



Seminário Discente

PPG Filosofia

Unisinos

FILOSOFIA

Mestrado e
Doutorado

 **UNISINOS**

DESAFIO O AMANHÃ

ESCOLA
de Humanidades


CAPES


EDUCS
PESQUISA

[Org.]
Jaison Partchel



Seminário Discente
PPG Filosofia
Unisinos



Fundação Universidade de Caxias do Sul

Presidente:
Dom José Gislon

Universidade de Caxias do Sul

Reitor:
Gelson Leonardo Rech

Vice-Reitor:
Asdrubal Falavigna

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação:
Everaldo Cescon

Pró-Reitora de Graduação:
Terciane Ângela Luchese

*Pró-Reitora de Inovação e
Desenvolvimento Tecnológico:*
Neide Pessin

Chefe de Gabinete:
Givanildo Garlet

Coordenadora da EDUCS:
Simone Côrte Real Barbieri

Conselho Editorial da EDUCS

André Felipe Streck
Alexandre Cortez Fernandes
Cleide Calgaro – Presidente do Conselho
Everaldo Cescon
Flávia Brocchetto Ramos
Francisco Catelli
Guilherme Brambatti Guzzo
Jaqueline Stefani
Karen Mello de Mattos Margutti
Márcio Miranda Alves
Simone Côrte Real Barbieri – Secretária
Suzana Maria de Conto
Terciane Ângela Luchese

Comitê Editorial

Alberto Barausse
Università degli Studi del Molise/Itália

Alejandro González-Varas Ibáñez
Universidad de Zaragoza/Espanha

Alexandra Aragão
Universidade de Coimbra/Portugal

Joaquim Pintassilgo
Universidade de Lisboa/Portugal

Jorge Isaac Torres Manrique
*Escuela Interdisciplinar de Derechos
Fundamentales Praeeminentia Iustitia/
Peru*

Juan Emmerich
*Universidad Nacional de La Plata/
Argentina*

Ludmilson Abritta Mendes
Universidade Federal de Sergipe/Brasil

Margarita Sgró
*Universidad Nacional del Centro/
Argentina*

Nathália Cristine Vieceli
Chalmers University of Technology/Suécia

Tristan McCowan
University of London/Inglaterra





Seminário Discente

PPG Filosofia

Unisinos

FILOSOFIA
Mestrado e
Doutorado

 **UNISINOS**

DESAFIE O AMANHÃ.

ESCOLA
de Humanidades



CAPES



[Org.]

Jaison Partchel

© do organizador

1ª edição: 2024

Preparação de texto: Giovana Letícia Reolon

Revisão: Maria Teresa Echevengúá Maldonado

Editoração e Capa: Igor Rodrigues de Almeida

Arte da Capa: Denise Narli da Silveira

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Universidade de Caxias do Sul

UCS – BICE – Processamento Técnico

S471a Seminário Discente Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (1. : 2023 jul. 17-19 : São Leopoldo) [Anais do] I Seminário Discente PPG Filosofia Unisinos [recurso eletrônico] / Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia ; org. Jaison Partchel. – Caxias do Sul : Educs, 2024.

Dados eletrônicos (1 arquivo)

Apresenta bibliografia.

Modo de acesso: World Wide Web.

Vários autores.

ISBN 978-65-5807-377-2

DOI 10.18226/9786558073772

1. Filosofia - Congressos. I. Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia. II. Partchel, Jaison. III. Título.

CDU 2. ed.: 1(062.552)

Índice para o catálogo sistemático

1. Filosofia - Congressos

1(062.552)

Catalogação na fonte elaborada pela bibliotecária
Carolina Machado Quadros – CRB 10/2236

Direitos reservados a:



EDUCS – Editora da Universidade de Caxias do Sul

Rua Francisco Getúlio Vargas, 1130 – Bairro Petrópolis – CEP 95070-560 – Caxias do Sul – RS – Brasil

Ou: Caixa Postal 1352 – CEP 95020-972 – Caxias do Sul – RS – Brasil

Telefone/Telefax: (54) 3218 2100 – Ramais: 2197 e 2281 – DDR (54) 3218 2197

Home Page: www.ucs.br – E-mail: educs@ucs.br

Sumário

Prefácio <i>Denis Coitinho</i> <i>Jaison Partchel</i>	7
Vontade <i>versus</i> razão: reflexões filosóficas acerca dos agentes morais <i>Júlia Sant' Anna Horn</i> <i>Pedro Brosina Alencastro Musella</i>	10
Fenomenologia do adoecimento em Havi Carel e Martin Heidegger <i>Marco Antonio Montagner Giulianis</i>	26
A centralidade do conceito de intuição na ciência eidética de Husserl <i>Luciane Luisa Lindenmeyer</i>	41
Autoridade epistêmica e <i>expert</i>: um contraste <i>Vinícius Schoenell dos Santos</i>	57
As injustiças sociais e o neoliberalismo como propulsores para o sofrimento psicológico <i>Isadora Pastore</i>	78
Piedade em ação: entre o <i>Discurso sobre a desigualdade</i> e o <i>Ensaio sobre a origem das línguas</i> de Rousseau <i>Daniel Corrêa Both</i>	96
Ética do imperativo e ética dos valores: razões para o agir moral <i>Luiza Aparecida Bello Borges</i>	114
A estética da morte em <i>O Evangelho segundo Jesus Cristo</i> de José Saramago <i>Ryam Santos Das Neves</i>	130
Considerações acerca do mais autêntico discurso filosófico das <i>Leis</i> de Platão: o prelúdio contra a impiedade <i>Izabella Tavares Simões Estelita</i>	153

Sociabilidade <i>versus</i> sociedade na perspectiva do pensamento político kantiano <i>Jéssica de Farias Mesquita</i>	176
Como dois e dois são cinco: o problema da analiticidade <i>Deiver Vinícius de Melo</i>	193
A luta feminista contra o capital: uma análise federiciana da apropriação dos corpos feminizados e do trabalho reprodutivo pelo capitalismo <i>Ketlin Thais Lolatto</i>	215

Prefácio

Considerando que a filosofia se faz em diálogo e de forma cooperativa, é com satisfação que apresentamos à comunidade filosófica brasileira este livro agora publicado que é resultado dos trabalhos apresentados no I Seminário Discente do Programa de Pós-Graduação da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). O evento, organizado inteiramente pelo corpo discente do programa, ocorreu entre 17 e 19 de julho de 2023, na UNISINOS, Campus de São Leopoldo, com a apresentação de cerca de 70 trabalhos de mestrandos e doutorandos de diversos programas de pós-graduação em filosofia brasileiros, e teve por objetivo a discussão das pesquisas dos acadêmicos, divididas em cinco áreas específicas, quais sejam: (a) ética, metaética, ética normativa, ética aplicada, (b) filosofia da linguagem, filosofia da ciência, epistemologia, metafísica, filosofia da mente, lógica, (c) hermenêutica, fenomenologia, psicanálise, psicologia, (d) filosofia social, filosofia política e filosofia do direito, (e) filosofia da religião, estética.

No livro em tela, apresentam-se 13 trabalhos completos que versam sobre os mais variados temas, tais como a vontade *versus* razão, as reflexões sobre a agência moral, a fenomenologia do adoecimento em Havi Carel e Martin Heidegger, o conceito de intuição em Husserl, a autoridade epistêmica e o *expert*, as injustiças sociais e o neoliberalismo como propulsores do sofrimento psicológico, a piedade em ação a partir do pensamento de Rousseau, a ética do imperativo e a ética dos valores, com a tematização das razões para o agir moral, a estética da morte em *O Evangelho Segundo Jesus Cristo* de

José Saramago, o prelúdio contra a impiedade nas Leis de Platão, a sociabilidade *versus* sociedade na perspectiva do pensamento político kantiano, o problema da analicidade bem como a luta feminista contra o capital. Os trabalhos são oriundos de uma diversidade de programas de pós-graduação em filosofia no Brasil, como Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Universidade de Brasília (UnB), Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), Universidade de Campinas (Unicamp) e Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), entre outras.

É especialmente notável a diversidade de abordagens e temas tratados neste livro, refletindo a multiplicidade de interesses e preocupações que caracterizam o campo da filosofia contemporânea, empreendidas por jovens pesquisadores. Dos debates éticos e políticos aos questionamentos metafísicos e epistemológicos, cada capítulo oferece uma contribuição valiosa e pertinente para o diálogo filosófico em curso.

Além disso, este livro é um tributo à colaboração e ao intercâmbio intelectual que caracterizam a comunidade acadêmica da filosofia no Brasil. Ao reunir contribuições de estudantes de diferentes instituições e regiões do país, o *I Seminário Discente PPG Filosofia Unisinos* não apenas fortaleceu os laços entre os jovens filósofos como também enriqueceu o debate nacional com uma variedade de perspectivas e abordagens.

Isso parece revelar a excelência e a maturidade dos programas de pós-graduação em filosofia no Brasil, o que é motivo de orgulho e satisfação para toda a comunidade filosófica. Boa leitura a todos e todas!

Denis Coitinho

Coordenador do PPG em Filosofia UNISINOS

Jaison Partchel

Doutorando do PPG em Filosofia UNISINOS
Comissão organizadora do I Seminário Discente PPG Filosofia
UNISINOS

Vontade *versus* razão: reflexões filosóficas acerca dos agentes morais

Júlia Sant' Anna Horn

Doutoranda do PPG em Filosofia PUCRS, bolsista CAPES
juliasantannahorn@gmail.com

Pedro Brosina Alencastro Musella

Doutorando do PPG em Filosofia PUCRS, bolsista CAPES
pedro.musella@acad.pucrs.br

Resumo: Ao longo da história da filosofia encontram-se diversos debates cujo objetivo central é melhor compreender e definir o que caracteriza o ente como um agente moral, o que motiva e sustenta suas escolhas morais. Nesse contexto, é costumeiro que se atribua de forma errônea o conceito de filosofia política exclusivamente aos autores modernos e pré-modernos, ignorando o fato de que estes utilizam como base para suas teorias morais o trabalho de inúmeros pensadores antigos e medievais, que exploravam já em seu tempo tópicos de relevância para o esclarecimento de tais questões. Essa separação, até certo ponto arbitrária, justifica-se em virtude das profundas divergências teóricas existentes entre tais autores, particularmente quando trata-se do período da antiguidade tardia e medieval e especialmente no que diz respeito a suas crenças sobre o papel da razão, que para a filosofia moderna corresponde ao principal motor moral; diferentemente da opinião de seus antecessores medievais, que compreendiam a razão como uma fonte secundária, cuja influência no resultado final é de menor relevância quando comparado ao principal fator determinante na equação moral: a vontade. A partir desse entendimento, o presente artigo tem como seu objetivo principal desenvolver uma comparação crítica entre os autores medievais, pré-modernos e modernos. Quanto aos objetivos específicos, analisar-se-á de que modo esses autores compreendiam a noção de vontade perante sua conceitualização e caracterização moral, com o propósito de evidenciar de que maneira estão em acordo ou desacordo com a tradição medieval, elucidando de que forma é possível identificar a influência desses pensadores na sua obra. Para tanto, serão abordados

os autores: João Duns Scotus, Santo Agostinho e Immanuel Kant, a fim de compreender suas teorias morais e como estas se relacionam com o conceito de vontade, com o intuito de responder como este é essencialmente vinculado ao presente debate e como é possível, a partir de uma visão medieval, revisitar a obra de autores modernos como Immanuel Kant, assim constatando a relevância do trabalho dos medievais para com as teorias modernas e através dos tempos.

Palavras-chave: Vontade. Razão. Teorias da justiça. Filosofia política. Moral.

Abstract: Throughout the history of philosophy, one encounters numerous debates whose central aim is to better understand and define what characterizes a being as a moral agent, as well as what motivates and sustains their moral choices. In this context, it is customary to erroneously attribute the concept of political philosophy exclusively to modern and pre-modern authors, neglecting the fact that their moral theories are built upon the works of numerous ancient and medieval thinkers who, in their time, already explored topics of relevance for clarifying such issues. This separation, to some extent arbitrary, is justified by the profound theoretical divergences between these authors, particularly concerning the period of Late Antiquity and the Middle Ages, especially regarding their beliefs about the role of reason, which for modern philosophy constitutes the principal moral force; in contrast to the opinions of their medieval predecessors, who understood reason as a secondary source, whose influence on the final outcome is of lesser relevance when compared to the principal determining factor in the moral equation: the will. From this understanding, the present article aims to develop a critical comparison between medieval, pre-modern, and modern authors. As for the specific objectives, it will analyze how these authors conceived of the notion of will within their moral conceptualization and characterization, with the purpose of highlighting how they agree or disagree with the medieval tradition, elucidating how one may identify the influence of these thinkers in their works. To this end, the article will address the authors: John Duns Scotus, Saint Augustine, and Immanuel Kant, in order to understand their moral theories and how they relate to the concept of will, with the aim of answering how this concept is essentially linked to the present debate, and how, from a medieval perspective, one can

revisit the works of modern authors such as Immanuel Kant, thus demonstrating the relevance of medieval thinkers for modern theories and across time.

Keywords: Will. Reason. Theories of justice. Political philosophy. Morality.

Introdução

A filosofia, enquanto área de estudo, é algo que se estende através do tempo, evoluindo em conjunto com a cultura, a sociedade e a tecnologia. Ao passo que evoluem as civilizações, evoluem também as suas formas de percepção, sua capacidade de obter evidências e de julgar sua relevância, assim como suas intuições morais. Dessa forma, é inteiramente compreensível que, observando-se a história da filosofia, conclua-se que os pensadores do passado sejam dispensáveis no contexto de uma análise filosófica com vias de explorar a realidade moderna. Essa primeira impressão é, no entanto, enganadora.

Isso se torna muito mais claro uma vez que seja empreendida uma análise mais cuidadosa sobre a história das ideias, mediante a qual logo se torna perceptível que a relação entre o passado e o presente é realmente fundamental. Embora as ideias modernas possam ser, em grande parte, dessemelhantes das intuições antigas e medievais, elas permanecem ainda assim conectadas devido ao seu vínculo histórico de significado, enquanto representam avanços no pensamento intelectual da tradição ocidental, cujos princípios básicos permanecem presentes de maneira substancial mesmo durante diferentes períodos históricos. De fato, autores como Platão e Aristóteles, embora tão distantes da realidade atual em termos de espaço e tempo, mantêm um desta-

que no campo de estudo da filosofia justamente porque representam fontes originárias de temáticas clássicas que, embora antigas, continuam inspirando novas perguntas e novas respostas nos dias atuais.

Assim é, também, com os pensadores da filosofia medieval. Além de serem consideravelmente mais próximos temporalmente de nossa posição atual, eles tornam-se merecedores de particular atenção devido a sua participação no desenvolvimento da doutrina cristã, cujo impacto histórico e social no mundo todo é inegavelmente vasto. Autores como Santo Agostinho, com seu conceito inovador de vontade, e João Duns Scotus, com a sua visão escolástica e racional sobre o entendimento da filosofia política e suas relações de justiça com a vontade, são capazes de atravessar o abismo que os separa de nossos tempos e continuam a influenciar o pensamento de muitos autores no horizonte intelectual vigente. Por essa razão, é sempre válido que nos voltemos ao passado a fim de realizar uma retrospectiva a partir da qual buscamos as origens dos conceitos com os quais a filosofia moderna engaja, seja com intuito de os validar ou de criticá-los.

Nesse contexto, poucos conceitos foram tão debatidos através dos tempos quanto o conceito de vontade, sendo seu vínculo com a moral algo que era tão fundamental para os medievais quanto o era para os modernos, o que podemos encontrar, por exemplo, no pensamento de Immanuel Kant. Para o filósofo, assim como para muitos outros autores de seu tempo, a vontade é regida pela razão, conforme a razão representa um princípio capaz de direcioná-la para fins racionalmente válidos.

O *sumo bem*, para Kant (2016), é o resultado da união de dois princípios: a felicidade e a moralidade, que nutrem entre si uma relação *a priori*, pois “o sumo bem é para nós prático; isto é, devemos realizá-lo mediante a nossa vontade, concebendo nele a virtude e a felicidade necessariamente ligados, de modo que não é possível, para uma razão pura prática, admitir àquela e não admitir esta”. Dessa forma, Kant se mostra aberto à proposta estoica, uma vez que ela é uma opção que realça o destaque do princípio da razão universal, construindo uma regra objetiva

O importante aqui, no contexto do estudo da vontade, é realçar que Kant, a princípio, não faz objeção ao condicionamento da vontade como ela é expressa por esses pensadores. De fato, ele compartilha desse otimismo ontológico e se posiciona a favor da crença de que a razão tem o potencial de determinar a vontade. Os estoicos, além disso, também eram partidários da opinião de que, dado o fato de a razão determinar a vontade, em casos em que isso não ocorre tal coisa é devido à ignorância. Ou seja, se uma pessoa age em desacordo com a razão, isso não é devido a sua má índole, mas sim a sua incapacidade de compreender todos os fatos como eles realmente são. O correto curso de ação torna-se, nesse caso, uma didática.

Agostinho de Hipona e o livre arbítrio

Quando Kant fala da faculdade da razão como determinante da vontade, ele está expressando uma afirmação forte, porém fundamentada no pensamento antigo de escolas clássicas da filosofia. Todavia, são os medievais, no entanto, que provavelmente entrariam em disputa sobre isso. Podemos encontrar, por exemplo, em Santo Agostinho o primeiro forte argumento a favor

da vontade como motor de si mesma. Para o bispo de Hipona fica evidente que nossa vida mental é um tanto mais complexa do que pode parecer a princípio. Ela não é uma constante, mas, de fato, uma continuidade de inúmeras volições que permanecem em fluxo. Em meio a essas volições encontra-se, também, o desejo de seguir a razão, mas se trata, no entanto, de um condicional. É preciso que o indivíduo escolha, de sua livre e própria vontade, optar pela razão. Nesse sentido, o processo se torna reverso: é a vontade que, por sua escolha, define a presença ou a ausência da razão.

De fato, Agostinho será um forte defensor da tese do livre arbítrio da vontade, ou seja, de sua capacidade de definir a si mesma ao invés de ser por outras coisas definida. O assunto é particularmente importante no contexto da teologia, pois era seu objetivo responder a objeções de outros credos que criticavam a doutrina cristã. O livre arbítrio da vontade é, neste caso, o argumento principal do pensador para defender a tese de que todo o mal presente no mundo não é, de fato, culpa de Deus, mas culpa dos homens que fazem um mau uso da liberdade a eles fornecida, uma vez que “não há nenhuma outra realidade que torne a mente cúmplice da paixão a não ser a própria vontade e o livre-arbítrio” (Agostinho, *De lib. arb.*, I, 11a, 21c).

Ademais, diz ele, essa liberdade é em si mesmo um bem, embora entendido por ele como um bem intermediário (Agostinho, *De lib. arb.*, II, 19, 52), porque seu potencial benéfico manifesta-se apenas mediante a escolha consciente da vontade de utilizá-la para fins virtuosos. Ela é um bem pois representa um requisito necessário para que seja possível a própria possibilidade da virtude. Se a vontade é definida por outras coisas que não a si mesma, então a responsabilidade pelas escolhas

morais dos seres humanos deixaria de estar com o indivíduo e passaria a ser culpa de influências externas. Tanto o erro quanto a própria virtude, nesse caso, deixariam de existir, pois seriam apenas acidentes, ao invés de resultados de um esforço volitivo em nome do bem, aquilo que chama de “a boa vontade” (Agostinho, *De lib. arb.*, II, 19, 52). É apenas por meio desse direcionamento da vontade ao que é justo e bom que ela se torna genuinamente livre.

Embora Agostinho tenha sido original ao elaborar essa observação filosoficamente, ela já era presente no universo teológico e religioso (o que é, inclusive, apontado pelo próprio africano) no pensamento do apóstolo Paulo, que lamenta a incapacidade do ser humano de seguir sua própria vontade, em razão de sua posição como criatura pecadora. É o peso do pecado, afirma Paulo, que nos fada a estarmos para sempre limitados quanto a nossa busca pelo bem:

E, se faço o que não quero, consinto com a lei, que é boa. Agora, porém, não sou mais eu que faço isto, mas o pecado que habita em mim. Porque eu sei que em mim, isto é, na minha carne, não habita bem algum; com efeito o querer o bem está em mim, mas o efetuar-lo não está. Pois não faço o bem que quero, mas o mal que não quero, esse pratico. Ora, se eu faço o que não quero, já o não faço eu, mas o pecado que habita em mim (A Bíblia, 2008, p. 167).

A vontade, nesse caso, continua sendo livre enquanto representa a capacidade de determinar a si mesma, mas se torna incapaz de seguir, na prática, o caminho em direção àquilo que quer. É apenas com advento da graça divina que o indivíduo pode receber a força necessária para sobrepor sua natureza pecadora. Agostinho, no entanto, não foi o único autor a abordar a temática da liberdade da vontade. Devido a sua rela-

ção tão forte com a moralidade, este foi um dos tópicos mais debatidos na filosofia cristã. Autores como João Duns Scotus também utilizam a vontade como cerne para o desenvolvimento de sua teoria moral e de justiça.

A vontade em Duns Scotus

Iohannes Duns Scotus, ou, como também conhecido, Doctor Subtilis, ao desenvolver sua teoria moral, utiliza-se do conceito da vontade como fonte movedora de nossas ações morais; sua tese possui como forte influência o pensamento aristotélico, dessa forma o frade franciscano começa sua discussão sobre a moralidade a partir da discussão das potências de Aristóteles. Duns Scotus compreende que tanto a vontade quanto a razão têm, sim, grande valor para a sua teoria moral, todavia, diferentemente de Aristóteles, concebe que elas agem de forma separada, ou seja, para o filósofo, possuímos a potência da natureza, a qual tem como papel interpretar o objeto moral, nos orientando a agir perante este, e a potência da vontade que demonstra o querer agir. Ou seja, ao invés de conceber, como O Filósofo, a existência de potências racionais e irracionais, compreende que a nossa razão e a vontade atuam pela natureza e por si mesmas, respectivamente.

Caso se relaciona a capacidade para opostos não com o objeto da potência, mas com o modo de operação, a saber, o da escolha (*modus eliciendi*), nesse caso advém somente à vontade relacionar-se simultaneamente (*simul*) com opostos, seja isso no modo da liberdade na determinação do querer (*libertas specificationis*), portanto da liberdade de querer (*velle*) algo ou de não querer algo (*noelle*), ou na liberdade do exercício de querer (*libertas exercitii*), a saber, na liberdade de querer (*velle*) (desse ou daquele modo) ou, porém, de abster-se de querer (*non velle*) (Honnefelder, 2010, p. 160).

Tal concepção é dada por Scotus ao interpretar a vontade como uma potência genuinamente racional, uma vez que ela, diferentemente da razão em si (ou em outras palavras, o intelecto), possui caráter contingente livre, tendo como capacidade relacionar-se com os seus contrários. Esse raciocínio é justificado pela compreensão de que a vontade é uma potência puramente livre, pois age por sua própria vontade, podendo escolher seguir ou não determinada situação, ou abster-se desta¹. Dessa forma, tal potência é autodeterminante, uma vez que escolhe por si mesma sua determinação. A vontade, para o autor, é compreendida então como o *modus operandi* do agente moral, uma vez que é ela que determina por sua autodeterminação o agir moral.

Compreendendo esse primeiro passo do filósofo franciscano, é necessário então discutir a capacidade livre da vontade, já que, como explicado, ele compreende que a vontade é autodeterminada e livre, o que pode dar a falsa impressão de que esta então utiliza-se necessariamente da potência da natureza (racional) para averiguar a vontade, porém tal impressão revoga o seu entendimento de liberdade da vontade. Dessa forma, a fim de reiterar e justificar a capacidade livre da vontade, o autor utiliza o conceito de contingência para explicar a capacidade livre da vontade (*voluntas contingenter producit*), compreendendo que a vontade por ser livre com caráter contingente é entendida como indeterminada, pois somente ela mesma (a vontade) é capaz de se autodeterminar, mas, mesmo que escolha – uma vez que é livre – não se autodeterminar, tal condição não significa que lhe falte algo, mas ao contrário, sua indeterminação

¹ Em outras palavras, podemos compreender que a vontade não se guia somente em uma relação de *velle, noelle*, mas também como *non noelle* (Möhle, 2013).

contingente exprime um teor inovador na filosofia a respeito de sua abundante liberdade, como expressado por Cezar (2017, p. 24):

A indeterminação da vontade, no entanto, não é assim. A vontade não é algo a que falta atualidade e que precisa ser atualizada por algo exterior a ela. Ela mesma se atualiza; ela possui a capacidade de autodeterminação. Ela possui, portanto, em si, atualidade, do contrário, não poderia se atualizar. Ela possui até mais atualidade do que as potências chamadas naturezas, pois estas estão limitadas a produzir um único tipo de ato, enquanto a vontade não está limitada a produzir um único ato. A indeterminação da vontade, logo, se dá não por carência, mas por superabundância de atualidade. Ao querer, a vontade está como que limitando a atualidade que possui dentro de si. A liberdade da vontade é, em suma, uma capacidade a mais que o ser humano possui e não um defeito.

Porém, é necessário deixar claro que, como trata-se de um religioso, ao admitir que a liberdade da vontade a sua máxima capacidade de autodeterminar-se, Duns Scots tem como necessidade exprimir seu entendimento dessa liberdade livre perante Deus, que no caso é admitido como o único ser perfeito e infinito, o que corrobora para a indagação do confronto da liberdade de Deus com a da vontade do ente. Tal questionamento é explicado a partir de sua metafísica, a qual argumenta que a vontade do ente é livre perante a esfera permitida do ente, que, no caso, é limitada em comparação à de Deus; porém essa concepção infere que a vontade do ente mesmo sendo livre, enquanto tal liberdade se refere a este, também segue princípios e a vontade de Deus, pois é Ele que “delimita” a liberdade total da criatura, assim como também justifica a capacidade da vontade do entendente como uma vontade capaz de se atualizar perante sua infinitude finita (Cezar, 2017).

Voltando à discussão entre razão e vontade para Duns Scotus, o autor se baseia na teoria de Anselmo de Cantuária, compreendendo que possuímos duas inclinações (ou afeições) a seguir em relação a uma ação moral: afeição ao agradável (*affectio commodi*) e afeição à justiça (*affectio iustitia*). A afeição ao agradável refere-se a um aperfeiçoamento genérico do ente, o qual, por natureza, sempre busca melhorar; já a afeição à justiça tem como cerne a inclinação do ente a reger justiça. Scotus entende que o ente não utiliza em uma ação moral somente uma dessas afeições, mas sim as duas em relação, ou seja, o ente utiliza-se de sua inclinação ao agradável a fim de se aperfeiçoar socialmente, com a ajuda da afeição à justiça que promove o seu modo de operação para tal; essa relação entre as duas inclinações promove uma ação única no ente a partir de sua vontade, ou seja, o ente aqui age perante uma *voluntas unde voluntas* (vontade pela vontade) determinando o seu caráter operacional a partir dessa visão adquirida pela vontade. Ou seja, a ação moral do ente se dá em relação a uma ação reflexiva (*actus reflexus*) da vontade diante da situação.

Entretanto, como anteriormente visto, a vontade se relaciona com a potência da razão de forma independente, em que a razão mostra para a vontade as “possíveis ações” que pode tomar ou não, sendo a razão guiada pelas as afeições mencionadas; dessa forma, o plano que nos encontramos é regido por uma ação moral que é tomada em relação à autodeterminação da vontade, guiada ou não, pelo panorama demonstrado pela razão, orientado pelas afeições (o agradável e a justiça). Em outras palavras, é possível compreender que a vontade é o que possui responsabilidade pelo agir moral do ente, uma vez que é, a partir de sua autodeterminação

livre, gerada por uma ação única e não divisível (como demonstrado), concebendo um ar de conformidade da vontade em relação a sua ação (ou não) moral. “Para Scotus é justamente a racionalidade própria à vontade que exige que a cada ato da vontade preceda um ato de conhecimento, e que esse ato seja mais do que uma causa sine qua non” (Honnefelder, 2010, p. 166).

É válido ressaltar que a vontade, mesmo sendo livre, pode guiar-se ou não pela razão, assim como esta pode ser conduzida a operar de acordo ou não com as leis², por esse motivo é que Scotus compreende que essa vontade possui uma relação causal de responsabilidade por sua autodeterminação. Tal fundamentação da relação da razão com a vontade aproxima-se de uma ideia agostiniana, como já explicitado, porém, ao mesmo tempo, como compreende a vontade como uma potência genuinamente racional, Doctor Subtilis distancia-se de um naturalismo moral, ao qual Agostinho cai.

Conclusão

De forma sucinta, podemos concluir que o conceito de vontade passou por diversas alterações através dos tempos, tendo suas origens vinculadas ao otimismo grego e romano, de acordo com o qual ela podia ser compreendida como uma manifestação dos desejos ou da razão, sendo definida por forças externas a si mesma, algo encontrado de forma particularmente forte no pensamento estoico. Agostinho, por sua vez, começa um processo de transformação quando sugere a von-

² A temática das leis também é discutida por Duns Scotus (Scotus, *Ordinatio IV*, d. 17), todavia não será aqui abordada, uma vez que este artigo tem a intenção de demonstrar as relações e as diferenciações de acordo com o período histórico-filosófico em que Duns Scotus se encontra, não de explicitar toda a teoria política de um determinado autor, ficando para ser explicada em outra oportunidade.

tade como originadora de seus próprios movimentos, sendo irreduzível a nenhuma outra coisa senão a si mesma, acarretando uma tradição que alterou profundamente a maneira como compreendemos a vontade. Enquanto, para Duns Scotus, é compreendida como base para as relações morais do ente, uma vez que possui responsabilidade e ponderação para com as ações morais tomadas pelo ente perante as normas vigentes do momento, enquanto a razão, para o autor, mesmo sendo encontrada no panorama da moralidade, tem como caráter o seu papel de intermédio com as possíveis formas de autodeterminação da vontade, porém somente demonstra para a vontade tais caminhos, ficando a encargo somente da vontade de seguir, não seguir ou abster-se de determinados atos morais.

Kant, ao dar continuidade a sua reflexão moderna perante a filosofia, concebe a vontade a partir de uma concepção racional, algo que é, certamente, resultado também do tempo e do espaço em que viveu, pós-Revolução Copernicana, marcada pelo anseio de afirmar a superioridade da razão. Trata-se de uma característica que permeia toda a sua obra, ao passo que promove a inversão da relação clássica entre objeto e sujeito, dando preferência a uma perspectiva empirista sujeito-objeto. Assim, Kant vê na vontade uma capacidade de decisão que é, em grande parte, determinada pela razão. Embora sua metodologia e suas conclusões particulares sejam muito diferentes daquelas traçadas por seus antecessores antigos, ele parece estar de acordo com suas intuições sobre a vontade, apesar de manter ainda assim as suas ressalvas. Mas, quando comparado com os medievais, o filósofo alemão entra em desacordo, na medida em que atribui motores externos à própria

vontade, que é por essas coisas determinadas, ao invés de determiná-las.

Referências

A BÍBLIA. Tradução de João Ferreira Almeida. Rio de Janeiro: King Cross Publicações, 2008.

AGOSTINHO, Aurélio. **O livre arbítrio**. São Paulo: Paulus, 2014.

ARISTÓTELES. **A política**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Pietro Nasseti. São Paulo: Editora Martin Claret, 2005.

CERQUEIRA, Marcone Costa. A construção da vontade no pensamento de Duns Scotus. **Kalagatos**, Ceará, v. 13, n. 25, 2016. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/kalagatos/article/view/6183>. Acesso em: 16 ago. 2022.

CEZAR, Cesar Ribas. Liberdade e realismo moral em João Duns Scotus. **Scintilla**, Curitiba, v. 14, n. 1, 2017. Disponível em: <https://scintilla.saoboaventura.edu.br/scintilla/article/view/31>. Acesso em: 18 ago. 2021.

CULLETON, Alfredo. Duns Scotus: A lei natural na moral e na política. **Dissertatio** Revista de Filosofia, Pelotas, v. 28, p. 53-66, 2008. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/8847>. Acesso em: 28 ago. 2021.

HONNEFELDER, Ludger. **João Duns Scotus**. Tradução de Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

HORN, Júlia Sant'Anna. Filosofia e Poder: sobre teorias de poder e escravidão. *In*: SEMANA ACADÊMICA DO PPG EM FILOSOFIA DA PUCRS, XIX., 2019, Porto Alegre. **Anais** [...]. v. 3. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2019. Disponível em: <https://www.fundarfenix.com.br/semana-academica-vol-3>. Acesso em: 28 abr. 2021.

KANT, Immanuel. **A crítica da razão prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

MÖHLE, Hannes. A teoria da lei natural de Scotus. *In*: WILLIAMS, Thomas (Ed.). **Duns Scotus**. São Paulo: Ideias & Letras, 2013.

SCOTUS, João Duns. Questions on Aristotle's Metaphysics IX, q. 15: "Is the distinction Aristotle draws between rational and non-rational powers appropriate?". *In*: WILLIAMS, Thomas (Ed.).

Selected Writings on Ethics. Tradução de Thomas Willians. United Kingdom: Oxford University Press, 2017.

SCOTUS, João Duns. Ordinatio I, d. 17, part 1, qq. 1-2, nn. 55-67, 92-100: “Is moral habit, as a virtue, in some way on active principle with respect to moral goodness in na act?”. *In*: WILLIAMS, Thomas (Ed.). **Selected Writings on Ethics.** Tradução de Thomas Willians. United Kingdom: Oxford University Press, 2017.

SCOTUS, João Duns. Ordinatio II, d. 7, q. un., nn. 28-39: The levels of goodness. *In*: WILLIAMS, Thomas (Ed.). **Selected Writings on Ethics.** Tradução de Thomas Willians. United Kingdom: Oxford University Press, 2017.

SCOTUS, João Duns. Ordinatio II, d. 39, qq. 1-2: “Is synderesis in the will?”/ “Is conscience in the will?”. *In*: WILLIAMS, Thomas (Ed.). **Selected Writings on Ethics.** Tradução de Thomas Willians. United Kingdom: Oxford University Press, 2017.

SCOTUS, João Duns. Ordinatio III, d. 27, q. un.: “Is there a theological virtue that inclines one toward loving God above all else?”. *In*: WILLIAMS, Thomas (Ed.). **Selected Writings on Ethics.** Tradução de Thomas Willians. United Kingdom: Oxford University Press, 2017.

SCOTUS, João Duns. Ordinatio III, d. 37, q. un.: “Do all the precepts of the Decalogue belong to the natural law?”. *In*: WILLIAMS, Thomas (Ed.). **Selected Writings on Ethics.** Tradução de Thomas Willians. United Kingdom: Oxford University Press, 2017.

SCOTUS, João Duns. Ordinatio IV, d. 15, q. 2, nn. 78-101: The origino of private property. *In*: WILLIAMS, Thomas (Ed.). **Selected Writings on Ethics.** Tradução de Thomas Willians. United Kingdom: Oxford University Press, 2017.

SCOTUS, João Duns. Ordinatio IV, d. 17, q. un, nn. 1-2, 17-33: Sacramental confession and the natural law. *In*: WILLIAMS, Thomas (Ed.). **Selected Writings on Ethics.** Tradução de Thomas Willians. United Kingdom: Oxford University Press, 2017.

SCOTUS, João Duns. Ordinatio IV, d. 26, q. un, nn. 1-2, 17-33: Sacramental confession and the natural law. *In*: WILLIAMS, Thomas (Ed.). **Selected Writings on Ethics.** Tradução de Thomas Willians. United Kingdom: Oxford University Press, 2017.

SCOTUS, João Duns. Ordinatio IV, d. 33, q. un, nn. 1-2, 17-33: Sacramental confession and the natural law. *In*: WILLIAMS,

Thomas (Ed.). **Selected Writings on Ethics**. Tradução de Thomas Willians. United Kingdom: Oxford University Press, 2017.

SCOTUS, João Duns. **João Duns. On the will & Morality**. Tradução de Allan Bernard Wolter, William A. Frank. Washington: The Catholic University of America Press, 1997.

Fenomenologia do adoecimento em Havi Carel e Martin Heidegger

Marco Antonio Montagner Giulianis
Mestrando do PPG em Filosofia UNISINOS
montagner.marcoantonio@gmail.com

Resumo: Neste capítulo apresento uma revisão do estudo fenomenológico do adoecimento. Utilizo como base teórica principalmente as visões de Martin Heidegger e Havi Carel. O processo do adoecer é rico filosoficamente e deve ser usado para melhor explorar a experiência humana. Ao levar o corpo físico ao limite, a doença provoca uma ruptura de paradigmas, denotando aspectos até então negligenciados da nossa existência. É gerado um processo de distanciamento, conhecido como *epoché*, que permite observar, partindo de um corpo adoecido, o corpo humano em sua forma natural. Isso gera um estímulo ao processo filosófico, a mudanças de conceitos, de forma de vida, de pensar, de existir. O estudo fenomenológico do adoecer, por sua vez, pode levar a uma melhor relação entre médico e paciente, distanciando-se da objetividade reinante no meio científico. O desenvolvimento de uma relação de subjetividade entre agentes e pacientes no cuidado em saúde é uma atitude fenomenológica, a qual se revela compreensiva, uma vez que considera a intangibilidade e o respeito ao outro. É possível melhor articular a promoção à saúde de uma maneira respeitosa à singularidade de cada indivíduo, procurando a compreensão e a interpretação da essência dos fenômenos.

Palavras-chave: Filosofia. Fenomenologia. Adoecimento. *Epoché*. Saúde.

Abstract: In this chapter I present a review of the phenomenological study of illness. I use as a theoretical basis mainly the views of Martin Heidegger and Havi Carel. The process of becoming ill is philosophically rich and should be used to better explore the human experience. By pushing the physical body to the limit, the disease causes a rupture in paradigms, denoting so far neglected aspects of our existence. A process of distancing is generated, known as *epoché*, which allows us to observe, starting from an ill body, the human

body in its natural form. This generates a stimulus to the philosophical process, to changes in concepts, way of life, thinking, existence. The phenomenological study of illness, in turn, can lead to a better relationship between doctor and patient, moving away from the objectivity that reigns in the scientific world. The development of a relationship of subjectivity between agents and patients in health care is a phenomenological attitude, which proves to be comprehensive, as it considers intangibility and respect for others. It is possible to better articulate health promotion in a way that respects the uniqueness of each individual, seeking to understand and interpret the essence of phenomena.

Keywords: Philosophy. Phenomenology. Illness. Epoché. Health.

Introdução

Para melhor entendimento da fenomenologia, é imprescindível compreender sua origem, que provém do vocabulário grego *phainomenon*: denota iluminar; o que surge aos olhos; uma coisa ou fato pensados pelo indivíduo e se refletem na realidade como uma experiência. *Logos*, na visão de Aristóteles (1979), revela um sentido diverso da palavra, o argumento da razão. Para ele, *logos* trata do próprio discurso, enquanto este prova algo. Sendo assim, fenomenologia compreende o todo que se percebe ou que se torna perceptível para a consciência. Dessa forma, os objetos, assim como os atos conscientes, são fenômenos; seu estudo e sua ciência é a fenomenologia, que reúne a reflexão do essencialmente vivido ou experimentado, nas concepções e na compreensão do ser humano.

A hermenêutica tem por etimologia a palavra grega *hermeneutike*, que significa a arte de interpretar. Ela é considerada a filosofia que estuda a teoria da interpretação, que engloba textos, formas de comunicação e aspectos que afetam essa interação, como proposições,

pressupostos. Como metodologia de interpretação, ela trata das dificuldades que surgem ao decorrer das ações humanas dotadas de significado e com produtos dessas ações, principalmente textos.

O alicerce para este artigo é construído na fundamentação dessa descrição contextual filosófica com enfoque no processo de adoecimento, como uma matéria que vai além do espectro objetivo de saúde-doença, ao instigar uma discussão mais abrangente e resoluta em torno da subjetividade e do questionamento de nosso modo de vida. Fundamental e inevitável nesse cenário, a questão do adoecer leva a questionamentos filosóficos importantes sobre o mundo em que vivemos e que cuidamos, e é o tema que norteia os próximos passos desta discussão em direção à fenomenologia do adoecimento.

