benefit requires individual constraint, this reconciliation is achieved through rational agreement (Gauthier, 1986: 7)». All considered, in this moral market, «No person should be worse off in the initial bargaining position than she would be in a non-social context of no interaction (Gauthier, 1986: 8)».

Thus, should the excluded be satisfied with being in a position of continuous negotiation rather than stagnating in their situation of distress? How much weight will be given to equality and freedom in the table of principles of negotiation? Would broken promises have a price? If a father promises an apartment to his son as a reward for his good results and his financial situation deteriorates, would that son have the right to claim anything from his father? How should the father react to this new constraint caused by the unintended change in its financial situation? If the European Bank borrows money from the Greek government, should the people of that country pay this debt by bearing the loss of the quality of its public education and health services? In a multicultural context, would a stronger

culture agree to forget its original position to participate in a negotiation, whose products would be the values and assets of the stakeholders?

In this morality, whose rational deliberators must have mutual benefits, to name but three examples above, the father, the Greek people and the ethnic minorities would have no possibility of justifying their debt, unless the son, the bank or the dominant culture operated with other standards of reasoning or rationality. Moreover, in Gauthier's political contractarianism, the frustration of the expectations of the rational deliberators must be sanctioned, not by the creditors of moral trade, but by the state, a *deus ex machina* that appears to restore the lost balance of the contract: «The person is entitled to expect others to conform to the practices, and has reason to demand that those who fail to do so be sanctioned in some way by society (Gauthier, 1997: 135)». Each deliberator is, at the same time, the benefactor and beneficiary of the social benefits negotiated, as he is as much the benefactor as the beneficiary of the sanctions imposed, for, in this generalized trading regime, «Of course, the sanctions themselves must pass the contractarian test (Gauthier, 1997: 135)».

The contradiction in this construction emerges with great emphasis: «(...) through the transfer of deliberative rationality from the individual members of society to a social agent (Gauthier, 1997: 142)», what's more, an off-market, state, social authority. So, the Leviathan is the moral protector of the clauses of this political contractarianism. On the one hand, the interaction between the rational deliberators; on the other, authority, as the seat of public, artificial and agnostic reason, the magistrate of conflicts and imbalances between the conceptions of good in circulation.

Gauthier maintains a harmonious relationship between the market model for intersubjectivity and the model of politics for the reason of state, ignoring the historical tragedies that these two systems — one governed by calculation, the other by force — have engendered. These tragedies that have caused the impoverishment of people are, therefore, exhausted models of our world of total exchange, whose rules dominate even those who have nothing to exchange. In addition, the replacement of the popular sovereignty device by the governing apparatus of the administrative state, current headquarters of an authoritarian culture, produces and reproduces servitude and annihilates the judgment of its agents. With this geometric system to deduct political obligation, we are not convinced that:

The contractarian is (...) the true revolutionary, demanding that we realize a society in which each individual may flourish in accordance not with some impose standard

but rather with an ideal that she chooses for herself, while contributing to the similar flourishing of others (Gauthier, 1997: 148).

## **V. Dismantling the Spiritual Faculties System**

As we have seen, the market, tradition, authority and obedience continue to square the circle of contemporary theories of justice, with the concept of freedom being merely an alibi to hide the growing problem of social inequality that affects the community of nations. Ultimately, the idea of freedom in liberal theories of justice presents itself as a corollary of economic freedom, of the freedom of movement of capital, a device for justifying the minimum rules of the game to be followed by governments.

It is to provide this minimum level of governance that corporations and States join forces to promote new models of leadership and innovations in the social division of labor. However, despite the dissemination of the culture of entrepreneurship and the ideology of merit in an environment of innovation in labor relations, the liberal individual is unable to realize the dream of a good life, being increasingly imprisoned by unfair distributions of income within and outside national borders, by policies restricting the international movement of people, by attacks on social, economic and cultural rights, and by the shackles of financial capital.

Behind this vaunted culture of innovation, the sacred dogma of the separation between those who own the means of production and those who only have the labor force for their self-preservation remains untouchable, in a growing scenario of precariousness of social rights and subordination to the command superstructures in the social division of labor:

In our age of big business, the independent entrepreneur is no longer a typical figure. The common man finds it increasingly difficult to plan for his heirs and even for his remote future. The contemporary individual may have more opportunities than his ancestors, but his concrete prospects are increasingly short-lived (...). Thus the subject of individual reason tends to become a shrunken ego, captive of the evanescent present, forgetting the use of the intellectual functions by which he was once able to transcend his real position in reality (Horkheimer, 2002: 142, my translation)<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> «Nesta época nossa de grandes negócios, o empresário independente não é mais uma figura típica. O homem comum acha cada vez mais difícil planejar para os seus herdeiros e mesmo para o seu futuro remoto. O indivíduo contemporâneo pode ter mais oportunidades do que seus ancestrais, mas suas perspectivas concretas têm prazo cada vez mais curto (...). Assim, o sujeito da razão individual tende a tornar-se um ego encolhido, cativo do presente evanescente, esquecendo o uso das funções intelectuais pelas quais outrora era capaz de transcender a sua real posição na realidade. (Horkheimer, 2002: 142)».

Unable to become a subject, the individual is condemned to become the absolute thing, the total commodity, the one whose appearance is perfect and whose use-value is null. Automated by algorithms, the individual is induced by big techs to nourish their own ego and become an appreciator and admirer of their own self, fulfilling the desire to influence a legion of admirers, who, in a game of inverted mirrors, are a mere idealized projection of what they would like to be and have. Thus, social networks function at the same time as a space to compensate for the lack of freedom and equality in the real world, and as a space to strengthen the image of a weak and powerless individual.

In this environment of interaction between disembodied monads, the unconscious manifestation of the death drive prevails, which controls the narcissistic circuit of enjoyment: the fun consists in canceling the weak who want to announce themselves as something other than an object and who dare to participate in civilization with autonomy, in the free exercise of their mental faculties:

Everything that is in a state of inferiority attracts aggression: one experiences the greatest joy in humiliating those whom misfortune has already struck. The less risk there is for the one who finds himself in a state of superiority, the more he will take pleasure in the torture he is about to inflict: it is only in the face of the total despair of the victim that domination becomes joy (...). Loud laughter has always denounced civilization (Adorno; Horkheimer, 1974: 121, my translation)<sup>4</sup>.

Fragmented and submissive to the network of impressions and perceptions that seem to have neither syntax nor semantics, the individual in the commodity society is so virtualized that he begins to dispense with his own body and real social relations: the anorexic individual is the counterfeit of the faculty of feeling. So accustomed to not connecting phenomena together, he loses the ability to understand, to operate analytical or synthetic syntheses. Without body or mind, this automaton becomes a full-time *voyeur* of everything that happens in private life, but at the same time incapable of expressing feelings of compassion, respect and of performing acts of solidarity and justice, that is, acts of reason: «The mind and body are actually separate, as the libertines, those indiscreet bourgeois, demanded» (Adorno; Horkheimer, 1974: 116, my translation)<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> «Tout ce qui est en état d'infériorité attire l'agression: on éprouve la plus grande de joies à humilier ceux que le malheur a déjà frappés. Moins il y a de risques pour celui qui se trouve en état de supériorité, plus il prendra plaisir à la torture qui il est sur le point d'infliger: ce n'est que devant le désespoir total de la victime, que la domination devient joissance (...). Le rire sonore a de tout temps dénoncé la civilisation» (Adorno; Horkheimer, 1974: 121).

<sup>5</sup> «L'esprit et le corps sont en réalité séparés, comme l'ont exigé les libertins, ces bourgeois indiscrets» (Adorno; Horkheimer, 1974: 116).

The fetishism of commodities thus becomes the anti-philosophy of the individual free from himself and the anti-politics of civilizing promises. Its anti-nature attracts the relativism of violent experiments, opening the way for the realization of monstrous, atavistic desires, to justify, ultimately, the meaning of being alive, beyond the pleasure principle. This, perhaps, explains the growth of the fascist war machine in the world today, a powerful artifact of identification of the frustrations of the objectified individual with everything that is dead and inorganic: «Instead of being allied with tenderness, pleasure is allied with cruelty» (Adorno; Horkheimer, 1974: 121, my translation)<sup>6</sup>.

All in all, we are witnessing the dismantling or disarticulation of the system of the faculties of the spirit: reason, understanding, sensitivity. The occupation of the last territory — that of the autonomy of the will — coincides with the annexation of the soul itself, possibly marking the *end of an era*. Or are we facing the era of the end of the faculty of judgment? In this age of rotten brains, blessed are those who perish without judgment, contrary to the promises of the Enlightenment:

Kantian formalism still expected a contribution from the individual who had been taught to take fundamental concepts as reference to the multiple experiences of the senses; but industry has deprived the individual of his function. The first service that industry provides to the customer is to commoditize everything for him. According to Kant, a secret mechanism acting in the soul already prepared the immediate data in such a way that they adapt to the system of pure Reason. Today, this secret has been deciphered (Adorno; Horkheimer, 1974: 133, my translation)<sup>7</sup>.

Leaving aside these questions, the theories of justice analyzed above seem to show themselves, with technical refinement, as stratagems of ideological justification of the mental framework that destroyers of worlds and their victims share on the path that leads them to the slaughterhouse, blind to what awaits them. Indifferent to the idea of social justice, they continue to categorize the old metaphysical separation between body and soul with the ideas of tradition, obedience, authority and the market.

The inexpressiveness of liberalism in the face of contemporary challenges is revealed in its aporetic formula of unjust justice, of autonomy without a subject and of a dehumanized man: «Production does not only produce man as a *commodity*, the *human*

<sup>6</sup> «Au lieux de s'allier à la tendresse, le plaisir s'allie à la cruauté» (Adorno; Horkheimer, 1974: 121).

<sup>7</sup> «Le formalisme kantien attendait encore une contribution de l'individu à qui l'on avait appris à prendre les concepts fondamentaux pour référence aux multiples expériences des sens; mais l'industrie a privé l'individu de sa fonction. Le premier service que l'industrie apporte au client est de tout achématiser pour lui. Selon Kant, um mécanisme secret agissant dans l'âme préparaît déjà les données immédiates de telle sorte qu'elles s'adaptent au système de la Raison pure. Aujourd'hui, ce secret a été déchiffré» (Adorno; Horkheimer, 1974: 133).

*commodity*, man in the form of a commodity; according to this situation, it also produces him as a *spiritually and physically dehumanized being*» (Marx, 1993: 174, author's emphasis, my translation).<sup>8</sup>

### **Final Considerations**

The history of politics has shown us the existence of tension, rather than a pre-established harmony between the concepts of government and sovereignty. This tension arises in the form of a dangerous colonization of the constitutional state by the administrative state, making political association an instrument for satisfying the immediate interests of political and economic forces. Such forces tend to instrumentalize the public sphere and govern it with the ideas of efficiency and profit, to the detriment of the concept of justice.

As we analyzed here, similarly, this tension is also present in the field of contemporary normative political philosophy, discipline that has been highlighted in the pen of the Israeli philosopher Joseph Raz (2000, 2006), the Geoffrey Sayre-McCord (2000) and the Canadian philosopher David Gauthier (1986, 1993, 1997).

What is common to these philosophers, despite their affiliation with liberalism, is the paradoxical subjection of the theory of freedom to a theory of authority, to the detriment of the possibility of the citizen directly engaging in the creation and collective management of the state and its policies. In this respect, we can, to some extent, apply these conclusions to the social liberalism of the North American philosopher John Rawls (1955, 1963, 1997, 2008). In effect, the Rawlsian citizen, as occurs in Raz's legal positivism, Sayre-McCord's moral realism and Gauthier's neo-Hobesianism, is incapable of exercising his citizenship on a concrete level, since, once the veil of ignorance is removed, he is left with a body without a soul, a carcass, an individual devoid of power, annulled by the administrative State and its command positions, filled by the party system.

From the above, we have a clue as to the possible force of attraction existing between liberalism and authoritarian regimes, as we have observed in the current world, due, perhaps, to the economic exclusion of the masses from the civilizing process and the promises of the welfare state. Once the resources of persuasion and fear are exhausted, the only way to

---

<sup>8</sup> «A produção não produz unicamente o homem como uma *mercadoria*, a *mercadoria humana*, o homem sob a forma de mercadoria; de acordo com tal situação, produ-lo ainda como um ser *espiritual e fisicamente desumanizado*» (Marx, 1993: 174, author's emphasis).

keep the poor excluded from universal charters of rights and fundamental guarantees is to justify the return of the gendarme state.

In effect, so that these theories of justice put into practice the ideas of authority, obedience and mercantile spirit, in a line of continuity with the tradition and values of the Western world, such as property, freedom, equality, security, managed by the invisible hand of the market, the guarantee and vigilance of a strong State is necessary. This, like a *deus ex machina* incarnated in the figure of Leviathan, generator and reproducer of leaders — with a Bonapartist, military, charismatic or populist profile — can only ultimately maintain the *status quo* through institutional violence and supervised freedom in internal and external borders of the Nation State.

Such theories of justice have been, therefore, updating the clauses of a political pact of subjection, guarantor of the abstract relationship of equivalence in private contracts, as if contemporary societies were not crossed by social inequalities and systemic and structural injustices that impede the proposition of true formulas of justice, namely, those that suggest the overcoming of capitalist society by a social formation based on pluralism, biodiversity, cooperation, socialization of the means of production and the evolutionary self-preservation of collective life, in accordance with human rights and fundamental guarantees.

### Bibliography

- ADORNO, T; HORKHEIMER, M. (1974): *La dialectique de la raison*, Paris, Gallimard.
- GAUTHIER, D. (1986): *Morals by Agreement*, Oxford, Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. (1997): «Political Contractarianism», *The Journal of Political Philosophy*, vol. 5, nº 2, pp. 132-148.
- \_\_\_\_\_. (1993): «Value, reasons, and the sense of justice», *Value, Welfare and Morality*, vol. 35, pp. 180-208.
- HORKHEIMER, M. (2002). *Eclipse da razão*, São Paulo, Centauro.
- HUME, D. (1993): *Traité de la nature humaine* (1740), Paris, Flammarion.
- KANT, E. (2001): *Critique de la raison pure* (1787), Paris, Gallimard.
- MARX, K. (1993): *Manuscritos económicos-filosóficos*, Lisboa, Edições 70.
- \_\_\_\_\_. (1996): *Manuscrits de 1844*, Paris, Flammarion.
- RAWLS, J. (1997): *Théorie de la justice*, Paris, Ed. du Seuil.

- \_\_\_\_\_. (2008): *La justice comme équité*, Paris, La découverte.
- \_\_\_\_\_. (1963): «The Sense of Justice», *The Philosophical Review*, vol. 72, n° 3, pp. 281-305.
- \_\_\_\_\_. (1955): «Two Concepts of rules», *Philosophical Review*, vol. 64, n° 1, pp. 3-32.
- RAZ, J. (2000): «Explaining normativity: on rationality and the justification of reason», in J. Dancy (dir.), *Normativity*, Oxford, Blackwell Publishers, pp. 34-59.
- \_\_\_\_\_. (2006): «The problem of authority: revisiting the service conception», *Minnesota Law Review*, vol. 90, pp. 1003-1044.
- SAYRE-MCCORD, G. (2000): «Contractarianism», in H. La Follette (dir.), *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, Oxford, Blackwell Publishers, pp. 247-267.

## COSMOPOLITISMO JURÍDICO, COSMOPOLITISMO ÉTICO E IDENTIDADE COSMOPOLITA EM UMA ABORDAGEM DE BASE KANTIANA

Antônio Carlos da Rocha Costa<sup>1</sup>

### **Resumo:**

Este artigo tem três objetivos: (i) explicitar uma distinção entre os conceitos de cosmopolitismo ético e de cosmopolitismo jurídico, muitas vezes indiferenciados quando se examina o conceito de cosmopolitismo proposto por Kant; (ii) estabelecer que a particular forma de identidade que denominamos identidade cosmopolita é o que possibilita a articulação conceitual entre cosmopolitismo ético e cosmopolitismo jurídico; (iii) evidenciar elementos de uma ética da virtude que são indispensáveis a uma ética cosmopolita contemporânea.

**Palavras-chave:** Cosmopolitismo, Ética cosmopolita contemporânea, Identidade cosmopolita.

## LEGAL COSMOPOLITANISM, COSMOPOLITAN ETHICS, AND COSMOPOLITAN IDENTITY IN A KANTIAN-BASED APPROACH

### **Abstract:**

This paper has three goals: (i) to evince the distinction between the concepts of ethical cosmopolitanism and legal cosmopolitanism, often undifferentiated when they concern the concept of cosmopolitanism proposed by Kant; (ii) establish a particular form of identity that we call cosmopolitan identity; (iii) indicate elements of a virtue ethics that are mandatory for a contemporaneous cosmopolitan ethics.