Fenomenologia e hermenêutica

Heidegger (1997) apresenta a definição de fenomenologia como a ciência dos fenômenos, a ciência daquilo que se revela, parafraseando a expressão de Edmund Husserl (2012, p. 83): “ir às coisas mesmas”. Ele a descreve como uma maneira de deixar e de se permitir ver por si próprio o que se apresenta. Logo, é um método que não tipifica “o que” de um objeto, porém o modo, a maneira dessa indagação. Sendo assim, procura desvendar e aprender o sentido do ser, percebido como algo presente, assimilado e sabido para o ser humano, incorporado na figura do “ser aí” ou “*Dasein*”. Essa figura se manifesta nas diversas formas vividas pelo homem e nas mais diferentes maneiras de conviver e de agir com os elementos a com que se depara e que a ele se mostram. E sua fenomenologia será hermenêutica, conforme Seibt (2018, p. 128),

por passar por uma análise da existência daquele ente que já sempre compreende o ser, que habita na proximidade do ser e tende a encobrir essa relação na vida normal do dia a dia, ou seja, na sua ocupação absorvida com os entes, as coisas com que lida.

A fenomenologia procura apreender o sentido alocado à relação sujeito com objeto, ela questiona a experiência vivida e tem por objetivo aprender o sentido atribuído à relação sujeito-objeto – o fenômeno se apresenta a um indivíduo que o examina e o indaga. É primordial para o fenomenólogo um comportamento baseado em método, que é chamado de redução fenomenológica, para que se alcance a compreensão do conhecimento no âmago do fenômeno. Tal redução também é conhecida por *epoché*, que significa colocar “de lado” as certezas de ponto de vista, conceitos pré-estabelecidos e visões acerca do mundo, de forma a captar a essência do fenômeno a partir das diversas maneiras e sentidos das outras pessoas em sua experiência vivenciada no mundo. O relevante para a fenomenologia não é o ambiente, mas a forma como o conhecimento do mundo se efetua para cada indivíduo. Objetos, atitudes, ideias, sentimentos, todos captados pelos sentidos, se convertem em uma experiência cognitiva.

Husserl (2012) diz que, junto à intensa evolução nos conhecimentos técnicos e teóricos do homem, fracassamos no alcance ao mundo mesmo, às vivências, à experiência ela mesma, ao mundo da vida. Com isso surge a necessidade de retorno outra vez à atenção para o que ficou excluído no projeto existente. Vivenciar tal experiência é imprescindível para nos relacionarmos com as coisas e os objetos investigados na condição de pesquisadores, na relação professor-aluno, médico-paciente. Entretanto, apresentar tal atitude não significa negar as conquistas advindas pelo caminho traçado

pela humanidade até hoje, mas sim apresentar um olhar mais aguçado em relação aos elementos que foram abandonados em busca de certeza, estabilidade e previsibilidade, aspectos cernes do modo como interagimos com o ambiente ao nosso redor, o que compõe a tradição metafísica. Foi institucionalizado e consolidado um modo de existir e se relacionar que minimiza a realidade, podendo ser delimitado em uma organização com cálculo e previsibilidade, o que gera um grau de controle. Na fenomenologia, contudo, há um convite para resgatar a sensibilidade, a subjetividade, que vai além de um esquema previsível e calculado, facilmente controlado. Há uma súplica ao resgate dessa sensibilidade, que excede as fronteiras do cálculo dominante na metafísica, ou seja, na ciência e nas teorias explicativas da realidade (Seibt, 2018).

Fenomenologia do adoecimento

De acordo com Merleau-Ponty (1945), a experiência corporal é o aspecto primordial do conhecimento do mundo, estando o corpo, nessa concepção, como corpo vivido, que conecta o ser humano, existencialmente, ao universo, não podendo ser definido, meramente, como um simples organismo, mas um “mediador de um mundo” (Merleau-Ponty, 1945 p. 201). Da perspectiva do corpo próprio, tais indivíduos não relatam, simplesmente, sintomas, mas empregam sinais do corpo a fim de assimilar sua conjuntura existencial.

Com base no conceito de corpo próprio, Merleau-Ponty (1945) indica as consequências do adoecimento nos valores e na trajetória do sujeito, evidenciando que a doença se manifesta em toda a existência do indivíduo, não apenas em condições físicas, como é examinada pelos padrões da ciência tradicional (Seibt, 2018).

Merleau-Ponty (1945, p. 212) argumenta que “sistema de potências motoras ou de potências perceptivas, nosso corpo não é um objeto para um ‘eu penso’: ele é um conjunto de significações vividas que caminha para seu equilíbrio”.

Heidegger, em seu livro *Ser e Tempo* (1997), inspirado no método fenomenológico de Edmund Husserl, manifesta uma definição do homem e de suas características elementares como “ser-no-mundo” existente para algo ou alguém, compreendendo, espacializando e temporalizando sua existência no mundo.

A abordagem fenomenológica procura entender o que ocorre com o sujeito na sua relação com o mundo, como a sua consciência é atingida pelos acontecimentos, utilizando-se das descrições, das declarações, dos discursos, das atitudes pelas quais são manifestados as ideias e os sentimentos dos sujeitos. O método fenomenológico permite uma visão do fenômeno saúde não limitada às causas e aos sintomas, buscando ampliar a percepção para uma perspectiva multifacetada por diferentes fatores, de ordem econômica, política, social, psicológica e cultural (Gomes, 2008).

Com base nos conhecimentos advindos das obras de Heidegger, Husserl e Merleau-Ponty, um entendimento acerca do corpo vivido ou existencial foi concebido. Consoante esse modelo, o corpo vivido é considerado a unidade do corpo biológico-funcional com o corpo próprio (Reis, 2016).

No ser humano não há precisamente a posse de um corpo, caracterizando uma circunstância em que uma pessoa apresentaria uma identidade pessoal e, além disso, ainda possuiria um corpo. Antes disso, a condição de ser-no-mundo é corporalmente determinada, isto é,

a inserção em uma estrutura holística de significações, que opera como horizonte de individuação, acontece de modo corporificado (Reis, 2016). Como disse Merleau-Ponty (1945, p. 146), o corpo é “aquilo que faz [as coisas] começarem a existir como coisas sob nossas mãos e olhos”.

A doença tem sido um tema na história da filosofia, particularmente em relação ao seu valor moral, existencial e espiritual. Carel (2013) sugere que a doença é importante para a filosofia, uma vez que demonstra particularidades da existência corporificada e da experiência, de um modo que revela outras dimensões da vida humana. O processo do adoecimento expande o espectro da experiência para além do aspecto patológico, ele traz à tona a experiência normal, revelando sua estrutura habitual e, portanto, negligenciada. A doença amplia a gama de experiências corporais e mentais. Além disso, a doença é também parte constituinte da vida cotidiana de certas pessoas e, portanto, precisa ser abordada ao considerar a vida humana como um todo. Além disso, a doença é uma oportunidade de reflexão, devido ao seu efeito de distanciamento, revelador de valores e expectativas assumidos devido à destruição dos pressupostos que os sustentavam. Carel (2013) argumenta que essas características conferem à doença um papel filosófico. A doença leva o ser adoecido a um estado emocional de ansiedade e incerteza. Dessa forma, pode ser vista como uma motivação filosófica radical e violenta que pode alterar profundamente as perspectivas pré-estabelecidas.

O corpo adoecido

Há três aspectos da existência que podem ser transformados substancialmente pela doença: a personificação, o significado e o estar no mundo. A personificação

é a característica fundamental da existência humana (Merleau-Ponty, 1945).

Qualquer mudança em uma função corporal implica uma variação na maneira de estar no mundo, dada a centralidade do corpo em relação à existência. Carel (2012, p. 347) diz que: “A experiência da dança, por exemplo, pode ser radicalmente alterada por uma doença respiratória, tanto no aspecto de sensação corporal, que passa de uma experiência prazerosa para um esforço, quanto no nível do significado, quando passa de uma experiência de ‘eu posso’ para um ‘eu não posso’”.

Os tipos de mudanças afetadas pela doença podem variar entre alterações nas experiências sensorial, cognitiva e emocional. Algumas mudanças são tão extremas que retiram a pessoa doente do ambiente da experiência familiar, previsível e bem-compreendida. Esse choque desestabiliza a estrutura da experiência e revela novos aspectos do nosso ser, como capacidade de adaptação, luto e dependência. A doença pode revelar finitude, incapacidade e alienação do próprio corpo como modos extremos de ser.

“A doença pode levar a um colapso de significado, ou ao que Heidegger chama de ansiedade” (Carel, 2012, p. 349). Na ansiedade, perde-se o senso geral de atividade intencional, deixando a pessoa que sente ansiedade incapaz de agir. A doença também pode dar origem a outro tipo de perda de sentido, relacionada com a perda da capacidade de perceber as coisas como ferramentas úteis. Na doença somática, um objeto disponível, como uma escada, pode deixar de ser uma ferramenta prática para se tornar um obstáculo evidente.

As mudanças trazidas pela doença não se localizam em um objeto específico, mas modificam toda a inte-

ração da pessoa com os objetos e o ambiente, ou seja, seu estar no mundo. Para um cadeirante não é apenas essa loja ou aquela porta que são inacessíveis, mas o ambiente como um todo torna-se menos convidativo ou mesmo hostil.

Em alguns casos a doença é uma perturbação severa e repentina da nossa vida. Nessa situação, a doença é algo estranho, ameaçador e perturbador do qual procuramos nos livrar. Mas também pode aparecer de forma mais sutil. Os sintomas podem ser menores e imperceptíveis até atingirem um limite. Nesse caso, a doença não é uma ruptura aguda do cotidiano, mas ainda altera as capacidades cotidianas da pessoa doente e, portanto, também pode dar origem a uma reflexão filosófica, embora de um tipo diferente.

“O segundo tipo de doença não é uma ruptura, mas uma ‘forma completa de existência’, como define Gallagher” (Carel, 2014, p. 8). Nesse caso, a perturbação é mais profunda e mais longa e, portanto, deve ser tratada de maneira diferente de uma doença passageira, como uma gripe. Quando a doença se torna uma forma completa de vida, alguns conceitos são modificados, as expectativas que a pessoa doente tem de sua vida mudam e sua compreensão de tempo e valor é reajustada. A doença crônica ou progressiva é um realinhamento amplo de significados, valores e modos de ser que culminam na doença se tornando a forma completa de existência de alguém. Esse processo é uma espécie de distanciamento da forma anterior de existência e, como tal, abre-a ao exame filosófico (Carel, 2014).

Reflexão filosófica

A doença convida a pessoa doente a explorar sua vida, seu significado, suas prioridades e seus valores. Entretanto, a doença também pode ser usada como uma ferramenta filosófica para ir além, para uma exploração mais geral e abstrata da corporeidade como fonte de significado e condição de possibilidade para o *self* (Carel, 2014). Em particular, a ansiedade, a perda de sentido e a desfamiliarização dão origem a uma forma peculiar de *epoché*, o afastamento da atitude natural. A *epoché* pede para nos afastarmos dos hábitos e rotinas cotidianas para refletir acerca deles; isso, Carel (2014) argumenta, é o que acontece na doença, embora de maneira não formulada. A doença é uma forma particular de motivação filosófica, caracterizada pela violência, negatividade e imposição sobre a pessoa doente. A *epoché* pede que desloquemos nosso foco dos objetos para os atos de percepção, mas não implica deixar de perceber; não é um processo cético. Não se trata de um afastamento do mundo, mas de uma mudança de modo de estar no mundo que permite a reflexão filosófica, sem deixar de participar do mundo. Assim, a experiência da doença como um tipo particular de *epoché* pode lançar uma nova luz sobre aspectos do mundo tidos como certos.

Na doença, a *epoché* é imposta à pessoa, por causa da modificação e limitação de seu corpo imposta pelo adoecimento. O doente pode não ter interesse pela filosofia e nem desejo de mudança existencial. No entanto, a doença – um hóspede indesejado – se impõe à pessoa doente e a obriga a modificar e, assim, reexaminar seus hábitos, expectativas existenciais, experiência de cor-

po, espaço e tempo e modo de estar no mundo (Carel, 2012).

A dualidade do corpo desempenha um papel complexo na prestação de cuidados de saúde. O profissional de saúde vivencia o corpo do paciente como um objeto, mas também tem consciência de sua subjetividade – portanto, pedirá desculpas por ter as mãos frias ao tocar um paciente. A paciente pode se sentir objetificada pelo olhar do médico, mas essa objetificação só é possível porque ela é, antes de tudo, um sujeito (Carel; Macnaughton 2012, p. 2.335).

Os profissionais de saúde muitas vezes veem o corpo como tematizado e objetificado, com foco em um determinado órgão ou função para compreendê-lo como um objeto médico. Mas, para o paciente, a consciência de seu corpo como objeto é secundária à sua experiência subjetiva de receber cuidados de saúde.

A doença pode nos forçar a adotar uma visão reificante e abstrata de nosso próprio corpo – esta é muitas vezes a mudança exigida dos pacientes ao discutir sua doença com os profissionais de saúde, os quais precisam estar atentos a isso devido ao modo como a medicina privilegia a perspectiva da terceira pessoa. A objetividade é vista como um ideal por muitos profissionais de saúde, mas, quando submetida a uma análise filosófica, pode-se perceber que apenas se apoiar em uma postura objetiva é um ideal ingênuo e impraticável que deve ser substituído por uma compreensão mais aguçada da intersubjetividade (Carel, 2014).

A doença certamente convida ou inspira uma reflexão de tipo filosófico, mas também pode forçar brutalmente essa reflexão, por exemplo, a forma como um mau prognóstico pode obrigar o doente a pensar na morte. Também obriga a pessoa doente a considerar tais questões não de forma abstrata – um luxo dos saudáveis

e jovens –, mas em sua aplicação mais intrusiva à própria vida. A doença não permite uma reflexão distante sobre a morte, por exemplo, como um evento abstrato que pode acontecer em algum momento no futuro. A doença obriga o doente a enfrentar a própria morte da forma mais concreta possível.

A doença afeta diferentes aspectos da reflexão filosófica: pode exigir métodos mais radicais e pessoais, como o existencialismo ou o niilismo (Carol, 2014). Afeta as preocupações filosóficas da pessoa doente – questões como a morte, a vida e o tempo podem ser centrais e urgentes para as pessoas doentes de uma forma que não seriam se assim fossem saudáveis. Por forçar a pessoa doente a se envolver com seu declínio físico, com o mental e, por fim, com a morte, reflexões são desencadeadas sobre finitude, incapacidade, sofrimento.

A doença também pode mudar a concepção de filosofia da pessoa doente como uma prática vital voltada para uma vida de qualidade, em vez de uma investigação teórica abstrata em busca de verdades (Carol, 2014). Uma ressalva importante é que a doença nem sempre ou necessariamente cumpre seu papel de convidar a filosofar. É algo desorientador e avassalador e pode – como outras dificuldades extremas – destruir a reflexão em vez de provocá-la. A doença não é uma reflexão filosófica em si mesma, mas pode ser – e muitas vezes é – um caminho para a reflexão. A doença é um convite para filosofar.

A verdadeira filosofia, escreveu Merleau-Ponty (1945), consiste em reaprender a olhar o mundo. A doença nos obriga a reaprender não apenas a olhar o mundo, mas também a enfrentá-lo, a negociar novas limitações e a

continuar a viver da melhor maneira possível dentro das novas restrições impostas pela doença.

Conclusão

Em termos gerais, é possível afirmar que a doença altera a maneira como o doente vivencia o mundo e como o habita. Tal mudança intensa nessa experiência merece atenção filosófica. Uma reação comum a qualquer diagnóstico de doença é um sentimento de perda de sentido, algo desesperador. Esse evento desafia o doente a refletir sobre a vida e a procurar formas de ressignificar sua existência. A doença, portanto, é um acontecimento que gera uma reflexão filosófica, levando-nos a questionamentos acerca da nossa compreensão do universo, das crenças enraizadas, dos hábitos cotidianos e das expectativas cultivadas. Muitas vezes a doença afasta o indivíduo doente de sua rotina anterior e constitui um convite violento, ou em alguns casos até mesmo uma imposição, para filosofar.

As concisas considerações feitas durante a elaboração deste capítulo são suficientes para denotar a importância da contribuição da fenomenologia para a concepção de uma teoria da saúde e do adoecimento. Ao desenvolver a experiência vivida na enfermidade, são geradas reflexões filosóficas importantes não só para o indivíduo, na forma de mudanças conceituais, subjetivas, de estilo de vida, mas também para a interação entre o médico e o paciente. Além disso, traz à tona os problemas intrínsecos sobre os rumos objetivos que a medicina tem apresentado e estimula a boa prática clínica e terapêutica. O desenvolvimento de uma relação de subjetividade entre agentes e pacientes no cuidado em saúde é uma atitude fenomenológica, a

qual se revela compreensiva, uma vez que considera a intangibilidade e o respeito ao outro na vida cotidiana.

Com a discussão reflexiva do método fenomenológico elaborada, e tendo o conhecimento de que a fenomenologia descreve o fenômeno tal qual ele se permite conhecer, é possível articular melhor a promoção da saúde de uma maneira respeitosa à singularidade de cada indivíduo, procurando a compreensão e a interpretação da essência dos fenômenos. Assim, é possível tornar a produção do cuidado em saúde mais intersubjetiva pela escuta e pelo respeito a essas singularidades e características de contextos socioculturais e históricos próprios de cada realidade em decurso de mudança.

Referências

ARISTÓTELES. **Arte retórica e arte poética**, Rio de Janeiro: Editora Ediouro – Tecnoprint, 1979.

BLOC, Lucas. Fenomenologia do corpo vivido na depressão. **Estudos de Psicologia**, Natal, v. 20, n. 4, p. 217-228, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.5935/1678-4669.20150023>. Acesso em: 11 dez. 2022.

CAREL, Havi. The Philosophical Role of Illness. **Metaphilosophy**, v. 45, n. 1, p. 20-40, 2014. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/meta.12065>. Acesso em: 16 nov. 2022.

CAREL, Havi. Illness, Phenomenology, and Philosophical Method. **Theoretical medicine and bioethics**, v. 34, n. 1, p. 345-357, 2013. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/247772276_Illness_Phenomenology_and_Philosophical_Method. Acesso em: 07 dez. 2022.

CAREL, Havi. Phenomenology as a Resource for Patients. **Journal of Medicine and Philosophy**, v. 37, n. 1, p. 96-113, 2012. Disponível em: <https://academic.oup.com/jmp/article-abstract/37/2/96/830265?redirectedfrom=fulltext&login=false>. Acesso em: 04 dez. 2022.

CAREL, Havi; McNAUGHTON J. “How do you feel?”: Oscillating perspectives in the clinic. **Lancet**, v. 379, p. 2.334-2.335, 2012. Disponível em: [https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736\(12\)61007-1/fulltext](https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736(12)61007-1/fulltext). Acesso em: 12 dez. 2022.

GOMES, Annatália Meneses de Amorim. Fenomenologia, humanização e promoção da saúde: uma proposta de articulação. **Saúde e Sociedade**, v. 17, n. 1, p. 143-152, 2008. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-12902008000100013>. Acesso em: 20 nov. 2022.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Partes I e II. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback, Petrópolis: Vozes, 2002 [1977].

HUSSERL, Edmund. **Investigações lógicas**. Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2006 [1945].

REIS, Róbson Ramos dos. A abordagem fenomenológico-existencial da enfermidade: uma revisão. **Nat. hum.**, São Paulo, v. 18, n. 1, p. 122-143, 2016. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302016000100007&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 02 dez. 2022.

ROHDEN, Luis. Entre Fenomenologia e Hermenêutica: a medicina como uma arte ética. **ethic@ – An international Journal for Moral Philosophy**, v. 16 n. 2, 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2017v16n2p243>. Acesso em: 24 nov. 2022.

SEIBT, Cezar Luís. Considerações sobre a fenomenologia hermenêutica de Heidegger. **Rev. NUFEN**, Belém, v. 10, n. 1, p. 126-145, 2018. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2175-25912018000100008&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 14 dez. 2022.

A centralidade do conceito de intuição na ciência eidética de Husserl

Luciane Luisa Lindenmeyer

Doutora pelo PPG em Filosofia UNISINOS, bolsista CAPES/PROEX
lucianelindenmeyer@gmail.com

Resumo: O objetivo deste capítulo é traçar a relevância da noção filosófica de intuição, a fim de indicar o seu papel metodológico na instituição da fenomenologia eidética de Husserl. É parte da crítica husserliana ao naturalismo a sua associação histórica com o sensualismo. Essa associação resulta em concepções equivocadas de análises constitutivas da experiência que terão consequências para a fundamentação da teoria do conhecimento. A objeção fenomenológica às epistemologias da modernidade refere-se, principalmente, aos equívocos metodológicos no tratamento da questão da experiência e, de modo associado, do problema do transcendentalismo. Para o propósito aqui exposto, utilizarei as análises husserlianas da intuição a partir de três de suas principais obras, *Ideias I (Hua III)*, *Meditações Cartesianas (Hua I)* e a *Crise (Hua VI)*. A problemática relativa à necessidade de superação da “*mera empiria*” torna-se central no percurso teórico de Husserl desde, pelo menos, as suas *Investigações Lógicas*, em especial, a *Sexta Investigação*. Ali encontramos uma ampliação conceitual da percepção, que é também um tipo de intuição e refere-se à passagem da intuição simples, ou sensível, para a intuição categorial, de modo que seja possível realizar a análise adequada da constituição dos vividos de consciência e da problemática das representações. Assim, atos sensíveis e categoriais compõem a dinâmica fenomenológica de objetivação e são noções indissociáveis de outro conceito central: o de intencionalidade. Essa ampliação conceitual será relevante para todo o desenvolvimento posterior de sua fenomenologia.

Palavras-chave: Intuição. Fenomenologia eidética. Husserl. Intencionalidade.

Abstract: The objective of this chapter is to outline the relevance of the philosophical notion of intuition, and to indicate its methodological role in the institution of Husserl's

eidetic phenomenology. Part of Husserlian criticism of naturalism is its historical association with sensualism. This association results in mistaken conceptions of constitutive analyses of experience that will have consequences for the foundation of the theory of knowledge. The phenomenological objection to the epistemologies of modernity refers mainly to methodological mistakes in dealing with the issue of experience and, in an associated way, the problem of transcendentalism. For the purpose set out here, I will use Husserlian analysis of intuition from three of his main works, Ideas I (Hua III), Cartesian Meditations (Hua I), and Crisis (Hua VI). The issue relating to the need to overcome “mere empirics” becomes central in Husserl’s theoretical path since, at least, his Logical Investigations, in particular, the Sixth Investigation. There we find a conceptual expansion of perception, which is also a type of intuition. This expansion refers to the passage from simple, or sensitive, intuition to categorical intuition so that it is possible to carry out an adequate analysis of the constitution of experiences of consciousness and the problem of representations. Thus, sensitive and categorical acts make up the phenomenological dynamics of objectification and are notions inseparable from another central concept: intentionality. This conceptual expansion will be relevant for the entire subsequent development of his phenomenology.

Keywords: Intuition. Eidetic phenomenology. Husserl. Intentionality.

Introdução

A fenomenologia é fundada como ciência de essências, em contraponto com as ciências naturais, de forte orientação positivista, no contexto da virada do século XIX para o XX. Não há análise possível das essências, que caracteriza a fenomenologia eidética, sem intuição. Com base nessas questões, o objetivo deste capítulo é traçar a relevância da noção filosófica de intuição, a fim de indicar o seu papel metodológico na instituição da fenomenologia eidética de Husserl. É parte da crítica husserliana ao naturalismo a sua associação histórica

com o sensualismo, que resulta em concepções equivocadas de análises constitutivas que terão consequências “desastrosas” para a teoria do conhecimento. Pode-se dizer que esse é o cerne das suas objeções a Descartes, Locke e Kant, autores que fundam filosofias tão diversas, mas que estavam, segundo Husserl, de algum modo comprometidos com a “psicologia naturalística”.

Já é amplamente difundida a centralidade da intuição para a fenomenologia de Husserl. O seu método fenomenológico é até mesmo definido como um tipo de “método intuitivo” por alguns de seus comentadores³. Nesse contexto, a objeção fenomenológica às epistemologias da modernidade refere-se, principalmente, aos equívocos metodológicos no tratamento da questão da experiência e, de modo associado, do problema do transcendentalismo. Para o propósito aqui exposto, utilizarei as análises husserlianas da intuição a partir de algumas de suas principais obras, a saber, *Investigações Lógicas, Ideias I (Hua III)*, *Meditações Cartesianas (Hua I)* e a *Crise (Hua VI)*. Tratarei de modo mais aprofundado das proposições husserlianas presentes nas *Investigações Lógicas*, especificamente, na *Sexta Investigação*, assim como, evidentemente, dispensarei mais atenção a *Ideias I*, onde a ciência eidética de Husserl é melhor definida e delimitada.

Penso que essas duas obras, a *Sexta Investigação e Ideias I*, sejam as mais significativas para a abordagem do tema husserliano da intuição, pois, primeiramente, permitem compreendermos o embate teórico de Husserl com as epistemologias modernas de orientação sensualista, de Locke a Kant, instituindo a sua conhecida ampliação conceitual da intuição. Por conseguinte, há uma interseção conceitual entre essas duas obras que

³ Ver Sokolowski (2012).

ilustra o movimento de revisão interna do pensamento husserliano e nos permite visualizar o fato de que, apesar de uma virada conceitual, a intuição permanecerá como um componente metodológico significativo de fenomenologia husserliana. Mesmo com essa revisão, há indicativos de uma continuidade entre a abordagem da intuição, inicialmente definida como intuição categorial e posteriormente caracterizada como intuição eidética.

Percurso conceitual

A problemática relativa à necessidade de superação da “*mera empiria*” torna-se central no percurso teórico de Husserl desde, pelo menos, as suas *Investigações Lógicas*, em especial a *Sexta Investigação*. Ali encontramos uma ampliação do conceito de percepção, que é na fenomenologia também um tipo de intuição. Essa ampliação refere-se à passagem da intuição simples, ou sensível, para a intuição categorial, de modo que seja possível realizar a análise adequada da constituição dos vividos de consciência e da problemática das representações. Nesse contexto, atos sensíveis e categoriais compõem a dinâmica fenomenológica de objetivação e são noções indissociáveis de outro conceito central: o de intencionalidade ou relacionalidade incontornável entre consciência e mundo.

A justificativa para a necessidade da inserção de uma “nova modalidade” de intuição está diretamente vinculada às críticas fundacionais da fenomenologia como abordagem antinaturalista e antipsicologista, isto é,

[...] a mera sensibilidade nunca pode dar preenchimento às intenções categoriais, ou mais exatamente, às intenções que encerram em si formas categoriais. Isso nos leva a uma ampliação absolutamente indis-

pensável dos conceitos originariamente sensíveis de intuição e de percepção que nos permitirá falar em intuição categorial e, especialmente, em intuição geral (Husserl, 1975, p. 16).

Com isso, não se pode, no entanto, associar a solução husserliana dos problemas da constituição do conhecimento àquela clássica demarcação kantiana entre razão e sensibilidade, ou mesmo a subdivisão entre empirismo e transcendentalismo. A intuição está presente, como um componente cognitivo, em toda a constituição fenomenológica das experiências de mundo, sendo ela “um tipo especial de intencionalidade com uma estrutura que lhe é própria”. (Sokolowski, 2012, p. 189).

É parte significativa do tensionamento entre a fenomenologia husserliana, como um “campo” da filosofia contemporânea, e as epistemologias da modernidade a distinção significativa nas suas definições de experiência. Para Husserl, há várias lacunas conceituais nas formulações de conhecimento empírico, de Locke a Kant. Basicamente, o ponto problemático dessas abordagens é o de que todos estiveram, em alguma medida, comprometidos com o “naturalismo ingênuo” e a sua conseqüente visão de que o conhecimento deve ser um procedimento inferencial, baseado nas construções “psicológicas”. Nesse sentido, podemos considerar que “O conhecimento natural parte da experiência e permanece nela” (Husserl, 2006, p. 33). Em nível fenomenológico, a experiência é “ampliada”, no sentido de que o seu fluxo é composto não apenas pela atualidade dos vividos e da “presença” imediata e sensitiva das coisas, mas também pela possibilidade de novas “modificações” desses mesmos vividos.

Com base nesses aspectos, a percepção, conceito-chave para as abordagens empiristas do conheci-

mento, será apenas um dos momentos constitutivos do desenvolvimento intencional na fenomenologia. Para isso, é preciso considerar a sua polêmica redução fenomenológica, que é, justamente, a suspensão temporária e metodológica, da orientação natural. Por conseguinte, pode-se direcionar o foco atencional para os atos de consciência. Este não será, no entanto, o isolamento da consciência em relação ao mundo, mas o desvelar constitutivo da objetivação fenomenológica. Nessa dinâmica, a percepção é também um tipo de intuição, por meio da qual realizamos as “experiências originárias” do mundo, no que se refere à sua facticidade. No entanto, a fenomenologia não é uma ciência da facticidade, o nível das contingências, mas das essências. Por isso, grande parte do esforço de Husserl para demarcar as especificidades da sua fenomenologia está ligada ao aprofundamento de uma ciência eidética, instituída por ele de modo mais acentuado em *Ideias I*.

Mesmo com as revisões internas de seu pensamento e da passagem de uma abordagem mais realista, como a presente nas suas *Investigações Lógicas*, até a sua polêmica virada transcendental, acentuada em *Ideias I*, a intuição continuará como um componente indispensável da dinâmica de constituição intencional dos vividos de consciência. Husserl manterá a sua ampliação conceitual da percepção, da simples à categorial, de modo a pensar os “momentos” dos fluxos de consciência com base na intuição empírica e na intuição eidética. Em cada uma dessas “etapas” intuitivas há um tipo diferente, ou “modificado”, em termos propriamente husserlianos, de evidenciação fenomenológica. A partir dessa dinâmica constitutiva, nas *Conferências de Paris*, Husserl (2013, p. 16) considera que “a referência de consciência a uma objectalidade atravessa a inteira vida de consciência”. É

indicado, assim, que não se trata aqui de um idealismo do qual a realidade das coisas será dependente. A objetividade, no entanto, dependerá da consciência como determinante para a constituição do mundo e para a instituição de seu “sentido objetual”. Assim, a “objectualidade desvenda-se como uma propriedade de essência de toda e qualquer consciência” (Husserl, 2013).

Apesar de o objeto de principal interesse ser a ciência eidética de Husserl, aprofundada no seu período transcendental, isto é, em *Ideias I*, considero que a sua análise da intuição no período das *Investigações Lógicas* é determinante para a caracterização da intuição eidética como componente central para a realização fenomenológica da “síntese de identidade” dos fenômenos experienciados⁴. Síntese esta que se refere à capacidade cognitiva de vinculação imediata entre objetos individuais e os seus respectivos universais, sem o apelo a elementos causais. Desse modo, a caracterização da intuição fenomenológica esteve sempre relacionada à questão da “superação radical do psicologismo”. E isso nos leva diretamente para o conflito conceitual de Husserl com Kant, na medida em que

Husserl levantou a questão da intuição categorial porque se propunha a ir além de Kant. A crítica de Husserl a Kant dirige-se ao seu dualismo insuperável. De um lado, havia sentidos que, pela intuição, traziam a matéria e, de outro lado, havia o entendimento que trazia as formas. A partir disso fazia-se uma síntese,

⁴ E aqui é preciso indicar que essa relação entre *IL* e *Ideias I* é considerada pelo próprio Husserl (1975, p. 10) na introdução da *Sexta Investigação*, no volume da série *Os Pensadores*: “Muitos equívocos a respeito de minhas *Ideen zur einer reinen Phänomenologie* teriam sido impossíveis, se este capítulo tivesse sido levado em conta. Pois é evidente que tanto o caráter imediato da visão das essências genéricas, do qual se fala nas *Ideen*, como também o de qualquer outra intuição categorial, é o oposto do caráter mediato do pensamento não intuitivo, tal como o simbólico-vazio”.

por meio da imaginação transcendental, construindo o objeto. É, portanto, uma operação do juízo (Stein, 2017, p. 105).

Na fenomenologia de Husserl (2013, p. 18), intencionalidade e intuição estão diretamente implicadas no sentido de que ambas compõem a dinâmica de “sínteses preencheres de sentido”. Na *Sexta Investigação*, na formulação dos diferentes níveis de evidenciação fenomenológica, os correlatos objetivantes não são classificados como elementos reais da experiência. O que nos leva à problemática da instituição do ser como um dos momentos da realização intencional, ou seja,

O ser não é nada *dentro* do objeto, nenhuma de suas partes, nenhum momento a ele inerente, nenhuma qualidade ou intensidade, como também nenhuma figura, nem absolutamente nenhuma forma interna, nenhuma característica constitutiva, como quer que seja concebida. (Husserl, 1975, p. 111).

Assim, desde as *Investigações Lógicas*, o desenvolvimento intencional das experiências é definido como um procedimento intuitivo e, por isso mesmo, um componente não “real” de objetivação. O objeto fenomenológico é irreal no sentido interno, por não ser um referente puramente imanente, e tampouco será um objeto real externo, pois ele não é “intrínseco” aos objetos (Husserl, 1975, p. 111). Essa mesma caracterização estará presente nas análises husserlianas da intuição eidética em *Ideias I*, na medida em que a essência é definida também a partir da mesma ampliação conceitual dos objetos.

No entanto, essa ampliação objetual será ainda mais radical em *Ideias I*, em razão de sua nova configuração transcendental. Consequentemente, se nas *Investigações Lógicas* havia uma maior correspondência entre os dados originários da intuição empírica e as suas modificações

posteriores, realizadas em nível da intuição categorial, na dimensão transcendental essa equivalência será reduzida, no sentido de que as experiências “originárias” não serão mais exclusivamente empíricas, ou seja, “[...] para apreender intuitivamente uma essência ela mesma e *de modo originário*, podemos partir das intuições empíricas correspondentes, *mas igualmente também de intuições não-empíricas, que não apreendem um existente ou, melhor ainda, de intuições ‘meramente imaginárias’*” (Husserl, 2006, p. 38, grifos nossos).

Isso significa que podemos vivenciar objetos que não tenham sido experienciados anteriormente em nível de percepção simples, ou imediatamente em “carne e osso”. Esse tipo de vivência não implica experiências prévias, como no famoso exemplo husserliano do centauro tocando flauta. Podemos apreender imaginativamente a figura de um centauro tocando flauta, sem propriamente termos percebido um centauro de “carne e osso”. Entretanto, é preciso considerar que os dados vividos em imaginação não são equivalentes àqueles experienciados pela percepção sensível, ou seja, “os dados imaginados, no entanto, jamais serão dados efetivos” (Husserl, 2006, p. 38).

Aspectos da ciência eidética husserliana

São obstinadas as afirmações husserlianas de que a fenomenologia não é ciência de fatos, mas de essências. Essa é, em síntese, a caracterização da sua ciência eidética. Devemos, no entanto, compreender a fenomenologia não como uma análise metafísica do mundo, apesar de seu vocabulário “carregado” de significação metafísica, como os termos “essência” e “ideia”. A associação husserliana entre intencionalidade e intuição implica a definição da intuição eidética como uma mo-

dalidade de “síntese de identidade” (Sokolowski, 2012, p. 189). Com a sua teoria da intencionalidade baseada na intuição, Husserl quer evitar a separação entre consciência e mundo e, por consequência, a posição de que o conhecimento e a consciência dependam de elementos representacionais, como na epistemologia kantiana. Ao mesmo tempo, a intuição, ao colocar a consciência em vínculo direto com o mundo, possibilita que a apreensão do transcendente, enquanto fenômeno, seja realizada já pela doação “imediate” de sua objetividade, ou seja, em nível fenomenológico,

Um objeto não é meramente individual, um este aí, que não se repete; sendo “em si mesmo” de tal e tal índole, ele possui a sua *especificidade*, ele é composto de *predicáveis* essenciais que têm de lhe ser atribuídos (“enquanto ele é como é em si mesmo”), a fim de que outras determinações secundárias, relativas, lhe possam ser atribuídas (Husserl, 2006, p. 35).

Com isso, Husserl não pretende dissociar a realidade material de algum suposto nível transcendente inacessível, mas justamente efetivar a intersecção entre a objetividade⁵ e a consciência que é realizada nas próprias experiências objetivadoras. É com base nessa intersecção entre o factual e as essências que Husserl (2006, p. 35) considera que “toda coisa material tem a sua conformação eidética própria”. Eidética que possibilitará, inclusive, a abordagem linguística dos objetos,

⁵ É sempre importante considerar que o conceito de objetividade adquire uma nova significação na fenomenologia. E isso é justificado pela própria condição de que a fenomenologia é definida por Husserl, em especial em *Ideias I*, como filosofia transcendental. Nesse sentido, como acentuado por Ricoeur (2009, p. 42) *Na escola da fenomenologia*, “O movimento filosófico, que representa a ideia da filosofia diante do objetivismo, é o *transcendentalismo* no sentido lato, que remonta à dúvida e ao *cogito* cartesianos”. Portanto, a objetividade fenomenológica não deve, em medida alguma, ser confundida com objetivismo. Em nível transcendental, não há objetividade pura sem a constituição experiencial da consciência.

em razão da análise fenomenológica da apreensão do significado. Nessa análise semântica ou teoria fenomenológica do significado, são pressupostos os atos de consciência que possibilitam a significação, e não há interesse em uma análise puramente linguística.

Em nível fenomenológico, as experiências não são realizadas de modo puramente indutivo, por meio de generalizações baseadas na percepção empírica e na reincidente experiência de um mesmo fenômeno. A objetivação é realizada por meio de “generalidades eidéticas” e não por indução, em que há um tipo de generalização que é condicionado pela experiência e que, portanto, depende de casos semelhantes e reincidentes. Nesse sentido, é como se a intuição categorial, ou a intuição eidética, ao ser caracterizada como a ampliação fenomenológica da percepção sensível, permitisse o acesso ao universal, de modo imediato. Com a intuição, como elemento cognitivo que fundamenta a ciência eidética de Husserl, apreendemos o universal ao experienciarmos perceptivamente o seu respectivo objeto singular.

Sob essas condições, Husserl distancia-se claramente do empirismo transcendental de Kant, com a definição da intuição como um componente não representacional da experiência. Não é preciso apelar para a subdivisão clássica entre empirismo e transcendentalismo, como componentes claramente distintos. Em Husserl, “não atingimos a generalidade de uma vivência ou de uma categoria pela generalização do fato, mas estabelecendo, desde o começo, uma estrutura apriorística e ideal de experiência” (Depraz, 2008, p. 16). Do mesmo modo, essa dinâmica intencional que possibilita todos os vividos de consciência, que é declaradamente sustentada por um projeto idealista, não é associada a

uma definição de imanência cartesiana, em que os vividos são apenas presentes em nível privado. A intencionalidade da constituição fenomenológica dos vividos é justamente a vinculação constitutiva essencial entre consciência e mundo.

Por consequência, a centralidade da intuição na ciência eidética, que caracteriza especificamente o modelo de fenomenologia de Husserl é o de que ela estará presente em todo o desenvolvimento intencional da objetivação fenomenológica, possibilitando a apreensão de “identidade dentro da multiplicidade de manifestação⁶” (Sokolowski, 2012, p. 189). Mesmo antes da virada transcendental de Husserl, em *Ideias I*, e da caracterização específica do conceito de intuição eidética, nas *Investigações Lógicas*, a intuição já pode ser definida como o componente cognitivo que acompanha toda a objetivação. Do nível empírico sensitivo originário de toda experiência de mundo às modificações posteriores dos atos de consciência, realizadas em nível transcendental. Sob essas circunstâncias,

Sabemos que a nossa condição de viver no mundo é termos acesso às coisas. Esse acesso ocorre pela intuição. Ela nos acompanha com os sentidos na vinculação com o mundo material. Por outro lado, sabemos que o elemento categorial está vinculado

⁶ No capítulo XII, que introduz a questão da intuição eidética no seu livro *Introdução à fenomenologia*, Sokolowski (2012, p. 190-191) apresenta de modo detalhado os níveis do desenvolvimento intencional que permite a apreensão de essências. Os níveis mencionados são a *tipicidade*, na qual há apenas a “síntese de identidade feita por associação”. O segundo nível é o de apreensão do *universal empírico*, com o qual podemos atribuir o “mesmíssimo predicado” aos fenômenos que sejam semelhantes. O terceiro nível refere-se à *variação imaginativa*, por meio da qual podemos “depurar” o fenômeno, em nível transcendental, a fim de pensá-lo para além do que é experienciado em nível puramente empírico, ou seja, na sua constituição como atualidade. Assim é possível apreender as características fundamentais do ser de cada fenômeno vivenciado.

ao mundo formal, ao mundo puramente conceitual. Então quando dizemos “intuição categorial” parece que tocamos em algo excludente, porque a intuição é da ordem do empírico, da matéria, e a categoria, por sua vez é da ordem do conceito (Stein, 2017, p. 104).

Assim, podemos considerar que a ampliação husserliana da percepção por meio do conceito de intuição categorial representa a base conceitual para o que posteriormente ele irá definir como intuição eidética. Não há, portanto, objetividade sem intuição, seja ela categorial ou eidética. A intuição é indispensável também para o processo de síntese de todas as experiências, com a qual a objetivação torna-se fenomenologicamente possível. Mais do que considerar que a intencionalidade da consciência seja simplesmente afirmar que toda consciência é consciência de algo além dela mesma, é preciso ter em vista que “A análise intencional é desvendamento das atualidades e potencialidades em que os objetos, enquanto unidades de sentido, se constituem” (Husserl, 2013, p. 17-18).

Com a instituição de sua ciência eidética, que pode ser reconstituída até a formulação da intuição categorial, a ampliação conceitual realizada em relação à noção de intuição será igualmente operada na definição de objeto, ou seja, os objetos apreendidos intuitivamente são os objetos eidéticos. Consequentemente, o objeto que é apreendido por intuição, após o seu preenchimento, poderá ser modificado por outros atos no fluxo de vividos. Passamos, assim, da experiência sensível para os vividos em recordação e em imaginação, por exemplo. Em nível do desenvolvimento intencional dos vividos, enquanto a intuição sensível, e intuição individual, “apreende o objeto em sua ipseidade ‘de carne e osso’”, a intuição eidética ou intuição de essência é a

[...] consciência de um algo para o qual o olhar se dirige, e que nela é “dado” como sendo “ele mesmo”, mas também é consciência daquilo que então pode ser “representado” em outros atos, pode ser pensado de maneira vaga ou distinta, pode tornar-se sujeito de predicacões verdadeiras ou falsas (Husserl, 2006, p. 37).

Assim, a ciência eidética husserliana é constituída tanto pela intuição individual quanto pela intuição de essência, já como objetivação do particular. As duas modalidades de intuição operam de modo simbiótico nos fluxos das vivências, possibilitando, assim, o “caráter imediato da visão das essências genéricas” (Husserl, 1975, p. 10), como mencionado, no contexto de desenvolvimento da sua ciência eidética, em *Ideias I*. Essa simbiose entre as duas modalidades de intuição será, de certo modo, ampliada em alguns momentos do desenvolvimento intencional do fluxo de vividos, pois a intuição simples não será indispensável para a apreensão ou para a visão de essência. Em termos de conhecimento eidético ou conhecimento de essência não é pressuposta a posição de existência de objetos reais correspondentes, já que a sua constituição pode ser atribuída apenas ao entrelaçamento dos atos de consciência, como os imaginativos, de fantasia e de memória.

Considerações finais

O que pretendi analisar neste texto foi o percurso teórico do conceito de intuição nos principais períodos das revisões husserlianas de sua fenomenologia. Em especial, considere o tratamento husserliano da intuição presente na sexta de suas *Investigações Lógicas*, bem como o papel da intuição no seu marco da virada transcendental, o *Ideias I*. A partir disso, considere a centralidade desse conceito para a sua ciência eidética

que é uma das principais caracterizações conceituais da fenomenologia originária, isto é, da fenomenologia por meio de suas motivações metodológicas fundantes. Como fundamentação filosófica dos motivos teóricos que originam a fenomenologia, como campo específico da filosofia contemporânea, estão as diversas “ampliações conceituais” de Husserl, com as quais a fenomenologia pode ser dissociada de algumas das proposições epistemológicas dos modernos.

Sob essas condições teóricas, a intuição, juntamente com a própria noção fenomenológica de objeto, será reformulada como um modo de consciência que possibilita a síntese de identidade dos fenômenos experienciados. A ampliação fenomenológica da intuição feita por Husserl corresponde a sua superação das abordagens predecessoras desse termo, como a de Kant, na tentativa de solucionar os problemas oriundos da definição de intuição vinculada ao nível empírico-sensualista. Isso só é possível por meio de sua teoria da intencionalidade, que é sempre o pano de fundo da constituição fenomenológica da objetivação.

Em nenhuma medida a objetivação fenomenológica deverá ser confundida com objetivismo, já que, em nível transcendental, não há objetivação sem uma consciência doadora de sentido. É na dinâmica de intencionalidade da consciência que podemos compreender o objeto fenomenológico como um objeto correlato e, por isso mesmo, situar a intuição eidética como o componente metodológico que possibilita a análise dos vividos como vinculados à dimensão fática do mundo, mas que também pode constituir as generalidades eidéticas, ou essências, a partir do fluxo de possibilidades dos próprios atos de consciência.

Referências

DEPRAZ, Natalie. **Compreender Husserl**. Tradução de Fábio dos Santos. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

HUSSERL, Edmund. A filosofia como ciência de rigor. **Revista de Estudos Universitários – REU**, [S. l.], v. 1, n. 1, 2021. Disponível em: <http://periodicos.uniso.br/ojs/index.php/reu/article/view/4585>. Acesso em: 31 out. 2021.

HUSSERL, Edmund. **Meditações cartesianas e Conferências de Paris**. De acordo com o texto da Husserliana I. Tradução de Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

HUSSERL, Edmund. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental**: uma introdução à filosofia fenomenológica. De acordo com a Husserliana VI. Tradução de Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

HUSSERL, Edmund. **A crise da humanidade europeia e a Filosofia**. 3. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**: introdução geral à fenomenologia pura. Tradução de Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.

HUSSERL, Edmund. **A ideia de Fenomenologia**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2000.

HUSSERL, Edmund. **Investigações lógicas: sexta investigação** (elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento). São Paulo: Abril Cultural, 1975. (Coleção Os pensadores).

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. **Crítica da razão na fenomenologia**. São Paulo: Nova Stella: Editora da Universidade de São Paulo, 1989.

RICOEUR, Paul. **Na escola da fenomenologia**. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2009.

SOKOLOWSKI, Robert. **Introdução à fenomenologia**. Tradução de Alfredo de Oliveira Moraes. 3. ed. São Paulo: Edições Loyolá, 2012.

STEIN, Ernildo. **A caminho do paradigma hermenêutico**: ensaios e conferências. 2. ed. rev. ampl. Ijuí: Editora Unijuí, 2017.

Autoridade epistêmica e *expert*: um contraste

Vinícius Schoenell dos Santos

Mestrando do PPG em Filosofia UNISINOS, bolsista CAPES/PROEX
bep.vss@hotmail.com

Resumo: Ao longo da história da filosofia, muito se discutiu acerca do papel da autoridade em termos práticos, políticos, morais etc. Muito pouco se voltou a atenção para uma forma de autoridade estabelecida a partir do domínio epistêmico. Linda Zagzebski procurou fundamentar esse tipo de autoridade e tentou, de maneira bem-sucedida, sintetizar esse tipo de autoridade em um argumento conciso que tentasse dar conta de explicar essa forma de autoridade de maneira ampla. Embora o argumento de Zagzebski tenha trazido muitos ganhos para uma discussão sobre o papel da autoridade epistêmica, o argumento da autora sobre esse tipo de autoridade não parece suficiente para explicar todos os fenômenos que abrangem a relação de um leigo para com alguém que detém mais conhecimento, principalmente quando esse alguém é um *expert* ou alguém extremamente qualificado em um determinado domínio. Para contrastar essas duas figuras, ou seja, a figura da autoridade epistêmica e a figura do *expert*, procurar-se-á, neste trabalho, evidenciar as definições de cada uma delas, salientando onde se diferem e quais as implicações possíveis pensadas em relação a essas autoridades, mostrando, por fim, que uma autoridade epistêmica é uma forma de autoridade particular que não possui força institucional, como a autoridade de um *expert*, dentro do seu domínio de atuação, e a crença tanto em autoridades epistêmicas quanto em *experts* parece necessitar de certa reflexividade do leigo para que não incorra em alguma imposição de conhecimento ou de crenças.

Palavras-chave: Autoridade epistêmica. Epistemologia. Linda Zagzebski. *Expert*.

Abstract: Throughout the history of philosophy, there has been much discussion about the role of authority in practical, political, moral terms, etc. Very little attention has been paid to a form of authority established from the epistemic

domain. Linda Zagzebski sought to substantiate this type of authority and successfully attempted to synthesize this type of authority into a concise argument that attempted to explain this form of authority in a broad way. Although Zagzebski's argument has brought many gains to a discussion about the role of epistemic authority, the author's argument about this type of authority does not seem sufficient to explain all the phenomena that encompass the relationship between a layperson and someone who has more knowledge, especially when that someone is an expert or someone extremely qualified in a certain domain. To contrast these two figures, i.e., the figure of epistemic authority and the figure of the expert, this work will seek to highlight the definitions of each of them, showing where they differ and what possible implications are considered in relation to these authorities, showing, finally, that an epistemic authority is a form of particular authority and that it does not have institutional strength like the authority of an expert, within its domain of activity, and that, both the belief in epistemic authorities and in experts seem to require a certain reflexivity from the layperson so as not to incur any imposition of knowledge or beliefs.

Keywords: Epistemic authority. Epistemology. Linda Zagzebski. Expert.

Introdução

Quando se pensa em autoridade, pode-se imaginar formas de autoridades que são distintas entre si: autoridades políticas, autoridades jurídicas, autoridades religiosas e morais etc. Muitos pensadores, ao longo da longa história da filosofia, se ocuparam de tentar compreender essas diferentes formas de autoridade. Entretanto, uma forma de autoridade parece não ter sido devidamente explorada: a autoridade epistêmica.

Linda Zagzebski se ateu a tentar compreender esse tipo de autoridade com a finalidade de “conciliá-la” com outros valores modernos que, à primeira vista, parecem antagonizar, ou até mesmo rejeitar, essa forma de autoridade. Entretanto, há uma diferença substancial

entre o que se toma por autoridade epistêmica e *expert*. Zagzebski (2012, p. 5) aponta que é usual que epistemólogos usem o termo “autoridade epistêmica” como um sinônimo para se referirem a *experts*. Em essência, *experts* atuam, de fato, como autoridades epistêmicas, mas parecem possuir um maior *status*, que é, geralmente, institucionalmente legitimado, em relação a autoridades epistêmicas por si só. Nos capítulos subsequentes, procurar-se-á definir, inicialmente, o conceito de autoridade epistêmica, seguido do conceito de *expert*, e, por fim, tem-se como objetivo apresentar as diferenças substanciais entre esses dois tipos de autoridades do conhecimento, mostrando que ambas são autoridades, de fato, mas que possuem *status* epistêmicos distintos.

Autoridade epistêmica

Linda Zagzebski (2012, p. 6) se ocupou em pensar como essa forma de autoridade pode, de fato, ser possível de existir, sem necessariamente precisar haver uma rejeição da autoridade epistêmica em detrimento dos valores da autonomia e do igualitarismo. Uma significativa parcela dos teóricos, ao longo e a partir da modernidade, segundo ela, assumiram uma posição de que todos os indivíduos adultos normais⁷ possuem igualmente capacidades epistêmicas humanas básicas que são, teoricamente, iguais o suficiente nas condições necessárias para aplicar conceitos epistêmicos como conhecimento, crenças justificadas, dúvidas razoáveis etc. Logo, esse tipo de perspectiva conflituaria com a ideia da possibilidade da existência de uma figura de autori-

⁷ Por *normal*, Zagzebski pretende indicar, no geral, seres humanos com suas plenas capacidades cognitivas funcionais, ou seja, desconsiderando aqueles que possuem alguma neurodivergência forte o suficiente para ser algo significativo em sua agência epistêmica ou em sua capacidade de apreender conhecimento de maneira regular.

dade epistêmica, uma vez que estaria implicado, nessa posição, que os indivíduos estão todos em igualdade quando se trata da obtenção de conhecimento e, logo, em uma perspectiva de primeira pessoa, um indivíduo seria capaz de obter qualquer conhecimento. Nesse caso, alguém possuir mais conhecimento, ou crenças mais verdadeiras sobre algo, do que outra pessoa parece não fazer tanta diferença assim em uma perspectiva epistemológica, dado que todos seriam iguais em suas capacidades. O segundo valor que Zagzebski (2012, p. 7) conecta com a rejeição da autoridade epistêmica é o da autonomia. Mencionando Robert Paul Wolff⁸, Zagzebski entende que se assume uma ideia de que os indivíduos que são epistemicamente autônomos não necessitam de uma autoridade, e, logo, se não necessitam de uma autoridade que lhe forneça crenças melhores que as suas, não haveria possibilidade da existência de uma autoridade epistêmica. A autonomia, no domínio epistêmico, seria frequentemente tornada equivalente ao conceito de autoconfiança ou autossuficiência epistêmica (*self-reliance*). Entretanto, “se os outros são iguais a mim, parece que não tenho razões para desconfiar das crenças tomadas deles devido à inferioridade de seus poderes” (Zagzebski, 2012, p. 7), isto é, não se possui razões para crer que as crenças dos outros são piores que as próprias crenças do indivíduo.

Com isso, Zagzebski (2012, p. 8-26) coloca que a autoconfiança epistêmica seria um conceito interligado à

⁸ Robert Paul Wolff apresenta, em *In defense of anarchism* (1998, primeira edição em 1970), uma defesa de que a autonomia e a autoridade são conflitantes e de que o único arranjo político aceitável seria o anarquismo. Zagzebski (2012, p. 7) aponta que nunca ouviu ninguém chamar a rejeição sistemática da autoridade epistêmica de anarquismo epistêmico, mas suspeita que, se o argumento de Wolff fosse aplicado ao domínio da crença, haveria, possivelmente, vários que iriam aderir a essa abordagem.

ideia de autoridade epistêmica. Se um indivíduo julga que sistematicamente é capaz de produzir boas crenças, afinal é natural que uma pessoa se julgue altamente competente em formar boas crenças ou crenças verdadeiras, então ele deve confiar em si mesmo, no sentido de que se julga competente para a realização desse processo de formação de crenças que têm por princípio serem boas e verdadeiras (e possivelmente justificadas). Entretanto, esse tipo de raciocínio, guiado por um viés solipsista⁹, pode facilmente conduzir ao erro.

Assim, seria racional a um indivíduo compreender que não está em uma boa posição epistêmica se tentar chegar a respostas ou crenças em determinados domínios por conta própria e, logo, é coerente pensar

“que não posso obter as mesmas crenças por conta própria, ou só posso obtê-las diretamente de uma maneira menos confiável. Nesses casos, mesmo quando considero o risco de erro na comunicação, confiar nas faculdades de outra pessoa é mais confiável do que usar minhas faculdades diretamente” (Zagzebski, 2012, p. 12 tradução nossa).

Dessa forma, há casos, então, que o sujeito possui razões *prima facie*¹⁰ para confiar em crenças que são externas a ele, isto é, crenças de outras pessoas. Zagzebski (2012, p. 55) afirma que, se um indivíduo tem capacidade de pensar que pode chegar a melhores crenças, a crenças verdadeiras e, logo, a crenças boas e verdadeiras, é absolutamente racional ao indivíduo pensar que os

⁹ Pode-se, aqui, entender “viés solipsista” como um viés que afirma (ou reforça) uma certa tendência cognitiva, na qual um indivíduo interpreta o mundo ao seu redor de forma excessivamente autocentrada.

¹⁰ J. R. Fett (2022, p. 25) define razão *prima facie* como sendo “uma justificação que se tem pura e simplesmente considerando as evidências que a fornecem ou o modo de formação de crenças que a faz emergir”, i.e., existe um tipo de razão que permite que se creia que uma crença externa ao sujeito é verdadeira, sem necessariamente exigir que essa crença dependa de evidências diretas para que se possa aceitá-la.

outros indivíduos passam pelo mesmo processo epistêmico de chegar a esses mesmos resultados. Se o outro, então, como afirma Zagzebski (2012, p. 56-57), consegue passar pelo mesmo processo interno e chegar a boas conclusões, suas crenças são tão legítimas quanto as do próprio indivíduo e, logo, pode haver situações em que o indivíduo se julgue menos epistemicamente privilegiado que o outro, então ele pode vir, eventualmente, a ter de confiar no outro na obtenção de alguma crença.

Assim, havendo uma disparidade evidente, reconhecida pelo próprio sujeito, acerca das suas crenças quando em relação com as crenças de outrem, isto é, quando o sujeito sabe que possui menos confiabilidade em chegar à determinada conclusão ou crença verdadeira se acreditar unicamente em si mesmo, o sujeito reconhece o outro (que julga possuir crenças ou conhecimentos melhores do que ele próprio sobre determinado assunto ou domínio) como uma autoridade epistêmica em relação a si mesmo. Para que isso se justifique, Zagzebski busca na tese de Joseph Raz¹¹ algumas bases para sustentar o funcionamento da autoridade em âmbito epistêmico. Das teses de Raz, Zagzebski, apropria-se de três principais, sendo elas a *tese da preempção*, a *tese da dependência* e a *tese de justificação normal*, e cria teses análogas¹² para poder aplicar os princípios apresentados por Raz ao domínio epistêmico.

A tese da preempção de Raz afirma que o fato de que uma autoridade requisitar que determinado ato seja

¹¹ A saber, Raz apresenta essas teses em sua obra *The morality of freedom* (1986).

¹² Zagzebski cria teses análogas às de Raz justamente pelo fato de Raz pensar a autoridade em um campo prático (e, também, jurisdicional, em que a autoridade, no caso, está legitimada por um sistema legal que a torna uma autoridade reconhecida pelo direito). Para a autoridade epistêmica, então, Zagzebski reformula as acepções de Raz e desloca seu sentido para o domínio epistêmico.

realizado é, *per se*, razão suficiente para que tal ato seja performado, substituindo qualquer outra razão que seja relevante (ao sujeito ao qual a diretiva é encaminhada) e não simplesmente acrescentando razões à razão da autoridade. Zagzebski apresenta sua versão análoga dessa tese como: “o fato de que uma autoridade tem uma crença *p* é razão para mim acreditar que *p* substitui minhas outras razões relevantes para acreditar em *p* e não simplesmente as acrescenta” (Zagzebski, 2012, p. 107, tradução nossa).

Ou seja, se um indivíduo reconhece em outra pessoa autoridade epistêmica sobre determinado domínio ou assunto, ele possui, de maneira justificada, razões para adotar ou apreender a crença da autoridade, em detrimento de sua própria crença.

A tese da dependência de Raz (1988) imputa que a validade de uma norma depende da existência de uma autoridade capaz de impor tal norma.

A tese análoga a esta tese supracitada que Zagzebski (2012, p. 109, tradução nossa) apresenta é o que ela chama de *tese da dependência para a autoridade da crença de outrem*: “Se a crença *p* da autoridade epistêmica putativa é autoritativa pra mim, ela deve ser formada de um jeito que eu vá conscientemente acreditar que é merecedora de emulação”. Em outras palavras, se o sujeito reconhece na autoridade o *status* de autoridade epistêmica, deve-se assumir que o que a autoridade comunica ao sujeito, ou seja, aquilo que a autoridade expressa como crença, é melhor para o sujeito, *per se*, do que as crenças que o sujeito possuía ou os resultados aos quais o sujeito chegaria caso tentasse alcançar essas crenças (ou conhecimento) por conta própria, então o sujeito deve compreender que essas crenças são melhores para ele

do que as dele próprio e, conseqüentemente, merecem ser incorporadas por ele em detrimento das próprias crenças.

A tese de justificação normal (*NJ thesis*) aponta que o modo normal de estabelecer que uma pessoa X tem autoridade sobre outra pessoa Y é demonstrar que Y é provavelmente mais apta ou melhor em obedecer às razões que a ele são dadas se aceitar as diretrizes dessa autoridade X como obrigatórias e tentar segui-las, ao invés de tentar seguir as razões que se aplicam diretamente a ela, Y, *i.e.*, a autoridade está justificada se Y está em uma condição mais favorável de seguir a razão correta se seguir as diretrizes da autoridade ao invés de seguir seus próprios julgamentos sobre o que a razão correta inquire. O análogo que Zagzebski (2012, p. 110-111) apresenta é o que ela chama de JABs¹³, ou *teses de justificação de crença para a autoridade da crença*. A primeira tese (JAB 1) expressa que a autoridade de outrem é justificada por uma reflexão ou julgamento que o sujeito faz de que a própria crença pode vir a ser mais confiável e verdadeira em relação a uma determinada crença se ele confiar nas crenças do outro (aquele que o sujeito considera a autoridade). A segunda tese (JAB 2) afirma que a autoridade da crença de outra pessoa está justificada pela própria reflexão do indivíduo, ou seja, é mais provável que essa crença (apreendida do outro) sobreviva ao processo reflexivo do indivíduo e ele chegue a uma melhor conclusão sobre o determinado tema, assunto ou domínio. A JAB 2, para Zagzebski (2012), parece ser a tese que mais sustenta uma justificação para a autoridade epistêmica, pois fornece razões suficientes para que se

¹³ JAB, no original, é a sigla para Justification thesis for the authority of belief. Há no total duas JABS, que são apresentadas como justification thesis 1 for the authority of belief (JAB 1) e justification thesis 2 for the authority of belief (JAB 2).

obtenha uma crença p de outro, substituindo a própria crença (do sujeito) por essa crença p da autoridade, uma vez que o processo que sustenta a JAB 2 implica que o sujeito delibere autorreflexão sobre a probabilidade de essa crença produzir melhores resultados caso ele a considere.

As JABs não seriam suficientes para justificar a tomada de crença de uma autoridade não qualificada (Zagzebski, 2012), por exemplo, porque uma diferença pequena entre o sujeito e a autoridade não é suficiente para basear a autoridade, mas, se a autoridade está em uma melhor posição epistêmica de chegar ou produzir crenças verdadeiras, o sujeito pode conscientemente julgar que a autoridade está em melhor posição do que ele e, então, reconhecer a autoridade na autoridade epistêmica pois ele assim a elegeu.

A JAB 2, dessa forma, seria um tipo de justificação de crença mais básico, em que Zagzebski (2012, p. 111, tradução nossa) aponta que “o ponto da autoridade epistêmica é me auxiliar a acreditar conscientemente”, ou seja, a função primária da autoridade epistêmica é fornecer crenças para que o indivíduo (leigo) possa acreditar no que a autoridade acredita de maneira justificada e possa apreender para si tais crenças de maneira também justificada, de modo que tal apreensão é realizada a partir de um processo consciente de compreensão de que a crença daquele eleito como autoridade epistêmica para o sujeito seja mais provável de ser verdadeira (ou melhor) do que a dele própria e vá sobreviver a sua reflexão, ou julgamento, consciente sobre essa crença em questão.

Também, Zagzebski (2012), deixa claro que acreditar, ou apreender para si, nas crenças da autoridade não

implica diretamente abdicar de absolutamente todas as crenças relacionadas ao que está em questão, mas, especificamente, abdicar daquelas crenças em evidência que a autoridade direcionou para o leigo.

Em suma, a autoridade epistêmica, para Zagzebski, é justificada enquanto tal, pois, além de conciliar os valores da autonomia e igualdade epistêmica – quando evoca os princípios de Raz e os aplica ao domínio epistêmico, Zagzebski mostra que é possível continuar sendo um sujeito autônomo, mesmo dependendo de outros para a formação de crenças, e, também, que é possível uma igualdade epistêmica, mesmo outros possuindo diferentes conhecimentos e capacidades de obtenção de conhecimentos –, a autora também constrói uma base relativamente adequada para se pensar o fenômeno que expressa um tipo de autoridade que é legitimada e justificada apenas para o indivíduo que elege-a como, de fato, uma autoridade epistêmica.

Há outro tipo de autoridade do conhecimento, entretanto, que usualmente é tomada como sinônimo à autoridade epistêmica, mas que dela se diferencia por certas características: o *expert*. Para compreender essa figura do *expert*, será dedicado o próximo capítulo, no qual procurar-se-á estabelecer o que expressa, de fato, a ideia de *expert* e o modo como a *expertise* epistêmica se diferencia das bases da autoridade epistêmica.

Expert

Distintamente da autoridade epistêmica, o *expert*, em tese, deve possuir um conhecimento maior sobre determinado domínio D e tem certa legitimação institucional (geralmente acadêmica) referente a sua área de atuação. Michael Croce (2018) oferece uma breve defi-

nição do tipo de habilidade que os *experts* necessitam ter para lidarem com as demandas providas do *status* de *expertise*. O autor nomeia essas capacidades de *habilidades orientadas para experts*, que seriam “virtudes que permitem a um expert ou autoridade explorar seu fundo de conhecimento para encontrar e enfrentar novos problemas em seu campo de especialização” (Croce, 2018, p. 494, tradução nossa). Exemplos desses tipos de virtudes seriam curiosidade intelectual, criatividade intelectual, mente aberta, coragem intelectual, firmeza, autonomia etc. Essas habilidades seriam necessárias para que um *expert* fizesse seu trabalho de pesquisa, por exemplo. Mesmo fornecendo um vislumbre de uma noção das habilidades que um *expert* deve possuir, Croce não se aprofundou muito mais na definição dessa figura de autoridade.

Robert Pierson (1994) apresentou a ideia de que a *expertise* se dá em dois campos de atuação (ou sistemas): I) *orientado para um sistema fechado*, que faz alusão ao sistema epistêmico que garante aos *experts* a capacidade de compreender o conhecimento baseado nas evidências e nos consensos que seus próprios pares produzem; e II) *orientado para o leigo*, que faz alusão a um campo da *expertise* que terá como função orientar o leigo a partir dos conhecimentos obtidos em (I), no qual não haveria espaço para o leigo criar valorações sobre tais crenças e a ele caberia somente aceitar essas crenças partindo desse princípio. Mesmo apresentando essa definição, Pierson não se aprofundou em estabelecer uma base ou critério objetivo para elaborar uma definição mais explícita de como se caracteriza um *expert*.

Alvin Goldman (2001, 2021) procurou compreender como se dá o reconhecimento da figura do *expert*,

ou seja, como alguém pode ser reconhecido como um *expert*.

Entretanto, como um leigo reconheceria esse *status de expert* que os indivíduos possuem? A partir do diálogo Platônico *Cármides*¹⁴, Goldman (2001, 2021), para fundamentar esse reconhecimento, propõe que há dois tipos de abordagem que se pode fazer para obter tal reconhecimento: I) abordagem de reputação e II) abordagem realista. Em (I) o que está em jogo é a reputação que a figura do *expert* possuiria em determinados círculos sobre conhecer ou possuir habilidades no domínio específico D. Em (II) o *expert* tratar-se-ia de um indivíduo que possui conhecimentos (ou habilidades) genuínos e apropriados em D e é capaz de responder e/ou resolver os problemas que surgem em D. Das duas abordagens, Goldman compreende que a realista é a mais adequada¹⁵.

A abordagem realista, então, segundo Goldman (2021, p. 87) pode qualificar alguém a partir de dois critérios: a) critério comparativo de *expertise* e b) critério absoluto. Em (a) é estabelecido que o *expert* deve ter, em termos de conhecimento, muito mais respostas corretas (e verdadeiras) para as questões que permeiam seu domínio de *expertise*, sendo um excedente quando em comparação com o conhecimento sobre esse domínio das pessoas em geral. Em (b), que por si só é um critério mais vago, o *expert* deve ter conhecimento e habilidades para resolver problemas específicos referentes ao

¹⁴ Em *Cármides*, por intermédio da personagem Sócrates, Platão questiona como um indivíduo pode distinguir entre um médico real e alguém que finge ser um médico.

¹⁵ Goldman acredita que a abordagem de reputação não é a melhor forma de definir um sujeito como *expert*, pois um indivíduo pode muito bem ser um *expert* e não possuir uma relevante reputação, ou pode ser um *expert* que não demonstra em público seu conhecimento, por exemplo.

seu domínio de *expertise*, e não pode se basear em uma noção de que ele é o “melhor dentre os piores”, isto é, um *expert* não pode ser legitimado unicamente porque os outros são “piores” ou possuem respostas “mais erradas” para responder as perguntas que surgem no seu domínio. Um *expert* deve ser genuinamente competente para atuar dentro do seu domínio de *expertise*.

Dessa forma, como é possível a um leigo saber quais são os melhores *experts*? Para responder essa questão, Goldman (2021, p. 88-91) sugere quatro métodos que um leigo pode ter à disposição para ser capaz de eleger o melhor *expert* (ou o mais útil para suprir suas demandas):

- I) *apelo ao treinamento e credenciais* – um *expert* pode ser reconhecido pela sua titulação, porém, muitas vezes, é complicado ao leigo avaliar qual *expert* é melhor a partir desse critério, uma vez que o leigo pode não saber (ou saber muito pouco) como funciona a valoração das credenciais e das instituições credenciadoras, e, em casos em que há dois ou mais *experts* titulados na mesma instituição, pode ser difícil ao leigo saber qual dos dois é o melhor;
- II) *apelo aos números* – o leigo poderia verificar se há outros *experts* sobre o mesmo domínio e qual é considerado melhor, entretanto números, *per se*, não seriam bons sustentadores suficientes para que um *expert* fosse superior a outro, então esse método também não seria o mais eficiente;
- III) *comparando performances em um debate* – um leigo pode comparar a performance de dois ou mais *experts* em um debate sobre o tema ou domínio de *expertise* deles, porém pode ser complicado para o

leigo avaliar qual *expert* é o melhor, pois o leigo não possui o treinamento necessário para compreender de forma avaliativa aquilo que os *experts* estão tratando no debate, mesmo que a semântica do debate seja compreensível, o leigo, no geral, não possui o conhecimento necessário para verificar aquilo que os *experts* estão reivindicando como verdades em seus discursos;

IV) *registros* – o leigo pode verificar os registros passados do *expert* e avaliar se este possui uma boa taxa de sucesso no que ele se propõe a fazer, embora não seja um método perfeito, é o método que Goldman sugere ser o mais efetivo.

Entretanto, é racional ao leigo acreditar naquilo que os *experts* falam? Isto é, um leigo sobre um assunto ou domínio está justificado a acreditar naquilo que o *expert* comunica?

Para responder essa questão, Goldman (2001) apresenta um exemplo em que um indivíduo A caminha na rua e passa por outro indivíduo B. Assim, enquanto se cruzam, B fala para A uma proposição matemática sofisticada que A reconhece, mas que nunca foi capaz de resolver (pode-se pensar, para fins ilustrativos, em algo como o teorema de Fermat, ou uma proposição similar). A justificativa desse enunciado estaria diretamente ligada com a figura daquele que proferiu. Supondo que quem falou a proposição matemática foi um reconhecido professor de matemática, A teria muito mais evidências para acreditar que B possui um conhecimento muito mais adequado em relação ao enunciado e que, então, é racional que A o reconheça como um *expert* capaz. Entretanto, supondo que quem proferiu a proposição foi uma criança pequena de nove anos, não seria

racional a A reconhecer expertise nesse indivíduo. Com isso, Goldman demonstra que a evidência empírica que A possui sobre B é um fator relevante para a justificação da crença do leigo sobre o que o *expert* comunica em seu testemunho.

Ainda, Goldman (2001) investiga o modo como um leigo (ou um iniciante¹⁶) deve atribuir credibilidade a um *expert*, principalmente em casos em que há dois ou mais *experts* que discordam entre si acerca de uma temática, assunto ou domínio. Goldman, então, introduz o que ele chama de problemas *iniciante/expert* e *expert/expert*. No primeiro caso, Goldman se atém a uma forma na qual ele chama de problema *iniciante/2-expert*, em que o iniciante não está em uma posição em que pode atribuir valoração à opinião dos *experts* a partir de sua própria opinião, pois não possui bases suficientes ou conhecimento justificado suficiente dentro do domínio D que está sendo discutido. Assim, o iniciante reconhece que não possui a *expertise* necessária para compreender a discussão como um todo e, então, não tem a capacidade de usar as próprias opiniões sobre D para decidir qual opinião dos *experts* é mais adequada.

O segundo problema que Goldman pensa é o *expert/expert*, o qual ele endereça ao julgamento que um *expert* faz sobre seus pares, e usa de um conceito apresentado por Phillip Kitcher denominado *calibração*, re-

¹⁶ *Iniciante*, aqui, faz referência a indivíduos que possuem pouco conhecimento na área, pois ainda não se aprofundaram de maneira satisfatória no determinado domínio e ainda não são capazes de realizar aquilo que os *experts* fazem. Um exemplo de iniciante, nesse contexto, poderia ser um estudante de graduação que, embora tenha contato com as temáticas e os assuntos, ainda não possui *expertise* suficiente para responder questões relevantes dentro dos domínios, embora possuam um conhecimento um pouco maior do que a maioria das pessoas.

lativo à atribuição de autoridade de um *expert* para seus pares, *i.e.*, de um *expert* para outro.

O primeiro tipo de calibração seria a *calibração direta*, em que o cenário se consiste na ideia de um *expert* usar suas próprias opiniões sobre D para avaliar o grau de autoridade que o seu par possuiria. A *calibração indireta*, por vez, faz menção à ideia de um *expert* usar a opinião (que já foi valorada pela calibração direta) de seus pares, *i.e.*, outros *experts*, para atribuir valoração sobre a autoridade de outro *expert*.

Goldman (2001) afirma que há, também, *experts* que são de uma ordem distinta dos *experts* intelectuais (cognitivos). Indivíduos como violinistas, jogadores de biliar, designers têxteis, entre outros, possuem certas habilidades práticas das quais possuem extremo domínio e, então, podem ser considerados *experts* de uma outra ordem, que não intelectual.

Experts, dentro da abordagem realista, então, se definem em termos ligados à verdade, *i.e.*, verísticos, e possuem mais crenças (ou graus de crenças) em proposições verdadeiras (ou menos falsas) dentro de D do que a grande maioria das pessoas. Todavia, para que seja qualificado como um *expert* cognitivo, um indivíduo deve possuir tal corpo substancial de crenças verdadeiras em D (ou seja, seu domínio de atuação) e precisa, também, ser capaz de explorar e extrapolar essas verdades, para que seja capaz de formar mais crenças verdadeiras a partir de respostas verdadeiras e da capacidade de fazer perguntas boas e relevantes. Isso vem de algum conjunto de habilidades e/ou técnicas que constitui a *expertise*.

Jennifer Lackey (2018) aponta que o modelo de *expert* pensado como “autoridade” não seria o ideal, pois pode gerar problemas como o enfraquecimento da

expertise em um domínio D e problemas subsequentes que podem extrapolar para outras áreas próximas de D. Quando se é uma figura que possui *status* de autoridade a nível epistêmico e duas dessas figuras de autoridade estão em conflito sobre D (por exemplo, a autoridade A defende que C, enquanto a autoridade B defende que $\sim C$), então parece que esse desacordo ameaça a *expertise* em D. Um segundo problema relevante ao aceitar essa visão de *expert* como autoridade implicaria o fato de que tal visão não fornece recursos necessários para poder rejeitar, de maneira racional, o testemunho de uma autoridade quando este é notadamente falso ou ultrajante (a título de exemplo, pode-se pensar em um líder religioso que afirma para seus fiéis que as mulheres são inferiores aos homens). Outro problema, então, seria o de como é possível reconhecer essas crenças falsas ou ultrajantes, uma vez que se deve acreditar naquilo que a autoridade testemunha, pois ela é mais apta¹⁷. Um outro problema, também, que pode advir dessa noção de autoridade pode ser o de rejeitar o *status* de alguém que era considerado uma autoridade. Se um indivíduo acreditava no testemunho de uma autoridade, então ele abriu mão de muitas crenças para apreender aquilo que a autoridade acreditava e excluiu normativamente diversas outras evidências que poderiam ser relevantes para seu conhecimento em D. Essas perdas, para a autora, podem ter um efeito paralisante na vida epistêmica do sujeito.

A alternativa, então, que Lackey (2018) sugere a essa noção de autoridade é pensar o *expert como um consultor*, em que este não fornece testemunho radicalmen-

¹⁷ Lackey pensa esses problemas, justamente, nos termos de Zagzebski, para quem é mais racional apreender a crença da autoridade do que tentar figurar tal resultado por conta própria. Isso se estenderia ao domínio dos *experts* também.

te “oficial” sobre p nem razões preemptivas para que se acredite em p . O *expert* como consultor fornece orientação para o leigo formular melhor, por conta própria, aquilo que está em p , para que também seja capaz de melhor ponderar sobre p . Esse modelo, segundo a autora, proporcionaria que houvesse muito mais recursos à disposição dos indivíduos para identificar quais *experts* são melhores para si (*i.e.*, para suprir suas demandas momentâneas, seja de conhecimento ou de problemas práticos), mesmo quando há situações em há divergência entre os pares. Isso seria possível, pois esse modelo de *expert* não se dá apenas baseando-se nos testemunhos e nas crenças dos *experts*, mas também nos seus traços de carácter mais amplos.

O modelo do *expert* como consultor, então, evitaria os problemas do modelo do *expert* como autoridade:

Primeiro, não há preocupações específicas de que a visão do consultor torne racionais as crenças de comunidades paradigmaticamente irracionais, como os supremacistas brancos, as seitas e os terroristas. Pois a racionalidade neste modelo envolve fundamentalmente a ponderação das evidências e, portanto, as crenças só serão tão racionais quanto o suporte evidencial que as fundamenta. Em segundo lugar, é muito claro como se pode rejeitar o testemunho de uma autoridade quando o que é oferecido é obviamente falso ou ultrajante: tal testemunho acabará por ser superado pela vasta quantidade de evidências de fundo que se tem sobre o tema. Finalmente, uma vez que outras evidências relevantes sobre o tema em questão estarão sempre disponíveis para deliberação, não há problemas em compreender como o testemunho de uma autoridade pode parecer claramente falso ou ultrajante. Também não vale a pena que o modelo do *expert* como conselheiro forneça os recursos para capturar muitas das nossas atribuições e práticas comuns que envolvem expertise (Lackey, 2018, p. 241, tradução nossa).

O modelo de *expert* como consultor explica, também, a dependência que os indivíduos possuem para com esse tipo de figura (*i.e.*, o *expert*), mesmo quando estão em situação de desacordo, uma vez que esses *experts* como consultores não diriam o que se deve fazer ou crer que p , mas ajudariam a pensar as formas de se fazer ou crer que p . Epistemicamente falando, Lackey (2018) mostra que os sujeitos epistêmicos não devem rejeitar ou sonegar as próprias razões em algum domínio quando se confia em *experts*, por mais elaboradas, bem-apresentadas e razoáveis que sejam essas razões.

Em suma, em síntese, pode-se, então, caracterizar um *expert* como alguém que possui um alto nível de conhecimento, habilidade ou experiência em uma área ou domínio específico, geralmente reconhecido por sua competência e capacidade de resolver problemas complexos e responder perguntas relevantes relacionadas ao seu domínio ou área de atuação, e é capaz de, também, ser procurado para fornecer orientação, consultoria ou tomar decisões específicas relativas à sua área de especialização. A especialização geralmente é alcançada por meio de educação formal, treinamento extensivo e experiência prática ao longo do tempo, e há *experts* tanto no domínio intelectual quanto no domínio prático.

Considerações finais

Uma autoridade epistêmica é um tipo de autoridade que é atribuída a um sujeito o qual um indivíduo acredita ter mais conhecimento sobre determinado assunto do que ele próprio. A justificação dessa autoridade se dá na ideia de que o leigo está em uma posição de acreditar que o outro é tão capaz de ter crenças verdadeiras quanto ele e, logo, merece ser acreditado. O movimen-

to, então, que o leigo faz é o de apreender a crença da autoridade epistêmica em detrimento de sua própria, substituindo sua crença pela crença da autoridade.

Um *expert* também pode ser compreendido como uma autoridade epistêmica, pois possui mais conhecimento sobre algum assunto ou domínio do que o leigo e, logo, também deve ser reconhecido como autoridade. Entretanto, diferentemente da autoridade epistêmica, que pode ser qualquer pessoa quando em relação ao leigo (pois é o leigo que elege a autoridade epistêmica para si), o *expert*, em geral, possui uma legitimidade mais ampla, pois usualmente é alguém que possui títulos, formações e reconhecimento institucional.

Para que A seja uma autoridade epistêmica para B, basta que B acredite que A é capaz de lhe fornecer crenças que são mais verdadeiras do que se B tentasse (com o conhecimento limitado que tem disponível) chegar a crenças verdadeiras (ou mais verdadeiras) por conta própria. Essa dinâmica não garante, por exemplo, que A seja uma autoridade epistêmica para C. Entretanto, um *expert* é um *expert* em um domínio, pois, notoriamente, possui mais conhecimento (e conhecimento verdadeiro) sobre um tema ou domínio do que grande parte das pessoas e, justamente por ter esse maior conhecimento, é capaz de produzir e responder questões pertinentes e relevantes para o seu domínio de atuação. Um *expert* pode ser compreendido, também, como defendeu Lackey, como um consultor, para além da ideia de autoridade, pois garante à figura do *expert* e à relação do leigo para com esse *status* uma maior estabilidade epistêmica, visto que auxilia o leigo em uma maior e melhor reflexão sobre o domínio do *expert* e permite ao leigo compreender e entender com uma maior “qualidade” as

informações necessárias, e não somente incorporá-las para si preemptivamente.