**Keywords:** Cosmopolitanism, Cosmopolitan ethics, Cosmopolitan identity.

### **1. Introdução**

Este artigo visa, primeiramente, explicitar, tomando por base os elementos apresentados na *Doutrina da Virtude* (Kant, 2008), a distinção entre os conceitos de *cosmopolitismo ético* e de *cosmopolitismo jurídico*, muitas vezes indiferenciados quando se examina o conceito de *cosmopolitismo* proposto por Kant, o qual tem caráter essencialmente jurídico, como evidenciado em (Costa, 2021a).

Visa, também, introduzir o conceito de *identidade cosmopolita*, caracterizada com base em uma *generalização* de caráter lógico do conceito contemporâneo de *interseccionalidade* (Crenshaw, 1988, Collins, 2016), e mostrar como a *identidade cosmopolita* articula os dois conceitos kantianos de *cosmopolitismo ético* e *cosmopolitismo jurídico*.

---

<sup>1</sup> Doutorado em Filosofia (PUCRS, 2024). Pós-doutorando junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS. ORCID-<https://orcid.org/0000-0001-7954-8420>. Email: [ac.rocha.costa@gmail.com.br](mailto:ac.rocha.costa@gmail.com.br)

Finalmente, o artigo procura mostrar que os conceitos de *cosmopolitismo jurídico* e *cosmopolitismo ético* encontram na *Doutrina da Virtude* de Kant elementos indispesáveis para uma constituição que lhes seja contemporânea.

O artigo está organizado como segue. A Seção 2 examina as principais dificuldades para a caracterização do conceito de *cosmopolitismo ético* frente ao modo como Kant introduziu seu conceito de *cosmopolitismo jurídico*.

A Seção 3 diferencia as noções kantianas de *Ética* e *Direito*, diferenças cuja compreensão é indispesável para a distinção entre os conceitos de *cosmopolitismo ético* e *cosmopolitismo jurídico*. Em particular, a seção examina a doutrina central da ética kantiana, sua *Ética da Virtude*. Nela, Kant introduz seu *principal conceito ético*, o conceito de *dever de virtude*, com o qual se pode fundamentar o conceito de *cosmopolitismo ético*.

A Seção 4 apresenta, em termos gerais, a distinção entre os conceitos de *cosmopolitismo ético* e *cosmopolitismo jurídico*, vinculando-os a algumas das etapas do desenvolvimento histórico do conceito de *cosmopolitismo*, desde a antiguidade até Kant.

A Seção 5 apresenta, então, os elementos básicos da *ética kantiana*, tomando por base a exposição sistemática dos mesmos realizada por Kant na *Doutrina da Virtude*. A seção explicita os dois tipos de *moralidade* implicados por aquela doutrina, a *moralidade pura* e a *moralidade situada*, e evidencia o sentido de *quadro de referência conceitual* para questões éticas contemporâneas, que pensamos se pode atribuir à *ética kantiana*.

A Seção 6 introduz o conceito de *identidade cosmopolita* com base no conceito de *identidade interseccional*, uma generalização lógica do conceito contemporâneo de *interseccionalidade* e indica sua função na estrutura de articulação do *cosmopolitismo jurídico* com o *cosmopolitismo ético*.

A Seção 7 é a Conclusão, que enfatiza a *importância* e a *atualidade* dos elementos centrais da *ética kantiana*.

## 2. O Problema da Distinção entre os Conceitos Kantianos de Cosmopolitismo Jurídico e Ética Cosmopolita

Kant elaborou mais sistematicamente seu conceito de *cosmopolitismo* em diversos textos, os principais sendo:

- *Ideia de uma História Universal desde um Ponto de Vista Cosmopolita*, de 1784: traz o fundamento filosófico do conceito (Kant, 2008).
- *À Paz Perpétua*, de 1795: traz uma *plataforma* para um movimento político mundial que vise realizar o cosmopolitismo (Kant, 2011).
- *Doutrina do Direito*, primeira parte de *A Metafísica dos Costumes*, de 1797: traz o *princípio jurídico* do conceito cosmopolitismo (Kant, 2020).

É apenas na *Doutrina do Direito*, porém, que Kant separa explicitamente o conceito de *cosmopolitismo jurídico* do conceito que podemos denominar *cosmopolitismo ético*: "Esta ideia ... não é um princípio filantrópico (ético), mas um princípio jurídico." (Kant, 2020, p.194)

Os dois primeiros textos indicados acima, por não salientarem claramente essa distinção entre *cosmopolitismo ético* e *cosmopolitismo jurídico*, ao apresentarem intercaladamente aspectos específicos dos dois conceitos, costumam levar o leitor à ideia de que Kant não estabelece essa distinção e que seu cosmopolitismo é apenas ético, o que foi claramente observado, por exemplo, em (Zanella, 2012).

Consideramos, porém, que aqueles três textos têm como objetivo principal desenvolver esse conceito de *cosmopolitismo* no sentido *jurídico*, trazendo apenas *complementarmente* elementos relativos ao conceito de *cosmopolitismo ético*.

Em sintonia com isso, consideramos que o conceito de *cosmopolitismo ético* se faz presente mais evidentemente, ainda que apenas em seus elementos básicos, na *Doutrina da Virtude*, segunda parte de *A Metafísica dos Costumes* (Kant, 2008).

O presente artigo visa, então, realizar uma apresentação sistemática desses elementos básicos, procurando oferecer uma clara aproximação inicial ao conceito de *cosmopolitismo ético* e ao modo como este se articula com o *conceito jurídico de cosmopolitismo* proposto por Kant.

Além disso, o artigo visa determinar o caráter essencial do que denominamos *identidade cosmopolita*, quer dizer, a *identidade social* que se impõe às pessoas que estão sujeitas a um mundo eticamente e juridicamente cosmopolita: o artigo estabelece que essa identidade tem uma estrutura lógica radicalmente *interseccional* e que é o conceito que permite articular o *cosmopolitismo ético* com aquele conceito jurídico de *cosmopolitismo*.

### 3. As Doutrinas Kantianas do Direito e da Ética

Nesta seção, examinamos as doutrinas kantianas do *Direito* e da *Ética* visando melhor explicitar, na Seção 6, o conceito de *cosmopolitismo ético*. Tomamos como texto de referência *A Metafísica dos Costumes* (Kant, 2008).

Assumimos, aqui, que esse termo kantiano de *metafísica* pode ser interpretado no sentido de *teoria pura* e que por *costumes* Kant entende todo tipo de *instituição de regulação* de comportamentos e interações de indivíduos, grupos e populações.

Assim, entendemos que a *metafísica dos costumes* elaborada por Kant é uma *teoria pura das instituições de regulação social*, tendo o *Direito* e a *Ética* como suas divisões principais.

#### 3.1 Aspectos Gerais das Doutrinas Kantianas do Direito e da Ética

##### 3.1.1 Conceitos Preliminares

O desenvolvimento teórico apresentado em *A Metafísica dos Costumes* tem por base uma série de conceitos que Kant define logo no início do texto. Aqui, mencionamos os seguintes conceitos, importantes para o presente artigo (Kant, 2008, p.60-64):

- *vontade*: a capacidade de escolher *fins* (isto é, objetivos a serem alcançado);
- *escolha*: a capacidade de escolher *ações* (isto é, comportamentos e interações) que visem realizar fins;
- *liberdade negativa*: a ausência de constrangimentos à *escolha* de ações que visem realizar fins;
- *liberdade positiva*: a ausência de constrangimentos à *vontade* (isto é, à escolha de fins) e, especificamente, a ausência de:
  - *constrangimentos externos* (impostos por outros);
  - *constrangimentos internos* (devidos a *impulsos* e *inclinações* próprias);
  - *livre arbítrio*: a capacidade de *escolha racional* orientada por uma *vontade racional* (i.é, a capacidade de *escolha racional de ações* orientada por *fins escolhidos racionalmente*).

### 3.1.2 As Doutrinas do Direito e da Ética

As principais distinções entre as doutrinas kantianas do Direito e da Ética podem ser resumidas do seguinte modo:

- estabelecem que ambas são constituídas por *sistemas de leis* reguladores da *vontade* e da *escolha*, mas não garante que ambas sejam sempre respeitadoras do *livre arbítrio*, já que preveem uma parte contingente, isto é, situada historicamente e, por isso, dependente de determinações que nem sempre são motivadas por escolhas racionais;
- a doutrina do *Direito*:
- especifica que o *Direito* opera por meio de *leis externas*, isto é, leis impostas ao sujeito heteronomamente;
- e que as leis do *Direito* constrangem o sujeito via mecanismos de *sanção*;
- a doutrina da *Ética*:
- especifica que a *Ética* opera por meio de *leis internas*, isto é, leis autoimpostas racionalmente pelo sujeito, leis que Kant denomina *máximas*;
- e que as leis da *Ética* constrangem o sujeito via mecanismos de *valoração*, isto é, mecanismos de determinação do que é *certo/errado, justo/injusto, bom/mau* etc.

Adicionalmente, Kant estabelece dois critérios formais de *eticidade*:

- para as *máximas*:
- que elas satisfaçam o que Kant denomina *imperativo categórico* (Kant, 2016, p.94), isto é, a exigência de que as máximas possam ser *universalizadas* (aplicadas a todos os seres humanos uniformemente), sem que dessa universalização derivem condições contraditórias ou problemáticas para a humanidade;
- Kant denomina *máximas éticas* as máximas que satisfazem o imperativo categórico;
- para as *leis jurídicas*:
- que elas possam ser racionalmente tomadas como *máximas éticas*.

Note-se que a doutrina *Ética* de Kant, por sua vez, é composta de duas partes:

- uma *doutrina pura*, desenvolvida por ele na *Crítica da Razão Prática* (Kant, 2016), que opera como fundamento racional para sua *Ética*, da qual um dos resultados

fundamentais é a definição do *imperativo categórico*, mas que, por ser pura, tem caráter apenas *formal*:

- uma *doutrina da virtude*, desenvolvida por ele nos *Princípios Metafísicos da Doutrina da Virtude*, segunda parte de *A Metafísica dos Costumes* (Kant, 2008), que por considerar o que Kant denomina sentimento moral tem caráter *concreto*.

Note-se, também, que podemos denominar *moralidade* qualquer *conjunto de máximas*, sejam ou não máximas éticas.

### 3.1.3 A Doutrina da Virtude

De um modo geral, pode-se considerar que:

A ética da *virtude* é, atualmente, uma das *três principais abordagens à ética normativa*. Ela pode ser identificada, inicialmente, como aquela que enfatiza as *virtudes*, ou o *caráter moral*, em contraste com a abordagem que enfatiza *deveres ou regras* (deontologia) ou aquela que enfatiza as *consequências das ações* (consequencialismo). (HURSTHOUSE 2016)

A *doutrina da virtude* de Kant combina a noção de *virtude* com as noções de *dever* e *fim*:

- por *dever*, Kant entende uma *ação* prescrita por uma *lei* (ética ou jurídica, portanto, interna ou externa), que o sujeito acata racionalmente;
- por *virtude*, Kant entende a *força moral*, derivada do *sentimento moral*, pela qual um sujeito é capaz de ater-se a um *dever*, ainda que contrariamente a seus *impulsos e inclinações*;
- por *dever de virtude*, Kant entende a *ação* que o sujeito, com base em seu *livre arbítrio*, toma como seu *fim* e busca realizar devido ao fato de ela estar prescrita por uma lei que o sujeito reconhece como uma *máxima ética*.

Note-se que, desse modo, o conceito de *dever de virtude* permite a Kant resolver a oposição entre a abordagem *deontológica* e a abordagem de *virtude*, pois combina sua *ética pura* com sua *ética da virtude*. Além disso, como o *imperativo categórico* pode claramente ser compreendido como um *princípio consequencialista* (já que qualifica máximas como éticas em função de terem ou não consequências contraditórias ou problemáticas), vê-se que a *ética da virtude* de Kant articula racionalmente essas as três principais abordagens à ética.

Note-se, também, que o *conceito central* da ética de Kant é o conceito de *dever de virtude*, não o conceito de *imperativo categórico*, como muitas vezes se diz. O *imperativo categórico* é, com certeza, a principal inovação teórica introduzida por Kant, mas do ponto de vista operatório, ele é apenas *instrumental* para a *Doutrina da Virtude*, que constitui a *parte principal* de sua ética.

#### 4. As Formulações Históricas do Conceito de Cosmopolitismo

O conceito geral de cosmopolitismo pode ser sintetizado na expressão: *todas pessoas são cidadãos do mundo*. Ao longo da história, porém, esse conceito foi compreendido de diferentes maneiras, em diferentes períodos.

Nesta seção, caracterizamos brevemente quatro diferentes variantes do conceito de cosmopolitismo: dois conceitos formulados na antiguidade, um conceito formulado na primeira modernidade e, por fim, os dois conceitos kantianos.

##### 4.1 Os Conceitos Pré-Kantianos de Cosmopolitismo

As duas formulações da antiguidade são devidas, respectivamente, aos *cínicos* e aos *estoicos*:<sup>2</sup>

- nos *cínicos*, o conceito de cosmopolitismo tem um sentido *político* negativo: ser cosmopolita significa *não ser cidadão de lugar nenhum*, não ser cidadão de nenhuma *polis*;
- nos *estoicos*, o conceito de cosmopolitismo tem sentido um sentido positivo: ser cosmopolita significa de ter um vínculo com o mundo todo, com o mundo enquanto totalidade.

Na antiguidade, portanto, o conceito de cosmopolitismo permaneceu estritamente *político*, não adquirindo nenhum sentido *jurídico* definido. É na primeira modernidade que isso acontece, através da proposição jurídico-política do assim chamado *abade Saint-Pierre*.

O francês Charles-Irénée Castel (1658-1743), nascido em Saint-Pierre-Église e prior da abadia de Sainte-Trinité de Tiron a partir de 1703, participou dos debates que conduziram ao Tratado de Utrecht, de 1713, pelo qual França e Áustria renunciaram à guerra

<sup>2</sup> Ver (LUZ, 2019) para uma exposição mais detalhada da diferença entre essas duas formulações, assim como do desenvolvimento histórico da noção estoica de cosmopolitismo.

pelo reinado da Espanha, vacante desde 1701. A guerra, que envolveu outros cinco países, incluindo Portugal, Prússia e Grã-Bretanha, durou de 1701 a 1714.<sup>3</sup>

Essa guerra, e a dificuldade dos debates para concluir aquele tratado, motivaram o abade Saint-Pierre a publicar em 1713 o primeiro projeto visando a unificação pacífica da Europa, intitulado *Projet pour Perpetuer la Paix et le Commerce en Europe*. Uma primeira versão, publicada em 1712, intitulava-se *Projet de Traité pour Rendre la Paix Perpetuelle entre les Souverains Chretiens, pour Maintenir Toujours le Commerce libre entre les Nations; pour Afermir Beaucoup Davantage les Maisons Souveraines sur les Trônes*.<sup>4</sup>

Em ambas as versões do projeto do abade Saint-Pierre ficava claro a intenção, o fundamento e o escopo de sua proposta: tratava-se da proposta de um *contrato*, a ser firmado entre os *monarcas europeus e cristãos*, visando a *paz entre eles* no escopo da *Europa*.

Outra intenção, outro escopo e outro fundamento tem a proposta kantiana de cosmopolitismo. Claramente, é uma proposta de caráter *institucional, laica, republicana, democrática* e de escopo *mundial*, visando uma *melhor condição de existência* para a humanidade como um todo: não uma proposta relativa a uma noção indefinida de *sociedade mundial* nem uma mera proposta de convivência pacífica entre *monarcas*.

#### 4.2 Os Conceitos Kantianos de Cosmopolitismo Ético e Cosmopolitismo Jurídico

Aqui, caracterizamos preliminarmente os dois principais conceitos kantianos considerados no artigo, *cosmopolitismo ético* e o *cosmopolitismo jurídico*.<sup>5</sup>

- o conceito de *cosmopolitismo ético*:
- sistematiza e fundamenta o *conteúdo moral* associado à usual noção de cosmopolitismo, dado pela ideia de uma *convivência pacífica* entre todos os tipos de *diferenças* (culturais, étnicas, regionais, políticas etc.), presente em expressões corriqueiras do tipo: *São Paulo é uma cidade cosmopolita*;
- toma como seu escopo a *sociedade mundial*, constituída pela totalidade da humanidade.

<sup>3</sup> Sobre o abade Saint-Pierre ver [https://pt.wikipedia.org/wiki/Charles-Irénée\\_Castel\\_de\\_Saint-Pierre](https://pt.wikipedia.org/wiki/Charles-Irénée_Castel_de_Saint-Pierre) e [https://pt.wikipedia.org/wiki/Tratado\\_de\\_Utreque](https://pt.wikipedia.org/wiki/Tratado_de_Utreque).