Referências

CROCE, Michel. Expert-oriented abilities vs. novice-oriented abilities: an alternative account of epistemic authority. **Episteme**, Cambridge: Cambridge University Press, v. 15, n. 4, p. 476-498, dez. 2018.

FETT, J. R. Anuladores. *In*: OLIVEIRA, R. E., *et al* (orgs.). **Compêndio de epistemologia**. Porto Alegre: Editora Fi. 2009. p. 23-31.

GOLDMAN, Alvin. Experts: Which one should we trust?. **Philosophy and phenomenological research**, v. 63, n. 1, p. 85-110, Jul. 2001.

GOLDMAN, Alvin I. How can you spot the experts? An essay in social epistemology. **Royal Institute of Philosophy Supplements**, v. 89: How do we know? The social dimension of knowledge, p. 85-98, May 2021.

LACKEY, Jennifer. Experts and peer disagreement. *In*: BENTON, Matthew A.; HAWTHORNE, John; RABINOWITZ, Dani (orgs.). **Knowledge, belief, and God**: New insights in religious epistemology, Oxford: Oxford University Press, 2018, p. 228-245.

PIERSON, Robert. The epistemic authority of expertise. **PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association**, Chicago: Cambridge University Press, v. 1, p. 398-405, 1994.

RAZ, Joseph. **The morality of freedom**. New York: Oxford University Press, 1988.

ZAGZEBSKI, Linda. T. **Epistemic Authority**: A theory of trust, authority and autonomy in belief. New York: Oxford University Press, 2012.

As injustiças sociais e o neoliberalismo como propulsores para o sofrimento psicológico

Isadora Pastore

Mestranda do PPG em Filosofia UNISINOS, bolsista CAPES/PROEX
isapastore@gmail.com

Resumo: Neste capítulo pretendo esclarecer a relação entre o governo neoliberal e as diversas formas que o sofrimento psicológico se constitui a partir de estilos de vida e de trabalho, que, aliados às injustiças sociais, podem levar o indivíduo à perda subjetiva. Para tanto, realizarei uma revisão bibliográfica da literatura filosófica e psicológica contemporânea. Os fenômenos do capitalismo contemporâneo, como o distanciamento social, o trabalho repetitivo e a lógica competitiva de trabalho, superação e produtividade em todas as áreas da vida, estariam associados a sintomas psicopatológicos e ao uso de medicações psiquiátricas como uma solução rápida para o sofrimento, sem levar em conta outras formas de cuidado e de subjetividade humana.

Palavras-chave: Neoliberalismo. Sofrimento psicológico. Injustiças sociais. Psiquiatria.

Abstract: In this chapter, I intend to clarify the relationship between the neoliberal government and the different ways that psychological suffering is constituted from ways of life and work that, combined with social injustices, lead the individual to subjective loss. To do so, I will focus on the literature of contemporary authors. These phenomena associated with the development of neoliberalism, such as social distancing, repetitive work, the competitive logic of work, resilience and productivity in all areas of life would be associated with psychological symptoms, and the use of psychiatric medications as a quick solution to the suffering without considering other forms of care and human subjectivity.

Keywords: Neoliberalism. Psychological suffering. Social injustices. Psychiatry.

Introdução

O sofrimento psicológico não se resume a sintomas individuais, mas, acima de tudo, deve ser considerado como fazendo parte de uma construção social que está presente na cultura e na formação dos laços sociais (Lacan, 1992). Já para Dardot e Laval (2016), na sociedade capitalista existe uma demanda de trabalho, de alcance de certas ideologias de vida e de construção de si, como o trabalho excessivo e a exacerbação do consumo e da aquisição de bens, que levam o indivíduo a uma tentativa de se encaixar em padrões construídos por meio da cultura. Esses padrões, muitas vezes exaustivos, de trabalho e de demandas de vida são responsáveis por diversos tipos de adoecimento psicológico.

A psiquiatria enquanto ideal de tratamento para doenças mentais dentro do sistema capitalista corrobora com a ideia de que se possa encontrar uma cura rápida, pautada em alívio dos sintomas contemporâneos, tais como depressão, burnout, etc., para que o indivíduo possa retornar ao ideal de produtividade e de trabalho, movimentando o sistema e o capital e ignorando a história de vida e a forma com a qual a sociedade se constitui dentro do sistema capitalista, ou como chamado na contemporaneidade de neoliberal.

Dessa forma, iremos pensar acerca das injustiças sociais, as quais estão associadas ao modo com o qual a sociedade contemporânea e o modelo vigente determinam como devem operar os fenômenos no mundo do trabalho, sendo que é o mercado que dita as normas que devem ser acatadas por países e empresas que estão conectados à lógica do capital. Portanto, para Dejours (1998), a banalidade do mal está intrinsecamente conec-

tada à psicodinâmica do trabalho e do discurso economicista, o qual retroalimenta o poder psiquiátrico.

Para Neves *et al.* (2021), uma primeira forma de estudar as relações entre a psiquiatria e o sistema de competição econômico parte da ideia de uma patogênese da cultura neoliberal enquanto tal. Assim, fenômenos associados ao desenvolvimento do neoliberalismo, como a solidão, a dissolução dos limites entre a vida doméstica e o trabalho, o avanço da lógica da superação e a produtividade como construção social, estariam associados a esses sintomas enquanto produtos de uma nova subjetividade que está de acordo com as formas contemporâneas de ser.

Dessa forma, neste capítulo pretendo primeiramente realizar um apanhado histórico sobre a constituição dos primórdios da psiquiatria coligado ao sistema capitalista e, após, compreender como as injustiças sociais e o próprio sistema neoliberal contribuem para o adoecimento psicológico na contemporaneidade, realizando uma crítica acerca do papel social e da própria psiquiatria como gestão para o sofrimento psicológico.

O sofrimento psicológico e o capitalismo: os primórdios da psiquiatria

“O capitalismo é a exploração do homem pelo homem, o comunismo é o contrário”.
Millôr Fernandes

Segundo o pensamento de Neves *et al.* (2021), a história da psiquiatria está profundamente entrelaçada com a aspiração da sociedade em corrigir comportamentos considerados inadequados para a convivência social. A partir do século XVIII, com o estabelecimento do conhecimento psiquiátrico, tornou-se evidente que

ele estava alinhado com a lógica de domínio sobre o que desafiava a ordem de trabalho e a aceitação dos valores associados ao capitalismo. Assim, indivíduos rotulados como “loucos” eram frequentemente internados em hospitais psiquiátricos ou até mesmo em instituições prisionais. Isso significava que mesmo aqueles que não possuíam um diagnóstico formal de saúde mental, mas que não se encaixavam em um modelo de trabalho considerado desejável, eram relegados e tratados como incapazes.

Para Foucault (2014), na história da loucura, até mesmo aqueles considerados mendigos, ou que estavam abalando o convívio familiar, bem como as moças jovens consideradas promíscuas por suas famílias e as pessoas com algum tipo de déficit intelectual eram arrastados do convívio em sociedade e destinados ao isolamento. Esse isolamento vinha de encontro com a ideia não de um tratamento ou de cura, mas de um imperativo de trabalho para impedir a mendicância e as desordens sociais no período de crise econômica. O nascimento da psiquiatria, então, se articula à garantia da ordem social, adaptando a ela aquilo que emerge como resistência ao funcionamento social harmônico em torno do princípio da produção racionalizada dos bens (Neves *et al.*, 2021).

Dessa forma, criaram-se instituições psiquiátricas para dar conta dessa demanda intrinsecamente ligada ao estilo de vida emergente – o capitalismo. Assim, tudo o que não estava de acordo com a dita racionalidade vigente na época era destinado ao cárcere e tratado das formas cruéis de tratamento, por meio de eletrochoques, banhos de água gelada ou quente e lobotomia. Para Souza (2001), o tratamento moral, construído entre o final do século XVIII e o início do século XIX

por Pinel (França), Tuke (Inglaterra), Chiaruggi (Itália) e Todd (Estados Unidos), é identificado como o marco inaugural de uma reforma psiquiátrica, culminando na emergência da psiquiatria enquanto uma disciplina médica distinta e no estabelecimento do hospital psiquiátrico como instituição destinada à reabilitação dos transtornos mentais. Para os profissionais da medicina dessa época, o indivíduo designado como “alienado” era visto como alguém inaptável para a integração social e a reinserção na comunidade, sendo, conseqüentemente, sentenciado a uma condição de exclusão como membro pleno da sociedade. Dentro desse contexto, delineiam-se as configurações da subjetividade do alienado e do alienista, assim como a dinâmica intrínseca à relação médico-paciente.

Nesses moldes, para Andrade e Costa-Rosa (2014), a psiquiatria era vista como a alternativa para manter a ordem, e o tratamento disponibilizado era o “moral”, limitando a liberdade, forçando-os a trabalhar com disciplina, com o intuito de “desalienar o espírito”, além de uma tentativa de trazer responsabilidade para o alienado. Além do mais, aqueles que não eram capazes de realizar trabalhos forçados e disciplinares eram punidos com reclusão em cela, pois, segundo Foucault (2003), nestes moldes, nem os loucos podiam ser desculpados pela resistência ao trabalho, pela desobediência por fanatismo religioso e pelo roubo por serem movimentos de “resistência à uniformização moral e social” (Foucault, 2003, p. 546) à sociedade burguesa. Vale notar que a burguesia foi responsável pelo agenciamento da criação do asilo como instituição de tratamento da loucura.

Segundo Neves (2021), com as revoluções burguesas e, em especial, a Revolução Francesa, a psiquiatria ocupa um papel fundamental no controle social. Cabia

aos seus agentes, os psiquiatras, não apenas o cuidado médico, mas também a administração financeira do dispositivo asilar; pode-se perceber, com isso, a complexa relação estabelecida entre o sofrimento psíquico e a sua gestão a serviço da economia e do capitalismo. Portanto, desde seus primórdios, fica evidente a forma com a qual a psiquiatria e o sistema capitalista também estão correlacionados no sentido financeiro, pois, quanto mais existe demanda, mais os hospitais psiquiátricos lucram com a loucura.

Esses moldes de tratamento arcaicos começaram a ser problematizados por diversos autores, principalmente os franceses, como Foucault, Deleuze e Guattari, em uma crítica ao institucionalismo e ao poder político repressor vigente na época. Para Aguiar (2008), a partir da década de 1960 e, principalmente do marco do maio de 1968, quando as dinâmicas de poder institucional passaram a ser criticadas pelos movimentos sociais franceses e por diversas correntes filosóficas internacionais, começou a emergir uma possibilidade de produção de novas subjetividades.

A crítica ao modelo psiquiátrico foi amplamente discutida pelo filósofo Guattari, o qual afirma que a loucura seria produto social, motivo pelo qual seria necessário deixá-la manifestar-se em sua verdade, a um só tempo, terapêutica e reveladora. Para Corbanezi (2018), desse modo, o problema não residiria na suposta irracionalidade do “doente”, mas, antes, na irracionalidade institucional da psiquiatria e na violência empreendida nos tratamentos psiquiátricos que estavam de acordo com a dita norma social capitalista. Já para Birman e Costa (2014), o hospital psiquiátrico não apenas mantém e produz a doença mental, segregando-a, como também estaria associado à ideia do desperdício do potencial

humano abandonado nos asilos. Dessa forma, podemos conceber que, além do caráter segregacionista, também havia a presença de uma certa função disciplinar em tentativa de normatizar de forma conservadora os ditos alienados. Para Caponi (2014):

Um princípio que supõe a oposição entre populações que se destinam a esquemas de higiene, segurança e proteção, e outras que simplesmente são ignoradas, ou que são alvo de estratégias de silenciamento, exclusão e controle. Estas últimas serão estatisticamente definidas como anormais ou desviantes. Desse modo, inaugura-se um olhar médico sobre os fatos sociais, isto é: “uma maneira de perceber as coisas que se organizam ao redor da norma, que procuram marcar o que é normal e o que é anormal”.

Desde seus primórdios, segundo Neves *et al.* (2021), fica implícita a complexa relação entre o sofrimento psicológico como objeto legitimador da disciplina psiquiátrica e sua gestão a serviço da economia e do capital. A partir disso, neste artigo realizarei um recorte dos últimos anos, em que aconteceu uma ascensão do neoliberalismo enquanto política, e pretendo esclarecer o que a lógica capitalista implica nas questões de saúde mental, compreendendo a mudança dentro da lógica social que antes prezava por um enquadramento do indivíduo dentro da sociedade e agora, ou pelo menos a partir dos anos 70, preza por um sujeito que visa ao aprimoramento de si para poder caber dentro do modelo vigente.

O neoliberalismo como estrutura social e o aperfeiçoamento de si

“Hoje não tem boca pra se beijar
Não tem alma pra se lavar
Não tem vida pra se viver
Mas tem dinheiro pra se contar”.
(Criolo).

O neoliberalismo é uma teoria que compõe determinados tipos de práticas políticas e econômicas que se orientam pela maximização das liberdades empresariais, as quais devem ser garantidas por um Estado que possui o objetivo de preservar um quadro de instituições que garantem o livre mercado e a propriedade privada (Harvey, 2014), e para Safatle (2020), além de ser encarado como uma nova faceta do capitalismo, essa abordagem tem como orientação um estado cada vez mais voltado para interesses econômicos que negligenciam aspectos essenciais da experiência subjetiva humana. Há uma crescente priorização do capital em detrimento do compromisso com as humanidades, promovendo valores como o individualismo e o consumismo. Isso resulta em um sofrimento cada vez mais isolado e individualista, desvinculado de sua capacidade transformadora no contexto social.

Para Angels (2019), o neoliberalismo vai muito além da sua perspectiva dentro da ordem capitalista. Na verdade, a doutrina ultrapassou os limites da esfera econômica e criou uma própria subjetividade, a qual é totalmente inspirada nos princípios empresariais e concorrenciais. A partir dessa lógica pode-se pensar que a subjetividade imposta pelo capitalismo encontra-se próxima da maneira com a qual os indivíduos constroem sua vida, seus modos de trabalho, seu lazer e seus laços sociais. Já para Oliveira (2022, p. 42):

O neoliberalismo, como vem sendo chamada a nova forma de ser do capitalismo desde a década de 1970, tem provocado mudanças importantes na sociedade no seu todo. No âmbito do trabalho, as novas formas de controle e de gerenciamento da força de trabalho impõem aos indivíduos uma competição mortal, colocando em questão sua própria sobrevivência e tornando-os, a um só tempo, vítimas e algozes de novos tipos de sofrimento.

Segundo o pensamento de Dejours (2007a), o sistema capitalista promove um ideal de indivíduo que o impulsiona a se transformar em um empreendedor de si mesmo, em que o desempenho excepcional se torna a norma preponderante. O homem é assim compelido a se converter em um competidor implacável, na busca incessante por superar recordes, deixando escasso o espaço subjetivo para a coexistência de outras formas de vida e subjetividade, como a lealdade, a solidariedade, a confiança e a colaboração mútua. Essa dinâmica submete os indivíduos a sacrifícios de proporções colossais. Dentro dessa perspectiva, o que assume relevância primordial para o sujeito que adere à lógica do capital é a ampliação de seu patrimônio, a competitividade, os ganhos financeiros e o êxito pessoal, muitas vezes sobrepujando quaisquer considerações de ordem ética ou intelectual. Assim, as disparidades e injustiças sociais se tornam intrínsecas ao cerne do projeto neoliberal, conforme apontado por Aguiar (2019, p. 87).

Uma grande vitória do neoliberalismo, para além do campo político e econômico, deu-se, sem sombra de dúvidas, na forma como este influencia ideologicamente o mundo todo. Para isso, não foram poucos os métodos e instrumentos utilizados. Os neoliberais dão sentido de universalização aos seus interesses, como se fossem a síntese dos interesses da humanidade. Negam a história ao se apresentarem como tradição, da mesma forma negam a ciência, uma vez que a única verdade científica é a do mercado. Colocam em pé de

igualdade todos os homens e mulheres em um plano ideal enquanto indivíduos, ocultando a existência das classes sociais e de seu antagonismo. Justificam a desigualdade e a pobreza em nome da liberdade e do esforço próprio. Fragmentam e empregam a concorrência entre os trabalhadores, tentando destruir qualquer tipo de solidariedade e embrutecendo ainda mais a vida.

Nesse sentido, a gestão de cunho neoliberal engendra um indivíduo que, ainda que vinculado a uma entidade empregadora, internaliza a noção de que trabalha em prol de seus próprios interesses, permeado por uma lógica competitiva e a otimização da performance laboral. Esse sujeito acredita estar realizando seus anseios e fomentando seu desenvolvimento, sendo, inclusive, estimulado pela empresa por meio de incentivos a aderir ao modelo motivacional vigente. A psicologia organizacional, mediada pelos recursos humanos, endossa práticas de superação, em que o foco preponderante reside no empenho individual para alcançar metas e objetivos, muitas vezes sem considerar as possíveis ramificações – como, por exemplo, a exaustão extrema e a ausência de satisfação nas atividades desempenhadas. Nessa lógica, o indivíduo coloca-se como o sujeito de si, e, segundo Dardot e Laval (2016, p. 9):

A ação coletiva torna-se cada vez mais difícil, porque os indivíduos estão submetidos a um regime de concorrência em todos os níveis. As formas de gestão da empresa, o desemprego e a precariedade, o endividamento e a avaliação, são poderosas alavancas da concorrência interindividual e definem novos modos de subjetivação.

Os modos de subjetivação estão intrinsecamente ligados ao social, não existindo possibilidade de descolamento, pois, se somos seres sociais, estamos conectados pela cultura e pelo modo de vida da nossa sociedade.

Em contrapartida, na lógica neoliberal o individualismo é uma das premissas que parte da ideia de que os seres humanos sempre agirão em prol de si mesmos, portanto é um traço que prega a independência do indivíduo frente aos demais, cujos limites seriam os recursos naturais disponíveis. Dessa maneira, a coisa pública, o social e a comunidade são conceitos que passam a ser deslocados diante da centralidade da responsabilidade individual, deixando de lado a possibilidade de a resolução de problemas individuais ser feita por meio do coletivo (Costa, 2022).

A partir disso, compreendemos que, segundo o pensamento de Caponi (2014), historicamente passamos de uma sociedade da disciplina e da norma – apoiada por uma distinção entre trabalhadores normais e disciplinados, que mereciam assistência, e pessoas com distúrbios psicológicos e aparentemente incapazes de serem funcionais, as quais eram excluídas da sociedade – para uma sociedade nova, chamada de sociedade do êxito e da meritocracia, na qual quem não consegue competir ou triunfar, tornar-se um empreendedor de si mesmo ou empresário, não encontra um lugar dentro do laço social. Essa perda de um lugar no laço social também é referida por Marx (2017), quando cita que, no trabalho alienado ao qual o capitalismo se propõe, existem fortes implicações afetivas. Em seu trabalho *manuscritos econômico-filosóficos*, discute uma perda da realidade, uma perda do vínculo com o objeto e do seu eu profundo, separando as pessoas umas das outras e de suas comunidades. Portanto, essa perda de conexões afetivas pode acabar levando os indivíduos a uma mescla de frieza e indiferença ao outro, estabelecendo, assim, um clima de competitividade.

Apoiados por essa lógica, a da competitividade, aquele que não consegue dar o melhor de si mesmo acaba sendo marginalizado perante a sociedade, como se houvesse uma escolha a ser feita: ser a melhor versão de si mesmo ou ser um fracasso e ainda adoecer por conta disto. Portanto, as injustiças sociais estão presentes e intrinsecamente ligadas ao fato de que, para Angels (2019, p. 154):

Se tudo depende de nós mesmos, se nossos fracassos não têm nenhuma relação com o desamparo social, o isolamento, a precariedade ou a vulnerabilidade, se nossos sofrimentos são simplesmente consequência de nossas escolhas, e se nós mesmos somos os culpados por nossos fracassos, então o saber psiquiátrico hoje hegemônico terá uma funcionalidade estratégica. Ajudará a legitimar a exclusão social, o desamparo, o isolamento e o desemprego cada vez que traduzir nossos sofrimentos em termos médicos.

Dessa forma, fica implícito que o modelo capitalista e a lógica neoliberal abrem portas para a interferência do mundo empresarial no campo da saúde mental em particular e, mais ainda, interferem na escolha da nomeação e no modo de narrativizar o sofrimento psíquico (Safatle; Silva Júnior; Dunker, 2020). Segundo Costa (2022), toma-se por exemplo uma discussão acerca dos manuais classificatórios em psiquiatria. Entre os manuais que se destacam dentro do modelo neoliberal, encontramos o *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* em sua terceira versão (DSM-III), conduzido por pesquisadores da *American Psychiatric Association* (APA), o qual é um sinal dos deslocamentos conceituais no interior da psiquiatria e um sintoma de processos políticos, culturais e tecnológicos em curso à sua volta.

O DSM, conhecido no âmbito psiquiátrico como o manual que fornece uma extensa descrição de uma va-

riedade de sintomas, tem como propósito classificar e rotular, por meio de nosologias psiquiátricas, uma diversidade de manifestações clínicas. Contudo, essa prática generalizada de prescrição diagnóstica frequentemente resulta na omissão de grande parte da trajetória de vida e subjetividade daquele indivíduo que é atribuído com determinados rótulos psicopatológicos em consultas muitas vezes limitadas a quinze minutos. Mesmo em casos de condições consideradas leves, a psiquiatria assume a responsabilidade de gerenciar o tratamento medicamentoso como meio de facilitar a reintegração no campo laboral e fomentar a produtividade. Segundo Caponi (2014):

Também é certo que a multiplicação de diagnósticos psiquiátricos para sofrimentos psíquicos leves resulta ser uma estratégia muito eficaz para a consolidação do processo, próprio do neoliberalismo, de governo dos corpos. Pois, se na sociedade capitalista, o que realmente importa é a produtividade e a economia, é mais fácil que a psiquiatria condene os corpos a apenas um uso de medicação que promete que o sujeito possa voltar a ser produtivo.

Esse modelo de ver o indivíduo enquanto alguém que carrega um psicodiagnóstico vem sendo amplamente discutido no campo da psicanálise como algo que possa vir a negar a complexidade que é a estrutura psicológica e a história de vida daquele que o recebe, nesse hiato que deixa de fora o sujeito e sua biografia (Costa, 2022), podemos perceber a ascensão e a normalidade em que a contemporaneidade trata os diagnósticos de saúde mental. A partir da criação do último livro de psicodiagnósticos oficial da APA, o DSM-V, fica claro que a quantidade de psicodiagnósticos aumentou exponencialmente, não apenas no sentido de uma nosologia única, mas também em relação a psicopatologias ditas

duais e comorbidades psiquiátricas, e muitos autores (Dunker; Safatle; Silva Júnior, 2022) afirmam que, quanto maior a quantidade de psicodiagnósticos dados e de remédios prescritos em consultas, maior é a aliança da medicina com as empresas de psicofármacos (as quais são patrocinadores de congressos e de viagens para os médicos) e maior se torna o lucro que essas empresas recebem, movimentando, assim, a indústria farmacêutica e criando perfeitos consumidores de medicamentos.

Nesse contexto contemporâneo, torna-se perceptível que o capitalismo, aliado à indústria médica e farmacêutica, auferem consideráveis ganhos e vantagens a partir dos denominados transtornos mentais. Contudo, é imperativo ir além e questionar a falta de responsabilização inerente aos próprios diagnósticos, que tendem a restringir-se a aspectos biológicos ou a disfunções orgânicas específicas, desconsiderando, por conseguinte, as complexas interações entre o indivíduo e seu ambiente social. Essa abordagem negligencia a existência de demandas sociais que, por vezes, entram em conflito com os processos de subjetivação individuais, resultando numa discrepância entre o sujeito e seu contexto socio-cultural, conforme Freud (2010, 2014) discorreu em suas obras culturais.

Segundo o pensamento de Neves *et al.* (2021), a partir do descolamento do sintoma ao entorno social, esse desarranjo orgânico é visto como objeto de correção objetiva, sem maiores compromissos políticos. Baseando-se apenas em fatos orgânicos, a doença deixa de ser considerada um fenômeno político, comprometido com questões como a adequação às exigências sociais que circundam o indivíduo. Portanto, para os mesmos autores, a própria palavra *disorder* em sua reificação orgânica toma como natural a *order* à qual faz

oposição, trazendo a ideia de que existiria uma ordem a ser estabelecida, e, assim, retiram a psiquiatria do campo da política e do conflito social, sendo gestão para que as injustiças sociais se instalem.

É comum ouvir diante das demandas contemporâneas dos profissionais de saúde a negação da possibilidade de uma escuta apurada dos sintomas dos pacientes e de suas narrativas de vida, o que acarreta uma restrição à escuta sintomática. Dessa forma, segundo Caponi (2014), o DSM opera como um dispositivo de segurança que reduz todos os nossos sofrimentos à lógica da intervenção biomédica, à lógica da prevenção e da detecção de riscos (que será, no caso da depressão, o risco de suicídio).

Dessa forma, faz-se necessário que consideremos a distinção existente entre o respeito pela trajetória e a subjetividade individuais, em uma abordagem que não se restrinja à busca pela conformidade aos padrões considerados “normais”, tal como propõem as premissas competitivas e de superação inerentes ao neoliberalismo. É crucial, portanto, reavaliar as práticas de desinstitucionalização e reforma no âmbito da psiquiatria e da psicologia, adotando uma perspectiva que dignifique a condição humana e sua singularidade subjetiva.

Nesse contexto, compartilhamos da convicção expressa por Elisabeth Roudinesco (2013) de que é premente abandonarmos o DSM como o modelo hegemônico de diagnóstico no campo da saúde mental e da psiquiatria. Devemos reconhecer a necessidade de desenvolvermos abordagens terapêuticas e práticas clínicas que possibilitem a acolhida e a compreensão da história, da biografia e da narrativa de vida de cada indivíduo em sua subjetividade. Somente assim poderemos

efetivamente reconstruir nossos afetos, receios, êxitos, fracassos, laços emocionais e trajetórias de vida.

Considerações finais

Podemos concluir que a situação dos trabalhadores na contemporaneidade dita neoliberal corrobora com a lógica da competição e da superação, como indica o trabalho de Dejours. Dessa maneira, as injustiças sociais aparecem de forma velada, contribuindo para a exclusão daqueles que não se adequam ao modelo imposto, pois não existem políticas públicas de qualidade que possam dar conta da demanda de escuta e de cuidado, e as que existem estão corroborando com a emergência que o mercado tem de fazer com que os indivíduos retornem ao ideal de produtividade (como, por exemplo, consultas psiquiátricas rápidas, ou falta de psicólogos e psicanalistas nos postos de saúde que possam dar conta de uma escuta qualificada).

Portanto, é necessário que se pense em estratégias de saúde mental que possam contemplar formas de cuidado que preservem a subjetividade humana, mas que, para além disso, possam pensar em uma mudança estrutural que vise a debater as formas de vida e de constituição das formas de trabalho, as quais aparecem no modelo neoliberal como adoecedoras e promovedoras de diversos tipos de sintomas.

Referências

AGUIAR, Luciano José. Maio de 68: novas subjetividades, micropolíticas e relações de poder. **Revista Recôncavo**, Bahia, n. 10, p. 123-135, 2008.

AGUIAR, L. J.; ZUANAZZI, G. D. Fábricas de pensamentos: a ideologia neoliberal e os think tanks. *In*: SERPINF, 5.; SENPINF, 3., 2019, PUCRS, **Anais** [...]. Porto Alegre: PUCRS, 2019.

ANDRADE, M.; COSTA-ROSA, A. O encontro da loucura com o trabalho: concepções e práticas no transcurso da história. **Gerais, Rev. Interinst. Psicol.**, Juiz de Fora, v. 7, n. 1, p. 27-41, jun. 2014. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1983-82202014000100004&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 25 dez. 2022.

ANGELS, C. O neoliberalismo e a gestão do mal-estar contemporâneo. *In*: CASTRO, Fabio Caprio Leite de; ROSA, Brandon Jahel da; MARQUES, Cristian (Orgs). **Filosofia e Psicanálise: Psicopolítica e as Patologias Contemporâneas**. Porto Alegre, 2019. v. 2.

BIRMAN, J. **A psiquiatria e o discurso da moralidade**. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

CAPONI, S. O DSM-V como dispositivo de segurança. **Physis**, São Paulo, jul./set. 2014.

COSTA, F. D. **Uma revisão crítica sobre as relações entre (bio) psiquiatria e neoliberalismo: brechas possíveis para uma outra psiquiatria?**. 2022. 105 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.

CORBANEZI, E. Para uma genealogia do conceito de saúde mental: a desinstitucionalização da doença mental como condição de possibilidade da psiquiatria generalizada. *In*: SEMINÁRIO NACIONAL DE HISTÓRIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA. 16., 15 a 18 de outubro de 2018, Campina Grande, Paraíba. **Anais [...]**. Campina Grande: UFCG; UEPB, 2018.

DARDOT, P.; LAVAL, C. **A nova razão do mundo: Ensaio sobre a sociedade neoliberal**. São Paulo: Boitempo, 2016.

DEJOURS, C. A Banalização da Injustiça Social. Tradução de Luis Alberto Monjardim. Rio de Janeiro: FGV, 2007.

DEJOURS, Christophe. **Souffrance en France: La banalisation de l'injustice sociale**. Paris: Seuil, 1998.

DEJOURS, Christophe. Subjectivity, Work, and Action. **New Directions in French Critical Theory**, Leiden: Brill, v. 5, 2007.

FOUCAULT, M. **História da loucura: na idade clássica**. 9. ed. São Paulo: Perspectiva, 2012.

FREUD, S. **O mal-estar na cultura**. Tradução de: Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2010. (Obras completas de Sigmund Freud).

FREUD, S. **O futuro de uma ilusão**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2014. (Obras completas de Sigmund Freud).

HARVEY, D. Neoliberalismo como destruição criativa. **INTERFACEHS**, Nova York, v. 2, n. 4, 2007.

LACAN, J. **O Seminário, livro 17: O avesso da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

MARX, K. **Manuscritos Econômico-Filosóficos**. Tradução de Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Martin Claret, 2017.

NEVES, A. *et al.* A psiquiatria sob o neoliberalismo: da clínica dos transtornos ao aprimoramento de si. *In*: SAFATLE, V.; SILVA JUNIOR, N. da; DUNKER, C. (orgs.). **Neoliberalismo como gestão para o sofrimento psíquico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

OLIVEIRA, C. da S. Neoliberalismo, sofrimento e indiferença. **Rev. katálysis**, Santa Catarina, v. 25, n. 2, maio/ago. 2022.

ROUDINESCO, E. **Por qué el psicoanálisis?** Buenos Aires: Paidós, 2013.

SAFATLE, V. **Maneiras de transformar o mundo: Lacan, política e emancipação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

SAFATLE, Vladimir; SILVA JÚNIOR, Nelson da; DUNKER, Christian Ingo Lenz. **O neurônio vazio: neoliberalismo, subjetividade e psicopatologia**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

SOUZA, I. da. **Primeira Reforma Psiquiátrica: uma história do Tratamento Moral**. 2001. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva) – Instituto de Medicina Social, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2001.

Piedade em ação: entre o *Discurso sobre a desigualdade* e o *Ensaio sobre a origem das línguas* de Rousseau

Daniel Corrêa Both
Mestrando do PPG em Filosofia UFRGS
danielboth@gmail.com

Resumo: Embora os estudos sobre Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) tenham recebido atenção acentuada nos últimos anos por parte de pesquisadores do Brasil e do mundo, alguns dos conceitos de suas obras ainda não foram explorados amplamente. Este texto pretende apresentar um recorte de minha pesquisa de Mestrado sobre um desses conceitos, a saber, o de *piedade*, que perpassa múltiplas obras do autor genebrino. Para tal, farei uso da Primeira Parte do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1755) e de partes do *Ensaio sobre a origem das línguas* (1781), buscando esclarecimentos sobre a possibilidade de ativação da *piedade* por parte do sujeito, posto que esta é considerada um princípio fundamental da natureza humana, mas nessa mesma natureza não consta qualquer outro princípio que evidencie, de forma imediata, a possibilidade de o sujeito efetivamente colocá-la em prática na interação social. Com essa busca, veremos que essa *ativação da piedade* depende da *imaginação*, que, por sua vez, enquanto faculdade ligada à racionalidade humana, é um desenvolvimento exterior à natureza, embora seja dependente da *perfectibilidade*, que é uma característica natural do homem. Com isso, poderemos compreender como a *piedade*, embora fundamental, encontra-se em tensão com outras partes da natureza humana que podem causar o tipo de degeneração e desigualdade que Rousseau pretende criticar em muitos de seus escritos.

Palavras-chave: Piedade. Perfectibilidade. Imaginação. Rousseau.

Abstract: Although studies on Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) have received marked attention in recent years from researchers in Brazil and around the world, some of the concepts in his works have not been widely explored. This text aims to present a section of my master's research on

one of these concepts, namely, that of *pity*, which permeates multiple works of the Genevan author. For such task, I will make use of the First Part of the *Discourse on the Origin and Foundations of Inequality* (1755) and parts of the *Essay on the Origin of Languages* (1781), seeking clarifications about the possibility of *activation of pity* on the part of the subject, since this *pity* is considered a fundamental principle of human nature, but in this same nature there is no other principle that immediately highlights the possibility of the subject effectively putting it into practice in social interaction. In seeking this clarification, we will see that the *activation of pity* depends on *imagination* which, in turn, while a faculty linked to human rationality, is an external development to nature, although it is dependent on *perfectibility*, in turn a natural characteristic of man. With this, we can understand how *pity*, although fundamental, is in tension with other parts of human nature that can cause the type of degeneration and inequality that Rousseau intends to criticize in many of his writings.

Keywords: Pity. Perfectibility. Imagination. Rousseau.

Introdução

O pensamento do filósofo Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) tem recebido uma atenção acentuada nos últimos anos por parte de pesquisadores no Brasil e no mundo. Frederick Neuhouser e Gabrielle Radica, por exemplo, dedicam importantes obras à pesquisa sobre temas relevantes ao genebrino, enquanto pesquisadores de nosso país – Thomaz Kawauche e Thiago Vargas, por exemplo – também têm não apenas explorado e expandido as ideias de Rousseau, mas desenvolvido traduções críticas que permitem avançar os estudos em língua portuguesa de forma ampla e qualificada.

Mesmo tendo em vista esse contexto positivo e o interesse redobrado sobre o autor, é certo que ainda há muito a ser explorado, e um dos conceitos sobre o qual pouco foi dito é o de *piedade* – que costuma surgir como pequeno coadjuvante em pesquisas sérias como

a de Fortes (1976). O objetivo deste texto é apresentar um recorte a partir de minha pesquisa de Mestrado sobre esse conceito, pelo qual é possível evidenciar o caminho por vezes tortuoso entre a Primeira Parte do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1755) e partes do *Ensaio sobre a origem das línguas* (1781) – sobretudo o Capítulo IX – por meio do conceito de *piedade natural*. Tal ligação lança luz sobre a forma como essa característica fundamental do espírito humano é *ativada pela imaginação* – faculdade ligada ao desenvolvimento racional do sujeito que, por sua vez, origina-se da *perfectibilidade* inerente aos homens desde seu estado natural mais primitivo.

Tendo em mente a perspectiva compatibilista de Cassirer (1999) sobre a possibilidade de interação entre os textos rousseauianos, iniciarei o processo pela abordagem do conceito de *piedade* no *Discurso sobre a desigualdade* como parte do cerne da natureza humana em seu contexto mais primitivo, acompanhada de outras características que o distinguem enquanto *homem natural* – a saber, o *amor de si*, a *liberdade natural* e a *perfectibilidade*. Uma vez expostas as bases desse conceito, no entanto, Rousseau não evidencia no *Discurso* como essa *piedade* seria ativada no sujeito, especificamente no processo racional que antecede a socialização.

Uma vez entendido esse problema, apontarei uma possível elucidação sobre esse processo de ativação da *piedade* presente no Capítulo IX do *Ensaio sobre a origem das línguas*, no qual Rousseau afirma que a faculdade da *imaginação* é a chave para que os homens desenvolvam o potencial latente da *piedade* – processo que será fundamental no Livro IV do *Emílio*, por exemplo.

O resto do dia, metido na floresta, ali procurava, encontrava a imagem dos primeiros tempos, cuja história traçava firmemente; não dava quartel às pequenas mentiras dos homens; usei desvendar-lhes a natureza, seguir o progresso do tempo e das coisas que a desfiguram, e comparando o homem do homem com o homem natural, mostrar-lhes em seu pretensão aperfeiçoamento a verdadeira fonte de suas misérias. [...] Insensatos que vos queixais incessantemente da natureza, aprendei que todos os vossos males de vós mesmos provêm (Rousseau, 2018, p. 367).

A passagem acima, extraída do Livro VIII de suas *Confissões*, diz respeito ao período de escrita do *Discurso sobre a desigualdade* e evidencia o tipo de trabalho que Rousseau tinha em mente ao elaborar o livro. A busca sistemática pela imagem pura do homem natural, mesmo que hipotética, despida dos acidentes instituídos pelo desenvolvimento histórico-antropológico das civilizações, leva o comentador Jean Starobinski a caracterizar o *Discurso* como um preâmbulo do sistema que permeia o *corpus* textual do autor. Especificamente, na Primeira Parte dessa obra teríamos uma “antropologia negativa” (Starobinski, 2011, p. 414), com a qual Rousseau representa o *homem natural* pelas ausências em sua constituição; ele é caracterizado por não possuir elementos que usualmente lhe são atribuídos, como a *palavra* e as *ligações sociais*, restando tão somente seus aspectos necessários após excluir-lhe toda a contingência.

Por via dessa busca pelo cerne do homem, o filósofo genebrino apresenta uma caracterização extremamente enxuta da natureza humana, em franco contraste com teóricos preponderantes nos círculos intelectuais de seu tempo, exemplificados por Locke e Hobbes. Do desenvolvimento progressivo dessa natureza mínima e necessária é que eventualmente surgirão as demais faculdades, vícios e virtudes humanas como as conhe-

ceamos, em um movimento de complexificação artificial – *artificial*, a saber, no sentido de *não natural*, mas também de ser *fruto da ação humana*, conforme a interpretação de Neuhouser (2014). A noção de uma complexificação gradual do espírito não é novidade – Rousseau é tributário de Etienne de Condillac (Condillac, 2018) nesse sentido –, mas, de fato, ao lermos o *Discurso* descobrimos já no Prefácio a afirmação forte de que no cerne do homem natural encontram-se

[...] dois princípios anteriores à razão, [i] um deles nos interessa ardentemente por nosso bem-estar e conservação, [ii] o outro inspira-nos uma repugnância natural diante do sofrimento ou da morte de todo ser sensível, principalmente de nossos semelhantes. Todas as regras do direito natural parecem-me decorrer do concurso e da combinação que nosso espírito pode fazer entre esses dois princípios, sem que seja necessário, para tanto, introduzir o da sociabilidade; regras que a razão, em seguida, é forçada a restabelecer sobre outros fundamentos, quando, por seus desenvolvimentos sucessivos, ela chegou ao extremo de sufocar a natureza (Rousseau, 2020, p. 164-165).

É esse segundo princípio que nos interessa aqui: a *piedade natural*, enquanto repugnância ao sofrimento, não é apenas uma característica secundária e enganosa, como diria o moralista Bernard Mandeville, muito menos uma “grande fraqueza de nossa natureza, assim como a raiva, o orgulho ou o medo” (Mandeville, 2017, p. 63), mas sim um fundamento presente no núcleo do que é propriamente ser um homem. Dialogando com esse mesmo Mandeville, Rousseau (2020, p. 196) afirma que essa é a “única virtude natural”, e que a piedade é “disposição própria a seres tão fracos e sujeitos a tantos males como o somos; virtude tanto mais universal, tanto mais útil ao homem por ser anterior ao uso de qualquer

reflexão”, e dela nasceriam as demais virtudes sociais no percurso de desenvolvimento da história humana.

Esse caráter basilar da *piedade* encontra amparo em múltiplas passagens do *Discurso* , e convém apontar uma instância importante: “enquanto [o homem] não resista ao impulso interior da comiseração, jamais fará mal a outro homem, nem mesmo a um ser sensível” (Rousseau, 2020, p. 165). Essa passagem qualifica a ideia inicial proposta pelo autor e a eleva: a função da *piedade* é moderadora, tanto no estado natural, ao controlar o ímpeto humano contra excessos violentos, quanto no estado socializado; eventualmente, se bem amparada, será transmutada em virtudes morais e sociais capazes de moderar as ações dos sujeitos civilizados. Nesse sentido, no decorrer da Primeira Parte do *Discurso* , Rousseau desenvolve vários aspectos da *piedade* inseridos na constituição física e metafísica do homem em seu estado de natureza pré-social – estado este no qual o homem se difere de outros seres sensíveis.