<sup>4</sup> Sobre a primeira versão, ver <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k86482b?rk=21459>. Sobre a versão final, ver <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k8530079?rk=21459>.

<sup>5</sup> O exame mais detalhado do conceito de cosmopolitismo ético encontra-se na Seções 6. O exame mais detalhado do conceito de cosmopolitismo jurídico encontra-se em (Costa, 2021a).

- o conceito de *cosmopolitismo jurídico*:
- prescreve um *estado mundial republicano*, com poder de *legislação impositiva*, como é próprio de todo sistema jurídico (Kant, 2008, p.78);
- é caracterizado, politicamente, pelo fato de todas as pessoas poderem, democraticamente, ter *voz ativa sobre os destinos do mundo*.

Note-se o que Kant denomina *estado*: "o conjunto dos indivíduos numa condição jurídica comum" (Kant, 2008, p.153). Por *estado mundial*, portanto, ele entende a *totalidade da humanidade* considerada sob uma *condição jurídica comum*.

Em outros termos, o conceito de *estado*, em Kant, não diz respeito, especificamente, a um *aparelho estatal mundial* que devesse ser instituído, como o ponto central de sua proposta. Tal aparelho não deve ser considerado mais que *um* dos instrumentos institucionais possíveis daquele *sistema jurídico mundial republicano, laico e democrático*, este sim o elemento central.

Por outro lado, note-se que o conceito kantiano de *estado mundial* não foge ao conhecido conceito de *estado* estabelecido por Max Weber, fundado na ideia do "monopólio do uso legítimo da força em um dado território" (WEBER, 1982, p.98). Para Kant, essa ideia se amplia, relativamente ao conceito de *estado mundial*, com a ampliação do escopo desse monopólio para a totalidade da superfície da Terra e para toda a humanidade.

## 5. O Cosmopolitismo Ético

### 5.1 O Lugar da Ética Cosmopolita na Doutrina Kantiana das Virtudes

A Figura 1 esquematiza os *tipos de deveres de virtude* especificados por Kant (2008, p.255).

Deveres de virtude			
para com seres humanos		para com seres distintos dos humanos	
para consigo mesmo	para com outros	para com seres sub-humanos	para com seres sobre-humanos
<i>Cuidado de si</i>	<i>Ética cosmopolita</i>	<i>Ética ambiental</i>	<i>Religiosidade cosmopolita</i>

Figura 1: Os deveres de virtude e o lugar lógico do cosmopolitismo ético na Ética da Virtude da Kant.

A figura não explicita o *fundamento racional* desse sistema, o qual é dado pela *ética pura* que Kant estabeleceu na *Crítica da Razão Prática* (Kant, 2016). Ela indica, para cada *tipo* de dever de virtude, um *conceito ético contemporâneo*, evidenciando com isso não só a *atualidade* da perspectiva ética kantiana, mas também o lugar lógico próprio desses conceitos na ética de Kant e, em particular, o lugar do conceito de *cosmopolitismo ético*:

- *Cuidado de si*:
  - pensamos que o conceito kantiano de *dever para consigo* é o lugar lógico da noção contemporânea de *cuidado de si* encontrada em trabalhos como os de Michel Foucault relativamente ao conceito de *sujeito*, p.ex., em (Foucault, 2005);
- *Ética cosmopolita*:
  - os elementos básicos do conceito de *cosmopolitismo ético*, que explicitamos na Seção 6, derivam do conjunto de *deveres de virtude* que Kant classifica como *deveres para com outros*;
- *Ética ambiental*:
  - o conceito kantiano de *dever para com seres sub-humanos* é o lugar lógico da *ética ambiental*, considerada assim como parte integrante da *ética* de Kant, o qual, por isso, não está em oposição a ela, como muitas vezes costuma ser feito quando se toma a *noção usual de ética* em um sentido limitado à perspectiva *antropocêntrica*, como apontado, p.ex., em (Brennan, 2015);
- *Religiosidade cosmopolita*:
  - por *religiosidade cosmopolita* pensamos não o ecumenismo típico dos esforços de integração de diferentes religiões, mas um tipo de religiosidade caracterizada pela convivência dos mais variados tipos de religiões e das mais diversas formas de ateísmo e agnosticismo, em sintonia com uma noção de *era secular*, no sentido de (Taylor, 2007): não a era em que não há religião, mas aquela em que cada um pode ter a religião que quiser, se quiser ter uma.

Note-se, em relação à noção de *cuidado de si*, que ela implica a noção de *cuidado do outro*, o que faz com que, desde o ponto de vista de Foucault, os *deveres para consigo* e os *deveres para com outros* se mostrem como interdependentes, aproximando com isso a

perspectiva ética foucaultiana do conceito de *cosmopolitismo ético* tal como o caracterizamos na Seção 6 - ver também (FOUCAULT, 2006).

Sobre a possibilidade de, na perspectiva ética kantiana, atribuir a noção de *dignidade* ao meio ambiente (no vocabulário de Kant: *ser um fim em si mesmo*), ver (Calgaro, 2021).

## 5.2 O Conceito de Cosmopolitismo Ético

Como já mencionamos acima os principais elementos do conceito de *cosmopolitismo ético* kantiano estão apresentados implicitamente na *Doutrina da Virtude* (segunda parte da *Metafísica dos Costumes*), embora alguns elementos estejam indicados misturadamente com os elementos do *cosmopolitismo jurídico* nos três textos mencionados anteriormente e uns poucos elementos em outros textos, p.ex., na *Antropologia* (Kant, 2000).

O fato de Kant ter avançado apenas alguns elementos do conceito de cosmopolitismo ético pode ser visto como ele tendo encaminhado apenas os primeiros elementos da *refundamentação racional* e *sistematização* do conceito *tradicional* de cosmopolitismo ético, que qualificamos acima como pré-kantiano.

Na Parte II da *Doutrina da Ética*, intitulada *Dos Deveres de Virtude para com os Outros* (Kant, 2008, p. 291-317), encontramos a explicitação dos *dois tipos* de deveres de virtude para com outros, que denominamos aqui: *deveres de virtude puros* e *deveres de virtude situados*.

Os deveres de virtude puros são ditos *puros* no sentido kantiano usual, isto é, de serem deveres estabelecidos independentemente da experiência. Por isso, são deveres para com outros apenas enquanto *seres humanos em geral*.

Kant estabelece quatro os tipos de *deveres de virtude puros*:

- *dever de beneficência*, isto é, o dever de ajudar o outro quando necessário;
- *dever de gratidão*, isto é, o dever de reconhecer benefício recebido do outro;
- *dever de solidariedade*, isto é, o dever de coparticipar nas alegrias e tristezas do outro;
- *dever de respeito*, isto é, o dever de preservar a dignidade do outro.

Os deveres de virtude situados são ditos *situados* porque são situados empiricamente no tempo e no espaço, portanto não apenas em relação às vivências pessoais do sujeito, mas também relativamente ao seu contexto histórico e social.

Kant evita estabelecer uma lista de *deveres de virtude situados*, justamente por causa desse seu caráter empírico, que inclusive os expõe a interesses momentâneos, operados por uma racionalidade apenas instrumental.

Mas Kant os caracteriza, em termos gerais, como deveres para com outros relativamente às *condições em que se encontram*. Mais especificamente, Kant os caracteriza como relativos a "diferenças de posição social, idade, sexo, saúde, cultura, prosperidade, pobreza etc." (Kant, 2008, p.312), estabelecendo claramente assim o sentido da condição de deveres *situados*.

Note-se o valor central que essas noções de *diferença, oposição, antagonismo* e, mesmo, *insociabilidade*, têm não só para a filosofia moral de Kant, mas também para sua filosofia política, tal como evidenciado, p.ex., no *Primeiro Suplemento* Primeiro ao texto *À Paz Perpétua* (Kant, 2020) ou no comentário à *Quarta Proposição da Ideia de uma História Universal* (Kant, 2011).

Note-se, adicionalmente, que Kant inclui um *Apêndice* àquela Parte II da *Doutrina da Ética*, um *dever para com outros* que tem caráter de dever puro e que ele denomina *dever de convivência social*: o dever de *não se isolar socialmente*. Mas admite uma exceção a esse dever, qual seja, a de evitar a convivência com *corruptos*, para que não se corra o risco de ser corrompido por eles.

A Figura 2 esquematiza o conjunto de *tipos de deveres de virtude para com outros* e indica os lugares dos dois tipos de moralidades que denominamos *moralidades cosmopolitas*: a *moralidade pura* e a *moralidade situada*.

Deveres de virtude para com outros	
Deveres de virtude puros	Deveres de virtude situados
dever de beneficência, dever de gratidão, dever de solidariedade, dever de respeito	relativos a diferenças: posição social, idade, sexo, saúde, cultura, prosperidade, pobreza etc
<i>moralidade pura</i> ( <i>moralidade universal</i> )	<i>moralidade situada</i> ( <i>moralidade do cuidado</i> )

Figura 2: Os tipos de deveres de virtude para com os outros e os lugares dos dois tipos de moralidades cosmopolitas: pura e situada.

A Figura 2 mostra os dois principais paradigmas contemporâneos de moralidade atemporal e moralidade situada: a *moralidade cristã universal* e a *moralidade do cuidado*, respectivamente.

Mais importante, porém, a Figura 2 indica que esses dois tipos de moralidades são insuficientes, se estiverem operando isoladamente, e que somente operando em conjunto conseguem realizar plenamente uma concepção de *cosmopolitismo ético* baseada no conceito de *dever de virtude para com os outros*.

Mas, note-se que, do ponto de vista kantiano, somente constitui uma *moralidade ética* a moralidade que satisfaz o critério do *imperativo categórico*. A *moralidade pura*, pela construção que Kant lhe deu, satisfaz esse critério e é assim, pela construção kantiana, uma moralidade ética. Todas as *moralidades situadas*, por outro lado, sendo historicamente contingentes, precisam ser validadas, caso a caso, relativamente ao imperativo categórico.

## 6. O Conceito de Identidade Cosmopolita

Nesta seção definimos o conceito de *identidade cosmopolita*, o conceito lógico capaz de compreender em si o que um sujeito cosmopolita é. Para elaborar esse conceito precisamos examinar, primeiramente, os conceitos de *identidade* e *comunidade*, tais como Kant os considera desde o ponto de vista lógico.<sup>6</sup>

Em relação ao conceito de *identidade*, em particular, precisamos revisar os conceitos kantianos de *fenômeno* e *coisa-em-si*.

### 6.1 Conceitos Preliminares: Fenômeno e Coisa-em-si

Kant introduziu um deslocamento semântico importante no conceito de *metafísica*. Esse deslocamento tem por base a distinção entre o plano das coisas *transcendentas* e o plano das coisas *imanentes*: estas podem ser situadas no tempo e no espaço, aquelas não.

O principal resultado de Kant, na *Crítica da Razão Pura* (Kant, 2012), é de que a lógica do *entendimento*, operando com conceitos próprios ao plano das coisas *imanentes*, é

<sup>6</sup> Ver (Kant 1992), o curso de lógica ministrado por Kant usualmente intitulado *Lógica de Bloms*. Ver, em particular, o parágrafo §268.

inaplicável à compreensão das coisas transcendentais, pois essa aplicação resulta em conclusões incongruentes (antinomias, paralogismos etc.).

Disso decorre, então, que a metafísica anterior a Kant, que pode ser caracterizada como um esforço para compreender racionalmente as coisas *em geral*, incluindo as coisas *transcendentais* (Deus, alma, eternidade etc.), se mostra logicamente impraticável, justamente por abranger essas últimas.

Duas alternativas se apresentam: abandonar a metafísica, enquanto tentativa de compreensão racional das coisas em geral, ou restringir seu escopo ao plano das coisas imanentes. Esta segunda alternativa foi a escolhida por Kant.

Para Kant, portanto, *metafísica* passou a significar, aproximadamente, aquilo que hoje em dia denominamos *ciência teórica* ou *teoria pura* (como em *Física Teórica* ou *Teoria Pura do Direito*): trata-se do esforço de estabelecer "tudo o que pode ser conhecido *a priori*" de uma determinada região das coisas imanentes. Assim, Kant elaborou uma *metafísica da ciência da natureza* (Kant, 1990) e uma *metafísica dos costumes* (Kant, 2008), ambas consistindo essencialmente em uma teoria pura de seu respectivo assunto.

Contudo, um *âmbito de incognoscibilidade* permaneceu, relativamente a essa noção limitada de metafísica constituída por Kant: nem tudo das coisas imanentes pode ser conhecido com base apenas no modo de pensar do entendimento e, daquilo que pode ser conhecido, nem tudo pode ser conhecido tal como é.

Em outros termos, Kant considera que, ainda que operando apenas no plano das coisas imanentes, o entendimento está marcado de modo indelével por um determinante preciso: é um pensar *humano*, que não apenas opera nos limites da *capacidade humana de conhecer*, mas que opera também conforme o *modo humano de conhecer*, que introduz vieses próprios (como um *filtro*) em tudo que conhece.

Kant expressa essa dupla característica do conhecer humano (*limitado* e *filtrante*) dizendo que não temos como conhecer as coisas *tais como elas são em si mesmas*, independentemente de estarem submetidas a essa limitação e essa filtragem. Que somente podemos conhecer as coisas *tais como elas aparecem para nós*.

No vocabulário filosófico usual, essa conclusão de Kant é formulada, respectivamente, por meio das expressões *coisa-em-si* e *fenômeno* (ou *aparência*): diz-se que,

para Kant, não é possível o conhecimento da *coisa-em-si*, apenas do *fenômeno* que lhe corresponde.

Como mostramos a seguir, essa limitação da nossa capacidade cognitiva, caracterizada por Kant, impacta de modo direto o conceito de *identidade*, em geral, e particularmente o conceito de *identidade* quando aplicado ao *Eu* de cada ser humano, como se argumenta a seguir.

## 6.2 O Conceito de Identidade na Lógica de Kant

Podemos diferenciar dois sentidos para o termo *identidade* na lógica de Kant, identidade no sentido lógico e identidade no sentido ontológico:

- a *identidade no sentido lógico* é a *identidade do conceito*, isto é, o conjunto das marcas (ou notas características) do conceito, com base nas quais se pode determinar o que há de *igualdade* e *desigualdade* nesse conceito em relação a outros;
- *identidade no sentido ontológico* é a *identidade de uma coisa*, isto é, o conjunto de marcas da coisa, com base nas quais se pode determinar o que há de *igualdade* e *desigualdade* nessa coisa em relação a outras que realizam o mesmo conceito que ela e, evidentemente, em relação às que realizam outro conceito.

A *identidade* no sentido lógico (ou *definição* do conceito) tem relação *imediata* com o conceito que identifica. A *identidade* no sentido ontológico tem relação *mediata* com a coisa que identifica.

Duas situações de exceção podem ocorrer, com a *identidade* no sentido ontológico:

- o conceito que fundamenta a identidade não pode ser realizado efetivamente;
- é o caso de conceitos que, dependentes de uma vinculação histórica, são vazios no espaço e tempo considerado, como no exemplo proposto por Bertrand Russel (1985, p.3): "*o atual rei da França*", referido ao século XX;
- a coisa a que a identidade se refere é tal que não pode ser conceituada;
- é, tipicamente, o caso de todas as coisas transcendentas as quais - justamente por isso - estão além de toda experiência possível e, em consequência, fora do alcance do entendimento, como p. ex.: *Deus*.

No mesmo sentido desta segunda possibilidade, e particularmente relevante para o presente trabalho, é a distinção que Kant estabelece entre o *Eu* como *coisa-em-si* e como o *Eu* como *fenômeno*:

- o *Eu*, considerado como *coisa-em-si*, como *coisa tal como é em si*. está, exatamente por isso, além de toda experiência possível e, como tal, não pode ser conceituado:

- portanto, não tem *identidade*, nem no sentido lógico nem, em consequência, no sentido ontológico;

- já o *Eu* como *fenômeno*, como o conjunto de percepções do sentido interno, pode ser conceituado e, por isso, identificado:

- por isso, é a esse *Eu fenomênico* que nos referimos quando falamos do *Eu* como algo *existente*, isto é, como algo presente num determinado tempo e lugar do espaço.

Claramente, portanto, o conceito de *identidade* de que nos valemos neste trabalho é uma identidade efetiva no sentido de Kant, que dizer, uma *identidade fenomênica*, constituída por um conjunto de intuições devidamente categorizadas e captadas por meio de conceitos, a qual pode ser constantemente modificada por meio do acréscimo ou remoção de marcas, com base em variações intencionais motivadas historicamente.

### 6.3 O Conceito de Comunidade na Lógica de Kant

*Comunidade* é o termo que Kant utiliza, na *Crítica da Razão Pura* (Kant, 2012) para denominar o terceiro tipo de *categoria de relação*, no seu sistema de categorias.

Os dois primeiros tipos de *categoria de relação* são:

- *substância e acidente*: vigente entre dois conceitos iguais, no sentido de que a marca do *acidente* está presente na *substância*;

- *causalidade e dependência*: vigente entre dois conceitos *opostos*, no sentido de que a marca que está presente no *causador* está originalmente ausente no *causado*, ou que a marca que está presente naquilo que é *independente* está ausente naquilo que é *dependente*.

O terceiro tipo de *categoria de relação*, a *comunidade*, pode ser compreendido a partir da distinção entre dois conceitos lógicos, *igualdade* e *desigualdade*, este último englobando *oposição* e *disjunção* (Kant, 1992, p.82):

- *por igualdade* de dois conceitos, Kant entende a existência de uma marca que é *comum* a esses conceitos;
- por *desigualdade* de dois conceitos, o conjunto a existência de uma marca que *não é comum* a esses conceitos;
- a *desigualdade*, por outro lado, pode ser ou uma *oposição* ou uma *disjunção*:
- por *oposição* entre dois conceitos, Kant entende a existência de duas marcas, uma em cada conceito, tais que uma é a *negação* da outra;
- por *disjunção* de dois conceitos, Kant entende a existência de duas marcas, uma em cada conceito, tais que elas não são a mesma (não constituem uma *igualdade* desses conceitos) nem são opostas (não constituem uma *oposição* entre esses conceitos).

Assim, toda *comunidade*, no sentido lógico, é constituída por uma *unidade* de conceitos *disjuntos*, os quais estão sujeitos a um vínculo de *reciprocidade*, esta constituída por uma articulação simultânea de uma *igualdade*, posta desde um dado ponto de vista, e de uma *desigualdade*, posta desde um outro ponto de vista (Kant, 2012, p.114).

Note-se que, desde o ponto de vista kantiano, o conceito de *identidade cosmopolita* proposto neste trabalho, tem caráter de *identidade ontológica* e tem por base o conceito lógico de *comunidade*.

#### 6.4 O Conceito de Interseccionalidade Lógica

O conceito de *interseccionalidade*, relativamente a questões de gênero, tomou forma consolidada pela voz de Kimberlé Crenshaw. Seu artigo seminal *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex* (Crenshaw, 1988) examina as deficiências então vigentes na *legislação antidiscriminatória*, mais especificamente na área do *direito do trabalho*, nos EUA.

O que Crenshaw determina como uma das principais dificuldades na formulação de uma legislação antidiscriminatória reside em que há um conjunto muito grande de características individuais e sociais dos sujeitos da legislação, que precisam ser consideradas não apenas em si mesmas, mas também em sua combinatória: gênero, raça (etnia, cor da pele, tradições etc.), religiões, classe social (nível de renda, escolaridade etc.), regionalidade, faixa etária etc.

A deficiência que Crenshaw encontrou na legislação antidiscriminatória vigente na época, na área trabalhista, derivava do costume de considerar como relevante apenas *uma* dessas características, em cada situação regulamentada, isto é, de considerar como relevante apenas *uma seção identitária*, desconsiderando a possibilidade de existência de *intersecções identitárias*.

Em particular (Crenshaw, 1988) enfoca as deficiências da legislação trabalhista então vigente relativamente à *interseção* própria das *mulheres negras*. Essas deficiências derivavam de que tal legislação não levava em conta que na *identidade das mulheres negras* estão presentes não apenas as identidades *mulher* e *negra*, cujas problemáticas jurídicas eram contempladas separadamente, mas também a *interseção* dessas identidades, da qual resulta uma problemática jurídica diferenciada, *interseccional*, que não era contemplada por aquela legislação.

A partir desse artigo de Kimberlé Crenshaw, o conceito de *interseccionalidade* foi apropriado pelo movimento feminista e dele se difundiu para toda questão social que envolva a intersecção de uma multiplicidade de características sociais e culturais (Collins, 2016).

Assim, no presente artigo, consideramos uma generalização do conceito de interseccionalidade, generalização que está aberta a considerar todo tipo de fator identitário, para além dos fatores de gêneros. Dizemos que essa é uma *generalização lógica* do conceito de interseccionalidade.<sup>7</sup>

## 6.5 A Identidade Cosmopolita é Interseccional, em Sentido Lógico

Claramente, vale para toda pessoa em toda sociedade humana: *sua identidade ontológica é interseccional*. A *identidade cosmopolita* não é exceção: também é *interseccional*.

Em verdade, a *identidade cosmopolita* é a noção de identidade ontológica humana de *maior complexidade* e de maior *nível de interseccionalidade*: já que o *cosmopolitismo ético* só pode viger plenamente *sob o cosmopolitismo jurídico*, a identidade cosmopolita envolve não só os fatores usuais da *noção contemporânea de interseccionalidade*, indicados acima, mas também todas as características próprias dos vários níveis de articulação do *sistema cosmopolita*, a partir do nível do *estado mundial*.

<sup>7</sup> Ver (Costa, 2021b) para a fundamentação lógica e o locus ontológico desse conceito de interseccionalidade, assim como sua articulação com o conceito de lugar de fala.

A Figura 3 ilustra a complexidade estrutural da identidade cosmopolita, mostrando, no retângulo à esquerda, as principais *seções identitárias* do componente da identidade cosmopolita que denominamos *identidade jurídica* e, nos quadros tracejados, algumas das *seções identitárias* do componente que preferimos denominar, simplesmente, *identidade não jurídica*.

A figura indica que a estrutura da *identidade cosmopolita* é dada pela intersecção dessas duas identidades interseccionais, *jurídica* e *não jurídica*.



## 7. Conclusão

Neste artigo, mostramos a articulação que é própria dos conceitos de *identidade cosmopolita*, *cosmopolitismo ético* e *cosmopolitismo jurídico*, quando compreendidos desde uma perspectiva kantiana. E que a noção *lógica* de *interseccionalidade* tem um papel central nessa articulação.

Pensamos ter mostrado que uma proposta de *cosmopolitismo jurídico* só adquire o caráter de *cosmopolitismo ético*, isto é, quando a legislação que o constitui pode ser incorporada, como um conjunto de *máximas éticas*, à *moralidade situada* que lhe correspondente. Adicionalmente, pensamos ter mostrado a *atualidade* da ética kantiana, pois ela constitui um quadro geral de *referência teórica* para a constituição de normatividades plenamente sintonizadas com a contemporaneidade.

Com isso, pensamos ter evidenciado também que, ao contrário do que muitas vezes se difunde atualmente, a ética kantiana não é uma ética "formal e vazia", mas uma ética plena de conteúdos.

### Referências

BRENNAN, A. **Environmental Ethics**. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: Stanford University, 2015. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/ethics-environmental>.

CALGARO, C. *A Dignidade da Natureza Ecológica a Partir de Kant: Uma Releitura Teleológica*. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2021.

COLLINS, P Hill & BILGE, S. **Interseccionality**. Cambridge: Polity Press, 2016.

COSTA, A. C. R. **O fundamento filosófico, os princípios jurídicos e a plataforma política da ideia Kantiana de cosmopolitismo**. *Conversas & Controvérsias*, v.8, n.1, p.1-13, jan-jun 2021a.

COSTA, A. C. R. **Interseccionalidade e Lugar de Fala: Uma Articulação Lógico-Operatória com Base no Conceito de Mundo Estratificado Setorial**. *Revista Veritas*, v. 67, n. 1, p. 1-23, jan.-dez. 2021b.

CRENSHAW, K. W. **Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics**. *University of Chicago Legal Forum*, v. 1989, n. 1.

FOUCAULT, M. **Em Defesa da Sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FOUCAULT, M. **A Hermenêutica do Sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

HURSTHOUSE, R. **Virtue Ethics**. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: Stanford University, 2016. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/ethics-virtue>.

KANT, I. **Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza**. Lisboa: Edições 70, 1990.

KANT, I. **Lectures on Logic**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

KANT, I. **Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático**. São Paulo: Iluminuras, 2000.

KANT, I. **A Metafísica dos Costumes**. São Paulo: Edipro, 2008.

KANT, I. **Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Petrópolis: Vozes, 2012.

KANT, I. **Crítica da Razão Prática**. Petrópolis: Vozes, 2016.

KANT, I. **À Paz Perpétua**. Petrópolis: Vozes, 2020.

LUZ, D. **O Cosmopolitismo Estoico**. In: VAZ, M. G. et al. **XIX Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS - Vol. 3**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2019. p.23-30.

TAYLOR, C. **A Secular Age**. Cambridge: Belnap Press, 2007.

WEBER, M. **Ensaios de Sociologia**. Rio de Janeiro: Editora LTC, 1982.

ZANELLA, D. C. **O Cosmopolitismo Kantiano: Do Melhoramento dos Costumes Humanos à Instituição da Paz**. Tese de Doutorado. Porto Alegre: PUCRS, 2012.

## LIBERDADE, ATEÍSMO E POLÍTICA EM AS MOSCAS DE SARTRE

Vanessa Furtado Fontana<sup>1</sup>

**Resumo:** O objetivo do artigo é destacar três temas que interligam a obra As moscas de Sartre. Estes temas são divididos em liberdade, ateísmo e política. O texto faz uma introdução que demonstra a importância da obra, a situa no contexto histórico e elenca as razões para que tal obra seja apreciada ainda hoje. Com o intuito de recuperar a importância política da obra, o artigo pretende mostrar que a filosofia sartriana, sua ontologia está intrinsecamente conectada às obras literárias. O tema da liberdade apresentado em *O ser e o nada*, aparece aqui muito bem delineado, de forma que seja apresentada ao público como caminho ao existencialismo. O ateísmo aparece na obra como crítica à religião cristã que encobriu o nazismo. A última parte do texto é falar justamente da importância em se resgatar a historicidade e o engajamento da liberdade. O artigo deixa clara a relevância em se divulgar a obra sartriana, como meio de engajar o leitor, e ainda permite trazer novas conexões de leitura a partir da intersubjetividade entre autor e leitor.

**Palavras-chaves:** liberdade, ateísmo, existencialismo, política

## FREEDOM, ATHEISM AND POLITICS IN SARTRE'S *LES MOUCHES*

**Abstract:** The objective of the article is to highlight three themes that interconnect Sartre's work *The Flies*. These themes are divided into freedom, atheism and politics. The text provides an introduction that demonstrates the importance of the work, places it in the historical context and lists the reasons why this work is still appreciated today. In order to recover the political importance of the work, the article intends to show that Sartre's philosophy and its ontology are intrinsically connected to literary works. The theme of freedom presented in *Being and Nothingness* appears here very well outlined, so that it is presented to the public as a path to existentialism. Atheism appears in the work as a criticism of the Christian religion that covered Nazism. The last part of the text talks precisely about the importance of rescuing historicity and the commitment to freedom. The article makes clear the relevance of disseminating Sartre's work, as a means of engaging the reader, and also allows for new reading connections based on the intersubjectivity between author and reader.

**Keywords:** Freedom, atheism, existentialism, politics.

### Introdução

A obra literária de Sartre *Les mouches* faz parte dos textos chamados “teatro de situações”. A peça de 1943 marca o início de Sartre no teatro. Segundo Deise Q. Pereira (2000), ele retoma a concepção de *Pièce à these*, que significa o uso do drama como meio de divulgações de ideias filosóficas de forma didática. O texto *As Moscas* data da mesma época de publicação de *L'être et le néant*, obra de ontologia fenomenológica sartriana que contém o cerne de sua concepção filosófica também representada na literatura. Em termos históricos, trata-se de uma obra de resistência ao nazismo, em especial ao governo da capital da França instalado em Vichy no ano de 1940 pelo Marechal Philippe Pétain que introduz a prática

<sup>1</sup> Professora associada e professora permanente do PPG Filosofia da UNIOESTE, Doutorada em Filosofia na área de Metafísica e Ontologia na UFSC com sanduíche em Lisboa. Especialista em Fenomenologia em especial Husserl e Sartre. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9027-9671>.m E-mail para contato: [fontanessa@yahoo.com.br](mailto:fontanessa@yahoo.com.br)

totalitária e antissemita de Hitler. A hierarquia da igreja católica foi o maior sustentáculo do regime de Pétain. Ela exige não a luta concreta, mas o aprendizado com as culpas passadas. Nesse clima hostil de regime político autoritário somado aos limites morais impostos pela religião, Sartre se vê na missão de tentar retirar o determinismo da moral, como faz anos depois em *O existencialismo é um humanismo* de 1946, e ao mesmo tempo mostrar um caminho moral que exige a responsabilidade e o engajamento, muito mais que as concepções cristãs de culpa e resignação, e mesmo distante da concepção grega de destino e vingança presentes no antigo teatro trágico.

O teatro *As moscas* de Sartre é um dos muitos exemplos da adaptação contemporânea da mitologia grega que foi retomada na Europa no início do século XX. Foi com a psicanálise e obras como *Ulisses* de James Joyce publicada em 1922 que houve o ressurgimento da mitologia trágica grega ao teatro contemporâneo francês. (Liudvik, 2005) Este período de adaptações das tragédias gregas começa no ano de 1930. Destacam-se as peças *La machine infernale* de Cocteau, *La guerre de Troie n'aura pas lieu* e *Électre* de Jean Giraudoux. Esta última teve enorme influência sobre *As moscas* de Sartre. (Liudvik, 2005) Contudo, o impulso para escrever a adaptação da *Órestia* de Ésquilo veio ao assistir a montagem de *As suplicantes* de Jean-Louis Barrault. (Liudvik, 2005) O texto sartriano é uma interpretação existencialista do mito grego de Orestes, que também foi retratado pelos três grandes nomes da tragédia grega, Ésquilo, Sófocles e Eurípides. O mito de Orestes já é descrito na literatura grega antes dos poetas trágicos, conforme explica Grimal (2005, p. 338): “Contudo, os traços gerais encontram-se fixados desde as epopeias homéricas, em que Orestes aparece já como vingador de seu pai (embora o poeta pareça ter desconhecido o assassinio de Clitemnestra pelo filho)”.

Há várias versões e algumas mudanças entre o mito contado por Ésquilo, Sófocles e Eurípedes. Com Ésquilo: “[...] Orestes surge como uma figura de primeiro plano” (Grimal, 2005, p. 338) Apesar da distância temporal entre as tragédias gregas e o teatro contemporâneo, faz-se essencial resgatar alguns personagens míticos para desvendar alguns segredos ocultos na trama desenvolvida por Sartre.

Julga-se extremamente relevante explicar a função mitológica na tradição grega dos personagens utilizados por Sartre, porque essa análise desvendará algumas críticas sartrianas. Antes de adentrar ao universo dos personagens faz-se crucial elucidar o porquê da

necessidade de trazer a tona tais análises. Primeiramente, discorda-se de Soares e simultaneamente de Contat quando dizem: “*As moscas*, explica Michel Contat, não tinha de grego ‘senão a referência ao mito’[...]” (Soares, 2005, p. 9) Acredita-se sim haver uma adjacência entre a mitologia grega dos poetas antigos e o teatro existencialista de Sartre. O resgate dos mitos gregos através das tragédias não se trata apenas de um ornamento linguístico para demonstrar requinte cultural, mas de um resgate da tradição literária capaz de expressar as mais profundas questões existenciais que ultrapassam qualquer período histórico, e, pois, alcançam status atemporal e clássico. Em segundo lugar, concorda-se com a explicação de Deise Q. Pereira ao falar do mito grego e da tragédia na modernidade:

Alimentando-se da experiência contemporânea, mas elevando-se acima do contemporâneo, a tragédia “pode tocar qualquer um em qualquer época” (Romilly, 1973, p. 167). Este fato explica, talvez, a discussão que se ergue em torno de uma possível ressurreição da tragédia, numa clara representação do trágico moderno. (2000, p. 134)

A tragédia reinventada na contemporaneidade é tão atemporal quanto a tragédia antiga, por isso, pode-se dizer que, a tragédia toca qualquer um em qualquer época. Os temas, as dúvidas, as possíveis respostas, as emoções evocadas, o estímulo à reflexão (sobre si, sobre o mundo e sobre o outro), são motivos mais que suficientes para sempre recorrer à arte literária como forma de filosofia inerente, que desperta tanto o leitor, quanto o escritor ao filosofar. Em 1943, em uma entrevista, Sartre fala das intenções presentes na peça *As moscas*: “Eu queria tratar da tragédia da liberdade em oposição à tragédia da fatalidade.”<sup>2</sup> (Sartre, 1992, p. 298) Esta citação está na obra *Une théâtre de situations*, na qual afirma-se que Sartre ao falar de *As moscas* evita falar diretamente do conteúdo político da peça. Sem dúvidas, a peça trata-se de uma crítica ao nazismo e aos seus apoiadores, por isso, a mitologia não tem só uma importância filosófica existencial no sentido ontológico, mas também política. Como enfatiza Liudvik: “[...] recorrer à mitologia torna-se, no contexto específico da Ocupação, um excelente disfarce para conteúdos políticos que não podiam ser expressos abertamente, devido às malhas da censura.” (Liudvik, 2005, p. XIV) É reafirmada a importância da mitologia tanto por seu aspecto filosófico-existencial, quanto por seu aspecto moral e político.