Essa diferença é disposta por Rousseau a partir da *liberdade* e da *perfectibilidade* , apresentando pontos de tensão dentro do cerne humano: enquanto outros animais sensíveis também possuem *amor de si* e *piedade* em certa quantidade, é distintivamente humano ser capaz de escolher se seguem ou não os ditames da natureza e seus instintos (*liberdade natural*), assim como ter a capacidade de aperfeiçoar-se ao iterar sobre si no decorrer da vida (*perfectibilidade*). Isso significa que, na possibilidade de o homem ir além de sua constituição natural por meio dessas capacidades, jaz também a capacidade de violar voluntariamente seu próprio cerne; ele é livre para resistir ao impulso de comiseração da *piedade* , assim como é capaz de aperfeiçoar e criar novas faculdades

(como a *razão*, a *imaginação*, etc.) que paulatinamente o afastam de sua natureza.

Entende-se sobre a natureza dos homens disposta por Rousseau que, antes de pensá-los em um contexto hipotético de seus primeiros dias, o que todos teriam em comum seriam estas quatro características: *amor de si*, *piedade*, *liberdade* e *perfectibilidade*. Seu caráter até então é virtual, no sentido de serem necessárias e estarem latentes, mas só se verão ativas e realizadas uma vez que o processo histórico seja iniciado – é o que vemos no decorrer do restante do *Discurso*.

No que tange à *piedade*, algumas questões surgem desse panorama, mas uma é imperativa: como é possível que esse princípio que *antecede a razão* reconheça seus objetos de comisseração (seres sensíveis, especialmente semelhantes ao sujeito) se nesse núcleo não consta qualquer faculdade que exerça essa atividade? Em outras palavras, como é possível *ativar a piedade* no homem natural? Uma resposta possível para essa questão inicia-se também na Primeira Parte do *Discurso*, mas será encontrada de forma mais clara no *Ensaio sobre a origem das línguas*.

Embora não se encontre na natureza humana a *razão* propriamente dita, devemos lembrar o que foi citado anteriormente sobre a complexificação gradual: pela capacidade de iterar sobre sua natureza, o homem pode gerar novas faculdades, características, conhecimentos e disposições no decorrer de sua vida – ou seja, pela *perfectibilidade* é possível criar e expandir o aparato epistêmico dos homens a partir de suas sensibilidades mais simples. Essa via é um exemplo claro do tipo de desenvolvimento que Rousseau tem em mente ao partir da imagem dos primeiros tempos para contrastar

com – e compreender– a civilização de seu tempo. Afinal, sua resposta negativa sobre se as desigualdades têm fundamento na natureza depende justamente da exposição da natureza humana como *necessária*, mas seus desenvolvimentos e refinamentos como *acidentes e artificios* – no seu caso, que levaram a uma civilização vil e degenerada, mas que poderiam ter se desenvolvido de outra forma.

Sabendo, então, que os homens têm a capacidade de ir além de seus dotes naturais, podemos observar algumas passagens do *Discurso* que tocam no desenvolvimento cognitivo desses homens inseridos no mundo:

Mas o homem selvagem, vivendo disperso entre os animais e vendo-se desde cedo na iminência de confrontar-se com eles, faz logo a *comparação* e, sentindo que os ultrapassa em destreza mais do que eles o superam em força, aprende a não mais temê-los (Rousseau, 2020, p. 176, grifo meu).

A capacidade de *comparar* surge como processo cognitivo simples pela necessidade de sobrevivência – comparação entre sensações brutas que geram *conhecimentos e aprendizados* rudimentares. Não só isso, mas é possível postular que o ato de comparar está justamente na base de asserções sobre *semelhança e diferença* que eventualmente incidem sobre o processo de *apiedar-se*, conforme descrito no Prefácio da obra, evidenciando um dos primeiros – talvez o primeiro – processos na construção de uma *razão* complexa.

De fato, a capacidade de *comparar* também dá espaço a ideias que virão a ser problemáticas na sociabilidade humana – são as bases do *amor próprio* ao qual Rousseau (2020, p. 213) atribui as desigualdades morais: “Habitua-se a considerar diferentes objetos e fazer comparações; adquirem insensivelmente ideias de

mérito e de beleza, que produzem sentimentos de preferência”. Conforme o aparato racional humano se desenvolve e itera sobre si mesmo, os homens tornam-se gradativamente capazes de comparar mais do que sensações, mas ideias e objetos, fazer distinções complexas e, finalmente, *imaginar* – fazer considerações hipotéticas que transcendem seu mero viver imediato, assim como transcendem eles mesmos, posto que é possível *imaginar sobre o outro* e *imaginar o futuro*.

Conforme o aparato epistêmico – as *luzes* do espírito – se desenvolve durante a socialização, o homem selvagem passa a expandir-se para o passado pela *memória* e para o futuro pela *imaginação*:

Eis, pois, todas as nossas faculdades desenvolvidas, a memória e a imaginação em ação, o amor próprio despertado, a razão em atividade, e o espírito que quase atingiu o termo de sua perfeição de que é suscetível. Eis todas as qualidades naturais postas em ação, a condição e a sorte de cada homem estabelecidas, não somente sobre a quantidade de bens e o poder de servir ou de causar danos, mas sobre o espírito, a beleza, a força ou a habilidade, sobre o mérito ou os talentos, qualidades essas que, por serem as únicas capazes de atrair consideração, logo se tornaram valiosas, fossem reais ou afetadas: para benefício próprio, foi preciso mostrar-se outro do que se era na realidade (Rousseau, 2020, p. 219).

É notável que o desenvolvimento pleno da *razão* ocorre em paralelo ao desenvolvimento da sociedade, de tal forma que o homem vê-se subjugado aos laços que cria com seus semelhantes, cedendo sua independência natural em favor da interdependência social; a *razão*, nesse sentido, apresenta-se como um artifício construído por via da *perfectibilidade*, assentada na interação com o mundo e com outros homens, pela qual fluem outros

artifícios complexos, como a *linguagem*, a *arte* e a *ciência*, entrelaçados e em muitos casos interdependentes.

Nesse mesmo movimento convém retornar às etapas que antecedem a socialização e apontar o conceito de *imaginação*. O filósofo genebrino afirma que, ao considerar o homem selvagem, “Sua *imaginação* nada lhe sugere, seu coração nada lhe pede. Suas poucas necessidades se encontram tão facilmente ao alcance da mão, e ele está tão longe do grau de conhecimento necessário para desejar adquirir outras maiores, que não poderia nem prever nem ter curiosidade” (Rousseau, 2020, p. 184).

O contraste com a figura do homem dotado de *razão* plena acentua o distanciamento entre as etapas da humanidade entendidas por Rousseau, e o caso da *imaginação* reforça a ideia da complexificação do aparato epistêmico. Essa faculdade faz parte do panorama amplo da racionalidade no *Discurso*, que, devemos notar, inclui a capacidade de estabelecer e refinar ideias e, paralelamente, expressá-las em linguagem tão complexa quanto as abstrações ligadas a essas ideias requerem. Comparar dados sensoriais, estabelecer e comparar ideias, aprender com elas e extrapolar extemporaneamente a partir delas – todos esses passos fazem parte desse gradiente de complexificação que parte do *selvagem* em direção ao *civilizado*, categorias de desenvolvimento social que serão usadas pelo autor no *Ensaio sobre a origem das línguas* e em tantos outros de seus escritos.

Ao genebrino não resta dúvida sobre as diferenças: “A *imaginação*, que tanta destruição causa entre nós, não fala ao coração dos selvagens; cada um espera tranquilamente o impulso da natureza [...] com mais prazer que furor; satisfeita a necessidade, todo o desejo se

extingue” (Rousseau, 2020, p. 201). O aparato racional, aqui exemplificado pela *imaginação*, adquire uma conotação negativa pelos males que trará ao fazer parte do movimento de degeneração dos homens – por sua vez culminando na sociedade civilizada como o autor a conhece –, já que, como indica Neuhouser (2014), quando esses homens se desenvolvem sem *intervenções artificiais virtuosas* é que surge um *amor próprio* vicioso, que busca desenfreadamente méritos aparentes e luxos.

Essa leitura do *Discurso* mostra que Rousseau postula uma teoria complexa sobre o surgimento da *razão*, embora a reconstrução dessa teoria seja por vezes nebulosa, já que o autor não pretende sistematizar seus escritos como tantos de seus contemporâneos. Fica consideravelmente claro também que a *razão* plena e desenvolvida encontra sua atividade principalmente no contexto social da Segunda Parte do *Discurso*, após passar por evoluções que remontam ao princípio da *perfectibilidade* natural a todos os homens.

Não fica claro, no entanto, como a *piedade* fundamental aos humanos é ativada frente a esse processo de desenvolvimento da *razão*. A leitura atenta da obra traz consigo muitas considerações (algumas das quais já citei) sobre a importância desse princípio e sobre o fato de fundamentar virtudes, tendo, assim, função positiva na construção da moral dentro do âmbito social. É notável, porém, um apagamento gradual do conceito de *piedade* conforme avançamos na Segunda Parte do *Discurso* – um eventual sufocamento, nos termos que o autor insere no Prefácio, que sugere mais questões do que provê respostas. Poderíamos inferir uma resposta geral a partir dos conceitos de *comparação* e *imaginação*, já que os termos em que são expostos se prestam a uma primeira tentativa de compreensão sobre como a *pieda-*

de é ativada; mas o próprio Rousseau traz uma resposta direta, embora curta, em outra obra: no *Ensaio sobre a origem das línguas*, especificamente nos capítulos II e IX.

O *Ensaio* é usualmente figurado como um dos tantos textos menores do filósofo genebrino. Embora publicado postumamente em 1781, considera-se que sua redação original foi feita em meados de 1754 – no mesmo fôlego que o *Discurso*. Pedro Paulo Pimenta e Franklin Mattos comentam que essa obra seria uma extrapolação da Primeira Parte do *Discurso*, referenciando um comentário de Jean Starobinski ao afirmar que “se o *Discurso sobre a desigualdade* insere uma história da linguagem no interior de uma história da sociedade, a perspectiva do *Ensaio* é exatamente inversa” (Rousseau, 2020, p. 11 e 31), ou seja, teríamos ali uma história da sociedade no interior da história da linguagem.

Como citado anteriormente na passagem das *Confissões*, Rousseau tem vistas ao natural de forma bastante peculiar, buscando distinguir o homem natural do homem de seu tempo. Nesse mesmo ímpeto podemos entender a distinção desses momentos hipotéticos na discussão sobre o nascimento das línguas: por compartilharem os temas e o momento de redação, o *Ensaio* estaria também subscrevendo de certa forma o método e o movimento empregados pelo genebrino em seu *Discurso*. Não se admira, então, que a despeito da usual tacha de texto menor existem bons motivos para seu estudo – o que para pesquisadores brasileiros não é necessariamente uma novidade, levando em conta o magistral *A retórica de Rousseau* de Bento Prado Júnior.

Buscando no *Ensaio* uma fonte de esclarecimento para o nosso tema, encontramos já no Capítulo II passagens importantes:

Não se começou por raciocinar mas por sentir. [...] [A origem das línguas vem] Das necessidades morais, das paixões. Todas as paixões aproximam os homens, forçados a se separarem pela necessidade de procurar os meios de vida. Não foi a fome nem a sede mas o amor, o ódio, a piedade, a cólera que lhes arrancaram as primeiras vozes (Rousseau, 2008, p. 104).

A *piedade* é posta como uma paixão intimamente associada à origem das línguas – e por isso ligada a um processo que, no *Discurso*, foi posto como parte do desenvolvimento artificial a partir da *perfectibilidade* e em paralelo com o desenvolvimento da *comparação*, da *imaginação* e, finalmente, da *razão*. Jean Starobinski (2011, p. 411) localiza o desenvolvimento da linguagem dentro desse processo artificial, afirmando que é “o resultado de um desenvolvimento protelado. Natural em sua origem, ela constitui uma antinatureza em seus resultados. O perigoso privilégio do homem é ter em sua natureza a fonte dos poderes pelos quais se oporá à sua natureza e à Natureza”.

Essa constatação, no entanto, ainda não clarifica a pergunta sobre a *ativação* da *piedade*, cuja resposta será delineada no Capítulo IX da obra, nomeado “Formação das línguas meridionais”. Esse capítulo representa, dentro do *Ensaio*, um ponto-chave: o autor muda sua abordagem, deixando de se basear em considerações gerais a respeito das línguas e da escrita e passando a aplicar um expediente semelhante ao visto no *Discurso*, pelo qual expõe um desenvolvimento hipotético dos *primeiros homens* nos *primeiros tempos*, com suas características necessárias e possíveis, e como elas se ligam com o surgimento de uma linguagem *meridional* – supostamente a linguagem da primeira sociedade.

A partir dessa troca de paradigma, Rousseau deixa claro que o caminho rumo à socialização dos homens

– e tudo que isso traz – não só está associado como depende do desenvolvimento da razão, das *luzes*. Dentro desse contexto de socialização racional é que o genebrino toca na questão que estamos buscando:

A piedade, embora natural no coração do homem, permanecerá eternamente inativa sem a imaginação que a põe em ação. Como nos deixamos vencer pela piedade? Transportando-nos para fora de nós mesmos, identificando-nos com o seu sofredor. Somente sofreremos na medida em que julgamos que ele sofre; não é em nós, é nele que sofreremos. Pensemos quanto conhecimento adquirido supõe tal manifestação. Como imaginaria eu males dos quais não tenho nenhuma ideia? Como sofreria ao ver sofrer um outro se nem mesmo sei que ele sofre, se ignoro o que há de comum entre mim e ele? Aquele que nunca refletiu não pode ser clemente, nem justo, nem compassivo; também não pode ser mau e vingativo. Aquele que nada imagina sente apenas a si mesmo, está só em meio ao gênero humano (Rousseau, 2008, p. 125-126).

Fica saliente a noção de interdependência entre o sujeito que se *apieda* e o *objeto de sua piedade*; mais do que isso, fica óbvio o papel que a *imaginação* e a *racionalidade* assumem nas relações intersubjetivas. É a *imaginação que ativa a piedade*, atualizando sua potencialidade natural e mobilizando esse fundamento humano nas relações sociais por meio das faculdades intelectuais, desenvolvidas previamente a partir da *perfectibilidade*. A capacidade de *imaginar-se como o outro* e *sofrer no outro* mobiliza uma cadeia epistemológica complexa que passa pelos conceitos vistos no *Discurso*, dessa vez expressos por Rousseau da seguinte forma:

A reflexão nasce da comparação das ideias e é a pluralidade das ideias que as leva a ser comparadas. Quem vê apenas um único objeto não possui ponto de comparação. [...] É assim que aprendemos a observar o que está sob nossos olhos e aquilo que nos

é estranho nos leva ao exame daquilo que nos toca (Rousseau, 2008, p. 126).

Repousa nessas passagens a resposta geral para a questão. O processo começa pelo sujeito em sua capacidade sensitiva, já que, como expresso antes, “Não se começou por raciocinar mas por sentir.”; desse processo de internalização dos dados obtidos pelos sentidos formam-se *ideias* que, de sua multiplicidade em conjunto com a capacidade de *comparar*, dão origem à *reflexão*. Abre-se a possibilidade de *pensar sobre ideias* e, no caso da *piedade*, aplicar ou não a um objeto enquanto objeto de reflexão, uma vez entendido como passível de comisseração. Esse processo se aplicaria para a identificação de qualquer ser sensível, mas em especial no reconhecimento de sujeitos que se enquadrem na definição de *piedade* do *Discurso*, já que ela “nos inspira uma repugnância natural em ver sofrer todo ser sensível, principalmente nosso semelhante” (Rousseau, 2020, p. 165).

Processo complexo, traz consigo uma miríade de pontos sensíveis: se Rousseau é sabidamente preocupado com a degeneração da sociedade em suas obras, as questões que levanta nas passagens acima também expressam formas pelas quais a degeneração humana pode ser localizada em nossa história. A falta de *ideias* e vivências, a incapacidade de *reflexão* e principalmente a incapacidade de ativar a *piedade* pela correta *imaginação* certamente contribuiriam para uma pobreza espiritual e para os vícios nas relações sociais, dando relevo ao comentário de Neuhouser (2014, p. 211) trazido anteriormente sobre a necessidade de intervenções artificiais virtuosas.

Faz-se necessário para Rousseau a possibilidade de interferir nesse processo intelectual de alguma forma, caso contrário a sociedade, uma vez degenerada, esta-

ria além de qualquer salvação. Se é possível intervir no processo de ativação da *piedade*, é possível resguardar a virtude natural e, por conseguinte, o desenvolvimento de virtudes sociais valiosas – intervenção que pode se dar de muitas formas, sendo a mais proeminente pelo método de educação. Por esse motivo, entre outros, tanto a *piedade* quanto a *imaginação* encontram espaço no *Emílio* (1762), especialmente no Livro IV (Rousseau, 2022), como parte da educação moral e da educação das *paixões* nascentes no pupilo. Esse processo de ativação, quando garantido por uma boa educação e aplicado para a humanidade em geral (Neuhouser, 2014), é parte central do movimento em direção a uma sociedade virtuosa.

Conclusão

A análise do *Discurso sobre a origem e os fundamentos das desigualdades entre os homens* mostra que o conceito de *piedade*, princípio fundamental no cerne da natureza humana e em seu desenvolvimento, traz consigo uma grande quantidade de tensões e questionamentos. Embora seja possível elaborar respostas a partir da própria obra, encontramos maior clareza ao efetuar uma análise conjunta do *Ensaio sobre a origem das línguas*, elucidando especificamente a questão sobre a *ativação da piedade*.

No *Ensaio*, fica claro que a *piedade* é acionada pela *imaginação*, constituindo um “mecanismo” de ativação social dessa paixão natural que dependerá da experiência, da síntese de ideias e da comparação dessas ideias; a *imaginação*, por sua vez, é um desenvolvimento associado à *razão* que surge da capacidade distintivamente humana de iterar sobre si – a saber, a *perfectibilidade* –,

delineando um possível vetor de interação natural-social para a teoria do autor.

Tais considerações parecem formar os rudimentos de um mecanismo de reconhecimento intersubjetivo, que por sua vez depende da complexificação das “luzes” e da racionalidade humanas em seu contexto social, estabelecendo pontos-chave em que se pode interceder – por via da *educação* apresentada no *Emílio*, por exemplo – com vistas ao desenvolvimento das virtudes e do afastamento de vícios e degenerações do *amor próprio*, origem social e artificial das *desigualdades* no diagnóstico do *Discurso*.

Embora a ligação entre essas duas obras do genebrino esteja presente em estudos interessantes como Vento (2015) e Vargas (2018), é notável que muito ainda pode ser dito, indicando um amplo espaço de pesquisa para o futuro dos estudos rousseauianos.

Referências

CASSIRER, E. **A Questão Jean-Jacques Rousseau**. Introdução e posfácio de Peter Gay. Tradução de Erlon Paschoal e Jézio Gutierre. Revisão de Isabel Maria Loureiro. São Paulo: UNESP, 1999.

CONDILLAC, E. B. **Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos**: A Arte de Escrever. Organização e tradução de Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

FORTES, L.R.S. **Rousseau**: da teoria à prática. São Paulo: Editora Ática, 1976.

MANDEVILLE, B. **A Fábula das Abelhas, ou Vícios privados, benefícios públicos**. Tradução de Bruno Costa Simões. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

NEUHOUSER, F. **Rousseau's Critique of Inequality**: reconstructing the Second Discourse. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

ROUSSEAU, J-J. **Confissões**. Tradução de Wilson Lousada. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.

ROUSSEAU, J-J. **Emílio, ou Da Educação**. Tradução de Thomaz Kawauche. São Paulo: Editora Unesp, 2022.

ROUSSEAU, J-J. **Escritos sobre política e as artes**. Organização de Pedro Paulo Pimenta. Brasília: Editora UBU/UnB, 2020.

ROUSSEAU, J-J. **Ensaio sobre a origem das línguas**. Tradução de Fulvia Moretto. São Paulo: UNICAMP, 2008.

STAROBINSKI, J. **Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo**. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

VARGAS, T. **Trabalho e ócio: um estudo sobre a antropologia de Rousseau**. São Paulo: Editora Alameda, 2018.

VENTO, M. A. O Estatuto da Pitié nas Obras de Rousseau. **Trans/Form/Ação**, v. 38, p. 153-162, 2015.

Ética do imperativo e ética dos valores: razões para o agir moral

Luiza Aparecida Bello Borges

Doutoranda do PPG em Lógica e Metafísica UFRJ
luizabelloborges@gmail.com

Resumo: Neste trabalho, pretende-se apresentar as teorias da ação moral propostas tanto por Immanuel Kant quanto por Max Scheler, a partir da perspectiva que as considera como dois casos de racionalidade não instrumental. Contudo, ainda que inseridas em uma perspectiva não instrumental, tais propostas apresentam caminhos argumentativos diversos. A proposta kantiana maneja tanto o imperativo categórico quanto os imperativos hipotéticos como razões para ação. Acontece que é apenas o imperativo categórico que se consubstancia em uma razão para a ação moral. A proposta scheleriana, ao manejar o sentimento dos valores, assume que tais conteúdos são as razões para a ação moral. E, nesse sentido, tal proposta articula as esferas dos sentimentos e da racionalidade. O desenvolvimento da pesquisa se dá na forma de investigação filosófica em que se define um objeto identificável, a saber, o estudo comparativo entre as propostas kantiana e scheleriana, visando à compreensão tanto de uma *Ética de valores (Wertethik)* quanto de uma *Ética do imperativo (Imperative Ethik)* como dois exemplos de aplicação da racionalidade não instrumental.

Palavras-chave: Imperativo Categórico. Valores. Ética do imperativo. Ética dos valores.

Abstract: The aim of this article is to present the theories of moral action proposed by Immanuel Kant and Max Scheler, from a perspective that sees them as two cases of non-instrumental rationality. However, despite being part of a non-instrumental perspective, these proposals present different argumentative paths. The Kantian proposal uses both the categorical imperative and the hypothetical imperatives as reasons for action. However, it is only the categorical imperative that constitutes a reason for moral action. Scheler's proposal, in dealing with the feeling of values, assumes that these contents are the reasons for moral

action. In this sense, it articulates the spheres of feeling and rationality. The research takes the form of a philosophical investigation in which an identifiable object is defined, namely the comparative study between the Kantian and Schelerian proposals, with a view to understanding an *Ethics of Values* (*Wertethik*) and an *Ethics of the Imperative* (*Imperative Ethik*) as two examples of the application of non-instrumental rationality.

Keywords: Categorical Imperative. Values. Ethics of the imperative. Ethics of values.

Introdução

A proposta neste artigo é relacionar as teorias da ação moral propostas por Immanuel Kant e Max Scheler. A relação entre as propostas não é por acaso e se justifica nos contra-argumentos tecidos por Max Scheler ao que ele denomina como *formalismo ético* no pensamento kantiano, o que é feito em sua obra *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus* (1913-1916)¹⁸, cuja tradução utilizada neste trabalho é a inglesa *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values. A New Attempt toward the Foundation of and Ethical Personalism* (1973). Tal relação entre os dois filósofos se estabelece, sobretudo, no que se refere à ação moral.

Em Kant, a abordagem da ação moral é feita à luz das suas obras *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, originalmente publicada em 1785, e *Kritik der praktischen Vernunft*, originalmente publicada em 1788¹⁹. As tradu-

¹⁸ Essa obra não possui tradução em línguas portuguesa. As citações feitas ao longo deste trabalho são traduções feitas pela autora dos trechos da respectiva tradução em língua inglesa. O texto original em alemão é disponibilizado nas notas de rodapé.

¹⁹ As citações das duas obras kantianas feitas ao longo deste trabalho advêm dos trechos das respectivas traduções em língua portuguesa. O texto original em alemão é disponibilizado nas notas de rodapé. Além disso, as citações kantianas são feitas no corpo do texto do seguinte modo: CRPr, BA e o número da página da Edição da Academia

ções utilizadas neste trabalho são, respectivamente, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (2007) e *Crítica da Razão Prática* (2016).

A contra-argumentação de Scheler dirige-se ao posto do *imperativo categórico* na teoria kantiana da ação moral. Ao contrário da ética kantiana do imperativo (*Imperative Ethik*), Scheler propõe uma ética dos valores (*Wertethik*).

Ambas as teorias da ação moral, kantiana e scheleriana, assumem uma racionalidade não instrumental, mas percorrem caminhos distintos. A proposta kantiana argumenta em torno do *imperativo categórico*, isto é, da *lei moral* como a razão para agir, afastando-se da esfera pessoal dos sentimentos. A dimensão das inclinações e dos desejos é incompatível, segundo Kant, com a moralidade. A ação moral é aquela realizada por dever, isto é, conforme o *imperativo categórico*. A argumentação scheleriana, ao contrário, maneja a experiência fenomenológica dos valores que, por sua vez, é articulada pela esfera sentimental da pessoa. Adota-se, neste trabalho, a perspectiva do Paul Thagard (2006), segundo a qual, na esteira do pensamento de Max Scheler, as esferas dos sentimentos e da racionalidade não são mutuamente excludentes. Os sentimentos, nesse sentido, integram a própria racionalidade enquanto razões para agir.

A proposta kantiana

Assume-se, neste trabalho, o entendimento de Heath (2003), segundo o qual a proposta ética kantiana

para a *Crítica da Razão Prática* e FMC, BA e o número da página da Edição da Academia para a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Nas notas de rodapé, as citações são referenciadas como KpV, BA e o número da página da Edição da Academia para a *Kritik der praktischen Vernunft* e GMS, BA e o número da página da Edição da Academia para *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*.

na se consubstancia em uma teoria da ação moral e as razões apontadas por Kant para a ação humana são de duas ordens: imperativos hipotéticos e imperativo categórico.

Para Kant, a racionalidade instrumental, consubstanciada no raciocínio meio-fim, se dá por meio dos imperativos hipotéticos, que operam a partir do seguinte esquema: “Se... então...”. Se estou com fome, então devo me alimentar. Acontece que, na perspectiva da ação moral, os imperativos hipotéticos não oferecem razões suficientes para agir; “na consideração de Kant, especificamente o raciocínio moral precisa mais do que uma combinação de fins escolhidos e reacionalidade meios-fins” (O’Neil, 2004, p. 97, tradução minha)²⁰. Assim, a ação moral demanda uma racionalidade não instrumental, isto é, que propõe fins que fundamentam a ação, afastando-se do raciocínio meio-fim.

Nessa perspectiva, Kant propõe razões para a ação que, por sua vez, devem não apenas ser inteligíveis, mas também propor princípios da ação que possam tanto ser seguidos em pensamento quanto adotados na ação (O’Neil, 2004). Ora, é preciso um princípio supremo da razão prática cujo poder de orientar as ações humanas seja incondicionado e irrestrito. Podem as circunstâncias mundanas se alterar, o princípio será aplicado categoricamente enquanto razão para o agir. É nesse sentido que tal princípio supremo da razão prática é um *imperativo categórico*.

Além disso, a preocupação kantiana se volta para a *autonomia da vontade*, afastando a ética de qualquer modalidade de heteronomia. Não é o escopo deste trabalho

²⁰ “[...] on Kant’s account, specifically moral reasoning needs more than a combination of chosen ends and means-ends rationality” (O’NEIL, 2004, p. 97).

elaborar detalhadamente a distinção entre autonomia e heteronomia, mas tão somente assumir que Kant parte do pressuposto de que uma proposta ética se estrutura a partir da autonomia da vontade.

A racionalidade não instrumental no interior da proposta ética kantiana se dá, portanto, no escopo da razão pura prática (*reine praktische Vernunft*) que propõe máximas aptas a serem leis universais. Nesse sentido, a razão pura prática articula a fórmula da lei universal que se consubstancia, conforme já exposto aqui, no *imperativo categórico*. Este, por sua vez, assume a forma de: “devo proceder sempre de maneira que eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal” (FMC, BA 17)²¹. No mesmo sentido, escreve Kant em *Kritik der praktischen Vernunft* de 1788, cuja tradução utilizada neste trabalho é *Crítica da Razão Prática* (2016): “Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal” (CRPr, 5, 55)²².

O conceito de máxima na ética kantiana é “o princípio subjetivo da vontade que é objetivamente determinada pela lei moral” (Holzhey; Mudroch, 2005, p. 180, tradução minha)²³. Em outras palavras, a lei moral objetiva (lei prática), ao constituir o princípio exclusivo da vontade, torna-se a máxima dessa mesma vontade. Não se trata de uma finalidade colocada pela razão para a qual articula os meios necessários para a sua consecução. Ao contrário, a lei prática da razão oferece o fun-

²¹ “[...] ich soll niemals anders verfahren, als so, daß ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden” (GMS, BA 28).

²² “Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne” (KpV, 5, 55).

²³ “[...] the subjective principle of the will that is determined objectively by my moral law” (Holzhey; Mudroch, 2005, p. 180).

damento para uma ação deontologicamente necessária, isto é, por dever. Eu ajo porque devo. E é esse o ponto crucial de diferenciação do *imperativo hipotético* em relação ao *imperativo categórico*, o que conduz a situar o primeiro no interior da racionalidade instrumental e o segundo no da racionalidade não instrumental. É justamente em razão da primazia do imperativo categórico na compreensão da teoria kantiana da ação moral que Scheler (1973) denomina a proposta kantiana de uma *Ética do Imperativo*, em contraposição à sua própria proposta, qual seja, uma *Ética de Valores*.

Agir por dever implica conceber uma ação necessária por si mesma. Se a máxima da minha vontade for apta a se tornar uma lei universal, eu ajo não apenas conforme essa máxima, mas também conforme a sua qualidade categórica. Uma máxima universalizável *deve* ser realizada e, nesse sentido, resulta em uma obrigação moral. Nessa toada, a kantiana *Ética do Imperativo* maneja as razões para a ação moral na lei prática objetiva enquanto um fato da própria razão, um elemento racional que confere à máxima da vontade a capacidade de universalização. A ação moral encontra seu fundamento, portanto, na própria racionalidade humana que afasta o querer das inclinações e dos desejos da ordem da sensibilidade. A moral, ao fim e ao cabo, é racional. Nesse sentido, o imperativo categórico é acessível em primeira pessoa, enquanto razão interna para o agir. Eu ajo de tal modo porque devo agir de tal modo.

Para Kant, adotar o imperativo categórico como a base para as ações de alguém significa deliberar a partir da perspectiva de um legislador no reino dos fins, uma posição que, em princípio, todo agente é capaz de assumir. [...] Então, mesmo que Kant conceba a razão prática em termos completamente individualistas, a sua estrutura é desenhada para assegurar

que as razões subjacentes às ações performadas “por dever” serão *compartilhadas* por todos os agentes. (Heath, 2003, p. 16, tradução minha).²⁴

Sustenta-se neste trabalho que a tese de O’Neil (2004) – segundo a qual a lei prática confere um padrão indireto para a ação moral – abre espaço para a reflexão sobre o posto de uma racionalidade não instrumental no interior de uma abordagem axiológica da ação moral. Ora, segundo a autora, a lei moral kantiana oferece tão somente critérios indiretos para a ação moral, ao voltar-se àquilo que deve ser rejeitado na ação. Assim, neste trabalho, sustenta-se que, de fato, a teoria kantiana da ação moral oferece critérios sobre o que deve ser descartado na moralidade, ao invés de esclarecer o que deve ser adotado. Ao contrário, a teoria da ação moral presente no pensamento fenomenológico do Max Scheler consubstancia-se na sua abordagem da *Wertnehmung*, traduzida no texto em língua inglesa utilizado neste trabalho como “*value-ception*” (Scheler, 1973, p. 197). Conforme Blosser (2010), uso da expressão “*value-feeling*” ou “*value intuition*”, isto é, “sentimento do valor” ou “intuição do valor” não é equivocado. Neste trabalho, são adotadas ora “intuição do valor”, ora “sentimento do valor”. E isso porque assume-se o entendimento segundo o qual, na fenomenologia scheleriana, nós sentimos os valores, isto é, os valores correspondem à esfera sentimental da pessoa.

²⁴ “For Kant, adopting the categorical imperative as the basis of one’s actions means deliberating from the standpoint of a legislator in the kingdom of ends, a position that in principle every agent is able to assume. [...] So even though Kant conceives of practical reasoning in completely individualistic terms, his framework is designed to ensure that the reasons underlying actions performed “from duty” will be *shared* by all agents” (Heath, 2003, p. 16).

A proposta scheleriana

A leitura do Scheler sobre Kant é feita na obra *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913-1916), cuja tradução utilizada neste trabalho é a inglesa *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values. A New Attempt toward the Foundation of and Ethical Personalism* (1973). O adjetivo alemão *materiale*, ao ser traduzido literalmente para o inglês, corresponde ao *material* que, filosoficamente, remete a *matter* (discussão do hilemorfismo aristotélico, envolvendo a distinção e a relação entre *form* e *matter*, isto é, entre *forma* e *matéria*). Acontece que o referido adjetivo alemão refere-se, filosoficamente, ao substantivo inglês *content*, ou seja, *conteúdo*. É em razão disso que Scheler utiliza ao longo da referida obra o termo *value-content* para se referir aos conteúdos de valor que são intuídos nas vivências concretas. Além disso, o *materiale* é utilizado por Scheler como antônimo de *formal* no interior da argumentação scheleriana sobre a proposta ética kantiana.

Não está no escopo da ética refletir sobre o que é considerado ou obtido como bem ou mal nos julgamentos sociais sobre valores, naquilo que deriva da experiência indutiva, isto é, o que se considera social e moralmente como bem e mal. À ética, conforme Scheler, cabe a reflexão sobre a essência dos valores, os conteúdos que fundamentam objetivamente os julgamentos sociais sobre valores. Em suma, interessa à Ética o *ser* do valor, o que um valor, de fato, *é*.

Os conteúdos de valor são ontologicamente distintos dos próprios julgamentos e do “considerar”. Ora, ainda que não houvesse julgamento sobre a moralidade do homicídio, não seria razoável negar que se trata de um ato moralmente do mal. Do mesmo modo, uma ação

moralmente do bem permaneceria o sendo, independentemente de ela ser *considerada* desse modo (Scheler, 1973).

Scheler concorda com Kant no que concerne à independência da ética em relação à experiência de caráter meramente indutivo, haja vista que tal experiência é fonte de ilusão. Entretanto, a solução que Kant oferece – a *lei moral* que se consubstancia em um *dever moral* – é, no sentido da proposta ética scheleriana, insuficiente, na medida em que não oferece razão suficiente para compreender o porquê de a experiência indutiva ser fonte de ilusão.

O que explica a independência da ética sobre qualquer experiência indutiva é o fato de esta não ser fonte da descoberta do que é bem e mal. O que uma experiência indutiva sobre os valores oferece é tão somente proposições nos moldes de:

- a. são observadas muitas mortes de jovens negros em periferia no Brasil e tal fato costuma ser reprovado por setores progressistas da sociedade;
- b. o homicídio é crime no Brasil;
- c. a maior parte da população carcerária no Brasil não é de condenados por homicídio;
- d. muitos homicídios no Brasil não são investigados;
- e. o sistema penitenciário brasileiro sofre com a superlotação das penitenciárias.

Ora, as proposições acima advêm de experiências indutivas, observações sobre fatos reais. Entretanto, nada dizem sobre o *ser* do valor *vida*. Ao contrário, elaboram o modo com o qual o valor vida é *considerado* na sociedade brasileira (contingentemente). Em Kant e em Scheler é possível notar a crítica a esse tipo de

experiência como fundamento da ética. O motivo fundamental é a incapacidade de esse tipo de experiência conferir um fundamento *regular* e *universal* para a ética, horizonte comum em Kant e em Scheler. Nos exemplos citados, se mudamos algum elemento da proposição, tanto o pressuposto quanto as consequências podem se alterar consequentemente.

Scheler, diante desse problema da experiência intuitiva, sustenta que o *ser* do valor não está desatrelado do *realen Sein*, ou seja, do *ser real*, o que inclui as ações, os julgamentos e as experiências do dever. Entretanto, as qualidades dos valores são independentes do *ser real*, o que é evidenciado pela intuição do valor. Tal intuição do valor se dá na concretude vivencial, isto é, na interação da pessoa com o valor encarnado em um bem (o *ser real*). O bem suporta o valor.

O fundamento da ação moral em Scheler, portanto, é um conteúdo pessoalmente relevante, mundano e intuído concretamente: o valor. Em Kant, ao contrário, a lei moral, enquanto fato da razão, deve ser explorada sem recurso a qualquer outro princípio, afastando-a de qualquer resquício de contingência. Acontece que o filósofo prussiano não oferece os critérios mediante os quais seria possível distinguir um fato da razão daqueles fatos oriundos da observação e da indução.

A razão disso está, conforme os pressupostos schelerianos, no fato de Kant não manejar a *experiência fenomenológica*, aquela que exhibe um fato como conteúdo intuitivo e *a priori* que também está contido na experiência natural e científica. Trata-se de um só e mesmo fato com diferentes visadas, na medida em que os fatos são conteúdos intuitivos situados no mundo e, na relação pessoa-mundo, o mundo é uma unidade de conte-

údos passíveis de intuição nas vivências concretas. Ao não pressupor a relação pessoa-mundo, a proposta ética kantiana não maneja a unidade dos conteúdos da intuição e o modo como o que é dado é diferenciado entre o que é do interesse científico, filosófico ou artístico.

Os fatos mundanos tornam-se pessoalmente relevantes na relação pessoa-mundo na qual os conteúdos de valor são intuídos. E uma ética *formal* não abarca tais conteúdos, que são objetos exclusivos de uma *ética não formal* (*materiale Ethik*). Ora, Kant compreende *formal* enquanto *regularidade* e *universalidade*.

Scheler concorda com Kant nos pressupostos da regularidade e da universalidade como fundamentais para a ética. Assim, do *formal* decorrem tais predicados, mas estes não condizem com a fundante relação pessoa-mundo da fenomenologia scheleriana. No interior da *experiência fenomenológica* do valor, o sentimento do valor tem caráter fundante, na medida em que oferece o ponto de partida gnosiológico da proposta ética, ou seja, o conteúdo valorativo. Tal conteúdo é ontologicamente mundano, ou seja, alheio à dimensão pessoal, daí o seu sentido objetal. O valor é o objeto da intuição e, portanto, no sentido kantiano com o qual Scheler está de acordo, é material. A universalidade, contudo, não é atributo exclusivo do formal, mas o é também do material no concernente às qualidades do valor e à relação deste com a *pessoa*.

A partir do sentimento pessoal do valor, os valores são intuídos enquanto conteúdos mundanos concretamente situados nas vivências. Trata-se da relação fenomenológica entre ato intencional da consciência pessoal e conteúdo mundano. Porém, somente podem ser atribuídos à pessoa em uma situação de autonomia

tanto da intuição dos valores quanto da vontade pessoal diante do conteúdo de valor que é dado na vivência. Isso significa que, anteriormente à ação, existem dois momentos. O primeiro deles é o intuir o conteúdo de valor. O segundo deles é o querer agir conforme o valor intuído. Em suma: a autonomia da intuição pessoal e a autonomia da vontade pessoal. A vontade em Scheler, nesse sentido, é reflexiva, pois volta-se aos conteúdos valorativos que a preenchem. Parte-se da hipótese de que Kant afasta o primeiro momento, isto é, a intuição do valor, uma vez que desconsidera a *experiência fenomenológica* que maneja conteúdos dados *a priori*. Ao fazê-lo, centraliza o agir moral na vontade dirigida pelo *kategorischer Imperativ*.

Para Valério Rohden (2016), na introdução da *Crítica da Razão Prática*, a razão legisladora sobre a vontade promove a compatibilidade entre o dever e a liberdade. Logo, sou livre na medida em que ajo conforme o dever. Para Scheler, por outro lado, a obediência aos mandamentos da razão abre caminho para a possibilidade de heteronomia da vontade no pensamento kantiano, pois a vontade dirige-se por uma lei alheia a ela mesma. Não se trata de uma vontade reflexiva, mas tão somente obediente ao imperativo categórico. O escopo deste trabalho não abarca a reflexão sobre a possibilidade da heteronomia da vontade na proposta kantiana, caminho aberto no interior do pensamento scheleriano.