<sup>2</sup> “J'ai voulu traiter de la tragédie de la liberté en opposition avec la tragédie de la fatalité.” (SARTRE, 1992, p. 298)

Sartre ao pensar o teatro como tragédia faz recordar o grande prestígio dado por Nietzsche para esta forma literária. Desde suas obras iniciais, como é o caso de *O nascimento da tragédia*, Nietzsche, já discute e constrói toda uma argumentação filosófica com base nos mitos e tragédias gregas. Exalta a vida através do deus Dionísio e afirma:

Mas com a mesma certeza cumpre afirmar que jamais, até Eurípides, deixou Dionísio de ser o herói trágico, mas que, ao contrário, todas as figuras afamadas do palco grego, Prometeu, Édipo e assim por diante, são tão-somente máscaras daquele proto-herói, Dionísio. (Nietzsche, 1992, p. 69)

A tragédia grega é vista por Sartre como tragédia fatalista, ou seja, a forma de arte que acredita na fixação dos acontecimentos humanos como um destino. O que Sartre nega em sua filosofia, pois não há nenhum destino, nenhum pressuposto, nenhuma vida pré-determinada. Neste ponto, as teorias sobre a tragédia de Sartre e de Nietzsche se coadunam, pois a liberdade é o fundamento da existência sartriana, assim como Nietzsche acredita que o espírito livre conduz sua própria vida sem nenhum pressuposto moral ou religioso. Neste sentido diz: “O artista trágico não é pessimista – ele diz justamente *Sim* a tudo questionável e mesmo terrível, ele é dionisíaco...” (Nietzsche, 2006, p. 29)

Sartre comprehende bem a ideia nietzschiana da transvaloração de todos os valores, e da liberdade proporcionada pelo sujeito que se livrou dos valores decadentes da moral ressentida (da moral platônico-cristã). A tragédia da liberdade para Sartre também não é pessimista, assim como ele afirma que o seu existencialismo ateu é mais otimista que a moral cristã. Ele diz em *O existencialismo é um Humanismo*: “[...] não é por nosso pessimismo que nos acusam, mas, no fundo, pela dureza de nosso otimismo.” (Sartre, 1987, p. 14) Os cristãos acusam Sartre de pessimismo, mas no fundo os pessimistas são eles. Diz ainda: “[...] não existe doutrina mais otimista, visto que o destino do homem está em suas próprias mãos [...].” (Sartre, 1987, p. 15) *As moscas* mostram em várias passagens o jogo dessa oposição entre a tristeza (pessimismo) causada pelo remorso dos sujeitos que negam a liberdade e vivem na má-fé; e por outro lado a alegria (otimismo) do herói “trágico” existencialista que afirma a vida e a liberdade.

Retoma-se a análise proposta acima, a de resgatar a mitologia e os personagens na tradição grega. Sabe-se que *As moscas* inspiram-se no mito de Orestes, ele é o herói na tragédia clássica, e também na peça sartriana. O mito de Orestes é marcado pelas muitas vinganças: “Essa história é um segmento da fatídica série de vinganças que tingem de ódio e

de sangue a família dos Atridas (ou descendentes de Atreu), tão ‘amaldiçoados’ pelo destino quanto a linhagem do rei Édipo.” (Liudvik, 2005, p. XXI) Na mitologia grega, Orestes é filho de Agamémnon e Clitemnestra, eles tinham mais duas filhas, Ifigênia e Electra. O rei Agamémnon foi grande líder na guerra de troia, por motivos divergentes, ele ofende a deusa Ártemis, e precisa sacrificar a sua filha Ifigênia. Agamémnon escreve à esposa Clitemnestra para que ela leve Ifigênia ao porto de Áulis para que ela se case com Aquiles, mas o rei estava mentindo à esposa. Esta mentira seria o motivo para Clitemnestra querer castigar Agamémnon. No momento do sacrifício Ártemis salva Ifigênia. Clitemnestra torna-se amante de Egisto (primo e desafeto de Agamémnon) e juntos matam o rei. Electra é escravizada e Orestes é exilado. Orestes (já adulto) retorna à Argos e decide vingar a morte do pai. (Liudvik, 2005) Conforme Grimal (2005), Orestes entra no palácio fingindo ser um viajante e então mata a mãe e o seu amante. Ele liberta sua irmã Electra. Após o matricídio é perseguido pelas Erínias. Orestes é julgado pelo tribunal dos notáveis de Atenas, a deusa Atena o absolve de seus crimes. No final ele vai embora da cidade.

Para um interpretação existencial da peça de Sartre é preciso mostrar algumas semelhanças dos personagens mitológicos gregos com os personagens adaptados. O herói Orestes é apresentado por Sartre como o herói cético, que não acredita no destino, não acredita na sacralização dos deuses, não acredita na culpa, e não se detém nela. Como aparece na cena 6 do segundo ato quando Orestes está a golpear Egisto e este diz:

Teu golpe não falhou. (ele se agarra a Orestes) Deixa que eu te veja. É verdade que não tens remorso? **Orestes**: Remorsos? Por quê? Eu faço o que é justo. **Egisto**: Justo é o que Júpiter quer. Estavas escondido aqui e o ouviste. **Orestes**: Que me importa Júpiter? A justiça é um assunto de homens, e não preciso de um Deus para me ensiná-la. É justo esmagá-lo, patife imundo, e arruinar teu domínio sobre Argos, é justo devolver ao povo o sentimento da sua dignidade. (Sartre, 2005, p. 79)

O herói existencialista de Sartre é o sujeito consciente da sua liberdade, ele desafia os Deuses, no caso da peça, desafia Júpiter, ele sabe que sua liberdade significa ser homem de ação, engajado na existência. Outro personagem importante é Júpiter. No texto original Sartre usa a palavra *Jupiter* mesmo. Contudo, a palavra Júpiter vem do latim *Iuppiter*, que é o nome romano para Zeus<sup>3</sup>. Júpiter é o grande deus do panteão romano. Deus do céu, da

<sup>3</sup> Na trilogia de Orestes escrita por Ésquilo, Zeus não aparece como personagem das peças. Apenas no terceiro livro: As Eumênides é que aparece o deus Apolo na trama.

luz divina, das condições climáticas, do raio e do trovão. (Grimal, 2005) Na peça sartriana a cena do primeiro ato é descrita como: “Uma praça de Argos. Uma estátua de Júpiter, deus das moscas e da morte. Olhos brancos, rosto manchado de sangue.” (Sartre, 2005, p. 3) Sartre coloca Júpiter como deus da morte para fazer uma crítica ao “[...] advento do regime colaboracionista de Vichy, tendo o marechal Pétain a frente” (Soares, 2005, p. 63). Esse regime é marcado pela “[...] completa subordinação política e econômica aos interesses de Hitler” (Soares, 2005, p. 63). A direita francesa antissemita se acomoda num quadro de sujeição aos alemães. Assim, Sartre ao associar Júpiter à morte e à vingança, faz parecer menos evidente a pesada crítica ao governo francês, mas se pensar bem, Júpiter é pai de Marte, deus da Guerra para a mitologia romana, uma crítica indireta.

O último elemento importante são as Erínias que são representadas na peça sartriana pelas moscas. De modo geral, as erínias são a personificação da vingança, são responsáveis por punir os humanos. Segundo Grimal (2005, p. 147), são antigas divindades do panteão helênico, são análogas as Parcas ou as Moiras (destinos), só obedecem suas próprias leis e até Zeus tem que se submeter à elas. Elas são responsáveis por castigar os crimes, o assassino, não apenas o que age voluntariamente, mas também o assassino em geral, pois o assassinato é crime religioso. (Grimal, 2005) Na peça, as moscas tomaram conta da cidade de Argos, porque o assassino de Agamémnon reinava. Segundo o diálogo entre Orestes e Júpiter:

- **Orestes:** E o assassino reina. Desfrutou 15 anos de felicidade. Eu acreditava que os deuses fossem justos. - **Júpiter:** Alto lá! Não incrimineis os deuses tão depressa. É preciso sempre punir? Não seria melhor reverter esse tumulto num lucro para a ordem moral? - **Orestes:** É isso o que eles fizeram? - **Júpiter:** Enviaram as moscas. - **O pedagogo:** O que as moscas têm a fazer por aqui? - **Júpiter:** Oh! Isto é um símbolo. [...] (SARTRE, 2005, p. 9-10)

As moscas também perseguirão Orestes e no final da peça elas o acompanharão para fora da cidade de Argos, assim Orestes será o salvador da cidade, o herói. As moscas são o símbolo da vingança, de que ali está o assassino, é um lembrete do crime, uma marca, como uma maldição na mitologia grega. No caso do teatro sartriano as moscas representam a má-fé e o determinismo moral, contudo, o fato de Orestes ser perseguido pelas moscas representa para Sartre que o herói é aquele que assume a responsabilidade de seus atos, ou seja, a liberdade exige responsabilidade, todas as ações são responsabilidade única do autor da ação,

seria má-fé colocar a culpa nos Deuses, na religião, ou no outro. Como explica Silva (2006, p. 47):

A liberdade é individual, e a libertação exige assumir-se: não há redentor e Orestes, mesmo que confessasse seu crime à luz do sol e leve consigo todas as Moscas ao deixar Argos, apenas mostra ao seu povo que a libertação exige a assunção do ser livre e de todo o sofrimento que isso pode causar.

Discorda-se em parte de Silva quando diz que a liberdade é individual, ao menos no sentido fenomenológico da tradição de Edmund Husserl<sup>4</sup>, ao qual Sartre é herdeiro, falar de liberdade da consciência não é apenas algo individual. Quando se assume a liberdade individual, se assume também a liberdade de todos os humanos. Como explica Purquério (1995, p. 1089) citando *O existencialismo é um humanismo*, Sartre: “[...] não separa a liberdade individual da liberdade colectiva [...]”, isto implica na relação necessária entre o ser-para-si e o para-outro, ou seja, o eu e o outro, a partir da fenomenologia de Husserl não se pode separar a consciência da intersubjetividade.

<sup>4</sup> Conforme projeto fenomenológico de Edmund Husserl, a consciência transcendental, é campo livre da fundação das vivências intencionais. A liberdade aparece na fenomenologia de Husserl tanto no aspecto da passagem da atitude natural à atitude fenomenológica através do método da redução, quanto no campo da consciência pura o qual se instaura como âmbito transcendental e livre, ou seja, livre enquanto conteúdo reduzido e originário. Diz Husserl na introdução as *Ideias I*: “O completo desligar dos hábitos de pensar anteriores, reconhecer e derrubar as barreiras mentais com as quais eles veem ao horizonte de nosso pensamento, e agora com total liberdade autêntica de pensar os novos problemas filosóficos a serem colocados, e que só podem ser acessíveis a um horizonte universalmente irrestrito – são exigências difíceis.” (Husserl, 1976, p. 5) A liberdade de entrar ao campo da consciência transcendental, se conecta com a liberdade do próprio campo de estudos da nova ciência, a fenomenologia. Sobre a liberdade das vivências ou fenômenos do campo da consciência pura ele diz: “Nós vamos desenvolver, então, um método de ‘reduções fenomenológicas’, de acordo com o qual poderemos remover as barreiras de conhecimento inerentes à essência de todo modo natural de investigar, diversificando a direção unilateral própria ao olhar até obtermos o livre horizonte dos fenômenos ‘transcendentais’ purificados e, com ele, o campo da Fenomenologia e nosso sentido próprio.” (Husserl, 1976, p. 5) A tradução dessas citações segue a husserliana volume III-1 e contém alterações de tradução se comparada com a tradução brasileira feita por Márcio Suzuki. No final das *Ideias I* Husserl faz a relação entre consciência transcendental e as objetividades estudadas pela fenomenologia incluindo a questão da intersubjetividade como tema a partir dos problemas da constituição, pode-se consultar o §151 no qual Husserl relaciona a coisa intersubjetivamente idêntica (**intersubjektiv identische Ding**) ao nível superior da consciência constitutiva, como ele diz: “Sua constituição se refere a uma pluralidade aberta de sujeitos [...]” (HUSSERL, 1976, p. 352). Essa intersubjetividade idêntica mostra antes a importância da relação entre o ego puro e o outro ego. Como explica Husserl: “O meu ego, a mim mesmo apodicticamente dado – o único que pode ser, com uma apodicticidade absoluta, por mim posto como ente -, não pode ser *a priori* um ego que experiencia o mundo senão na medida em que está em comunidade com os outros seus semelhantes [...]” (2010, p. 175). A coisa idêntica não é a coisa objeto, conforme artigo de Pedro Alves sobre a obra clássica de Husserl acerca do tema da intersubjetividade, As meditações cartesianas, o problema da superação do solipsismo e o verdadeiro entendimento sobre a constituição na intersubjetividade é a compreensão de que não se trata de uma objetividade natural, nesse sentido diz Alves: ““O outro” é, pois, fenomenologicamente, um *sentido* a descrever e não uma existência a demonstrar” (2008, p. 338).

Diante das apresentações iniciais divide-se o artigo em 3 partes, que são: 1) *Liberdade*, neste tópico discorre-se sobre o significado de uma tragédia da liberdade, o que é a liberdade no contexto da peça. Para tanto, necessita-se esmiuçar a noção de liberdade no seu sentido original e ontológico. O que tornará exequível a análise desse conceito apresentado através da arte literária. No tópico 2) *Ateísmo* reflete-se acerca das noções morais indicadas em *As moscas*, em especial, a ideia de má-fé, determinismo moral, culpa, que são pensadas por Sartre com o *ateísmo*. No último tópico, o tópico 3) *Política*, enfatiza-se a relevância do momento histórico da escrita da peça, como a questão da guerra, apoio francês ao nazismo e apoio da igreja católica ao regime de direita francês. *As moscas*, também é um manifesto antinazista, e visa também criticar e denunciar a postura conservadora da sociedade francesa.

### 1)      **Liberdade**

O tema da liberdade é central na peça *As moscas* de Sartre. Como não poderia deixar de ser, pois a liberdade é conceito ontológico fundamental para compreensão do ser-para-si, do humano, na célebre obra *O ser e o nada*. Na tragédia grega a liberdade não existe na prática, porque os personagens estão fadados a trilhar os caminhos de um destino pré-existente. Os Deuses determinam suas vidas e mesmo que tentem escapar do destino, suas ações sempre levam para a efetivação da profecia, ou seja, os humanos não têm como desviar de sua condição de escravos do destino. Contudo, cabe ressaltar as palavras de Sartre (1992, 297, tradução nossa) sobre seu teatro de situações: “A tragédia é o espelho da Fatalidade. Não me parecia impossível escrever uma tragédia da liberdade, já que o antigo *Fatum* (destino) é apenas a liberdade virada de cabeça para baixo.”<sup>5</sup>. O teatro grego da fatalidade guiado pelo destino se converte no teatro de situações sartriano guiado pela liberdade.

O teatro da liberdade de Sartre se opõe ao chamado teatro do absurdo. Interessante sublinhar que havia uma corrente de dramaturgos caracterizada por escrever o chamado *teatro do absurdo*. Esse movimento surgiu a partir de 1951 com *Esperando Godot* de Samuel Beckett, destacaram-se também o escritor romeno, radicado na França, Eugène Ionesco (1909 - 1994), o irlandês Samuel Beckett (1906 - 1989), o russo Arthur Adamov

<sup>5</sup> “La tragédie est le miroir de la Fatalité. Il ne m'a pas semblé impossible d'écrire une tragédie de la liberté, puisque le *Fatum* antique n'est que la liberté retournée.”

(1908-1970), o inglês Harold Pinter (1930-2008), o espanhol Fernando Arrabal (1932), o francês Jean Genet (1910-1986) e o estadunidense Edward Albee (1928), Alfred Jarry (*Ubu Rei* 1896) e Guillaume Apollinaire (*Les Mamelles de Tirésias* 1903). O teatro do absurdo: “[...] tem evidente parentesco temático com o universo de dor, crise, mal-estar existencial de Sartre e Camus, mas noutro registro [...]” (SOARES, 2005, p. 28) O teatro de Sartre e Camus são chamados “teatro de ideias” (SOARES, 2005) o qual tem por temas as questões existenciais, ontológicas, ética e políticas.