Em Scheler, portanto, a racionalidade não instrumental independe de qualquer tipo de imperativo da razão. Ao contrário, a ação moral se fundamenta em valores que, por sua vez, são intuídos emocionalmente nas vivências concretas. Em uma primeira análise, é possível indagar se uma ação cujos fundamentos são conteúdos valorativos de fato é orientada por uma racionalidade

não instrumental. É possível sustentar que, “se eu quero ser justa, devo agir de tal modo”, ou seja, estabeleço meios para alcançar o meu fim pretendido: ser justa. Justiça, nesse sentido, é o valor que, por sua vez, pode ser compreendido como a finalidade da ação. Acontece que, no pensamento scheleriano, os valores realizam-se nas ações enquanto tais, isto é, em sua plenitude ontológica. Eu ajo conforme um determinado valor e é essa a preocupação de Scheler. Assim, quando ajo com justiça, é o valor da justiça que se realiza plenamente na minha ação. Scheler, portanto, não se preocupa com os meios necessários para atingir um determinado fim e desvincula a sua teoria da ação moral daquilo que Kant compreendia como imperativo hipotético. A teoria scheleriana, portanto, é um exemplo de uso não instrumental da razão.

A moralidade, segundo Scheler (1973), encontra seu escopo nos *atos da intuição não formal*, isto é, a ação moral é dada enquanto objeto da intuição. E é essa intuição que apreende os valores nas concretudes vivenciais. Em outras palavras, intuimos a moralidade de uma ação, o que somente é possível por meio da intuição do valor que se realiza em tal ação. Daí a imediaticidade do próprio “dar-se do valor” nas vivências concretas. Assim, a moral em Scheler é também racional não no sentido kantiano, isto é, centrada no imperativo categórico enquanto fato da razão pura prática, mas no sentido de que articula os sentimentos no interior de uma racionalidade prática. Nesse sentido, “A racionalidade é um tipo particular de pensamento no qual as decisões são feitas ou as crenças são adquiridas como o resultado de uma avaliação comparativa das diferentes opções

com respeito aos vários tipos de evidência” (Thagard, 2006, p. 4, tradução minha)²⁵.

Assim, o posto dos sentimentos na teoria da ação moral scheleriana é o de oferecer razões para a ação que, por sua vez, será avaliada. O fato de ser um conteúdo sentimental não torna um determinado valor fundamento unívoco para uma dada ação. Ao contrário, os valores são passíveis de intermediação racional de modo a serem avaliados conforme as condições concretas da ação. A racionalidade, nesse sentido, articula-se com os sentimentos de modo a distinguir os momentos nos quais o *sentir* oferece fundamentos para boas decisões daqueles nos quais o *sentir* não oferece fundamentos para boas decisões.

Na teoria scheleriana da ação moral, “boas decisões” são aquelas tomadas conforme os valores superiores. Scheler compreende os valores como hierarquicamente ordenados, consoante relações essenciais e formais. Os critérios de escalonamento dos valores não estão no escopo deste trabalho, bastando tão somente compreender que, em termos schelerianos, uma “boa decisão” é aquela orientada por um valor superior. Nesse sentido, a racionalidade articula os diversos valores intuídos em uma dada vivência, avaliando e dirigindo a vontade para o valor superior.

Conclusão

O estudo comparativo entre as teorias da ação moral propostas por Immanuel Kant e por Max Scheler, salientando as argumentações críticas desenvolvidas

²⁵ “Reasoning is a particular kind of thinking in which decisions are made or beliefs are acquired as the result of the comparative evaluation of different options with respect to various kinds of evidence” (Thagard, 2006, p. 4).

por este filósofo àquele, permitiu a compreensão de duas perspectivas da racionalidade não instrumental. Ora, enquanto na proposta kantiana o uso não instrumental da razão é feito por meio da *Ética do Imperativo (Imperative Ethik)*, na proposta scheleriana semelhante uso é articulado em uma *Ética de Valores (Wertethik)*. Argumentou-se, portanto, no sentido de que uma teoria da ação moral afeita à esfera sentimental da pessoa não é mutuamente excludente da esfera racional. Ao contrário, a racionalidade atua na avaliação comparativa dos conteúdos valorativos intuídos nas vivências concretas. Em Scheler, tal avaliação implica considerar a superioridade de um valor em relação à inferioridade do outro valor na hierarquia dos valores. Essa relação hierárquica entre os valores não é oferecida pela intuição, mas pela avaliação racional imediatamente subsequente.

Referências

- BLOSSER, Philip. Can a Schelerian Ethic Be Grounded in the Heart without Losing Its Head? *In*: NENON, Thomas; BLOSSER, Philip. **Advancing Phenomenology**. Contributions To Phenomenology. Dordrecht: Springer, 2010. p. 251-268. v. 62.
- HEATH, Joseph. **Communicative Action and Rational Choice**. London: The MIT Press, 2003.
- HOLZHEY, Helmut; MUDROCH, Vilem. **Historical Dictionary of Kant and Kantianism**. Lanham, Maryland: The Scarecrow Press, 2005.
- KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016.
- KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70, 2007.
- KANT, Immanuel. **Grundlegung zur Metaphysik der Sitten**. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2016.
- KANT, Immanuel. **Kritik der praktischen Vernunft**. Berlin: Druck und Verlag von Georg Reimer, 1913.

O'NEIL, Onora. Rationality as Practical Reason. *In*: MELE, Alfred R.; RAWLING, Piers. **The Oxford Handbook of Rationality**. New York: Oxford University Press, 2004.

SCHELER, Max. **Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values**. A New Attempt toward the Foundation of and Ethical Personalism. Evanston: Northwestern University Press, 1973

SCHELER, Max. **Der Formalismus in der Ethik un die materiale Wertethik**. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. Halle a.d.S.: Verlag von Max Niemeyer, 1916.

THAGARD, Paul. **Hot Thought**. Mechanisms and Applications of Emotional Cognition. London: The MIT Press, 2006.

A estética da morte em *O Evangelho segundo Jesus Cristo* de José Saramago

Ryam Santos Das Neves

Mestrando do PPG em Metafísica UnB

Email: ryam.musica.17@gmail.com

Resumo: O presente trabalho versa sobre as reflexões filosóficas impregnadas na estrutura estética do romance *O Evangelho segundo Jesus Cristo* de José Saramago. Deslindamos desse enredo, de substrato filosófico, no âmbito teórico da Epistemologia do Romance (ER), de forma a interpretar, na análise, a morte como *efeito estético* conduzido pela *intencionalidade* do narrador saramaguiano. Analisamos o capítulo sete, em que são narrados o nascimento de Jesus Cristo, *a morte dos inocentes* e o processo de morte do personagem Herodes (causado por uma doença), buscando interpretar os aspectos de angústia existencial, dor, medo e horror, engrenados na estética do romance, e, a partir disso, propor um *gesto epistemológico* e *hermenêutico* com alguns aspectos da filosofia de Arthur Schopenhauer (2018) e Friedrich Nietzsche (2016), principalmente suas críticas ao cristianismo. Esse diálogo se fundamenta pelas concepções teóricas da ER, a qual propõe o método *serio-ludere* como decomposição do texto literário, no intuito de apreender os símbolos e significados possibilitados pela própria narrativa romanesca. Nesse sentido, os problemas filosóficos são apresentados pelo narrador saramaguiano, cuja voz filosófica possui uma dimensão estética, a estrutura romanesca arquitetada pela *intencionalidade* que opera sobre o *efeito estético*. Ela conduz o *gesto* de reflexão e indagação. Assim sendo, os mecanismos estético-literários levam à reflexão sobre a angústia e o horror da existência humana, provindos, no romance, da maldade e da ausência de sentido (niilismo). Interpretamos que tais mecanismos evocam, em *O Evangelho segundo Jesus Cristo*, um *gesto hermenêutico* ao problema do mal, norteados pela representação e o *efeito estético* da *morte dos inocentes*. Compreendemos também que a doença do personagem Herodes representa um problema ético que é tecido por

uma concepção pessimista da existência humana. Esse efeito tece, no romance, o que chamamos de *estética da morte*: uma interpretação filosófica e crítica do cristianismo e de sua tradição, sugerida por José Saramago.

Palavras-chave: Estética da morte. Efeito estético. O Evangelho Segundo Jesus Cristo. Epistemologia do romance.

Abstract: This work deals with the philosophical reflections embedded in the aesthetic structure of the novel *The Gospel According to Jesus Christ* by José Saramago. We unravel this plot, with its philosophical substrate, within the theoretical scope of the Epistemology of Romance (ER) in order to interpret, in the analysis, death as an aesthetic effect driven by the intentionality of the Saramaguian narrator. We analyze chapter seven in which the birth of Jesus Christ, the death of the innocent, and the death process of the character Herod (caused by an illness) are narrated, seeking to interpret the aspects of existential anguish, pain, fear and horror, embedded in aesthetics. of the novel, and, from this, propose an epistemological and hermeneutic gesture with some aspects of the philosophy of Arthur Schopenhauer (2009, 2018) and Friedrich Nietzsche (2009, 2016), mainly their criticisms of Christianity. This dialogue is based on the theoretical conceptions of RE, which proposes the serio-ludere method as a decomposition of the literary text, in order to grasp the symbols and meanings made possible by the novel narrative itself. In this sense, the philosophical problems are presented by the Saramaguian narrator, whose philosophical voice has an aesthetic dimension, the novelistic structure architected by the intentionality that operates on the aesthetic effect. She leads the gesture of reflection and inquiry. Therefore, aesthetic-literary mechanisms lead to reflection on the anguish and horror of human existence, arising, in the novel, from evil and the absence of meaning (nihilism). We interpret that such mechanisms evoke, in *The Gospel According to Jesus Christ*, a hermeneutic gesture to the problem of evil, guided through the representation and aesthetic effect of the death of the innocent. We also understand that the character Herod's illness represents an ethical problem that is woven by a pessimistic conception of human existence. This effect weaves, in the novel, what we call the aesthetics of death: a philosophical and critical interpretation of Christianity, and its tradition, suggested by José Saramago.

Keywords: Aesthetics of Death. Aesthetic Effect. The Gospel According to Jesus Christ. Epistemology of the Romance.

Considerações iniciais

Este capítulo visa a construir uma análise literária e filosófica do romance *O Evangelho segundo Jesus Cristo* de José Saramago abordando as reflexões filosóficas presentes na estrutura estética da obra. Exploramos, no contexto teórico da Epistemologia do Romance (ER), a estética da morte como um efeito norteador pela intencionalidade do narrador saramaguiano. Por meio de uma leitura do capítulo sete do livro, no qual estão descritos o nascimento de Jesus Cristo, a “morte dos inocentes” e a morte de Herodes (causada por uma doença), analisaremos a crítica saramaguiana à religião cristã que impõe, como moral e ética, a existência de um deus sumamente bom e onipotente.

Conduzidos pela ER, propomos um *gesto epistemológico e hermenêutico* com alguns aspectos da filosofia de Arthur Schopenhauer e Friedrich Nietzsche, principalmente suas críticas ao cristianismo. Esse dialogismo ampara-se nas concepções teóricas da ER, que propõem o método *serio-ludere* para desvendar os símbolos e significados dentro da narrativa literária. Nesse contexto, o narrador saramaguiano apresenta alguns problemas filosóficos por meio de uma dimensão estética, moldando a estrutura do romance com a finalidade de provocar reflexões e indagações ao leitor.

Segundo Adorno (2008, p. 60), “a harmonia que, enquanto resultado, nega a tensão que a garante, transforma-se assim em elemento perturbador, falsidade e, se se quiser, dissonância. O aspecto harmonioso do feio erige-se, na arte moderna, em protesto”. É essa intencionalidade que nos parece estar transcrita no romance

saramaguiano, a estética da morte que surge como uma crítica à visão cristã do mundo, principalmente aquela ancorada nas escrituras sagradas.

Em seu projeto romanesco, José Saramago possui um ceticismo que norteia toda a sua obra. Utilizando-se do narrador como elemento estético e filosófico, suas ideias tornam-se exercícios de reflexão impregnados no romance. Diante das possibilidades interpretativas na narrativa saramaguiana, a religião cristã, seus dogmas e conceitos são constantemente atacados. Saramago estabelece sua crítica à visão religiosa da realidade, “contrapondo-se às concepções ontológicas de Deus” (Aguilera, 2010, p. 76). Assim sendo, nossa leitura compreende, no romance saramaguiano, a estética da morte: sobretudo de maneira feia, grotesca e repugnante, que eclode no romance como símbolos críticos e reflexivos do ser humano. No que concerne à visão do crítico literário Massaud Moisés (2013, p. 528), “por meio da alegoria e da fantasia procura discorrer sobre a literatura se alcançar uma visão tão completa quanto possível da realidade concreta”. Essa leitura nos indica de forma bastante clara o engajamento como teor da intencionalidade saramaguiana, haja vista que suas ideias acompanham toda a sua obra romanesca.

Por meio de um exercício hermenêutico, buscamos evidenciar aspectos estéticos e literários que estão organizados por uma reflexão profunda sobre a angústia e o vazio da vida humana, que surgem a partir do mal e do niilismo descritos no livro. Podemos inferir que esses elementos despertam, em *O Evangelho segundo Jesus Cristo*, uma análise interpretativa do problema do mal, focada na representação e no efeito estético pela construção da morte dos inocentes. Além disso, a enfermidade de Herodes ilustra um dilema ético que reflete

uma visão pessimista da existência humana. Dentro do contexto da obra, isso constitui o que denominamos de *estética da morte*, uma interpretação filosófica e crítica do cristianismo e seus valores tradicionais.

Partindo dessas considerações, nossos esforços se concentram em interpretar a morte dos inocentes e a doença do rei Herodes como uma problematização à maldade divina, intimamente ligada ao problema filosófico do mal. Norteados por isso, o narrador saramaguiano apresenta sua crítica ao cristianismo.

Som de tormento e voz de transgressão

O momento narrativo, escolhido para a análise, diz respeito ao nascimento de Jesus e à “morte dos inocentes”. Nesse fragmento do romance há uma apropriação da história bíblica e uma corrupção que a coloca em outros ângulos. Ou seja, Saramago observa o outro lado da história. Inicia-se, assim, uma narração de alguns fatos já conhecidos pelo texto bíblico. Observando os arquétipos da personagem, podemos interpretar que Maria, na narrativa, representa o sentimento de desespero humano. A narrativa, desse modo, utiliza-se de uma perspectiva filosófica, embarcada numa discussão sobre a ausência de sentido quanto aos acontecimentos da existência, visto que ambos os personagens, Maria e José, expressam um estado de espírito de abandono, uma certa angústia em sair de um vilarejo chamado Nazaré, onde moravam, e caminhar pelo deserto até chegar a Belém. Essa ação, no romance, é justificada pelo recenseamento a ser executado pelo império romano. Nesse momento, com uma estética do espaço, a angústia humana é representada por meio do deserto atravessado pelos personagens: “O deserto não é aquilo que vulgarmente se pensa, deserto é tudo quanto esteja ausente

dos homens, ainda que não devemos esquecer que não é raro encontrar desertos e securas mortais em meio de multidões” (Saramago, 2022, p. 77). A partir desse fragmento, conseguimos compreender uma engrenagem topográfica da construção no romance, em que o vazio do deserto é a projeção estética e psicológica do vazio humano. Nesse aspecto, os personagens se desesperam, pois existem no romance e experimentam as sensações humanas, o que Kundera (2016) definiu como “egos experimentais”. Sendo, portanto, uma espécie de selo filosófico, os egos experimentais são construídos pela intencionalidade do autor, buscando uma nova reflexão sobre o ser, mediante a criação literária (Barroso, 2003). A partir desses pressupostos, é possível compreender a preocupação do narrador saramaguiano em pensar o desespero humano.

No decorrer da narrativa, é apresentado o túmulo de Raquel, esposa de Jacob que, como nos é narrado, conheceu a morte por meio do parto de seu filho Benjamin. Em antagonismo, Raquel o chamaria de filho da desgraça. Semelhante a Raquel, Maria também conhece a morte por meio do nascimento de Jesus Cristo, não a sua própria morte, mas a de outras crianças. No romance, os acontecimentos, tecidos pelo narrador, expõem reflexos do grotesco explícito no desespero, sustentando uma estética do adoecimento moral que será responsável por traumatizar toda a existência de José, pai de Jesus, destrinchado em um complexo de culpa e ressentimento; tratando-se disso, Nietzsche (2007, p. 79) defende que “o advento do deus cristão, o deus máximo até agora alcançado, trouxe também ao mundo o máximo de sentimento de culpa”. Percebe-se, portanto, a característica filosófica do narrador ao propor um gesto epistemológico com a filosofia nietzschiana.

O narrador, então, menciona a história de Jacob, que nomeia Benjamin, seu filho, a fim de o significar como mão direita. Aludimos inicialmente ao texto bíblico em 1 Pedro 3:22: “havendo subido aos céus reina à direita de Deus” e a Ele estão sujeitos todos os anjos, autoridades e poderes. Isso nos demonstra que a relação de semelhança quanto ao nascimento de Benjamin e o nascimento de Jesus está entre eles serem seres divinos e, em simultâneo, potenciadores de condenações mortais.

Tais semelhanças aparecem no romance como um arcabouço crítico que denuncia, simbolicamente, as condenações divinas fundamentadas, constantemente, em agonia contínua, dor e desespero humano, como descrito no parto de Maria:

O padecimento desta pobre mulher é igual ao de todas as outras mulheres, como foi determinado pelo senhor Deus quando Eva errou por desobediência, Aumentarei os sofrimentos da tua gravidez, os teus filhos nascerão entre dores, e hoje, passados já tantos séculos, com tanta dor acumulada, Deus ainda não se dá por satisfeito e a agonia continua (Saramago, 2022, p. 80-81).

Essa indignação expressa pelo narrador, no romance, corrobora para que um questionamento seja elencado no andamento da narrativa, sendo ele: seria então determinação de Deus a morte dos inocentes? Esse questionamento é embutido no romance saramaguiano sendo desenvolvido sensivelmente nas entrelinhas da obra, e as reflexões filosóficas do romance estão miscigenadas em suas engrenagens. O narrador saramaguiano decide criticar um certo tipo de sadismo que paira nessa cena, em que a personalidade de Deus assume, ao observar a terra, uma estrutura patológica que se potencializa no sofrimento das mulheres.

A epistemologia do romance saramaguiano, portanto, se fundamenta enquanto critica os evangelhos e os corrompe por suas próprias margens textuais, apresentando reflexões que dizem respeito ao sentimento, ao raciocínio e à crença humana: “O filho de José e de Maria nasceu como todos os filhos dos homens, sujo do sangue de sua mãe, viscoso das suas mucosidades e sofrendo em silêncio, chorou porque o fizeram chorar e chorará por este mesmo e único motivo” (Saramago, 2022, p. 81).

Veja-se, nesse fragmento, que o autor demonstra conhecer o cânone literário, visto que, ao dizer “chorará pelo mesmo e único motivo” (Saramago, 2022, p. 81), o narrador nos antecede a vida e a morte de Jesus. Esse sofrimento explicitado pelo narrador aparece, em nossa interpretação, como uma crítica à difamação, à humilhação e à perseguição às quais foi submetida a figura de Jesus. Tais pesares aparecem no romance como uma pretensão de entender a maldade humana. Essa é uma questão filosófica sobre a qual muitos filósofos pensaram, como Santo Agostinho. A questão é assim novamente levantada pelo narrador em Saramago. A figura de Jesus, no romance, clama, inconscientemente, pela dor humana aparentemente sem fim.

Assim como narrado na Bíblia, Jesus, ao nascer, recebe a visita de três magos, já no romance esses homens surgem como um mistério; nesse sentido, consegue-se perceber o realismo mágico de Saramago, visto que a figura do terceiro homem se assemelha e se revelará, com o andar da história, como Satã. Esse senhor da morte, que de certo modo amedronta Maria, presenteia Jesus com o pão da vida. Sabemos que o “pão” como alimento de vida possui uma origem própria do cristianismo, sendo o próprio Jesus que dirá: “eu sou o pão da vida”.

Saramago então inverte os papéis ao colocar o diabo como detentor da vida. Nesse pressuposto, em nossa leitura, podemos afirmar que a narrativa saramaguiana se inscreve numa dimensão epistêmica na arquitetura do romance a mais uma vez parodiar o texto bíblico, invocando-o como uma distorção. Surge então outro questionamento: como pode o anjo da morte oferecer a vida? Esse paradoxo é apresentado no romance também como uma possibilidade interpretativa que induz o leitor a direcionar seu olhar a lugares não vistos.

Distanciando-se de José e Maria, o narrador inclina-se à situação do rei. Saramago constrói um momento de horror estético na figura do rei Herodes, o qual se encontra em um estado patológico em que seu corpo se decompõe e causa comichão. Na narrativa essa situação possui um efeito de antagonismo, pois o narrador diz:

Como sempre, desde que o mundo é mundo, para cada um que nasce, há outro que agoniza. O de agora, falamos do que está à morte, é o rei Herodes, que sofre, além do mais e pior que se dirá, de uma horrível comichão que o põe às portas da loucura, como se as mandíbulas miudinhas e ferozes de cem mil formigas lhe estivessem roendo o corpo, infatigáveis (Saramago, 2022, p. 83).

Nesse sentido, a narração, levada a efeito, é estabelecida ideologicamente na decomposição de Herodes, representada por um fim e um começo. O fim do rei e o nascimento do plebeu. Aquele que seria conhecido como o rei dos judeus. Nessa linha de raciocínio, a podridão do corpo de Herodes simboliza a decadência de uma ordem moral, ou seja, diante de uma posição de glória temos um homem em podridão. A podridão além de corpórea é moral: ela vem denunciar a malda-

de do rei frente à situação de seu povo, seu egoísmo e insanidade.

Portanto, o discurso ficcional da condição doentia do rei Herodes apresenta-se como uma reflexão em que a podridão estética evoca simultaneamente uma podridão ética. A estética grotesca, infiltrada no corpo do rei, revela, estruturalmente, uma ideia de tormento e de repúdio. Com essa introdução, podemos compreender o propósito reflexivo da narrativa, um tormento e uma dor que evoca na ficção uma crítica ao soberano. Podemos dizer que a figura de Herodes representa, no romance, a autoridade divina, pois suas atitudes são todas permitidas por Deus. Nesse sentido, a podridão ética de Herodes é transfigurada em suas ações: assassinato e autoritarismo. Isso já é manifestado inicialmente quando o rei intimida os médicos a curarem-no, sob pena de morte. O drama que circunda o momento está na inviabilidade de sua cura atormentada, pois a sua morte resultará em morte de outrem. Herodes não somente sofre com a doença como também com uma perturbação de espírito, o que induz o leitor a perceber que a narrativa estética está impregnada em um discurso crítico epistemológico que pensa o espírito do ser por meio do romance.

Por entre os fragmentos, conseguimos entender a estética de morte e dor proposta por Saramago. De certo modo, a doença que o narrador descreve é uma doença ética, um horror que se faz presente na história da humanidade, é como se os homens tivessem, em sua própria história, comichões dolorosas que marcam com sangue a moral humana. O rei Herodes representa a maldade humana e sua podridão. O processo fétido do apodrecimento corporal é característico da marca do

grotesco e do repugnante que simboliza, no romance, uma dimensão ética e antropológica.

A morte, no romance, aparece como uma estética grotesca que incomoda o pensamento e tenta provocar uma espécie de repúdio ao leitor. Repúdio à justiça. As ferramentas centrais do texto reverberam justamente nessa tematização. Como se, por meio do romance, o narrador provocasse: isso é justo? O nascimento de Jesus, no romance, iguala-o aos demais bebês, pobre, filho de plebeus e sem regalias e privilégios; nesse sentido, a nomenclatura projetada por Saramago não se distancia do cânone que exalta a humildade e a igualdade do filho de Deus para com os demais. A ruptura pensada pelo narrador não está presente na narrativa em si, mas na reflexão que advém dela.

O personagem Herodes, com temor de que seu reino ruísse, mandou matar todos os bebês para que o “rei dos judeus” não viesse a derrotá-lo. Assim sendo, inicia-se no romance um dos momentos mais tenebrosos, aquilo que ficou conhecido, pelo texto bíblico, como morte dos inocentes. Não é assim que acontece no romance. José, ao ouvir o boato dessa matança, corre até Maria a fim de que fugissem desse atentado; sem muitas explicações, Maria é abordada por seu marido com pavor, seu drama está em não entender o que está acontecendo, até que José fala: “Estão a matar gente” (Saramago, 2022, p. 110). Mais uma vez, o elemento estético da morte aparece no romance, causando nos personagens medo e terror.

Continuando, ao tentarem fugir do atentado, ouve-se “um grito agudíssimo que nem parecia de voz humana” (Saramago, 2022, p. 110). Esse grito, no romance, potencializa uma estética do terror dos personagens

que se veem amedrontados com tal carnificina. A desumanização do som, o fato de não parecer humano, também é próprio de uma estética do grotesco, visto que a deformidade e a distorção sonora são uma abordagem animalesca, um embrutecimento. A cada som ouvido, o drama é penetrado no sentimento dos personagens, fazendo-os se sentirem próximos da morte. O drama dos personagens, então, se movimenta no sentido de proferir uma reflexão crítica: “os ecos pareciam ressoar de colina a colina, um clamor de novos gritos e prantos encheu a atmosfera, não eram anjos chorando as desgraças dos homens, eram os homens enlouquecendo debaixo de um céu vazio” (Saramago, 2022, p. 110).

A morte, então, é representada imagetivamente por meio do som: “Sabemos que o som é onda, que os corpos vibram, que essa vibração se transmite para a atmosfera sob a forma de uma propagação ondulatória, que o nosso ouvido é capaz de captá-la e que o cérebro a interpreta, dando-lhe configurações e sentidos” (Wisnik, 2017, p. 19).

Nessa perspectiva, os gritos das mães que perdem os filhos constroem, no romance, uma atmosfera de horror. Esse som, de forma simbólica, possui um sentido que, mais uma vez, é de abominação e denúncia. As reverberações sonoras, portanto, são responsáveis por criar uma imagem na mente dos personagens, que projeta o horror da cena que está sendo vivenciada pelas vítimas da matança. O efeito gerado por ele conduz o olhar dos personagens, bem como do leitor, para uma dimensão estética do grotesco, do feio, que surge na obra como uma crítica filosófica. A estética que revela o fisicamente repugnante e assombroso.

Podemos, também, discorrer que, diferente do arrependimento de Deus de ter feito o homem, por conta de sua maldade, como descrito em *Gênesis*, o narrador nos demonstra o arrependimento dos homens de crer em Deus e na sua existência, pois o horror da realidade amedronta e enlouquece os personagens fazendo-os descrerem na autoridade divina que, conseguindo impedir tamanha carnificina, nada faz para os pequenos seres, aqueles que existem única e somente para adorar. Nesse contexto, emerge da estrutura simbólica do texto, por um gesto hermenêutico, uma indagação: como podem os homens louvar um Deus que isso permite? Como podem alegrar-se as almas da salvação se seus filhos já não existem? Isso também está explícito no capítulo que apresenta uma intertextualidade discursiva, quando o narrador diz: “em verdade está escrito, é Raquel que chora os seus filhos e não quer ser consolada, porque já não existem” (Saramago, 2022, p. 216). O choro, no romance, então, é uma simbologia do desespero humano diante da narração sinistra da morte. Portanto, o gesto filosófico do narrador saramaguiano é o gesto da inquietação e do incômodo.

Esses elementos – o grotesco, o feio, o horrível, o repugnante – evidenciam, no romance, uma arquitetura que reflete e pensa problemas que dizem respeito à idealização do mundo. Saramago, que constantemente parodia o texto bíblico, o faz para que, por meio da paródia, institua-se um cerne crítico epistemológico em que as lacunas do conhecimento humano, pautadas em mitologias, sejam destruídas pelo narrador. Nesse sentido, o romance saramaguiano transgride o discurso teológico e autoritário, cujos elementos narrativos são postos para justificar a barbárie humana. Nesse sentido, o narrador saramaguiano é filosófico, enquanto, como

forma sensível ao mundo, critica o essencialismo cristão e a perfectibilidade de Deus.

Retomando a ideia de Moisés (2013) sobre Saramago, a alegoria e a fantasia, como características do Realismo Mágico, movimentam-se para alcançar uma visão da história bíblica, que não fora interpretada; esse olhar saramaguiano elege a percepção direta fotográfica dos seres e faz deles um modo de experimentação epistemológico. Esse olhar saramaguiano que percebe nuances marginalizadas e fotografa a estética sinistra da narrativa é compreendido, nesta análise, como um fundamento crítico-epistemológico que, exercido pelo narrador, tece uma reflexão sobre a existência humana.

Esse arcabouço estético do romance saramaguiano surge, em nossa interpretação, como uma crítica à moral cristã, visto que a narrativa do nascimento do Cristo, que recebe, por meio dos princípios teológicos, um significado de salvação, iluminação, bondade, amor e esperança, é desconstruída pelo narrador saramaguiano. A moral como uma ideia de predestinação, tal como defende Paulo de Tarso na carta aos Efésios, segundo o propósito da vontade divina, sugere, simultaneamente, uma predestinação à morte, pois o nascimento do Cristo se torna responsável por incentivar o ódio de Herodes, e, por uma construção dramática na narrativa, faz com que se torne real a morte dos inocentes. Nesse sentido, se é verdade que Deus projetou o nascimento do Cristo, também é verdade que Ele predestinou a morte dos inocentes. A analogia saramaguiana, em nossa interpretação, é própria de uma condenação da má-fé: ela é, em si, uma espécie de engano que inibe e silencia outras vozes e possibilidades existenciais – vozes que ganham forma no romance saramaguiano. Portanto, se o homem é responsável pelo mal, Deus, tal como pensa

Saramago, é uma criação humana que, no uso de sua liberdade, projeta o engano e a barbárie.

Pensando dessa forma, tanto a bondade humana quanto o mal, oriundo do pecado original, são próprios de uma escolha por uma moral determinista que se impõe como única e verdadeira.

A moral, nesse fragmento, manifesta-se na medida em que essa negação não recai sobre a consciência que aponta só para o transcendente. É criticada, pois ela é o silenciamento dessas vozes. Deus não é benigno. A característica epistemológica do texto saramaguiano se fundamenta enquanto uma crítica ao essencialismo cristão que tenta cercear a capacidade criativa e questionadora. Esse essencialismo é uma manifestação da moral dos fracos.

O fenômeno do nascimento de Jesus Cristo no romance saramaguiano repercute principalmente pelo idealismo presente nele, pois a má-fé não é essencialista, é uma escolha humana. Essa moral, interpretamos, faz parte de um projeto mentiroso em que o seu operador mente até para si mesmo, portanto ela é dissimulada.

A reflexão que temos por intermédio de Saramago é uma crítica à ontologia cristã, pois, sendo ela engajada no cristianismo, considera que Deus é um ser absolutamente benigno e misericordioso.

Nesse sentido, Saramago, ao propor uma nova leitura do Evangelho, resgata novamente o questionamento da origem do mal e arquiteta uma crítica ontológica ao cristianismo, baseado em pressupostos ficcionais. Assim como Epicuro, a interpretação do romance saramaguiano instiga-nos a perguntar se é justo um Deus que isso permite. Essa narrativa surge como uma condenação à mentira teológica que, por um fundamento metafí-

sico, ignora a consequência ética da maldade humana. Pensando assim, é possível compreender e criticar o pensamento de Santo Agostinho (2018, s.p.), quando ele diz: “Se você sabe ou acredita que Deus é bom – e não é certo acreditar em outra coisa –, então ele não faz o mal. Por outro lado, se nós reconhecemos que Deus é justo – e é ímpio negar isso – então ele recompensa o bem e pune o mal” (Santo Agostinho, 2018, s.p.).

Não porque fosse impossível, mas porque isso provocaria uma ruptura ao poder religioso sobre as pessoas e a vida. “Eis o motivo óbvio pelo qual, se os fazedores de teodicéias não conseguissem provar a liberdade humana, seriam forçados a admitir, a exemplo de tantas mitologias pagãs, a tragicidade de uma existência totalmente subjugada ao arbítrio da vontade de um Deus onipotente, porém injusto” (Lopes, 2010, p. 87).

A dimensão epistêmica do romance saramaguiano constrói uma ideia que desmoraliza a natureza celeste de Deus, o colocando em um terreno existencialista que o faz completamente dependente do homem para existir.

Interpretações filosóficas

A ER propõe o conceito de gesto que norteia nossa preocupação em dialogar conceitos filosóficos com o romance literário, pois, em nossa leitura, o texto literário possui uma intencionalidade caracterizada por uma dimensão epistêmica e hermenêutica:

O gesto é revelador de intencionalidade, nesse sentido, a ER observa o gesto como algo que pressupõe uma intenção investigativa, cuja experiência entre leitor e obra volta-se à um olhar interessado, não só no texto, mas em sua decomposição, contexto e fundamento, oriundos da experiência sensível e racional

de leitura e provocados pela articulação de teorias (Caixeta, 2021, p. 73).

A partir do gesto buscamos dialogar *O Evangelho segundo Jesus Cristo* com as críticas nietzschianas e schopenhauerianas à religião cristã. Esse diálogo nasce da própria estrutura do texto saramaguiano e da possibilidade que ele oferece aos eixos semânticos e filosóficos.

A partir disso podemos compreender que “o otimismo é a ilusão filosófica por excelência” (Lefranc, 2007, p. 38). Uma doutrina otimista aos caminhos saramaguianos bastante errônea ao desconsiderar a dor e o mal como inexistentes. A compreensão do mal como ausência do bem é falaciosa, haja vista, diz Schopenhauer (2002, p. 39), que só a dor é positiva, pois ela se faz sensível a todo ser humano. Assim, ele declara: “viver é essencialmente sofrer”.

É nesse sentido que o filósofo Jean Lefranc (2005, p. 38) defende:

Ninguém deveria jamais pensar em dizer que o nosso mundo é o melhor possível se não se tratasse antes de tudo de justificar a criação do Deus da Bíblia. O otimismo é inseparável do teísmo, já o pessimismo, ao contrário, prescinde de toda demonologia: o pior de todos os mundos possíveis não exige criador algum, nenhum espírito transcendente para ser o que é.

Essas perspectivas nos parecem muito presentes na narrativa saramaguiana. O pessimismo, bastante caro à filosofia de Schopenhauer, manifesta-se de forma estética em *O Evangelho segundo Jesus Cristo*, a partir da morte dos inocentes e do sofrimento do rei Herodes. Essas mortes violentas e dolorosas nos parecem demonstrar uma condição de dor e sofrimento da vida. Um mal radical em que forças humanas ou até seres invisíveis aos nossos olhos nos atacam constantemente. Vê-se que a

vida é uma contínua guerra: “Schopenhauer vê o destino de cada ser vivo como a grande prova do caráter angustiante da Vontade. Projetando uma conclusão moral no mundo da vida das espécies, vê essa ‘guerra de todos contra todos’ como um mal radical e a demonstração do caráter culpado e nocivo da vida” (Brum, 1998, p. 26).

Esse mal radical, no romance, se faz presente pela estética da morte, em que os inocentes são submetidos a tamanha barbárie e suas vidas são roubadas, tornando-os seres fúteis que, como proposto por Saramago, nasceram somente para morrer. Esse é um dilema reflexivo que parece querer indagar a beatitude divina, como se propusesse: que deus permitiria isso?

Essa indagação subscrita de maneira estética no romance saramaguiano, é também tratada por Schopenhauer quando afirma: “este mundo dos homens é o reino do acaso e do erro, que o dominam e o governam a seu modo sem piedade alguma, auxiliados pela loucura e pela maldade, que não cessam de brandir o chicote” (Schopenhauer, 2018, s.p). Essa interpretação pessimista da existência humana demonstra o estado efêmero da dor e da morte, “a história de uma existência é sempre a história de um sofrimento”.

Esse sofrimento metafísico é uma das maiores provas, em nossa interpretação, contra a existência de um deus sumamente bom:

Toda a existência é essencialmente dor. Quanto mais elevado é o ser, mais sofre... A vida do homem não é mais do que uma luta pela existência com a certeza de ser vencida... A vida é uma caçada incessante onde, ora como caçadores, ora como caça, os entes disputam entre si os restos de uma horrível carnificina; uma história natural da dor que se resume assim: querer sem motivo, sofrer sempre, lutar sempre, depois morrer e assim sucessivamente, pelos séculos dos

séculos, até que o nosso planeta se faça em bocados (Schopenhauer, 2019, s.p.).

O pessimismo filosófico também é bem presente na criação poética saramaguiana. Saramago afirma, na obra *As palavras de Saramago*, sua consideração sobre a essência antropológica: “como se pode ser otimista quando tudo isto é um estendal de sangue e lágrimas? Nem sequer vale a pena que nos ameacem com o inferno, porque inferno já o temos. O inferno é isto” (Aguilera, 2010, s.p.) Essa fala, bastante schopenhaueriana, revela ao leitor de Saramago sua afeição ao pessimismo como filosofia de sua arte.

De modo semelhante, algumas críticas de Nietzsche são também bastante próximas do romance saramaguiano, principalmente ao considerar-se que *O Evangelho segundo Jesus Cristo* é uma narrativa denunciada por uma abordagem filosófica.

Percebe-se, com isso, um protesto em Saramago contra as injustiças causadas pela moral cristã, que são bastante próximas do pensamento de Nietzsche, como escreve o professor Thomass (2019, s.p.):

A crueldade inaudita com a qual essa religião tem perseguido seus inimigos e intimidado seus fiéis, as torturas, interrogatórios, suplícios, exercícios ascéticos, carnificinas e assassinatos em massa, julgamentos de feitiçaria e heresia, o sadismo das representações do inferno e da educação das crianças – tudo mostra que o amor cristão é, na realidade, uma máscara aposta a um profundo ódio do homem.

Como exposto acima, a moral se utiliza de instrumentos múltiplos que mascaram sua pretensão e sua condição *demasiada humana*. Um discurso que, como nos faz ver Saramago, é ele mesmo *mentiroso*. O filósofo Oswaldo Giacoia Junior (2005, s.p.), em *Nietzsche & Para além do bem e do mal*, caracteriza também a moral como

um falso discurso: “Em toda tentativa de fundamentação, a própria moral é considerada um dado natural, algo que não se pode, ou deve, problematizar. A moral é tacitamente admitida como a única moral. A questão remanescente é a de exibir o fundamento racional de suas pretensões de validade”.

Eis a indagação que nos parece acompanhar toda a narrativa saramaguiana: a possibilidade de questionar o valor moral cristão. Interpretamos que o narrador saramaguiano tece sua crítica apontando cada contradição que constitui o fundamento da moral cristã. É importante mencionar, nesse contexto, que, para Nietzsche (2009, s.p.), a *mentira* constitui a essência da religião: “nem os mestres judeus e cristãos duvidaram jamais de seu direito à mentira. Não duvidaram de outros direitos... Expresso numa fórmula, pode-se dizer: todos os meios pelos quais, até hoje, quis-se tornar moral a humanidade foram fundamentalmente imorais”.

Também menciona em *O Anticristo*, um diagnóstico interpretativo da moral cristã:

Olho ao redor: não resta uma só palavra do que antes se chamava “verdade”, já não agüentamos, se um sacerdote apenas pronuncia a palavra “verdade”. Hoje temos de saber, mesmo com uma exigência ínfima de retidão, que um teólogo, um sacerdote, um papa, não apenas erra, mas mente a cada frase que enuncia – que já não é livre para mentir por “inocência”, por “insciência”. Também o sacerdote sabe, como sabe todo indivíduo, que não existe mais “Deus”, “pecador”, “Salvador” – que “livre-arbítrio”, “ordem moral do mundo”, são mentiras: a seriedade, a profunda auto-superação do espírito já não permite a ninguém não saber a respeito disso... Todos os conceitos da Igreja são reconhecidos pelo que são, a mais maligna falsificação que há, com o fim de desvalorizar a natureza, os valores naturais: o sacerdote mesmo é reconhecido pelo que é, a mais perigosa espécie de parasita, a

autêntica aranha venenosa da vida (Nietzsche, 2016, p. 43).

A crítica de Nietzsche possui um alcance enorme sobre a moral e a religião cristã. Nossa leitura, portanto, o relaciona a José Saramago na medida em que ambos parecem querer desmascarar a *mentira* que se coloca como *verdade*.

Considerações finais

Neste texto abordamos uma análise que demonstra em Saramago uma dimensão filosófica. Vê-se que a morte, a moral e a religião são temas bastantes proeminentes que se fazem presentes em muitas de suas obras.

Em *O Evangelho segundo Jesus Cristo* a morte como uma estética de denúncia permeia toda a narrativa. Em nossa leitura apontamos um teor desconstrutivo do romance, que, por meio do narrador, desconstrói a sacralidade da história levando o leitor a uma reflexão filosófica das lacunas que firmam a moral cristã.

É nesse gesto, bastante profundo, que Saramago questiona a religião. A estética como linguagem oriunda da sensibilidade subverte o leitor como um autoquestionamento. Tais mecanismos, caros da escrita saramaguiana, fazem parte de um projeto maior. Uma literatura denunciante e engajada ao filosofar.