Importa destacar a questão do absurdo pela sua conexão direta com a liberdade. Na verdade, o existencialismo sartriano ao definir a liberdade como condição ontológica fundamental e irremediável do humano define também a absurdade da existência humana diante da gratuidade do mundo. Ser livre é reconhecer o absurdo da nossa existência enquanto ser-para-si, enquanto ser que tem o nada em seu próprio ser, ou seja, enquanto ser em projeto. A compreensão do absurdo da existência humana, ou seja, da falta de sentido da existência gera o sentimento de angústia, que Sartre (1943, p. 64) explica como “[...] apreensão reflexiva de si [...]”<sup>6</sup>, ou seja, a angústia é a consciência da liberdade do vir-a-ser de meu ser. Esse tema também aparece na obra *A Náusea* como compreensão da incompletude da subjetividade diante do absoluto do mundo. O termo náusea seria a angústia situada, elas têm a mesma significação, e apresentam-se como um sentimento ou “estado de ânimo” como define Silva (1997, p. 130) Esse sentimento da angústia ou náusea não é irrefletido, como explica Sartre (1943, p. 64) ao comparar a angústia com o medo. A angústia diante do absurdo da liberdade é um processo da consciência refletida, um tomar consciência de si, é um estado intencional da consciência, ou melhor, do ser-para-si. A grande verdade é que “[...] essa angústia sou eu [...]”<sup>7</sup> (Sartre, 1943, p. 68), ou seja, a angústia faz parte das entranhas de meu ser livre às possibilidades.

O itinerário da peça *As moscas* apresenta a liberdade em diversos momentos e sobre diversas relações conceituais. Num primeiro momento, concentra-se por definir a liberdade, não como um aspecto meramente moral ou político, mas como condição ontológica fundamental de toda subjetividade. É nesse sentido que no diálogo entre o pedagogo e Orestes na cena 2 do primeiro ato, o primeiro diz ao protagonista Orestes: “Mal? É então fazer um

<sup>6</sup> “[...] L’angoisse appréhension réflexive du soi [...]”

<sup>7</sup> “Et l’angoisse c’est moi [...]”

mal dar a alguém *liberdade de espírito*<sup>8</sup>? [...]” (Sartre, 2005, p. 16). A liberdade deve ser compreendida como estrutura ontológica da existência do ser-para-si, por isso diz em *O ser e o nada*: “Resta, dizemos nós, que a liberdade venha a ser definida como uma estrutura permanente do ser humano [...]”<sup>9</sup> (Sartre, 1943, p. 70), ou seja, a liberdade constitui a nossa “natureza” enquanto fluxo de consciência, seja refletida como no plano da reflexão, seja irrefletida como no plano da ação, a liberdade revela o ser nadificador da consciência, isto é, que a consciência é “transcendência na imanência”<sup>10</sup>. Isso significa que a consciência ou o ser-para-si só pode ser compreendido ao sair de si em direção ao mundo e ao outro. A fala do pedagogo insinua ser a liberdade dada por ele a Orestes, como se esta dependesse da boa vontade do outro através de um direito social, contudo a liberdade é muito mais um estado determinado de uma ação específica, ela é necessidade ontológica inscrita no fenômeno de ser do humano, ela não é uma essência como explica Sartre: “Ao contrário, a liberdade é fundamento de todas as essências [...]”<sup>11</sup> (Sartre, 1943, p. 482). Isto indica ser a liberdade condição ontológica de cada um, a liberdade é minha e vem de mim, por isso diz: “[...] eu não poderia descrever uma liberdade que fosse comum ao Outro e a mim [...]”<sup>12</sup> (Sartre, 1943, p. 482), ou seja, a liberdade não é a essência do humano, ela é a minha existência, daí a dificuldade de compreender a liberdade do outro<sup>13</sup>.

Na sequência do diálogo da cena 2 no primeiro ato, o Pedagogo diz que Orestes está: “[...] livre para todos os engajamentos e consciente de que não deveis jamais vos engajar [...]” (Sartre, 2005, p. 17). O conceito de liberdade necessita da facticidade, é ali que a liberdade se mostra. A liberdade é fundamento que transcende o ser da consciência, ou seja, a liberdade exige situação, a liberdade só existe no mundo. Com diz Bornheim: “Toda liberdade está em situação, e não há situação sem liberdade.” (2011, p. 117). Que a liberdade esteja em

<sup>8</sup> No original: “Du mal! Est-ce donc nuire aux gens que de leur donner la *liberté d'esprit* ?” (Sartre, 1947, p. 121). Para reforçar o uso da expressão: liberdade de espírito.

<sup>9</sup> “Reste, dira-t-on, que la liberte vient d'être définie comme une estruture permanente de l'être humaine [...]”

<sup>10</sup> Sartre ao falar da liberdade revelada na angústia descreve a existência do nada na relação entre o ato e os motivos na consciência do sujeito em ação. (Sartre, 2015, p. 78)

<sup>11</sup> “C'est au contraire la liberté qui est fondement de toutes les essences [...]”

<sup>12</sup> “Je ne saurais, certes, décrire une liberte qui serait commune à l'autre et à moi-même [...]”

<sup>13</sup> Dificuldade de compreender o outro, não significa impossibilidade na filosofia de Sartre, apenas indica que o caminho de compreensão do outro é conflituoso, pois como diz Bornheim: “Em Sartre, ao contrário, o conflito se apresenta como um absoluto: ‘O conflito é o sentido original do ser-para-outro’ (EM, p. 431) – original, exclusivo e único’. O meu acesso essencial à intersubjetividade dá-se pela negação...” (Bornheimer, 2011, p. 92-93) Este conflito com o outro é formado pela negação que me separa do outro, ou seja, reconheço o outro primeiramente por não ser eu.

situação faz pensar consequentemente nas possíveis aberturas de escolhas diante de inúmeras atuações no mundo factual. Ser livre para todos os engajamentos é ser livre para escolher qualquer engajamento. Sartre sustenta uma liberdade total regida por uma plena autonomia de escolha, como consequência: “[...] o esforço de Sartre converge em manter a autonomia do ato livre da maneira a mais radical possível, como recusa intransigente a toda e qualquer possibilidade de condicionamento.” (Bornheimer, 2011, p. 120). A fala do pedagogo sobre, ‘[...] ter consciência de que não se deve engajar’, soa como uma advertência, pois engajar-se é escolher e a escolha traz consigo a responsabilidade. Todavia, não escolher é também escolher, por isso a escolha torna toda ação um ato de consequências ao qual se conecta inevitavelmente.

Apesar da advertência acerca da responsabilidade, Orestes diz:

Mas não, não me queixo. Não posso me queixar: tu me legaste a liberdade desses fios que o vento arranca das teias de aranha e que flutuam a dez pés do solo; não peso mais que um fio e vivo no ar. Sei que isso é uma sorte e aprecio como convém (Sartre, 2005, p. 17).

Interessante como Orestes agradece a sua liberdade, como se tal apropriação da ideia fosse dada pelo Pedagogo como algo leve, flutuante, e que voa pelo ar como algo sem amaras, sem o peso do determinismo, ou de qualquer determinismo, isto é, sem o peso da má-fé. Sartre ao falar da liberdade coloca uma importante questão a ser introduzida na peça. A liberdade é um ato, uma ação, “É o ato decide seus fins e móveis, e o ato é a expressão da liberdade”<sup>14</sup> (Sartre, 1943, p. 482). A liberdade é leveza por estar de acordo com a exigência de nosso ser-para-si, que é o realizar-me enquanto ser que transcende. Como diz Sartre: “[...] minha liberdade está perpetuamente em questão em meu ser [...]”<sup>15</sup> (Sartre, 1943, p. 483), ou seja, a liberdade é a “textura de meu ser” (Sartre, 2015, p. 543), os fios da teia de aranha com sua leveza existencial, e que me possibilita abertura ao meu agir livre.

Na sequência da peça Orestes chega a cidade de Argos e os primeiros diálogos já relevam que esta cidade está imersa no arrependimento de seus crimes, ou melhor, no remorso de sua má-fé. A representação de um estado de não liberdade é descrito como uma cidade em estado podre e rodeada de moscas. Nas palavras de Clitemnestra:

Os viajantes normalmente fazem um desvio de 20 léguas para evitar nossa cidade. Não te preveniram? As pessoas da planície nos puseram de quarentena: eles olham

<sup>14</sup> “C'est l'acte qui décide de ses fins et de ses mobiles, et l'acte est l'expression de la liberté.”

<sup>15</sup> “Ainsi ma liberté est perpétuellement em question dans mon être [...]”

nosso arrependimento como uma peste e têm medo de serem contaminadas. (Sartre, 2005, p. 30)

O sentimento de arrependimento dos crimes cometidos, as escolhas feitas sob a ótica da má-fé, e em negação à liberdade essencial estão aqui associados ao estado deplorável de uma doença infectocontagiosa, uma peste que pode se espalhar, mas que não atinge Oreste, pois ele está convicto de sua liberdade e de sua responsabilidade.

Tem-se de um lado a liberdade e de outro o arrependimento, ou melhor, a liberdade assumida e de outro a liberdade negada em forma de má-fé. Como explica Soares:

O filósofo existencialista exige mais do que uma ‘liberdade em consciência, uma liberdade em situação, própria a um homem que tenha, como Orestes, lançado a tal ponto ‘para além de si mesmo’ que já não pode distinguir a conquista da liberdade de si, por um lado, e o restabelecimento da liberdade para outrem [...] (Soares, 2005, p. 107)

A tessitura da peça continua até que, ao final, a partir da cena 5 do quadro 2, Júpiter desvenda a questão da liberdade que os deuses querem esconder do humano, ou na interpretação existencialista de Sartre, o próprio humano esconde de si mesmo a liberdade através da má-fé. Na cena Egisto diz: “Não tenho segredos” (Sartre, 2005, p. 76) e logo depois Júpiter diz: “Tens sim. O mesmo que eu. O doloroso segredo dos deuses e dos reis; é que os homens são livres, Egisto. Tu o sabes, eles não” (Sartre, 2005, p. 76). Mas o que acontece é que Orestes sabe de sua liberdade, ele tem coragem de avançar, de agir, sua força está em sua determinação em converter a situação ao seu favor, com a justiça dos homens, e deixar de lado a injusta punição do destino. Ele faz seu próprio destino, com suas leis e sua liberdade. Sem esquecer é claro da responsabilidade que carrega como um grande herói existencialista faria. Segundo Souza: “Dizer que se é absolutamente livre não é negar as situações de opressão, mas é garantir que, diante delas, o homem possa reagir, possa significá-la seja por meio da revolta, da resignação ou por qualquer outra atitude” (Souza, 2010, p. 21).

O teatro da liberdade de Sartre em *As moscas* mostra o contrário do teatro grego ao não se preender ao destino dos deuses ou da religião, mas antes aponta para a responsabilidade do herói que precisa assumir como sua a liberdade absoluta, como diz Orestes na cena 8: “Sou livre Electra; a liberdade desabou sobre mim como um raio” (Sartre, 2005, p. 83), da liberdade não se pode escapar, ela está lá, mesmo que se negue, está

corroendo nosso ser-para-si, está sempre sussurrando ao nosso *daimon*<sup>16</sup>, estou aqui, e o que farás? É correto afirmar como faz o comentador que:

As moscas é um drama cuja tensão faz com que a necessidade ou o Destino presente nos textos gregos caminhe em sentido contrário. Consciente de que seu ato terá graves consequências, Orestes chama apenas para si a responsabilidade de seu crime. (Cardim, 2017, p. 179)

O arrependimento como consequência da má-fé, representado pelo crime de sua mãe Círtemnestra e seu amante ao exilar seu filho e prender sua filha. Oreste é o herói da liberdade trágica de Sartre, pois tomando consciência de sua liberdade, engaja-se a si mesmo e aos outros, com isso já não pode deixar de ajudar a cidade de Argos. A mãe diz que talvez Orestes um dia cometa um crime irreparável e que segundo as palavras dela: “[...] comprometeste tua vida em um único lance de dados, de uma vez por todas, e que não há nada a fazer senão carregar teu crime até a morte. Esta é a lei, justa ou injusta, do arrependimento” (Sartre, 2005, p. 32). O arrependimento e a culpa pelos atos passados e pelas escolhas são os sentimentos diante do uso não livre de cada projeto de ser-para-si. E ainda soma-se ao arrependimento, a culpa, o medo, que completam a visão religiosa e cristã que Sartre nega em seu existencialismo.

## 2) Ateísmo

A polêmica do ateísmo também aparece nessa peça teatral de Sartre, e como ele mesmo diz em *O existencialismo é um humanismo*, o existencialismo ateu não está preocupado em negar Deus, mesmo com a ideia da existência de Deus o existencialismo ateu

<sup>16</sup> Referência ao demônio que Sócrates diz ouvir. Como explica Vitor Goldschmidt em seu livro *A religião de Platão* no capítulo VII intitulado O culto espiritual, ele diz: “O culto dos deuses, demônios e heróis diz respeito à religião no sentido tradicional [...]” (Goldschmidt, 1970, p. 101) O daimon se enquadra no que Goldschmidt chama de culto interior que segundo ele: “O culto interior se resume nessas duas afirmações: ‘a lama deve cuidar de si mesma’, nota 208, Apol, 29 e 1-2; Fed., 115 b6, e: “O Deus

a deu a cada um de nós como um gênio divino (demônio). nota 209, Tim., 90 c” (Goldschmidt, 1970, p. 101). Seria esse daimon um espírito, uma autoconsciência ou um sinal de loucura? No célebre conto de Machado de Assis, *O alienista*, este ao mencionar a loucura como objeto de estudos de Simão Bacamarte, diz que: “No conceito dele a insânia abrangia uma vasta superfície de cérebros [...]” (Assis, 2014, p. 34) e descreve uma lista de exemplos na história, entre eles escreve: “Sócrates que tinha um demônio familiar [...]” (Assis, 2014, p. 34). Em nota Machado de Assis explica que o filósofo grego Sócrates: “falava com um daimon, espírito que o acompanhava, inspirando-o na procura e na expressão da verdade” (Assis, 2014, p. 34). Para o existencialismo ateu de Sartre, *daimon* aqui só tem sentido se pensado como a angústia existencial que vem da descoberta da liberdade ontológica irrefutável. O daimon sartriano seria como uma plena aceitação da condição inegável da liberdade, como algo que auxiliasse nessa busca em sempre agir de forma livre e distante da má-fé.

de Sartre seria o mesmo (Sartre, 1987). A questão importante que exige pensar a influência da religião cristão nas determinações das ações é sua carga negativa, autopunitiva e não livre.

Torna-se necessário apontar que a leitura sartriana sobre o ateísmo que aparece em sua filosofia não é tema rescrito ao filósofo, mas permeia, de certa forma, toda filosofia contemporânea. O ateísmo ampliado vem do questionamento e da filosofia de Nietzsche que se esforçou para combater essa visão doente e fraca do humano através da morte de Deus, e da transvaloração de todos os valores. Esta explicação é dada de forma clara no livro *Um mundo sem Deus: ensaios sobre o ateísmo*:

O ponto de partida de qualquer explicação das venturas de Deus no pensamento pós-moderno é a noção de Friedrich Nietzsche da “morte de Deus,” pois Nietzsche é, mais do que ninguém, responsável pelo lado ateu do pensamento pós-moderno (Caputo, 2010, p.222).

No mesmo espírito de Nietzsche, a questão moral acerca da cristandade é pautada na inexistência de Deus ou ainda, mais profundamente, na irrelevância da existência de Deus como diz Sartre em *O existencialismo é um humanismo*. O artigo de André Barata evidencia essa diferença entre “provar” a inexistência de Deus e simplesmente demonstrar os aspectos práticos da religião cristã que fazem Sartre se autoproclamar ateu. Como explica Barata (2008, p.2), as vivências negativas se contrapõem ao existencialismo, ou seja, na teologia cristã existe o pecado original que no existencialismo sartriano é substituído pela liberdade, no cristianismo a consciência da culpa que no existencialismo é substituído pela náusea (angústia)<sup>17</sup>, a fuga da consciência cristã (pecado), o existencialismo comprehende como má-fé. Importa ressaltar que não há destaque de pontos positivos da religião cristã, e que o existencialismo de Sartre é necessariamente ateu.

De modo geral, André Barata (2008, p.3) concorda com o ateísmo de Sartre embora coloque uma polêmica interessante dividindo o problema. Sartre apresenta em suas obras um ateísmo anómalo, porque do ponto de vista teórico se desinteressa pela existência de

<sup>17</sup> A angústia é para Sartre o que somos em nosso âmago existencial e o que nos faz reconhecer e tomar consciência de nossa liberdade total. Diz então: “Aquilo que se costuma chamar de revelação do senso íntimo ou intuição primeira de nossa liberdade nada tem de original: é um processo já construído, expressamente destinado a mascarar nossa angústia, verdadeiro ‘dado imediato’ de nossa liberdade”. “Ce qu'on a costume d'appeler révélation du sens intime ou intuition première de notre liberté n'a rien d'originel: c'est un processus déjà construit, expressément destiné à nous masquer l'angoisse, la véritable ‘donnée immédiate’ de notre liberté” (Sartre, 1943, p. 78). Como explicou Sartre a mudança da senso íntimo ou consciência de culpa no existencialismo não existe, o que existe é a revelação absoluta da liberdade e a angústia como cerne ontológico da existência.

Deus, o que segundo Barata o tornaria agnóstico, e do ponto de vista prático seria um ateísta. Acredita-se que tal divisão não importa pra Sartre, até porque o ateu é conforme consta na origem da semântica aquele que não acredita em Deus. Uma explicação sobre isso diz:

Se procurarmos ‘ateísmo’ no dicionário, vemos que está definido como crença de que Deus não existe. Sem dúvida que muitas pessoas entendem o ‘ateísmo’ desse modo. Contudo, não é isto que o termo significa se o analisarmos do ponto de vista das suas raízes gregas. Em grego, ‘a’ quer dizer ‘sem’ ou ‘não’ e ‘theos’ quer dizer ‘deus’. Deste ponto de vista, um ateu é alguém que não tem uma crença em Deus; não tem que ser alguém que acredita que Deus não existe (Martin, 2010, p. 1).

Independente dessa divisão feita por Barata acredita-se no ateísmo sartriano como um modelo de distanciamento do problema clássico da existência de Deus, para recuperar o problema da humanidade em sua vida prática, com seus problemas morais, assumindo sua liberdade sem auxílio de muletas falsas, que possam jogar o indivíduo na mais profunda falsidade moral (má-fé), perseguido por moscas nojentas sob sua cabeça tal como acontece com os moradores de Argos.

Retoma-se ao teatro de *As moscas* no qual a questão do ateísmo aparece forte por conta da influência dos deuses na vida humana. Nesta obra há um recontar atualizado da tragédia através da troca da mitologia grega com a religião cristã que segue determinando a moral social no período da escrita de Sartre até hoje, motivo para explicitar ainda mais o peso dessa obra na compreensão do nosso tempo histórico. Já no primeiro ato encontram-se vários elementos característicos da religião cristã, os quais Sartre traz à tona no personagem de Júpiter. Na primeira fala sobre o tema, ao conversar com Júpiter, Orestes diz:

- E o assassino reina. Desfrutou 15 anos de felicidade Eu acreditava que os deuses fossem justos. – Júpiter: Alto lá! Não incrimineis os deuses tão depressa. É preciso sempre punir? Não seria melhor reverter esse tumulto num lucro para a ordem moral? (Sartre, 2005, p. 9).

Nesta passagem destacam-se as palavras; justos, punir, incriminar. Além da expressão citada ao final, com toque duvidosamente moralista no sentido bom, “ordem moral”. Para reafirmar a posição sartriana da crítica à moral cristã que, de certa forma, é uma extensão da moral grega, tem-se a questão da justiça. Os Deuses são justos? Ao fazer essa pergunta já se está fora do escopo da religião, já se está nos seus limites. Sartre encontra-se nesse extremo, e seu teatro demonstra como Orestes sofre ao dizer que os deuses não foram justos com os moradores de Argos. Este sofrimento não é um sentimento de veneração que foi destruído pelos deuses, mas um sentimento de que nada resta a não ser o próprio humano. A

justiça deve vir da ação do próprio indivíduo na facticidade. Orestes é esse ser que faz justiça por si e por todos. Aqui é ampliada a noção de para-si, pois a moral não é só sobre um indivíduo isolado, mas os para-outros que fazem parte da trama também são afetados pelo ato de justiça de Orestes.

Outra parte do teatro que apresenta a crítica ao cristianismo é a ideia de incriminar, no trecho acima Júpiter pede para não ser incriminado, mas não é isso que fazem os deuses e os seus seguidores? Incriminar seria dar um significado pejorativo aos atos humanos, apontar o erro, mas num sentido deslocado de erro, como dizer que está pecando quando não está. Incriminar Júpiter foi um ato de coragem e liberdade de Orestes ao enfrentar os deuses e seus supostos valores, ele o fez com os próprios valores. A punição é o ato resultante das consequências das ações feitas pelo pecador, aqui no caso da fala de Júpiter ele pede para não ser punido, mas os deuses têm essa maleabilidade em relação às ações erradas dos humanos? A punição da religião cristã demonstra essa falta de flexibilidade para perdoar, o que resulta em punição severa ao pecador.

Em outra passagem no diálogo entre Júpiter e Orestes, este diz:

Verdade? Muros manchados de sangue, milhões de moscas, um fedor de açougue, um calor repugnante, nas ruas desertas, *um Deus com rosto de assassino*, larvas aterrorizadas que batem no peito no fundo de suas casas – e esses gritos, esses gritos insuportáveis: é isso que agrada a Júpiter? (Sartre, 2005, p. 13)

Um Deus que mata e permite a morte, esse é o Deus cristão que a religião segue cegamente e que invade a alma dos mortais com pensamentos de culpa para que sofram infinitamente sobre seus erros e nunca ousem refutar a divindade, pois o erro foi castigado com as moscas, a culpa da má-fé. Como mesmo diz Júpiter na sequência: “Eles têm a consciência pesada, ele têm medo – e o medo, a consciência pesada exalam um aroma delicioso nas narinas dos deuses” (Sartre, 2005, p. 14). A consciência pesada e o medo são criados pelos humanos porque no fundo sabem de sua ação de má-fé. Orestes diz já no final da peça na continuidade do assassinato de Egisto: “Remorsos? Por quê? Eu faço o que é justo” (Sartre, 2005, p. 79). Aqui entra-se novamente em discussão a justiça, o que é justiça na trama da peça sartriana? Orestes explica: “A justiça é um assunto de homens, e não preciso de um Deus para me ensiná-la” (Sartre, 2005, p. 79).

Independente da relevância que Sartre dá à prova da existência de Deus em *O ser e o nada*, a questão importante apontada por ele é a contradição entre uma existência

necessária de Deus e a ideia de que toda existência no existentialismo é contingente. Segundo Barata: “Esta é a contradição que fez com que Sartre achasse na contingência da existência a impossibilidade de Deus existir” (2008, p. 6). A argumentação do autor leva a conclusão de que Sartre é um ateu acerca da existência de Deus, mas não sobre a essência de Deus (Barata, 2008). Contudo, o problema da crítica de Sartre não é de provar a essência da existência de Deus como requer a filosofia de Descartes por exemplo, mas mostrar que as consequências de uma crença na existência de um Deus que determine nossa moral e imponha culpabilidade nos nossos atos, esse é o ponto a ser negado pela filosofia sartriana.

Na cena 2 do terceiro ato no diálogo entre Orestes e Júpiter, Orestes tenta convencer Electra que não tem culpa e que é livre, que ela não deve sofrer por atos que não cometeu. Júpiter pergunta à Orestes: “Por acaso és livre também?” (Sartre, 2005, p. 96) Orestes diz que Júpiter sabe disso muito bem, e a surpresa da fala de Júpiter em resposta à Orestes é o ponto alto da crítica de Sartre a religião cristã, fica tão evidente a distância que o existentialismo quer tomar da visão religiosa que a fala de Júpiter chega a ser um escárnio ao moralismo cristão. Diz Sartre através da fala de Júpiter:

Vê se te enxerga, criatura imprudente e estúpida: que belo aspecto tens na verdade, todo encolhido aos pés de um Deus caridoso, com estas cadeias esfomeadas que te cercam. Se tens a audácia de dizer que és livre, acabaremos também louvando a liberdade do prisioneiro acorrentado no fundo de uma masmorra, e a do escravo crucificado. (Sartre. 2005, p. 97)

Como explica Barata não há um ambivalência entre existência e essência de Deus (embora as vezes possa parecer), mas antes uma “originalidade” (Barata, 2008, p. 7) de seu ateísmo. Ateísmo esse que assim como a teoria da existência sartriana lança o ser-para-si ao mundo, esse lançar significa também jogá-lo na vida real da ação, da moral e da política. A citação fala de um Deus caridoso, o que enfatiza a ironia de Sartre ao moralismo religioso cristão, porque em várias passagens da obra *As moscas*, os deuses não são nenhum pouco caridosos, nem respeitosos, nem misericordiosos. Estaria aqui Sartre se referindo aos cristãos da cidade francesa que colaborou com os nazistas? Quando diz encolhido aos pés de um Deus caridoso, diz então usando Deus para matar e causar violência.

Na última frase da citação gera-se uma polêmica que coloca no limite a doutrina cristã e o existentialismo ateu de Sartre. Trata-se de pontuar a questão da liberdade, com tom ainda irônico e destruidor ele diz que se os homens são todos livres então seria livre também o

“escravo crucificado”? A alusão à jesus cristo pregado na cruz, nos coloca em questionamento até que ponto a religião pensa a liberdade. Se a liberdade total só é dada ao Deus caridoso e supremo, então nem seu filho, vivendo no mundo dos homens seria digno de tal liberdade. A liberdade existencialista coloca em xeque a liberdade religiosa ao não determinar nenhuma ação pré-existente para que tal liberdade seja vivida. A liberdade sartriana é dada desde sempre, ontologicamente, desde nosso nascimento, e é indiferente as escolhas feitas por nós. O que muda é nossa negação da liberdade que é entendida como a má-fé, esse ato de auto enganar-se. Um Deus crucificado demonstra um pessimismo e uma conformidade com a violência. Como demonstra John Gillespie em seu capítulo chamado *Les Mots: Sartre and the language of Belief*, para Sartre: “

Do ponto de vista de sua maturidade, a religião é retratada como algo infantil, está sendo parodiada e criticada [...] Ele é crítico do contexto da religião burguesa, de sua natureza superficial, de sua hipocrisia. Ela é retratada como insuficiente e incompleta na própria teoria e na prática [...] (2005, p. 244)

Seria a imagem do escravo crucificado uma crítica ao ideal cristão pregado pela burguesia como forma de calar o povo através da abnegação e da máxima de dar a outra fase, aguentar o sofrimento, o martírio que veio com a segunda guerra mundial e o governo nazista de Hitler? Acredita-se que essa imagem representa sim uma crítica ao modo escravista que o cristianismo consegue conter seus fiéis a ponto de que os burgueses e poderosos assumam o poder sem resistência. Uns como cúmplices da violência, e outros como escravos punidos pelos ideais nazistas. No limite, os burgueses agindo de má-fé, negando sua própria liberdade em favor de um dito Deus transviado pelo poder político.

Barata recorda que *As palavras* é um escrito de juventude de Sartre e que o tema da religião perpassa toda sua obra, filosófica e literária, logo, para Barata o ateísmo sartriano: “[...] terá tido origem num repúdio pela religiosidade falsa.” (Barata, 2008, p. 9). A religião enquanto determinante da ação que nega a liberdade é o problema sartriano a ser combatido e como solução: “Escolher ser ateu, escolher não crer em Deus foi escolher não querer a má-fé” (Barata, 2008, p. 9). O artigo até aqui delineado revela a conexão mais que necessária entre liberdade, e sua perda através da má-fé retratada na falsa religiosidade, mais também na afirmação de uma vida sem Deus ser mais verdadeira do ponto de vista existencial ateu proposto por Sartre. Disso resulta pesquisar agora a falsidade expressa pela burguesia e as consequências políticas de *As moscas*.

3) **Política**

A questão política em *As moscas* é parte fundamental na interpretação da peça pois era o intuito de Sartre escrevê-la como protesto ao regime nazista. Resgatar essa obra, em especial, foi um modo de trazer a discussão sobre regimes totalitários através de filosofias contemporâneas. O motivo dessa retomada à obra sartriana diz respeito ao aumento dos governos de extrema direita (fascistas), experiência do Brasil na pandemia, e que ainda perduram com discursos de ódio e violências à sociedade em geral e de modo mais cruel à população mais pobre.

Um resumo bem preciso da interpretação política do teatro grego presente na obra *As moscas* é desvendado por Marilena de Souza Chauí no prefácio à seleção de textos de Sartre na coleção *Os pensadores*. Ela diz:

Em março de 1943, encenou sua primeira peça teatral, intitulada *As moscas*, uma lenda grega, segundo o programa. Na verdade, todos os elementos da peça funcionavam simbolicamente: o reino de Agamenão era a França ocupada; Egisto, o comando alemão que depusera as autoridades francesas; Climenestra, os colaboracionistas; a praga das moscas, o medo de setores cada vez mais amplos da população; o gesto final de Orestes, eliminando a praga das moscas, uma exortação à luta contra os alemães. (Chauí, in: Sartre: Os pensadores, 1987, p. VIII)

Uma boa análise da totalidade da obra sartriana faz a comentadora e especialista na filosofia de Sartre, Thana Mara de Souza, que em seu artigo *Liberdade e determinação na filosofia sartriana* enfatiza a importância em não dividir a filosofia de Sartre em dois momentos completamente distintos, quais sejam, a fase ontológica de *O ser e o nada* e a fase marxista, ou melhor, a fase política da *Crítica da Razão dialética*. Ela menciona sobre a primeira fase da obra sartriana, em suas palavras: “a liberdade não deve ser pensada como abstrata e sem relações com a história, mas que mesmo aqui a historicidade é considerada como fundamental” (Souza, 2010, p. 13) O trabalho aqui apresentado requer justamente esse união necessária entre ontologia e política, motivo pelo qual, a obra *As moscas* tem uma fundamentação ontológica na liberdade, mas que essa liberdade ultrapassa o individual, e alcança a liberdade dos para-outros, uma liberdade coletiva engajada historicamente.

Thana Mara de Souza faz uma crítica à literatura clássica interpretativa da obra de Sartre e cita entre eles o famoso comentador brasileiro Bornheim, o qual referencia-se

anteriormente nesse artigo, pois se trata de nome consagrado. Porém, considera-se crucial a crítica apresentada pela autora de que ele limita a unidade do pensamento do filósofo ao dizer por exemplo que: “[...]resume-se no fato de que seu pensamento passa do plano meta-histórico ao histórico, e aquele parece subordinar-se agora a este. (Souza, apud de Bornheim, 2010, p. 14). Toma-se, pois, com essa tese de Thana Mara, a possibilidade de associar as questões ontológicas e políticas sem que esses sejam temas divergentes dentro da obra *As moscas*.

A relevância em associar liberdade, ateísmo e política neste artigo sobre a literatura e filosofia sartriana requer um reconhecimento de haver uma forte complementação entre esses temas. Mostra também os limites de avaliar, como diz Thana Mara, o tema da ontologia fenomenológica como apenas abstrata e burguesa: “[...]os marxistas lêem a filosofia de Sartre como uma filosofia abstrata, pensam que essa liberdade, sendo absoluta, tem de ser necessariamente abstrata [...]” (Souza, 2010, p. 21). Mostrar os caminhos do nazismo, fazer a crítica ao modo de governo da extrema-direita, e desvendar os caminhos de como foi realizado tal empreendimento, através da ajuda do cristianismo, só demonstra a visão marxista de Sartre e preocupada como o ser coletivo. A obra *As moscas* esbarra nessa intrínseca unidade entre a liberdade individual e a coletiva, pois como diz Thana Mara de Souza: “Ser liberdade é a condição para se buscar a libertação concreta [...] (2010, p. 21).

Ao relembrar o capítulo anterior sobre ateísmo comprehende-se facilmente a motivação da religião no processo de concretizar a política autoritária do nazismo. Em passagem da entrevista *O existencialismo é um humanismo*, Sartre revela o segredo por trás da linha tênue entre cristianismo e nazismo. Ele diz

: “Se o cristianismo pretende ser, antes de mais nada, humanista, é porque ele não quer engajar-se, porque ele não pode engajar-se, ou seja, participar da luta das forças progressivas, já que ele mantém suas posições reacionárias relativamente à revolução” (Sartre, 1987, p. 27). Há várias passagens que conectam o Deus Júpiter, Egisto e outras personagens da cidade de Argos como colaboradores de um regime autoritário. Logo, a religião é criticada como meio de ação do governo nazista e que transparece na peça por via das inúmeras vezes que Júpiter insiste em manter o povo sofrendo, além de querer subjugar a coragem livre de Orestes. Numa passagem: “[...] Mas tua resistência não é daquelas que me irritam: é a pimenta que tornará mais deliciosa ainda a tua submissão. Pois eu sei que acabaras cedendo” (Sartre, 2005,

p. 73). O povo não consegue resistir aos deuses, ou seja, ao nazismo, mas Orestes aparece aqui como uma esperança de manter a resistência através da liberdade absoluta.