É a interpretação do texto saramaguiano que nos leva a dialogar com a filosofia. Esse diálogo aparece de forma bastante breve neste texto, mas é parte de uma pesquisa ainda em construção que visa a demonstrar algumas reflexões filosóficas no projeto romanesco de José Saramago, centralizadas em *O Evangelho segundo Jesus Cristo*.

Referências

- ADORNO, Theodor W. **Teoria estética**. Tradução de Artur Mourão. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- AGUILERA, F. (Org). **As palavras de Saramago**: catálogo de reflexões pessoais, literárias e políticas. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- BARROSO, Wilton. **Elementos para uma Epistemologia do Romance**. São Leopoldo: Unisinos, 2003.
- BRUM, J. T. **O pessimismo e suas vontades**: Schopenhauer e Nietzsche. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- CAIXETA, Ana Paula Aparecida; BARROSO, Maria Veralice. **Verbetes da epistemologia do romance**. Brasília: Verbena, 2021. v. 2.
- CAIXETA, Ana Paula Aparecida; BARROSO, Maria Veralice; BARROSO FILHO, Wilton. **Verbetes da epistemologia do romance**. Brasília: Verbena, 2019. v. 2.
- GIACOIA JUNIOR, O. **Nietzsche & Para além de bem e mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- KUNDERA, Milan. **A insustentável leveza do ser**. Tradução de Lya Luft. 25. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- LEFRANC, J. **Compreender Schopenhauer**. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2007.
- LOPES, Fábio dos Santos Creder. **Deus e o absurdo**: Os artificios da razão contra a irracionalidade do mal. 2010. 191 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.
- MOISÉS, Massaud. **A literatura portuguesa**. São Paulo: Editora Cultrix, 2013.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Crepúsculo dos ídolos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **O Anticristo**: maldição ao cristianismo; Ditirambos de Dionísio. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**. Tradução de Salomão Schwartz. 5. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. Tradução de Mário A. L. Gomes. 5. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. s.p.

SANTO AGOSTINHO. **O livre arbítrio**. Niterói: Clube de Autores, 2018. *E-book*.

SARAMAGO, José. **O Evangelho segundo Jesus Cristo**. São Paulo, Companhia das Letras; 2022.

SCHOPENHAUER, Arthur. **As dores do mundo**: O amor – A morte – A arte – A moral – A religião – A política – O homem e a sociedade. Edipro, 2018.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação**. Tradução de Jorge de Almeida. 6. ed. São Paulo: Editora Cultrix, 2002.

THOMASS, Brum. **Afirmar-se com Nietzsche**. Petrópolis: Vozes. 2019.

WISNIK, José Miguel. **O som e o sentido**: Uma outra história das músicas. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

Considerações acerca do mais autêntico discurso filosófico das *Leis* de Platão: o prelúdio contra a impiedade

Izabella Tavares Simões Estelita
Doutoranda do PPG em Filosofia PUC-Rio
izabellasimoes@hotmail.com

Resumo: No derradeiro e mais extenso diálogo de Platão, as *Leis*, a religião é pensada como um elemento essencial para a manutenção da ordem da cidade; conseqüentemente, ela deve ser estabelecida como uma instituição pública, dotada de um culto oficial, do qual todos os cidadãos devem participar. Por esse motivo, a impiedade é entendida, no contexto da obra, como uma ofensa às práticas e crenças religiosas admitidas pela pólis. Adotando essa visão, o Estrangeiro de Atenas, protagonista das *Leis*, não hesitará em propor a elaboração de uma lei que prevê a determinação da impiedade como crime político. No entanto, o Ateniense julga que, antes de punir o ímpio, a lei deve procurar persuadi-lo de seu comportamento equivocado. Pode-se considerar que tal coisa acontece porque o ateísmo é encarado nessa obra como uma postura intelectual mais sofisticada, resultante de uma visão filosófica do que é a natureza (φύσις) e contra a qual o discurso religioso tradicional parece impotente. Na medida em que o ateísmo assim compreendido não pode ficar sem uma resposta, uma vez que ele é uma ameaça para a ordem da pólis e a religião cívica que a sustenta, é preciso adotar, em relação aos seus adeptos, um outro procedimento, que, indo além da teologia popular, recorra às ferramentas próprias do *logos* demonstrativo ou apodítico para refutá-los filosoficamente. O principal objetivo deste trabalho consiste justamente em analisar, nas *Leis*, esse procedimento discursivo de refutação filosófica do ateísmo desenvolvido pelo Estrangeiro de Atenas.

Palavras-chave: Discurso filosófico. Refutação. Prelúdio. Impiedade.

Abstract: In Plato's last and most extensive dialogue, the *Laws*, religion is thought of as an essential element for maintaining the order of the city, consequently, it must be estab-

lished as a public institution, endowed with an official cult, of which all citizens must participate. For this reason, impiety is understood, in the context of the work, as an offense to religious practices and beliefs accepted by the polis. Adopting this vision, the Athenian Stranger, protagonist of the *Laws*, will not hesitate to propose the drafting of a law that provides for the determination of impiety as a political crime. However, the Athenian judges that, before punishing the impious, the law must seek to persuade him of his mistaken behavior. It can be considered that such a thing happens because atheism is seen in this work as a more sophisticated intellectual stance, resulting from a philosophical vision of what nature (*φύσις*) is, and against which traditional religious discourse seems powerless. To the extent that atheism understood in this way cannot remain without a response, since it is a threat to the order of the polis and to the civic religion that sustains it, it is necessary to adopt, in relation to its adherents, another procedure, that, going beyond popular theology, resorts to the tools of demonstrative or apodictic *logos* to philosophically refute them. The main objective of this work is precisely to analyze, in the *Laws*, this discursive procedure of philosophical refutation of atheism developed by the Athenian Stranger.

Keywords: Philosophical discourse. Refutation. Prelude. Impiety.

Como é sabido, na perspectiva inerente ao projeto de *politeia*²⁶ desenvolvido por Platão, nas *Leis*, a ordem moral da pólis e a virtude dos cidadãos aparecem como elementos fundamentados explicitamente na religião. Isso significa que, na obra, a religião é, antes de mais nada, uma instituição política, ou seja, um sistema público de crenças relacionadas aos deuses e ao comportamento dos homens que envolve a existência de um culto oficial, do qual os cidadãos devem participar como uma espécie de dever cívico. Pensando a políti-

²⁶ O termo *politeia* possui, no pensamento político grego, uma complexa significação, abarcando tudo aquilo que diz respeito aos costumes, à forma de governo e ao modo de vida de uma cidade. A respeito desse assunto, ver as explicações de Oliveira e Simões (2018).

ca a partir desse ponto de vista teológico, a cidade das *Leis* colocará assim quase tudo que diz respeito ao seu funcionamento sob a tutela da religião – desde o estabelecimento do território e a organização urbanística e demográfica, passando pelas práticas da vida familiar e pela educação das crianças²⁷, até a instituição dos órgãos públicos e a determinação dos magistrados que vão ocupá-los.²⁸ Um ponto importante que deve ser, porém, notado em relação a essa questão fundamental para a compreensão do projeto político das *Leis* é que Platão, ao propor de forma clara a necessidade de uma religião civil como elemento indispensável para a ordem da cidade, não pretende se apresentar como o profeta de uma nova religião. Pelo contrário, como viram os comentadores, Platão, na elaboração da religião cívica que sustentará a *politeia* das *Leis*, nada mais faz do que se apropriar de uma boa parte daqueles elementos já existentes na religião grega tradicional, submetendo-

²⁷ Sobre a influência da religião na esfera da educação infantil, Bury (1937, p. 316) nos fornece as seguintes e oportunas observações: “A sanção divina é invocada para consagrar as regras da Escola, assim como as do lar, de modo que a boa conduta se torne uma forma de piedade, e toda educação adequada se converta em educação religiosa. As crianças devem reunir-se para suas lições nos templos da aldeia, e seus mestres e mestras, como servos da Lei, são ministros da religião. Ademais, os jogos infantis são inspirados por um motivo religioso na medida em que constituem um treinamento para o canto e a dança dos Festivais Corais em honra aos Deuses – essa *σπονδαία παιδιά*, como já vimos, é incumbência de todos os cidadãos”.

²⁸ Morrow (1993, p. 468) nos fornece uma excelente síntese dessa importância extraordinária do elemento religioso e teocrático nas *Leis*, com as seguintes palavras: “Religion is not something apart from other areas of life; it penetrates them all. It gives authority to the magistrates and the laws they enforce; it sanctifies family ties; it is the patron of the arts and crafts; it safeguards contracts and oaths, and the rights of strangers and suppliants; it is the partner in all recreation, dance, and song. This religious atmosphere in which all life is lived is of tremendous importance, Plato obviously thinks, for the molding of character and the training of the sentiments by which the virtues are made secure”. Cf. também Oliveira (2011).

-os, no entanto, a uma depuração moral que os tornará adequados ao ideal ético que constituirá a substância do *ethos* da cidade.²⁹ Ou seja, os deuses e as práticas religiosas da cidade das *Leis* são os mesmos existentes no mundo grego da época: a única diferença introduzida, a princípio, pelo diálogo nesse ponto consistirá no espírito moral diferenciado que atuará por trás de tais deuses e práticas religiosas.³⁰

Independentemente disso, ao propor uma articulação profunda entre política e teologia, prevendo o estabelecimento de uma religião cívica que deverá se fazer presente no funcionamento de toda a vida política, o projeto de *politeia* elaborado por Platão nas *Leis* acaba por determinar a impiedade (*ἀσεβεια*) – ou o ateísmo, como diríamos hoje – como um crime, cuja realização deve ser, portanto, punida ou penalizada. Trata-se, pode-se dizer, de um procedimento perfeitamente coerente, considerando-se os princípios de caráter teocrático estabelecidos pelo diálogo. De fato, se a religião é reconhecida como um elemento essencial para a ma-

²⁹ É o que observa, por exemplo, Morrow (1993, p. 401): “It is not a new religion that Plato proposes for his state, but the old religion, purified of its unwitting errors, and illuminated by a more penetrating conception of the meaning of religious worship”. Cf. também os comentários de Stalley (1983, p. 167).

³⁰ Novamente, recorremos aos comentários de Oliveira (2011, p. 294), que nos fornece as seguintes explicações acerca desse ponto: “Mas, poder-se-ia perguntar, se as *Leis* se limitam meramente a assimilar a religião tradicional, onde se encontra sua novidade em termos teológicos? A isso podemos responder que o que Platão faz de novo é submeter essa religião grega tradicional, que ele integra de forma essencial à estrutura política de sua cidade, a uma profunda reforma moral, com o intuito de torná-la mais conforme aos ideais éticos que inspiram seu código legislativo. Os deuses da cidade platônica serão, sem dúvida, os deuses familiares ao homem grego comum, mas esses deuses se apresentarão agora como que moralizados e revestidos de uma nova dignidade: eles deverão se converter em modelos de excelência ou de *areté* para os cidadãos, eles terão de ser, antes de mais nada, justos, verazes, bons”.

nutenção da ordem da cidade, e se, como tal, ela deve ser estabelecida como uma instituição pública, dotada de um culto oficial, do qual todos os cidadãos devem participar, a impiedade, entendida como uma ofensa às práticas e crenças religiosas admitidas pela pólis, não pode ser vista como um comportamento nocivo e perigoso. Adotando essa visão, o Ateniese, protagonista das *Leis*, não hesitará em propor, portanto, a elaboração de uma lei específica que tratará de todos os atos que podem ser vistos como ofensas à religião pública e aos seus dogmas fundamentais.

Deve-se dizer, porém, que essa medida legislativa, que prevê a determinação da impiedade como crime político, não é uma inovação platônica, mas, pelo contrário, uma prática comum das cidades gregas da época. De fato, sabe-se, desde pelo menos a grande obra de Fustel de Coulanges, *La Cité Antique*, publicada originalmente em 1864, que nas cidades gregas do mundo antigo a religião sempre esteve confundida com a política, assumindo, via de regra, em virtude disso, um caráter público.³¹ É verdade que em um determinado momento de sua história a Grécia conheceu a proliferação de toda uma sorte de seitas religiosas ligadas à prática dos mistérios, as quais ignoravam o universo político e propunham rituais e exercícios religiosos voltados para o desenvolvimento de um misticismo pessoal. Uma das manifestações mais conhecidas desse novo fenômeno religioso relacionado às práticas de mistério, como também se sabe, foi justamente o orfismo, credo que propunha uma visão de mundo marcada por um profundo desprezo pela vida presente e via a salvação do homem na libertação do “ciclo das transmigrações”. No

³¹ Cf. Morrow (1993, p. 399), n. 1: “For the Greek the state was a religious as well as a political community”.

entanto, apesar disso, a religião pública, associada às práticas e aos costumes da cidade e oriunda da tradição que remontava aos poemas de Homero, jamais perdeu sua força e sua influência sobre o homem grego, tanto quanto durou o mundo da pólis.

É esse fato que explica por que, nas cidades gregas, a impiedade era vista como um crime, como uma transgressão grave, cuja punição requeria o recurso às penas mais severas. O exemplo histórico mais paradigmático no que diz respeito a isso foi precisamente o caso da condenação de Sócrates à pena capital, em Atenas, em 399 a. C. De fato, um dos elementos que levaram o filósofo à execução foi justamente a acusação de que ele “não acreditava nos deuses que a cidade admitia”, “introduzindo novas divindades”, as quais não eram reconhecidas pelo culto público.³² Apesar dos esforços desenvolvidos pelo filósofo para refutar tais acusações e mostrar sua inocência (registrados magistralmente, como se sabe, na *Apologia* escrita por Platão), ele não conseguiu convencer o tribunal ateniense e acabou sendo mesmo condenado à pena máxima. O caso de Sócrates, apesar de paradigmático, não foi, contudo, um episódio isolado no que se refere à ocorrência de processos de impiedade no mundo ateniense. Como viu Morrow (1993, p. 471), muitas outras figuras importantes na história de Atenas, como Ésquilo, Alcibíades e Protágoras, também foram acusadas desse crime, tendo por isso de se defender e se justificar diante dos órgãos de justiça da cidade. Segundo Morrow (1993, p. 74, tradução nossa), tal fato mostraria a gravidade com que o problema relacionado à questão da *asebeia* era encarado na sociedade ateniense: “a longa lista de processos por *asebeia* em Atenas, durante os séculos V e IV, mostra que

³² Cf. Platão (*Apologia*, 24b-c); Xenofonte (*Memoráveis*, 1.1.1; *Apologia*, 10).

os atenienses observavam a impiedade como uma ofensa sujeita à sanção – e uma ofensa séria”.

Pode-se dizer que Platão, nas *Leis*, em perfeita conformidade com o *ethos* de seu tempo, adota essa prática grega, prevendo, no corpo do sistema jurídico organizado para regulamentar a vida da futura cidade, uma legislação específica contra a impiedade. É o que acontece, realmente, no livro X da obra, em que o Estrangeiro de Atenas, após tratar dos crimes relacionados às injúrias físicas e aos danos materiais, passa à elaboração da lei acerca da *asebeia*. O princípio que sustenta o desenvolvimento dessa parte de seu discurso legislativo é que a impiedade deve ser compreendida como uma grave ofensa contra os deuses da cidade e as crenças religiosas que constituem o credo oficial da comunidade. Tal ofensa, segundo o Estrangeiro, pode assumir, na verdade, três formas específicas: 1. crer que os deuses não existem; 2. crer que os deuses existem, mas não se preocupam com os negócios humanos; 3. crer que os deuses existem, se preocupam com os negócios humanos, mas podem ser corrompidos por meio de oferendas e sacrifícios. É o que ele afirma, de fato, de maneira explícita, nos seguintes termos:

Quem acredita, em consonância com as leis, que os deuses existem, em hipótese alguma cometerá de intento qualquer ação ímpia, nem soltará da boca expressões blasfemas, o que só poderia fazer numa das seguintes contingências: ou por não acreditar, conforme disse, na existência dos deuses; ou, e será a segunda hipótese, embora acredite que existam, acham que eles não interferem nos negócios humanos; ou, ainda, que são fáceis de dobrar com sacrifícios e de conquistar com súplicas (*Leis*, X, 884b, tradução de Nunes, 1980).

A legislação contra a impiedade, como dissemos, tratará essas formas de ateísmo e de heresia como cri-

mes gravíssimos contra a cidade e suas crenças, considerando os homens que a elas aderem como elementos nocivos para o *ethos* da comunidade. Isso significa que o ateísmo, nas suas múltiplas manifestações, será compreendido, pelo Ateniese, como uma forma perigosa de vício, que deve ser, por isso, combatida com todas as maneiras no seio da pólis. No entanto, é preciso observar que, na elaboração de semelhante lei, o Ateniese julga que o legislador deve, antes de estabelecer o comando proibitivo e determinar as respectivas sanções e penas no caso de sua transgressão, redigir um proêmio de caráter persuasivo que procure convencer os homens tentados pelo ateísmo acerca do caráter errôneo de suas crenças. Ou seja, o Ateniese julga que, antes de punir o ímpio, a lei deve procurar persuadi-lo de seu comportamento equivocados. Defendendo a necessidade desse preâmbulo legal, de caráter persuasivo, como um recurso prévio à ameaça de punição, o Estrangeiro de Atenas, na verdade, não está introduzindo uma ideia nova nas discussões, mas, pelo contrário, reafirmando um procedimento já advogado por ele em outros momentos do texto no que diz respeito à estrutura de todas as normas legais que comporão o código que regulamentará a vida da futura cidade.

De fato, a ideia de que a norma legal teve uma estrutura dupla, constituída por um preâmbulo, de natureza mais retórica, e por um comando, acompanhado do enunciado das penas, é recorrente nas *Leis* e constitui uma das principais inovações dessa obra em relação à questão da legislação. A passagem fundamental para se compreender esse elemento do diálogo encontra-se no livro IV, em um longo trecho em que o Estrangeiro procurará justamente delimitar melhor como deve ser a prática do legislador em relação aos cidadãos (*Leis*, IV,

718c-723d).³³ Percebe-se que sua preocupação, no tratamento desse problema, tem a ver com a tentativa de obter do cidadão o máximo de adesão possível àquilo que as leis determinam – o que só se torna viável se a lei não se restringe à mera coerção. A fim de explicar esse ponto para os seus interlocutores, o Estrangeiro comparará então o modo de proceder do legislador ao modo de proceder do poeta e do médico. Segundo ele, de fato, enquanto o poeta pode dizer, sobre um único e mesmo assunto, coisas contraditórias, sem se preocupar com a coerência, o legislador deve agir de maneira inteiramente oposta e se esforçar para manter a mais absoluta coerência, dizendo sempre o mesmo sobre as mesmas coisas (*Leis*, IV, 719a-e). Porém, acrescenta o Estrangeiro, o fato de o legislador ter de ser absolutamente coerente não significa que o seu discurso tenha de ser simples. Para ilustrar, ele lança mão do exemplo extraído do comportamento de dois tipos radicalmente opostos de médicos: o médico de escravos e o médico de homens livres. Enquanto o primeiro médico, observa o Ateniese, não esclarece seu paciente nem lhe dá maiores explicações sobre o seu caso, limitando-se a prescrever, de forma bruta, violenta e sucinta, um tratamento, o segundo age de maneira contrária e, antes de prescrever o tratamento, procura esclarecer o doente e convencê-lo da necessidade de seguir a terapia indicada (*Leis*, IV, 720a-d). Segundo o Estrangeiro, o legislador, na medida em que pretende ser também um educador, deve agir como o médico de homens livres e não como o médico de escravos: as leis por ele prescritas para os cidadãos não devem ser, pois, simples, compondo-se apenas de um comando e do enunciado da pena, mas duplas, contendo, além do comando e do enunciado da

³³ Sobre esse passo, conferir os comentários de Brisson (2003, p. 28-29).

pena, um prelúdio que busque convencer os cidadãos da legitimidade daquilo que é prescrito. Ou seja, na medida em que possui uma finalidade pedagógica, a lei deve ser constituída por uma adequada combinação de persuasão (πειθώ) e força ou violência (βία). Leiamos, agora, a parte final dessa reflexão proposta pelo Estrangeiro acerca dos preâmbulos persuasivos:

O fato é que, desde que começamos a conversar e a manhã cedeu lugar ao meio-dia, alcançamos este aprazível pouso sem falar em outra coisa a não ser de leis; no entanto, somente agora principiamos a entrar no assunto propriamente dito, pois tudo o que ficou para trás constitui apenas o proêmio às leis. É por que me exprijo desse modo? Pelo desejo de acrescentar a observação de que todo discurso, ou melhor, tudo o de que a voz participa compõe um prelúdio e, por assim dizer, uma espécie de exercício preparatório que vale como exórdio, de grande vantagem para o que se pretende desenvolver. É assim que as odes com acompanhamento de cítara, a que damos o nome de nomos ou leis, e as outras composições musicais principiam sempre por um prelúdio admiravelmente trabalhado. Mas, a respeito das leis de verdade, que denominamos de leis políticas, nunca ninguém falou em prelúdio, nem nenhum compositor o deu a conhecer, como se, por natureza, não devesse existir. Porém, o que nossa conversação de hoje demonstra, me parece, é que existem. Conforme vimos, as leis por nós consideradas comportam apenas uma dupla redação, mas constam, realmente, de duas partes: a lei e o prelúdio à lei. A prescrição que denominamos tirânica e que comparamos às dos médicos por nós tidos na conta de escravos, é lei pura; a que [foi] mencionada antes e recebeu o qualificativo de persuasiva, porque de fato visa a persuadir, corresponde à porção introdutória do discurso. Para que o cidadão a quem a lei é destinada receba com simpatia e benevolência a prescrição que é a própria lei: eis o que me parece ser o fim a que visava o autor do discurso tendente à persuasão. Por isso mesmo, segundo penso, o nome que lhe cabe, à justa, é o de prelúdio, não o de razão da lei. Expressando-me desse modo, que mais fora lí-

cito acrescentar? O seguinte: que o legislador jamais proponha leis não precedidas de proêmio, o que as deixará tanto mais diferentes entre si como diferem os dois métodos mencionados há pouco (*Leis*, IV, 722a-723d, tradução de Nunes 1980).

A fim de obter o consentimento dos cidadãos e predispor-los à aceitação daquilo que a lei prescreve, a norma legal deve, portanto, conter um prelúdio de caráter persuasivo e não se limitar à simples coerção. Em outras palavras, as exigências do *nómos* devem ser precedidas pelo trabalho da *peitho*, trabalho esse que se confunde com uma forma de pedagogia retórica que atua sobre os sentimentos e as disposições dos cidadãos.³⁴ É preciso, porém, compreender adequadamente a natureza desses prelúdios que as *Leis* concebem como um elemento fundamental para a correta elaboração do código legislativo. Como viram alguns comentadores, tais prelúdios não são discursos de caráter racional, que procurariam explicitar, por meio de argumentos e demonstrações filosóficas, as razões daquilo que a lei prescreve, mas constituem, na maioria dos casos, enunciados puramente retóricos, que, valendo-se de mitos e motivos de ordem religiosa, tratam de exortar os cidadãos a obedecer ao *nómos* e fazer o que ele comanda.³⁵ Isso significa que a maioria dos preâmbulos legais do diálogo constitui uma estratégia oratória que visa alcançar o consentimento dos cidadãos não por meio do puro *logos*, mas através do *mythos*, não podendo ser vistos, assim, como uma tentativa de racionalizar os homens.

A lei contra a impiedade presente no livro X das *Leis* é elaborada de acordo com os princípios mencionados

³⁴ A respeito disso, conferir as boas análises de Brisson e Pradeau (2012).

³⁵ Cf. Stalley (1983), Brisson (2003), Oliveira (2011), Brisson e Pradeau (2012).

acima e manifestará, assim, a preocupação de mesclar persuasão e coerção em sua estrutura. Como tal, essa legislação conterà, portanto, além do comando e do enunciado da pena correspondente, um prelúdio que busca persuadir os ímpios do seu erro. No entanto, ao chegar a esse ponto, deparamo-nos com um elemento de importância fundamental, porque, à diferença do que ocorre com os outros prelúdios legais que, como vimos, têm um caráter puramente retórico, o prelúdio à lei contra a impiedade organizar-se-á como uma verdadeira demonstração (*ἀπόδειξις*), lançando mão de argumentos filosóficos (*λόγοι*) que tentarão provar, contra o que afirmam os ateus, a existência dos deuses. Isso significa que o preâmbulo à lei contra a impiedade possui um caráter *sui generis*, porque ele é o único estruturado de um modo genuinamente filosófico, levando à constituição de uma teologia de caráter racional.³⁶ De acordo com a explicação elaborada por Oliveira (2011), tal coisa acontece, no contexto das *Leis*, porque o ateísmo é encarado nessa obra como uma postura intelectual mais elaborada e sofisticada, resultante de uma visão filosófica do que é a natureza (*φύσις*), e contra a qual o discurso religioso tradicional, portanto, parece impotente. Na medida em que o ateísmo assim compreendido não pode ficar sem uma resposta, uma vez que ele é uma séria ameaça para

³⁶ “Em conformidade com seus princípios de que o legislador não deve se contentar com comandos e proibições, mas deve buscar persuadir seus cidadãos, Platão introduz sua lei contra a impiedade com um preâmbulo destinado a convencer os transgressores do erro de suas crenças ímpias. Este é o mais extenso de todos os preâmbulos nas *Leis*, e se distingue de forma marcante dos demais por professar não apenas a intenção de persuadir, mas também de demonstrar. Embora contenha passagens exortativas, sua parte principal está voltada para o estabelecimento de premissas, na maneira dialética familiar dos outros diálogos platônicos, e para a dedução de conclusões a partir delas por meio da inferência lógica” (Morrow, 1993, p. 477). Conferir também, mais uma vez, os esclarecimentos de Brisson (2003).

a ordem da pólis e para a religião cívica que a sustenta, é preciso, pois, adotar, em relação a ele, um outro procedimento, que, indo além da teologia popular, recorra às ferramentas próprias do *logos*. Nos termos de Oliveira (2011, p. 300-301):

Uma vez [...] que o ateísmo é uma concepção filosófica derivada de uma reflexão madura sobre a natureza (*φύσις*) e as causas da ordem cósmica, o legislador terá de adotar em seu tratamento com os ateus um tipo de procedimento discursivo diferenciado: ele não poderá se contentar com as meras admoestações e exortações próprias à retórica religiosa convencional, mas deverá recorrer a argumentos (*λόγοι*) que se articulem, em alguma medida, sob a forma de uma demonstração (*ἀπόδειξις, ἐπίδειξις*) e que, apresentando uma visão alternativa da ordem natural, sejam capazes de superar a clivagem convencionalista entre *nómos* e *physis*. Por outras palavras, a defesa da religião tradicional diante dos desafios lançados pelo ateísmo só poderá se fazer de uma forma não tradicional. Nesse sentido, podemos dizer, então, que na cidade platônica das *Leis* a teologia civil não é, pois, de modo algum suficiente: é preciso que a um ensinamento religioso de caráter popular ou retórico suceda a tentativa de constituição de uma teologia justificada racionalmente, isto é, uma teologia que, no intuito de persuadir os ateus de seu erro intelectual, efetue a demonstração da existência dos deuses, valendo-se, na medida do possível, apenas dos recursos argumentativos do *lógos*.

Ao ouvir, no diálogo, a proposta do Ateniense de elaborar semelhante *logos*, refutando as opiniões dos ateus e defendendo os ensinamentos da religião tradicional, seu interlocutor, o cretense Clíneas, reage de maneira entusiasmada, afirmando que esse discurso seria “o mais belo e excelente prelúdio para nossas leis” (*Leis*, X, 887c). A reação e a resposta de Clíneas são importantes, do ponto de vista interpretativo, porque constituem um elemento literário que mostra muito bem como, na

obra, a questão relacionada ao ateísmo e à contestação da religião é encarada como algo extremamente grave, requerendo como tal, para a sua resolução, a elaboração de um *logos* filosoficamente mais sofisticado.

O ponto de partida do Estrangeiro, na elaboração da lei contra a impiedade, é, como vimos, a construção de um prelúdio que, recorrendo a argumentos, procurará persuadir os ímpios do equívoco de sua postura intelectual. O Estrangeiro considera, porém, que, para fazer isso de uma maneira correta, é preciso, antes de qualquer outra coisa, estabelecer com clareza e de maneira consistente os termos principais da visão de mundo que sustenta a opinião dos ateus. A ideia por trás desse procedimento parece ser a de que só assim a contestação do ateísmo poderá ser vista como algo filosoficamente satisfatório, e não como uma mera reapreensão retórica, cujo principal apoio encontraria nas crenças próprias à piedade tradicional. Como mostra o Ateniese, o que caracteriza o ateísmo como visão de mundo é justamente o fato de que ele constitui uma certa compreensão do que é, realmente, a natureza (*φύσις*), envolvendo, como tal, uma explicação elaborada de como se deu, portanto, a origem ou a gênese de todas as coisas. Em outras palavras, o ateísmo é, numa primeira abordagem, fundamentalmente uma cosmologia, isto é, um *logos* que pretende fornecer um ensinamento verdadeiro acerca da ordem geral do mundo e das causas primeiras que a sustentam. Evidentemente, se o ateísmo é assim entendido, percebe-se que a sua refutação envolve necessariamente a elaboração de uma visão do que é a natureza ou *physis* radicalmente contrária àquela por ele preconizada. Ou seja, à cosmologia proposta pelos ímpios é preciso opor um outro tipo de cosmologia, de caráter não materialista e que abra

espaço para o reconhecimento dos deuses e de causas divinas na explicação das coisas.

Estabelecendo esses elementos e dando início à sua exposição do que é o *logos* defendido pelos ímpios, o Estrangeiro observa que esse *logos* se encontra desenvolvido e elaborado em determinados escritos que circulam por várias cidades gregas, mas que inexistem em Creta e em Esparta, graças à ordem imposta nessas cidades por um bom regime. Ora, o que é próprio de tais escritos, prossegue ele, é a apresentação de uma doutrina que é tida por muitos, principalmente pelos mais jovens, como a expressão da mais elevada sabedoria, doutrina que atribui a gênese das coisas a três causas principais: a natureza (φύσις), a arte (τέχνη) e o acaso (τύχη) (*Leis*, X, 886b-888e). Conforme a explicação proposta pela referida doutrina, as coisas maiores e mais belas são produzidas pela ação da natureza e do acaso, ao passo que as coisas menores ou mais insignificantes são resultado da arte. Esclarecendo melhor o que isso significa para seus interlocutores, o Ateniense observa que, segundo o que afirmam os ímpios, “o fogo, a água, a terra e o ar são produto da natureza e do acaso” e que de tais elementos materiais primitivos se formaram posteriormente, por meio das combinações entre o quente e o frio, o seco e o úmido, o duro e o mole, os corpos mais complexos, como o sol, a lua e os astros, “totalmente privados de vida” (*Leis*, X, 889b). A gênese do céu, portanto, se explica, na ótica dessa concepção atea, por meio da mescla mecânica, natural e totalmente fortuita dos elementos físicos. Ora, prossegue o Estrangeiro, a partir da formação dos corpos celestes e dos seus movimentos surgem as estações do ano e, com elas, as plantas (mundo vegetativo) e os animais. Todo esse processo ocorre, na opinião dos ateus, enfatiza o Estrangeiro,

“sem interferência da inteligência ou de alguma divindade ou da arte, mas pela natureza e pelo acaso” (*Leis*, X, 889b-c). A arte aparece apenas em um momento posterior, como uma invenção precária de criaturas mortais, restringindo-se à produção de divertimentos e simulacros que participam muito pouco da verdade. Na realidade, complementa o Estrangeiro, as únicas artes que produzem algo de sério e valioso são aquelas que associam sua capacidade à força da natureza, como, por exemplo, a medicina, a agricultura e a ginástica. Na linha de raciocínio seguida pelos ateus, a política e seu maior produto, a legislação, aparecem como elementos que participam minimamente da natureza, e é por esse motivo que, segundo esse raciocínio, suas proposições carecem inteiramente da verdade (*Leis*, X, 889c-d).

Como Clínicas não compreende adequadamente o significado das últimas proposições, o Ateniense lhe esclarece que o que os ateus afirmam antes de mais nada, a partir dos argumentos desenvolvidos antes, é que os deuses não existem por natureza (*φύσει*), mas apenas graças à arte (*τέχνη*) e à lei (*νόμῳ*). Sendo assim, a maneira como eles são concebidos varia de um lugar para outro, de acordo com a variação das convenções em que se apoiam os legisladores. O mesmo se passa com os valores morais (o belo, o justo, o nobre), que, enquanto produtos da arte e, portanto, da convenção, não encontram fundamento na natureza e se modificam de acordo com a mudança das sociedades (*Leis*, X, 889e-890a).

Como se vê pela exposição do Ateniense, o *logos* ateu que representa uma ameaça para a religião da cidade segue o seguinte desenvolvimento: num primeiro momento, ele constrói uma cosmologia rigorosamente materialista, que explica a formação do mundo como resultado casual de forças físicas atuando cegamente,

sem qualquer intervenção de um desígnio ou de uma inteligência, vindo na arte um produto tardio e secundário no processo de gênese das coisas; num segundo momento, a partir dos termos da cosmologia materialista estabelecida, ele reduz tudo que diz respeito aos valores e à legislação à arte, entendida como frágil produto da ação humana, recusando à esfera da política e da moralidade qualquer fundamento na natureza. Para o Ateniense, o resultado filosófico da concepção cosmológica proposta pelos ateus é, assim, a defesa explícita de uma oposição profunda entre natureza e lei. Essa defesa constitui um grande perigo para a ordem da cidade, uma vez que, afirmando o caráter falso e convencional das leis, dos deuses e dos valores que a sustentam, cria a oportunidade para o desenvolvimento de atitudes imoralistas, que desprezam os princípios éticos socialmente admitidos, em nome de uma vida em conformidade com a natureza. Ou seja, o grande perigo do ateísmo é a corrupção moral que ele pode produzir, comprometendo, dessa forma, a virtude e a educação dos cidadãos. Como explica Brisson (2003, p. 35), comentando esse aspecto da argumentação do livro X das *Leis*:

A técnica (*tékhnē*), que é o último produto da natureza (*phúsis*) e do acaso (*túkhe*), encontra-se aqui, no que diz respeito aos deuses e aos valores, assimilada à lei. Tal concepção cria a possibilidade de um conflito entre a natureza e a lei, que se encontra do lado da técnica, pois certos valores são atribuídos à natureza e outros, à lei. No entanto, enquanto a natureza é a mesma em toda a parte, as leis que resultam da técnica diferem conforme as legislações. Por conseguinte, os valores são convencionais e, assim, mutáveis, já que, tendo eles uma origem, terão um fim. O legislador e os dirigentes da cidade não podem pretender possuir uma arte verdadeira, de origem divina. Como, então, os cidadãos poderiam sentir-se obrigados por essas leis? Nesse contexto, todo projeto de legislação

fundado no reconhecimento de valores indiscutíveis e, por conseguinte, universais deve ser abandonado logo de saída.

O discurso proposto pelos ateus representa, pois, um grande perigo para a ordem moral da cidade e para a legislação, ameaçando a *arete* e a *paideia* tradicionais. Clínius, no diálogo, ao ouvir o término da exposição feita pelo Atenense dos conteúdos desse discurso, dá-se perfeitamente conta disso, manifestando grande perplexidade diante da ousadia manifestada pelos ateus ao negar abertamente a existência dos deuses e dos valores: “Que doutrina nos expuseste, forasteiro”, diz ele, “e que peste ataca os moços a esse ponto, conforme disseste, na vida pública e até mesmo no interior dos lares” (*Leis*, X, 890b). Uma vez que grave é a ameaça constituída pelo discurso dos ateus, o legislador deve, portanto, tratar de elaborar um contradiscurso, que refute as suas teses e prove a existência da divindade, explicitando, com isso, o caráter não convencional dos valores. A estratégia seguida pelo Estrangeiro para alcançar esse objetivo consiste em inverter os termos em que o argumento dos ateus foi estabelecido, determinando que aquilo que é realmente natural e, portanto, primordial na ordem do mundo é não os elementos físicos (água, ar, fogo e terra) e seus movimentos mecânicos, mas sim o intelecto e a arte. Em outras palavras, trata-se de elaborar uma cosmologia não materialista, em que a *physis* seja identificada com a razão (*νοῦς*), não com o acaso, evidenciando, dessa forma, que o desígnio e a atividade inteligente possuem uma primazia sobre o que é puramente material.³⁷

Na perspectiva do Atenense, a elaboração de uma cosmologia desse tipo envolve, antes de tudo, a de-

³⁷ Cf. Stalley (1983).

monstração da prioridade da alma (*ψυχή*) e de tudo que diz respeito a ela em relação aos corpos (*σώματα*). Como explica Brisson (2003, p. 35), isso significa que o *logos* desenvolvido pelo Ateniense tentará, pois, fornecer “uma prova de que o movimento ordenado do mundo é obra de uma alma dotada de razão”. O ponto de partida de tal *logos* é a constatação de que no cosmo há, além de coisas em repouso, coisas que se encontram em movimento (*κίνησις*). Ora, de um modo geral, o movimento pode ser de dois tipos: 1. o movimento que é causa do movimento de outras coisas, mas não de si mesmo, e 2. o movimento que se move a si mesmo, ao mesmo tempo em que move outras coisas (o movimento automotor) (*Leis*, X, 893c-894c). Argumenta o Ateniense que o primeiro tipo de movimento, aquele que produz o movimento de um outro mas não o seu próprio, não pode ser considerado o mais primordial (*πρότερον*). De fato, segundo ele, para percebermos isso, basta pensarmos na seguinte hipótese: imaginemos uma situação em que todas as coisas do universo caíam na imobilidade; nessa situação, é evidente que o primeiro movimento que se manifestará e romperá a imobilidade geral é o que é causa de si mesmo, o movimento automotor, não o oposto, isto é, aquele que é causado por um outro. A ideia do Ateniense é, pois, clara: o movimento que se move a si mesmo é necessariamente anterior ao movimento que é produzido por um outro (*Leis*, X, 895a-b).

Levando adiante seu argumento, o Estrangeiro de Atenas faz ver a Clíncias, por meio de um rápido diálogo, que aquilo que é capaz de se mover a si mesmo é necessariamente algo vivo ou animado e que o que é vivo ou animado é, por definição, aquilo que possui uma “alma” (*ψυχή*). Aceitos esses pontos, conclui ele, não há, então, como não se admitir que a alma é o movimento

capaz de se mover a si mesmo, o movimento verdadeiramente automotor (*Leis*, X, 895c-896a). E se admite-se que a alma é o movimento automotor e, como tal, por conseguinte, o movimento mais primordial do universo, aquele que é o princípio primeiro (ἀρχή) da geração das coisas e de todos os demais movimentos, não há como não reconhecer também que ela é, necessariamente e por natureza, algo anterior ao corpo, de forma que tudo aquilo que diz respeito à sua essência, isto é, pensamentos, memórias, desejos, volições etc., é anterior aos atributos corpóreos: largura, comprimento, profundidade, força (*Leis*, X, 896b-d).

Por meio de uma análise do fenômeno do movimento, o Estrangeiro julga ter provado, assim, a concepção de que a alma é a causa primeira do movimento do universo e, conseqüentemente, o princípio que detém uma primazia sobre o corpo. Mas, para o protagonista do diálogo, isso ainda não é suficiente. De fato, uma vez que a alma, enquanto princípio psíquico, pode ser benévola ou maligna, resta determinar que tipo de alma é responsável pelo controle dos movimentos observados no universo: a alma boa ou a alma má (*Leis*, X, 896e-897a). O Ateniense pretende resolver tal questão por meio de um raciocínio, fundado nos seguintes desenvolvimentos: 1. os movimentos do céu e dos astros são absolutamente circulares e uniformes; 2. os movimentos circulares uniformes são os mais próximos do intelecto (νοῦς) e, portanto, os mais racionais, uma vez que são aqueles que se realizam da maneira mais regular e harmoniosa possível, desenvolvendo-se sempre da mesma maneira e de acordo com o mesmo ritmo; 3. segue-se daí que os movimentos dos corpos celestes e dos céus são a expressão do intelecto, o que significa que a alma que os produz é necessariamente boa; 4. di-

zer que a alma boa, racional, é a causa responsável pelos movimentos do universo, significa, para o Estrangeiro, que a divindade de fato existe e que ela é o princípio que governa todas as coisas, uma vez que todos os movimentos ordenados existentes no cosmo podem ser explicados pela presença dessa *psykhe* benévola (*Leis*, X, 897c-899d). Mas o Estrangeiro não se detém a essa última proposição: de fato, indo além, ele afirma que, na medida em que a boa *psykhe* é realmente racional, divina e causa de tudo, ela não pode deixar de cuidar das coisas humanas, ao mesmo tempo em que se revela como um princípio absolutamente justo e inflexível, que não pode ser corrompido por sacrifícios e oferendas feitos pelos homens (*Leis*, X, 899d-905c).