Como fala no final da peça, Orestes pretende resgatar o povo de sua submissão, salvá-los dos crimes que ali foram cometidos e do castigo imposto. Ele mata, assim, o rei e a sua mãe que transformaram a cidade em morte e moscas. A liberdade individual de Orestes transcende a si e concretiza-se na liberdade de um povo. Somente por meio da ação livre é que se pode chegar à uma liberdade coletiva. E liberdade no sentido sartriano é a colaboração entre as ações livres e o caráter absoluto da liberdade. Na visão política a ser alcançada por Sartre através de sua obra de literatura, a ideia é superar a maldade do nazismo, e por via de uma literatura engajada ser possível elevar a forma de política ao progresso da igualdade e democracia<sup>18</sup>. Orestes diz em certa altura: “Não sou nem senhor nem escravo, Júpiter. Eu sou minha liberdade!” (Sartre, 2005, p. 103), ou seja, é preciso superar esse dialética do senhor e escravo para se concretizar uma vida autenticamente livre e engajada.

*As moscas* entoa um canto político entre o castigo impiedoso dos deuses, ou dos nazistas, e luta de Orestes para libertar o seu povo. Como explica o comentador Cardim: diferente de Electra que “decide consagrar sua vida inteira a expiação de seu crime [...]” (2017, p. 183) isto é, ela não dá conta de assumir a sua liberdade, Orestes “constrói seu próprio caminho [...]” (Cardim, 2017, p. 183), ele assume sua liberdade e age a partir dela para conquistar a justiça. É correto afirmar: “Já Orestes não apenas segue seu caminho como abre os olhos do povo: ele se faz no interior e pela história de Argos, virando do avesso o procedimento da tragédia antiga” (Cardim, 2017, p. 183). Ele vira do avesso pois a história trágica se reveste de tragédia da liberdade, que se fundamenta na escolha radical como decisão do projeto. Por isso, Franklin Leopoldo e Silva diz que a escolha é invenção de si, porque: “liberdade é antes de tudo a experiência da possibilidade enquanto compromisso com o futuro. A noção de projeto existencial – e de projeto histórico – faz com que ‘uma época, como um homem, seja antes de tudo um futuro’” (Silva, 2006, p. 76). Orestes, ao cumprir seu projeto existencial, permite ao povo realizar uma escolha com base na liberdade, possibilita ao povo se desvincilar da má-fé, a qual escraviza ao remorso, sofrimento e prisão de si mesmo.

<sup>18</sup> Para Sartre, certamente, a melhor opção de engajamento possível para um existentialista seriam os partidos de esquerda, em *O existencialismo é um humanismo*, diz que não pretende retroceder anteriormente ao marxismo e que a vontade revolucionária pode nascer mas deve ser guiada pela autocritica. (Sartre, 1987)

**Conclusão**

O presente artigo trouxe algumas colaborações para se pensar a obra *As moscas* dentro da leitura sartriana. Trata-se de um livro vastíssimo em termos de temáticas. Dentre elas destacou-se a relação entre ontologia e política esmiuçada mais especificamente nos conceitos de liberdade, ateísmo e política. Tais temas instauraram uma harmonia no discurso da literatura com a filosofia ontológica sartriana e ainda permitem embasar a importância da filosofia engajada como forma de crítica do nosso tempo histórico. Das entradas de O ser e o nada até o trágico livre de *As moscas*, passando por vários comentadores, desenhou-se uma visualização dos grandes dilemas presentes na obra, e como diz Franklin Leopoldo e Silva, o escritor e o leitor: “ambos agem a partir do encontro das liberdades que se expressa na produção reflexiva de significações” (Silva, 2006, 72-73). A intencionalidade intersubjetiva permite assim significar os temas em colaboração, nunca deixando o caráter crítico, angustiante, no sentido de impacto existencial pensante, e libertador.

**Referências Bibliográficas**

- ALVES, P. M. S. **Empatia e ser-para-outrem: Husserl e Sartre perante o problema da intersubjetividade.** In: *Estudos e pesquisas em Psicologia*, Rio de Janeiro, ano 8, N. 2, 2008, p. 334-357.
- ASSIS, M. **O alienista.** São Paulo: Penguin Classics Companhia das letras, 2014.
- BARATA, A. **Ateu, humanamente ateus - as razões de Sartre.** In: XAVIER, M. L. A questão de Deus na história da filosofia. Vol. I. Lisboa: Zéfiro, 2008, p. 1-11.
- BORNHEIMER, G. A. **Sartre: metafísica e existencialismo.** São Paulo: Perspectiva, 2011.
- CAPUTO, J. D. **Ateísmo, A/ teologia e a condição Pós-moderna.** In: MARTIN, M. (org) Trad. MURCHO, D. **Assistente Cambridge de ateísmo.** Ouro Preto, 2010.
- CARDIM, L. N. **A forja do mito em As moscas de Sartre.** In: Trans/Form/Ação, Marília, v. 40, n. 4, Out./Dez., 2017, p. 167-186.
- CHAUÍ, M. **Sartre: vida e obra.** In: SARTRE, J. P. **Seleção de textos,** São Paulo, Nova Cultural, 1987.

GILLESPIE, J. *Les mots: Sartre and the Language of Belief*. In: HOVEN, A. V. D.; LEAK, A. (Orgs). *Sartre today: a centenary celebration*. New York, Oxford: Berghahn books, 2005.

GOLDSCHMIDT.V. **A religião de Platão**. São Paulo: Difusão Européia do livro, 1970.

GRIMAL, P. **Dicionário da mitologia grega e romana**. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2005.

HUSSERL, E. **Ideen zu einer phänomenologie und phänomenologischen philosophie**. Band III/I. Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976.

HUSSERL, E. **Idéias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura**. Aparecida, SP: Idéias & letras, 2006.

HUSSERL, E. **Meditações cartesianas. Conferências de Paris**. Lisboa: Phainomenon, 2010.

LIUDVIK, C. **Orestes na barricada: As moscas e a resistência ao nazismo**. In: SARTRE, J. P. **As moscas**. Rio de Janeiro, Nova fronteira, 2005.

MARTIN, M. (org) Trad. MURCHO, D. **Assistente Cambridge de ateísmo**. Ouro Preto, 2010.

NIETZSCHE, F. **Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, F. **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

PEREIRA, D. Q. **O teatro comparado – Sartre leitor dos clássicos**. In: *Aletria*, Minas Gerais: 2000, p. 168-186.

PURQUÉRIO, M. O. **As moscas de Sartre: uma reelaboração do mito de Orestes**. In: *Humanitas*, Coimbra, v. 47 tomo II, 1995, p. 1087-1093.

SARTRE, J. P. **As moscas**. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2005.

SARTRE, J. P. **L'être et le néant: essai d'ontologie phenomenologique**. Paris: Gallimard, 1943.

SARTRE, J. P. **O existentialismo é um humanismo**. In: SARTRE, seleção de textos, Os pensadores, São Paulo: Nova Cultural, 1987.

SARTRE, J. P. **Une théâtre de situations**. Paris: Gallimard, 1992.

SILVA da, D. L. Existencialismo e marxismo: a filosofia de Sartre entre a liberdade e a história. Tese de doutorado. São Carlos, UFscar, 2006.

SILVA e, F. L. **Literatura e experiência histórica em Sartre: o engajamento.** In: doispontos, Curitiba, São Carlos, vol. 3, n. 2, outubro, 2006, p.69-81.

SOARES, C. C. Sartre e o pensamento mítico. Revelação arquetípica da liberdade em *As moscas*. Dissertação de mestrado. São Paulo, USP, Departamento de Filosofia, 2005.

SOUZA, T. M. **Liberdade e determinação na filosofia sartriana.** In: *Kínesis*, Marília, Vol. II, N. 3, abril-2010, p. 13-27.

## UTOPIA PARA O PRESENTE

Avelino Aldo de Lima Neto<sup>1</sup>

Beatriz Sales de Mendonça<sup>2</sup>

Maria Fernanda Cardoso Santos<sup>3</sup>

DE SOUSA FILHO, Alípio. **Utopia para o presente**: pelo fim de condições que produzem o sofrimento humano evitável. Jundiaí: Paco, 2022.

O livro do professor e cientista social Alípio De Sousa Filho, intitulado *Utopia para o presente: pelo fim de condições que produzem o sofrimento humano evitável*, publicado em 2022 pela Editora Paco, situa-se na esteira das implicações de uma tese sistematizada anteriormente pelo mesmo autor<sup>4</sup>. Na ocasião, ele postulou ser toda institucionalização engendrada pelo humano passível de ser por ele desconstituída.

Nessa direção, cabem duas breves elucidações, antes de determo-nos em *Utopia para o presente*. Em primeiro lugar, ressalte-se que essa disposição *construcionista e desconstrucionista crítica* se fundamenta em diversos autores da Filosofia, Psicanálise, Ciências Humanas e Sociais, tais como Marx, Durkheim, Freud, Lacan, Badinter, Foucault, Butler, Rubin, Rich, Elias, Bourdieu, Castoriadis, Godelier, Geertz entre outros. Ao considerar a miríade de correntes de pensamento às quais esses nomes se filiam, é possível asseverar que tal disposição atravessa, de um ponto de vista teórico-metodológico e epistemológico, as Filosofias e as Humanidades em geral, em alguma medida.

Em segundo lugar, a noção de *ideologia* empregada por DeSousa Filho deve ser compreendida em perspectiva pós-marxista, isto é, para além de uma vinculação estrita com a dominação de classe. Para ele, “mesmo no caso das modernas sociedades de classe (capitalistas, quase sempre; mas não apenas)”, a ideologia opera para além dessa dimensão, “sob o efeito da multiplicação de dispositivos estatais, educativos, morais, médicos, informativos”, ao instaurar “outras formas de dominação dos indivíduos, produzindo as

---

<sup>1</sup> Doutor em Ciências da Educação pela Université Paul Valéry – Montpellier III e pela UFRN. Professor de Filosofia do IFRN. Bolsista de Produtividade em Pesquisa 2 – CNPq. E-mail: avelino.lima@ifrn.edu.br

<sup>2</sup> Bolsista de Iniciação Científica. Licencianda em Letras no IFRN. E-mail: beatriz.sales@escolar.ifrn.edu.br

<sup>3</sup> Doutora em Filosofia pela UFRN. Professora do Instituto Humanitas de Estudos Integrados (UFRN). E-mail: mariafernandacardososantos@gmail.com

<sup>4</sup> DE SOUSA FILHO, Alípio. **Tudo é construído! Tudo é revogável!** A teoria construcionista crítica nas ciências humanas. São Paulo: Cortez Editora, 2017.

sujeições que faz ela habitar, decerto, em primeiro lugar, a esfera da subjetividade individual, a vida íntima, o âmbito da vida emocional, mental, psíquica”<sup>5</sup>.

É ao retomar essa proposta que se elabora o *primeiro capítulo* da obra aqui apresentada. Nele, desenvolve-se o panorama da discussão, alinhavada nas seções subsequentes, quanto ao processo de emancipação humana na qualidade de partícipe na cocriação da sua realidade presente. No *segundo capítulo* do livro, reflete acerca do papel da imaginação no processo que intitula “desideologização”<sup>6</sup>, posto que o imaginar pode incitar a reflexão sobre como as instituições se consolidaram.

A fim de explicar as causas que rotulam a imaginação como utópica, no *terceiro capítulo*, o autor disserta acerca dos pilares do conservadorismo, avesso às transformações profundas. De Sousa Filho, aliado ao pensamento de autores como Claude Lévi-Strauss, afirma que esse “monoteísmo” constitui a base de um “etnocentrismo” por meio do qual são reproduzidos os fenômenos da xenofobia e do racismo<sup>7</sup>.

No *quarto capítulo*, a obra explana o conceito de realidade para a teoria construcionista crítico-radical<sup>8</sup>. Desta feita, estabelece que “o real é a dimensão das possibilidades, alternativas, matéria insurgente, infindável”, ao passo que a realidade “enquanto o existente, o finalizado e o atual, é um recorte do real mas que não o esgota”<sup>9</sup>. Em continuidade, ao considerar a atitude de evitar o sofrer enquanto uma obrigação ético-moral, no *quinto capítulo* do livro, De Sousa Filho argumenta acerca das razões do sofrimento humano.

Ao aprofundar-se, ademais, sobre a possibilidade de revogação, no presente, de instituições sociais causadoras de sofrimento, no *capítulo sexto*, o autor desenvolve a ideia da constituição de um consenso ético-moral e político geral, capaz de rearticular as relações sociais em busca da abolição do sofrimento evitável. Ao fim de sua obra, o cientista social

<sup>5</sup> DE SOUSA FILHO, Alípio. O que é ideologia? A conceituação pós-marxista. In: MELLO, Marcela Tavares *et al.* **O que é ideologia?** Lisboa: Escolar Editora, 2016. p. 66.

<sup>6</sup> DE SOUSA FILHO, Alípio. **Utopia para o presente**: pelo fim de condições que produzem o sofrimento humano evitável. Jundiaí: Paco, 2022. p. 45.

<sup>7</sup> Sobre o tema, remetemos os leitores à obra *O menosprezo ao Brasil mestiço e popular: genealogia do elitismo racista na sociedade brasileira*, publicado por DeSouza Filho em 2024 pela editora Intermeios, especialmente ao capítulo *O elitismo racista*.

<sup>8</sup> Essa discussão é mais pormenorizadamente realizada pelo autor em sua obra de 2017, especialmente na seção intitulada *Realidade e Real (I)*.

<sup>9</sup> DE SOUSA FILHO, Alípio. **Utopia para o presente**: pelo fim de condições que produzem o sofrimento humano evitável. Jundiaí: Paco, 2022. p. 54.

salienta que a instauração de condições democráticas e justas do viver é o primeiro passo para a aniquilação de situações geradoras de violências.

*Utopia para o presente* é um livro-ferramenta. Ele combina erudição e profundidade teórica ao mobilizar variados autores das Filosofias e Ciências Humanas e Sociais, dos clássicos aos contemporâneos, para reabilitar a potência ético-política da *imaginação*, noção esquecida por um falso cartesianismo que, reiteradamente, insiste em afastar o pesquisador da realidade sob o pretexto de poder observá-la. De Sousa Filho renuncia a esse olhar ciclopico travestido de científicidade e enfatiza marcadamente aquilo que atravessa os sujeitos quotidianamente precarizados, não de forma abstrata, mas concreta e imediata, pois as violências explicitadas ao longo dos capítulos atingem a materialidade do corpo no aqui e no agora: racismo, homofobia, capacitismo, fome, miséria, violência policial, prisões injustas.

A reflexão engendrada na obra oferece um instrumental para a *atitude crítica*, tal como a compreende Michel Foucault (1984) inspirado em Kant. Isso porque De Sousa Filho (2022) problematiza a *relação ao presente* – ao imaginá-lo de outro modo –, o *modo de ser histórico* – ao denunciar a constituição ideológica das formas de produção do sofrimento em nossos sistemas de sociedade – e a *constituição do humano como sujeito autônomo* –, pois o *ethos* proposto pelo consenso ético-moral e político visa promover revoluções na ordem material e simbólica promotoras da dignidade humana em todas as circunstâncias e culturas.

Se a expressão *utopia para o presente* parece, em um primeiro momento, assemelha-se a um oximoro, é justamente aí que reside a força sintetizadora da proposta ético-política subjacente à obra. As utopias, ao contrário do que fomos acostumados a repetir em ladainhas de diversos sistemas filosóficos e políticos entre os séculos XIX e XX, não podem nos remeter a uma transformação que está por vir, uma promessa intocável, que ocorrerá quando houver as condições supostamente apropriadas para a sua implementação. Ao contrário, De Sousa Filho propõe uma reelaboração do termo ao torná-lo indissociável do *presente*: é agora que a realidade imaginada deve ser posta em marcha, em práticas concretas, mesmo que as conquistas sejam parciais, pois também é agora que todo o *sofrimento evitável* se encontra em ação.

*Utopia para o presente* é uma forma de denunciar os limites do pensamento ideológico; mas, ao mesmo tempo, a obra é um exercício que, retomando novamente Michel

Foucault, indica concretamente maneiras de realizar esse “trabalho paciente que dá forma à impaciência da liberdade”<sup>10</sup> no hoje da história.

---

<sup>10</sup> FOUCAULT, Michel. Qu'est-ce que les Lumières ? In: FOUCAULT, Michel. **Dits et Écrits IV**. Paris: Gallimard, 1984. p. 578.