Com esse argumento, que deverá servir de prelúdio à lei acerca da impiedade, o Estrangeiro de Atenas pretende ter refutado a tese ateísta que via a ordem do mundo como produto do acaso e da natureza (entendida de maneira puramente materialista) e estabelecido o ponto de vista contrário, que vê a ordem do mundo como produto da razão, da alma, do desígnio e, portanto, de algo divino. Tal argumento, segundo ele, será dirigido a todos os ímpios que habitam a cidade. Ora, prossegue o Ateniense, aqueles ateus que, apesar não serem persuadidos pela argumentação, se mostrarem, porém, corrigíveis, deverão, de acordo com a lei, ser recolhidos a uma prisão, onde permanecerão presos por cinco anos. Nessa prisão – sugestivamente chamada de *sophonistérion*³⁸, localizada fora da cidade, esses ímpios receberão apenas a visita dos membros do Conselho Noturno, órgão intelectual supremo de Magnésia³⁹, que procurarão educá-los e convencê-los de seu erro por

³⁸ “Casa da Volta à Razão” na tradução de Brisson (2003, p. 37).

³⁹ Sobre o Conselho Noturno, conferir Brisson e Pradeau (2012).

meio de argumentos filosóficos. Para o Estrangeiro de Atenas, a lei deve determinar que se, ao fim desses cinco anos, algum ímpio não se deixar persuadir e pretender insistir em sua visão errônea acerca dos deuses, ele deverá ser considerado incorrigível e condenado à pena capital (*Leis*, X, 908b-909a).

Como se vê, a abordagem assumida pelas *Leis* no tratamento do problema do ateísmo é, sem dúvida alguma, radical e rigorosa, principalmente se levarmos em conta os padrões da sociedade liberal moderna. No entanto, o que nos interessa observar é que essa abordagem nos mostra, com suficiente clareza, como, na obra em questão, Platão concebe a religião como uma instituição realmente essencial para a ordem da cidade, sem a qual não seria possível à cidade, portanto, garantir uma fundamentação mais sólida para as suas leis, sua *paideia* e os seus valores. A aposta platônica é que a religião possui, assim, uma função moral e política decisiva, na medida em que ela confere ao *nomos* e ao *ethos* de uma pólis um caráter sagrado e mesmo divino, assegurando, num plano teológico, a virtude dos cidadãos e a *paideia* moral por eles recebida. Religião, moralidade, educação e política encontram-se, pois, no âmbito dessa reflexão rigorosamente articuladas, e é essa articulação que caracterizará de maneira expressiva a ordem teocrática própria à *politeia* descrita nas *Leis*.

Referências

BRISSEON, L. A religião como fundamento da reflexão filosófica e como meio de ação política nas *Leis* de Platão. **Kriterion**, v. 107, p. 24-38, 2003.

BRISSEON, L. **Platon. Apologie de Socrate; Criton**. 2. éd. Introductions, traduction et notes. Paris: Flammarion, 2005. (Collection GF Philosophie).

BRISSON, L.; PRADEAU, J-F. **Platon. Les Lois**. Livres I à VI. Paris: Flammarion, 2006a. (Collection GF Philosophie).

BRISSON, L.; PRADEAU, J-F. **Platon. Les Lois**. Livres VII à XII. Paris: Flammarion, 2006b. (Collection GF Philosophie).

BRISSON, L.; PRADEAU, J-F. **As leis de Platão**. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2012. (Coleção Estudos Platônicos).

BURY, R. G. The Theory of Education in Plato's Laws. **Revue des Études Grecques**, v. 50, p. 304-320, 1937.

FUSTEL DE COULANGES, N. D. **A cidade antiga**. 5. ed. Tradução de Fernando de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2004 [1981]. (Coleção Paideia).

MORROW, G. **Plato's Cretan City**. A Historical Interpretation of the **Laws**. Princeton: Princeton University Press, 1993 [1960].

NUNES, C. A. **Platão. Diálogos. Leis e Epinomis**. Belém: UFPA, 1980. (Coleção Amazônica. Série Farias Brito; v. XII-XIII).

OLIVEIRA, R. R. **Demiurgia política**: as relações entre a razão e a cidade nas Leis de Platão. São Paulo: Edições Loyola, 2011. (Coleção Filosofia).

OLIVEIRA, R. R.; SIMÕES, I. Ho theos pantôn khrêmatôn metron: a função do discurso religioso e da teologia como instrumentos de fundamentação da legislação e do êthos cívico na politeia das Leis. **Hypnos**, v. 40, p. 31-65, 2018.

STALLEY, R. F. **An Introduction to Plato's Laws**. Oxford: Basil Blackwell, 1983.

ZILLES, U. A crítica da religião na modernidade. **Interações – Cultura e Comunidade**, v. 3, n. 4, p. 37-54, 2008.

Sociabilidade *versus* sociedade na perspectiva do pensamento político kantiano

Jéssica de Farias Mesquita

Doutoranda do PPG em Filosofia UFRGS

jmesquita76@yahoo.com.br

Resumo: Este trabalho propõe uma apresentação dos elementos pré-políticos e políticos no pensamento do filósofo Immanuel Kant. Para tanto, faz-se necessário perpassar algumas de suas obras e ensaios que abarcam tanto o pensamento político quanto o sentido de história. Entre essas obras e ensaios, concentrar-nos-emos nos ensaios *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (1784) e *Começo conjectural da história humana* (1786). Depois faremos uma análise menos minuciosa de algumas passagens da *Terceira crítica* (1790) e da obra *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798) a fim de compreendermos o modo como o filósofo Kant pensa questões que dizem respeito à formação das sociedades humanas. A ideia é mostrar uma perspectiva política no pensamento do filósofo de Königsberg a partir da noção de natureza humana fazendo um contraponto entre a natureza humana racional e a natureza humana instintiva. Em seguida, pensaremos em que medida a noção de *sociabilidade* aparece como uma tendência humana à vida em sociedade e como a sociedade, depois de formada, pode contribuir para o desenvolvimento do ser humano no interior da espécie humana. Para Kant, o homem não nasce racional. O homem é aquele que se determina e se constrói racionalmente quando decide pela autodeterminação, quando decide pela limitação de sua animalidade e, portanto, pensa a liberdade humana pelo viés da liberdade no sentido de autonomia e da liberdade legal que deve estar limitada por um sistema de leis que preservam a liberdade coletiva. Com isso, antes de partir para qualquer avaliação quanto à construção de uma sociedade, da cultura e da política, podemos introduzir os elementos políticos e sociais começando pela análise do homem na visão kantiana, o homem como aquele que possui potencialidades para

desenvolver-se racionalmente, mesmo que não seja eliminado o instinto que, constantemente, impulsiona para a busca de satisfação e felicidade. Não se trata apenas de fornecer os elementos empíricos sobre quais meios são mais cabíveis para fomentar uma sociedade, mas de apontar uma reflexão acerca do rumo que deve ser percorrido pelo homem para que possamos refletir sobre em que medida ocorre o desenvolvimento racional do homem no seio de uma determinada sociedade.

Palavras-chave: Kant. Natureza. Sociabilidade. Sociedade.

Abstract: This paper proposes a presentation of the pre-political and political elements in the thought of the philosopher Immanuel Kant. To do so, it is necessary to go through some of his works and essays that cover both political thought and the meaning of history. Among these works and essays, we will focus on the essays *Idea for a universal history with a cosmopolitan aim* (1784) and *Conjectural beginning of human history* (1786). We will then make a less detailed analysis of some passages from the third *Critique* (1790) and *Anthropology from a Pragmatic Point of View* (1798) in order to understand how the philosopher Kant thinks about issues concerning the formation of human societies. The idea is to show a political perspective in the Königsberg philosopher's thinking based on the notion of human nature, making a counterpoint between rational human nature and instinctive human nature. We will then consider the extent to which the notion of sociability appears as a human tendency to live in society and how society, once formed, can contribute to the development of the human being within the human species. For Kant, man is not born rational. Man is the one who determines and constructs himself rationally when he decides to self-determine, when he decides to limit his animality and, therefore, thinks of human freedom through the lens of freedom in the sense of autonomy and legal freedom, which must be limited by a system of laws that preserve collective freedom. So, before moving on to any assessment of the construction of a society, culture and politics, we can introduce the political and social elements by starting with an analysis of man in the Kantian vision, man as someone who has the potential to develop rationally, even if the instinct that constantly drives the search for satisfaction and happiness is not eliminated. It is not just a question of providing empirical elements on which means are most appropriate for fostering a society,

but of pointing out a reflection on the course that must be taken by man so that we can reflect on the extent to which man's rational development occurs within a given society.

Keywords: Kant. Nature. Sociability. Society.

Introdução

Fazer uma reconstrução do dito pensamento político de Immanuel Kant já não é uma tarefa tão simples. Primeiro porque se trata de um filósofo que entende a filosofia dentro de um sistema científico; segundo porque essa cientificidade em seu pensamento tende a explicar o cognoscível a partir de uma reelaboração de uma metafísica conceitual que ele estende para o âmbito prático. Por isso, trazer alguns elementos que antecedem a constituição política em seu pensamento talvez sirva para melhor compreendermos a conexão entre esses elementos, pelo menos no que se refere à filosofia prática, dando ênfase na formação humana em sociedade ou naquilo que compele os homens a entrarem em sociedade com os outros.

Para melhor ilustrarmos os elementos pré-políticos e políticos no pensamento kantiano, iniciaremos o trabalho com a ideia de que esse pensamento político no pensamento do filósofo de Königsberg pode partir da noção de sociabilidade como um aspecto da natureza humana. Após explicar em que consiste essa relação entre sociabilidade e natureza humana, faremos o contraponto entre essa natureza humana em seu aspecto racional e a natureza humana instintiva a fim de fundamentar a formação da sociedade. Desse modo, este trabalho não tem a pretensão de aprofundar quais seriam os verdadeiros elementos sociais, apenas apresentar um impulso humano que conduz para a formação da sociedade no sentido da sociabilidade como uma ten-

dência humana à vida em sociedade e o de como essa tendência pode contribuir para o desenvolvimento do ser humano no interior da espécie humana.

A formação social segundo Kant

Ora, para pensarmos a essência do viver e do conviver em sociedade segundo os preceitos kantianos, partirmos da noção de sociabilidade como um momento pré-político e pós-político. Pré-político porque é na sociabilidade que podemos verificar a essência de uma motivação para a vida em sociedade que se encontra na própria natureza humana. Pós-político porque, depois de formada a sociedade, a sociabilidade permanece como aspecto das relações humanas que existe dentro dos meandros que envolvem a relação entre os indivíduos. Um dos pontos mais fortes acerca da sociabilidade se encontra em um dos textos kantianos que traz um pouco de sua concepção sobre filosofia da história, texto conhecido pelo título *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (1784), o qual se refere à sociabilidade somada a uma insociabilidade. A insociável sociabilidade aparece como uma particularidade da natureza humana que consiste numa disposição para entrar em sociedade com os outros, seguida de uma outra tendência egoísta da natureza humana, aquela não sociável, ou, podemos dizer, uma insociabilidade como propensão⁴⁰ à dissolução de uma sociedade. Os dois impulsos – a saber, o impulso para formar a sociedade com os outros homens e o impulso para dissolver

⁴⁰ Aqui entraria a diferença entre “propensão para o mal” e “disposição para o bem”. Segundo Höffe (2001), a propensão, apesar de ser uma tendência natural, encontra-se menos enraizada na natureza humana do que a disposição. Enquanto a disposição para o bem possui um caráter essencial e profundo, a propensão para o mal, mesmo constituindo a natureza humana, aparece de forma mais superficial (Klein, 2016).

essa sociedade – são partes da própria constituição do ser humano e de sua natureza.

Podemos entender esse processo de sociabilidade por dois caminhos. O primeiro, no artigo *Ideia de uma história universal* (1784), Kant alude a uma sociabilidade insociável marcada por um antagonismo presente na natureza humana⁴¹ para depois tentar justificar em que medida o homem, enquanto espécie, caminha para formar as sociedades sob uma constituição civil. Segundo, se a maior destinação humana é a sociabilidade, como Kant aponta em outro texto publicado dois anos depois da publicação do *Ideia de uma história universal*, qual seja o ensaio *Começo conjectural da história humana* (1786)⁴², como, então, explicar, a partir desse último ensaio, a promoção de uma cultura humana que representa a saída de um homem do estado de natureza rude para um estado civil? No ensaio de 1786, Kant, apesar de refletir sobre um possível começo da história humana, não começa pela espécie humana como no *Ideia de uma história universal*, começa supondo a existência de um único indivíduo homem que, junto de uma mulher (um casal), promove a propagação da espécie e o desenvolvimento de suas disposições naturais. Kant parte de um primeiro começo da história humana atribuindo à natureza a tarefa de organizar essa formação social.

⁴¹ “Eu entendo aqui por antagonismo a insociável sociabilidade dos homens, ou seja, sua tendência a entrar em sociedade que está ligada a uma oposição geral que ameaça constantemente dissolver essa sociedade. Esta disposição é evidente na natureza humana” (Kant, 2011, p. 8).

⁴² Kant (2009, p. 110) também assinala para a “diversidade de ascendências”, que pode resultar numa possível acusação à natureza de não saber organizar de maneira adequada a sociabilidade que, segundo o autor, “é o maior fim da destinação humana; pois a unidade da família, de onde todos os homens descendem, foi sem dúvida a melhor ordenação para tanto”.

[...] aquilo que não se pode ousar na progressão da história das ações humanas, a saber, investigá-la por meio de conjecturas, pode muito bem ser feito em relação ao seu *primeiro começo*, na medida em que é a natureza quem o produz (Kant, 2009, p 26).

A natureza pode indicar vários sentidos: as leis mecânicas, o instinto humano ou o racional que estabelece regras, natureza em sua organicidade⁴³. Enquanto no *Ideia de uma história universal* a natureza é aquela que se apropria de um antagonismo, presente na natureza humana, no intuito de conduzir os indivíduos a formarem sociedades com os outros, no ensaio *Começo conjectural* ela é inicialmente vista como um apelo ao instinto humano natural que Kant diz representar a “Voz de Deus”, ou seja, aquilo que está fora do homem, no sentido de não ser uma regra racional postulada pelo próprio homem que pensa, mas, mesmo fazendo uso do impulso instintivo, pode ser usado como regra de ação o seu próprio instinto como *primeiro começo* da história humana. Ao contrário das inclinações, que, de certa forma, já pressupõem uma adoção de máximas ou, pelo menos, a exigência racional para tal, pois a inclinação é o modo de agir que ainda não segue leis racionais, mas que não cai totalmente no instinto. Por exemplo, o hábito, como ação irrefletida pode se converter numa inclinação como se esta fosse o intermédio entre instinto e razão, diferente de uma ação por dever, que é aquela que ocorre de acordo com o respeito a uma lei, uma máxima ou

⁴³ Sobre isso, ver Schütz (2009), que defende que há três concepções de natureza em Kant, sendo cada uma relacionada com suas três obras críticas: a primeira, a natureza que é o conjunto do conhecimento que nos é possibilitado por meio do entendimento e representa a natureza mecânico-causal; a segunda, a natureza que transcende nossa sensibilidade e é fruto da razão que cria suas próprias leis que fundamentam a liberdade e o agir prático-ético (segunda crítica); a terceira, a natureza orgânica como causa e efeito de si mesma (terceira crítica).

um imperativo⁴⁴. Não vamos aprofundar aqui em que medida ocorre a fundamentação moral no pensamento kantiano, mas é imprescindível a referência às regras racionais quando contrapostas ao instinto. Mesmo fazendo referência ao livro Gênesis da Bíblia para presumir sobre o primeiro começo da história humana, Kant deixa claro que a presença de conjeturas nesse primeiro começo pode aparecer para dar maior plausibilidade às informações no sentido de conectar uma etapa à outra na história, pois não conseguimos obter informações precisas sobre o que, de fato, aconteceu em um tempo longínquo.

O primeiro desenvolvimento da liberdade

Antes de tratarmos sobre um possível progresso político dos seres humanos, é necessário verificarmos o que essencialmente impulsiona os homens a entrarem em sociedade com os outros. Para isso, apropriamo-nos da ideia central do *Começo conjetural*, que é a de que a natureza humana, com todas as suas disposições naturais, funciona como ponto de partida⁴⁵ para iniciarmos a discussão sobre o que levaria o homem e se agrupar com os outros. Apesar de a noção de natureza humana a partir de disposições naturais parecer muito geral, no ensaio em questão, Kant considera o homem como um

⁴⁴ Kant (2006, p. 42) diz que não é possível explicar a virtude como “habilidade nas ações justas e livres, pois então seria um mero mecanismo de aplicação de força; mas virtude é a força moral no cumprimento do seu dever, que jamais se tornará hábito, devendo provir, sempre de forma inteiramente nova e original, da maneira de pensar”.

⁴⁵ Em seu artigo “Da natureza à liberdade: as conjeturas sobre o começo da história e a destinação moral da humanidade”, Bruno Nadai (2009, p. 97) equipara natureza humana com as disposições naturais humanas: “Esse algo que não precisa ser inventado, e que servirá como ponto de partida da história conjetural, não é outra coisa senão a própria natureza humana, ou melhor, o conjunto das disposições naturais humanas”.

ser natural dotado de disposições que devem ser desenvolvidas progressivamente. Desse modo, Kant (2009, p. 109) encaixa sua concepção de história *a priori* para pensar “uma história do primeiro desenvolvimento da liberdade a partir das disposições originárias na natureza do homem”.

Ora, partir de disposições originárias na natureza do homem para refletir sobre um possível desenvolvimento da liberdade é a base argumentativa que Kant adota para se ater a uma história em seu começo conjectural. Pois, mais à frente, ele completa: “algo totalmente diferente que a história da liberdade em sua progressão, que apenas pode basear-se em relatos” (Kant, 2009, p. 109). Portanto, a justificativa kantiana no primeiro momento do ensaio se baseia na análise de um estágio longínquo da história humana, aquele primeiro começo ao qual não temos acesso de modo preciso, como mencionado anteriormente. Por isso, embora as conjecturas não sejam o sustentáculo para se pensar uma história humana, elas servem para fornecer uma certa razoabilidade discursiva sobre esse primeiro começo da história.

Certamente é permitido intercalar *conjeturas* na progressão de uma história para preencher lacunas nos relatos: pois o que vem antes, enquanto causa longínqua, e o que vem depois, enquanto efeito, pode nos oferecer uma direção bastante segura para a descoberta das causas intermediárias, tornando compreensível essa passagem (Kant, 2009, p. 109).

Não obstante Kant reconhecer que o uso de conjecturas possa complementar as informações históricas, elas não podem servir como principal fundamento de explicação, pois o que é apenas presumível não pode ser explicado. No entanto, a hipótese que se levanta sobre um possível começo da história humana, de certa forma, coloca a natureza como protagonista, ao menos

no que se refere aos primeiros parágrafos do *Começo conjectural*. A interpretação kantiana sobre esse começo conjectural parece, ao mesmo tempo, apontar que ele reconhecia os limites inerentes a uma teoria da história. Ao que parece, a filosofia da história da década de 1980 tenta responder, para além de possibilidades de realização humana, à pergunta fundamental de uma antropologia restrita, qual seja, “O que é o homem?” ou, na acepção de Robert Loudon, “*What is the human being?*”⁴⁶ (“O que é o ser humano?”), o que seria o ponto final do sistema kantiano que começa pelo conhecimento (“O que posso saber?”), passa pela moralidade (“O que devo fazer”), abrange a religião (“O que me é permitido esperar?”) e culmina na antropologia (“O que é o homem?”).

Se no *Começo conjectural* a natureza originalmente possui um papel fundamental na condução das coisas e dos acontecimentos no mundo, o homem, por outro lado, tem sua própria natureza, sendo não apenas instintiva, pois, se fosse, Kant teria que considerar o homem imerso em um sistema de igualdade com os outros animais. Todavia, o homem também não é absolutamente racional. Retomando uma passagem do *Ideia de uma história universal*, podemos perceber que Kant indica que a partir de exercícios e ensinamentos o homem pode progredir. Sendo assim, a razão, como faculdade de ampliar as regras, “não atua sozinha de maneira instintiva mas, ao contrário, necessita de tentativas, exercícios e

⁴⁶ Na concepção de Robert Loudon (2011), parece óbvio que na Antropologia apareçam textos que possam responder à pergunta “O que é o ser humano?”. Contudo, como ele mesmo indica na introdução de seu livro *Kant's human being*, responder à questão “O que é o ser humano?” não significa apenas se atentar para textos kantianos das aulas de Antropologia. A razão disso se justifica pelo fato de que essas aulas, ministradas por Kant, foram partes (“*outgrowth*”) das aulas de Geografia Física.

ensinamentos para progredir, aos poucos, de um grau de inteligência (*Einsicht*) a outro” (Kant, 2011, pp. 5-6).

A natureza humana e a sociabilidade insociável

Será que essa natureza no *Ideia de uma história universal* atua na história por meio somente da natureza do ser humano?⁴⁷ Se sim, não há um determinismo natural para as ações humanas na história. A natureza seria atuante no homem somente na medida em que se apropria do antagonismo que já existe na natureza humana. Em suma, essa natureza humana, como já mencionado anteriormente, possui dois lados: um instintivo, que, se levado pelo egoísmo, dissolve o estado de sociabilidade; e um racional, que vê no estado sociável vantagens que podem ser asseguradas. Ou, na aceção kantiana na quarta proposição do *Ideia de uma história universal*: “o homem tem uma inclinação para associar-se porque se sente mais como homem num tal estado” (Kant, 2011, p. 8).

Essas duas tendências que aparecem em oposição uma a outra representam o antagonismo intrínseco à natureza humana. De um lado, a sociabilidade é entendida como a inclinação (*Neigung*) para entrar em sociedade, visto que é somente em sociedade que o homem se sente mais como homem (Kant, 2011). Do outro, o homem tem uma propensão (*Hang*) ao isolamento. Tanto a inclinação a formar sociedade quanto a propensão a isolar-se e, portanto, a constante ameaça de dissolver essa sociedade parecem reduzir o antagonismo, ou, mais precisamente, a *insociável sociabilidade*, a uma única disposição que Kant (2011, p. 8) diz ser “evidente na natureza humana”. A passagem expressa pela quarta proposição do *Ideia de uma história universal* está colocada nos seguintes termos: “Eu entendo aqui por

⁴⁷ Joel T. Klein (2016, p. 100) aponta que a “Natureza atua na história apenas por meio da natureza do ser humano. Por isso, a questão de como ocorre o progresso na história ou de sua garantia conduz necessariamente à tese antropológica da sociabilidade insociável”.

antagonismo a *insociável sociabilidade* dos homens, ou seja, sua tendência a entrar em sociedade que está ligada a uma oposição geral que ameaça constantemente dissolver essa sociedade. Esta disposição é evidente na natureza humana” (Kant, 2011, p. 8, grifos nossos).

Ainda na quarta proposição, Kant enfatiza a propensão humana ao isolamento. A exigência racional de entrar em sociedade e construir uma ordem regulada por leis é a finalidade como resultado do desenvolvimento dessas disposições humanas. Contudo, Kant parece se ater à causa que move os homens a entrarem em sociedade com os outros, não partindo de uma causa positiva ou uma mera causa concordante. A causa é o antagonismo na natureza humana que é marcado por conflitos, e esses conflitos resultam em sua oposição aos outros seres humanos. Portanto, há dois conflitos que se mostram na natureza humana: o conflito dos homens entre si e o conflito do homem com ele mesmo. O primeiro marca o isolamento e a constante necessidade de satisfação de suas necessidades, o segundo é o chamado da razão que compele o homem à vida em sociedade, assim a razão impede o homem de satisfazer apenas as suas necessidades (Kant, 2011, p. 8)⁴⁸. O homem não tem somente uma tendência a separar-se dos outros, ele tem uma “forte” tendência a separar-se e, com isso, isolar-se, “porque encontra em si ao mesmo tempo uma qualidade insociável que o leva a querer conduzir tudo simplesmente em seu proveito, esperando oposição de todos os lados” (Kant, 2011, p. 8). Essa resistência que o homem espera de todos os lados *desperta* todas as suas

⁴⁸ “[...] porque encontra em si ao mesmo tempo uma qualidade insociável que o leva a querer conduzir tudo simplesmente em seu proveito, esperando oposição de todos os lados, do mesmo modo que sabe que está inclinado a, de sua parte, fazer oposição aos outros” (Kant, 2011, p. 8).

forças, fazendo-o “superar sua tendência à preguiça” ao mesmo tempo que o move na busca de projeção (*Ehrsucht*), pela ânsia de dominação (*Herrschaft*) ou pela cobiça (*Habsucht*), “a proporcionar-se uma posição entre companheiros que ele não *atura* mas dos quais não pode *prescindir*” (Kant, 2011, p. 8).

Ora, Kant parece apontar que a resistência que impede o homem de formar sociedade com os outros e tem origem na natureza humana é a mesma que conduz o homem a sair do seu estado de isolamento e entrar numa sociedade. Isso significa que essa característica discordante fomenta a relação entre os homens ao mesmo tempo que sugere um meio para o ser humano lidar com suas inclinações egoístas: o formar sociedade com os outros. A relação entre os homens possui uma mola propulsora que, além de coibir atitudes consideradas egoístas, faz com que os homens se distanciem do instinto puramente animal e suba mais um degrau na escala em seu desenvolvimento. Por exemplo, na *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798), antes de se referir ao *desejo de vingança como paixão*, Kant caracteriza a paixão como uma inclinação própria dos seres racionais, ou seja, essa paixão não está presente nos outros animais. “Nos meros animais, mesmo a inclinação mais veemente (por exemplo, da cópula) não se denomina paixão, porque não possuem razão, a única que fundamenta o conceito da liberdade e com a qual a paixão entra em colisão, paixão cujo surgimento pode, portanto, ser imputado ao ser humano” (Kant, 206, p. 157).

Em suma, as paixões na acepção kantiana se referem às inclinações de seres humanos direcionadas a outros seres humanos. Abre-se uma questão sobre se as inclinações são meios de que os homens se utilizam para conseguirem lidar com a sociabilidade, pois, já que

o egoísmo leva o homem a isolar-se de outros homens, as paixões, ao contrário, levam os homens a estarem uns com os outros, mesmo que por motivos que não sejam virtuosos, tais como a ambição, a sede de vingança e o desejo de poder (Kant, 2006). Sedimentar o campo da sociabilidade implica a atuação da natureza humana com a insociabilidade ao desencadear essas paixões no homem. É importante também atentar para uma diferença entre afecções e paixões. As afecções são sentimentos imediatos como ira, vergonha, medo, riso e choro que, de certa forma, contribuem para a sociabilidade ou ao menos para refletir sobre as relações humanas⁴⁹. As paixões, por outro lado, são caracterizadas como possuidoras de razão em seu surgimento, e somente os seres humanos podem tê-las ou manifestá-las⁵⁰. Para Kant (2006, p. 153), “a inclinação pela qual a razão é impedida de comparar essa inclinação com a soma de todas as inclinações em vista de uma certa escolha, é a paixão (*passio animi*)”. Nesse sentido, o autor afirma que

[...] as paixões são altamente prejudiciais à liberdade, porque se deixam unir à mais tranquila reflexão e, portanto, não devem ser consideradas como afecção, nem tampouco turbulentas e passageiras,

⁴⁹ Kant (2006, p. 149), ao se referir ao riso e ao choro, diz que “a natureza faz bem à saúde, mecanicamente, por meio de algumas afecções”. Sobre a ira, diz que esta pode ser “um meio bastante seguro para a desopilação, e muitas donas-de-casa não têm outra moção (*Motion*) interna que ralhar com os filhos e com a criadagem” (Kant, 2006, p. 149). Em seguida, acrescenta: “o riso é sempre uma vibração dos músculos que tomam parte na digestão, e a estimula muito mais que a sabedoria do médico” (Kant, 2006, p. 150).

⁵⁰ Quando compara o instinto de outros animais às paixões, Kant (2006, p. 157) diz que somente no homem a paixão pode se manifestar, pois “nos meros animais, mesmo a inclinação mais veemente (por exemplo, a da cópula) não se denomina paixão, porque não possuem razão, a única que fundamenta o conceito da liberdade e com a qual a paixão entra em colisão, paixão cujo surgimento pode, portanto, ser imputado ao ser humano”.

mas podem deitar raízes e coexistir mesmo com a argumentação sutil –, e se afecção é uma embriaguez, paixão é uma doença que tem aversão a todo e qualquer medicamento e, por isso, é muito pior que todas aquelas comoções passageiras da mente, que ao menos estimulam o propósito de se aperfeiçoar; ao contrário destas, a paixão é um encantamento que exclui também o aperfeiçoamento (Kant, 2006, p. 153).

Se analisarmos detidamente cada um desses elementos, podemos perceber que a afecção como dispositivo no sujeito individual não aponta diretamente para a formação das sociedades humanas, muito embora contribua para a sociabilidade. Desse modo, as afecções, dependendo de sua orientação, podem harmonizar a sociabilidade que se referem às relações entre seres humanos civilizados indicando as máscaras sociais como forma de apresentar-se aos outros. Dois exemplos que Kant (2006) oferece é o do riso cordial (franco) e o da “chacota”. Sobre o riso, ele diz que “pertence à afecção de alegria”, e, por isso, é sociável. Em contrapartida, a chacota maliciosa (irônica) é hostil, o que implica um certo comprometimento da sociabilidade. Não estamos julgando aqui em que medida vislumbramos um desenvolvimento moral do indivíduo, e sim considerando a relação num todo social das ações humanas que formam as sociedades, apontando para um relativo progresso dessas relações humanas. Pelo menos, essa é a perspectiva da filosofia da história kantiana: o progresso da espécie a partir de um todo social⁵¹. Porém, no final da citação indicada acima, Kant assevera que as paixões

⁵¹ Na oitava proposição do *Ideia de uma história universal*, Kant (2011, p. 17) escreve: “Pode-se considerar a história da espécie humana, em seu conjunto, como a realização de um plano oculto da natureza para estabelecer uma constituição política (*Staatsverfassung*) perfeita interiormente e, quanto a este fim, também exteriormente perfeita, como o único estado no qual a natureza pode desenvolver plenamente, na humanidade, todas as suas disposições”.

excluem o aperfeiçoamento, o que parece entrar em contradição com a tese defendida no *Ideia de uma história universal*, segundo a qual as próprias paixões reunidas no conceito de antagonismo e sociabilidade funcionam como os impulsos necessários para que tal aperfeiçoamento da espécie ocorra⁵². Portanto, podemos indicar duas perspectivas sobre o papel das paixões concernentes ao projeto político-antropológico kantiano: o aperfeiçoamento do indivíduo e o aperfeiçoamento da espécie.

No §41 da obra *Crítica da faculdade de julgar* (1790), Kant faz alusão à diferença entre sociabilidade e sociedade; coloca a sociedade como uma formação que podemos admitir como sendo natural ao ser humano. Se o impulso à sociedade é natural, a sociabilidade, por sua vez, é entendida como uma aptidão, uma tendência para a vida em sociedade. Podemos inferir, a partir do que foi apresentado, que a constituição humana que exorta para uma formação política parece ser algo inevitável, tanto para o homem (referente ao ensaio *Começo conjectural*) quanto para a espécie humana (no que toca ao artigo *Ideia de uma história universal*). No que concerne à terceira *Crítica*, essa sociabilidade aparece como tendência à vida em sociedade e reforça o argumento que aponta para essa peculiar característica presente na natureza humana. Se, para Kant, o belo aparecer como um elemento que permite a comunicação dos sentimentos para os outros e, igualmente, esse elemento precisa estar em consonância com a opinião dos demais, faz sentido essa materialidade do belo como

⁵² Também Joel T. Klein (2016, p. 115) atenta para essa possível contradição e indica que ela pode ser solucionada se considerarmos dois níveis diferentes de melhoramento: “um correspondente ao indivíduo e outro à espécie”.

algo propriamente empírico que pertence à sociedade. Assim, o belo empírico somente interessa à sociedade, e

[...] caso se admita o impulso à sociedade como natural ao ser humano, e a aptidão e a tendência para tal, isto é, a *sociabilidade*, como exigência para o ser humano enquanto criatura destinada à sociedade, portanto como propriedade pertencente à humanidade, então não se pode também deixar de considerar também o gosto como uma faculdade de julgamento de tudo aquilo que permite comunicar até mesmo o próprio sentimento a todos os demais, portanto como meio de fomentar aquilo que é requerido de cada pessoa por uma inclinação natural (Kant, 2016, p. 42).

Portanto, se o desenvolvimento humano é favorecido pela formação das sociedades humanas, podemos, a título de conclusão, deixar o §41 da *Crítica da faculdade de julgar*, que, convenientemente, aqui aparece para confirmar essa sociabilidade como destinação da espécie humana a se estabelecer e a se desenvolver em sociedade.

Referências

HÖFFE, Otfried. “**Königliche Völker**”: zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.

KANT, I. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784). In: **Ausgewählte kleine Schriften**. Felix Meiner Verlag, 1969.

KANT, I. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. Tradução de Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. 3. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

KANT, I. Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte (1786). In: **Ausgewählte kleine Schriften**. Felix Meiner Verlag, 1969.

KANT, I. Começo conjectural da história humana. Tradução de Bruno Nadai. **Cadernos de Filosofia Alemã**, p. 109-124, 2009.

KANT, Immanuel. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Editora Iluminuras, 2006.

KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade de julgar**. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2016.

KLEIN, Joel T. **Kant e a ideia de uma história universal**. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

LOUDEN, Robert B. **Kant's human being**: essays on his theory of human nature. Oxford: Oxford University Press, 2011.

NADAI, Bruno. Da natureza à liberdade: as conjeturas sobre o começo da história e a destinação moral da humanidade. **Cadernos de Filosofia Alemã**, n. 13. p. 95-107. jan./jun. 2009.

SCHÜTZ, Rosalvo. "A concepção multifacetada da natureza em Kant". **Veritas**, Porto Alegre, v. 54, n. 1, p. 238-256, 2009.

Como dois e dois são cinco: o problema da analiticidade

Deiver Vinícius de Melo

Doutorando em Filosofia Unicamp
deiver.melo@hotmail.com

Resumo: A discussão sobre a analiticidade já não é uma novidade. Vários pensadores basearam-se na possibilidade de verdades que dependem puramente da linguagem, chamadas analíticas, e verdades que são relacionadas a fatos externos ao próprio sistema linguístico, chamadas sintéticas. Essa é uma distinção que, apesar de parecer clássica a muitos filósofos, mostrou-se muito menos clara e objetiva como até então se alegava, por conta das objeções apresentadas por Willard van Orman Quine. A partir das críticas de Quine percebeu-se que, não obstante a ampla aceitação do conceito de analiticidade, certas sentenças não eram tão claramente distinguíveis como sendo analíticas ou sintéticas. Um exemplo usado pelo próprio Quine é o de uma sentença como “Todo objeto verde é extenso”, cuja consideração em qualquer uma das duas categorias estaria aberta a objeções. Contudo, a distinção parece, em geral, clara, excetuando-se tais casos excepcionais, e consequências dela parecem difíceis de abandonar, como ocorre com a própria concepção comum de conhecimento matemático fundado em verdades analíticas. Por essa razão, ao longo do século XX, outros filósofos tentaram restituir o estatuto de que a analiticidade dispunha, seja reformulando a noção de “analítico” e “sintético”, seja apontando falhas nas críticas de Quine. Este trabalho tem como objetivo a compreensão do que seria a formulação clássica da analiticidade, das críticas de Quine a ela e das tentativas de reestabelecer alguma forma de distinção analítico-sintético. Além disso, serão tratadas também as consequências do debate para importantes problemas filosóficos do século XX, nomeadamente, as discussões sobre o estatuto da ontologia e o papel do conhecimento científico em nossa estrutura geral do conhecimento. A conclusão deste trabalho é a de que as críticas à analiticidade, embora demonstrem uma necessidade de reformulação dos

próprios conceitos de analítico e de sintético, não são suficientes para a eliminação absoluta dessas noções clássicas. Elas servem como um mote para modificações e aprimoramentos, dados os avanços na filosofia e na lógica; mas partir disso para um esvaziamento completo dessas noções parece um passo desnecessariamente drástico.

Palavras-chave: Analiticidade. Quine. Metaontologia. Filosofia da linguagem.

Abstract: The discussion on the analyticity of sentences is not a new matter. Many thinkers grounded in the possibility of purely linguistic truths, called analytic, and truths related to facts that are external to the linguistic system itself, called synthetic. This is a distinction that, although it looked classical to many philosophers, showed itself as much less clear and objective as alleged by that time, because of the objections by Willard van Orman Quine. From Quine's criticisms we noted that, albeit the large acceptance of the concept of analyticity, some sentences were not so clearly distinguishable as being analytic or synthetic. An example used by Quine himself is the sentence "Everything green is extended", whose classification into any of both categories would be debatable. However, the distinction seems clear in general, except by such exceptional cases, and consequences from it seem hard to abandon, like occurs with the common conception of the mathematical knowledge as grounded in analytic truths. For that reason, during the twentieth-century, other philosophers tried to reconstitute the status of analyticity, either by reformulating the notion of "analytic" and "synthetic" or pointing failures in Quine's critiques. This paper has as an aim the understanding of what would be the classical formulation of analyticity, Quine's criticisms to it and the attempts to reestablish some kind of analytic-synthetic distinction. Furthermore, some of the consequences of this debate to important philosophical problems during the twentieth-century will be addressed, namely, the discussions on the status of ontology and the role of scientific knowledge in our general structure of knowledge. This work's conclusion will be that the criticisms to analyticity, although show the need for a reformulation of the concepts of analytic and synthetic themselves, are insufficient to eliminate these classical notions at all. They serve as a motto for modifications and improvements, given the advancements in philosophy and logic; but from

this to a complete deflation of these notions seems to be an unnecessarily drastic step.

Keywords: Analyticity. Quine. Meta-ontology. Philosophy of language.

Introdução

Considere as quatro sentenças a seguir:

- (1) A menor distância entre dois pontos é uma reta.
- (2) A distância em linha reta entre Belo Horizonte e Campinas é cerca de 580 km.
- (3) Um ponto não possui extensão.
- (4) Tudo que é verde é extenso.

Podemos garantir que ao menos (1)-(3) são verdadeiras, mas, a título de argumento, suponhamos que (4) também seja incontrovertidamente verdadeira. Por mais que todas elas tenham um mesmo valor de verdade, elas parecem ser distintas em algum sentido. Por exemplo, não precisamos traçar vários pontos e conectá-los dois a dois para sabermos que (1) é verdadeira, mesmo que alguém, por motivos didáticos, possa fazer algo do tipo. A verdade de (1) na geometria euclidiana é dada de maneira direta pelos próprios postulados de Euclides; (3) é parecida nesse sentido, uma vez que é uma verdade por definição, isto é, ponto é definido como algo que não possui extensão, o que torna (3) automaticamente verdadeira.⁵³ Por outro lado, (2) é uma sentença cuja verdade só pode ser verificada empiricamente, isto é, usando de algum método de medida para comprovar, na realidade factual, se a distância entre as cidades citadas corresponde àquela medida. Como adiantei, (4)

⁵³ Uma discussão mais aprofundada sobre esse caráter das verdades por definição como atos de fala declarativos pode ser encontrada em Ruffino, San Mauro e Venturi (2021) e Ruffino (2022).

é matéria de controvérsia, mesmo que a suponhamos como verdadeira, pois é desconcertante tentar colocá-la como sendo do mesmo tipo de (1) e (3) ou de (2). Ao mesmo tempo em que (4) parece verdadeira de uma maneira quase tão direta quanto (3), soaria contraintuitivo se alguém afirmasse que não precisamos verificar a realidade factual para conhecermos uma verdade sobre cores de objetos.

Dados esses aspectos das sentenças apresentadas, chamemos (1) e (3) de verdades *analíticas* e (2) de uma verdade *sintética*; não classificaremos (4) por ora. Um ponto a ser esclarecido é que os termos “analítico” e “sintético” têm uma longa tradição filosófica, mas com acepções diferentes. Kant (2015 [1787], p. 51-53), por exemplo, tinha uma conceituação de caráter mais epistemológico que linguístico do que seriam juízos analíticos e sintéticos. Para ele, os primeiros não acrescentariam conhecimento sobre o sujeito da sentença, enquanto os juízos sintéticos trariam novas informações que não estavam contidas na conceituação do sujeito. Podemos pensar as sentenças inicialmente apresentadas nesses termos, mas a definição que usarei de “analítico” e “sintético” nesses termos está mais associada ao aspecto linguístico que envolve *como* essas sentenças são verdadeiras. Para ressaltar essa distinção, ressalta-se que não falo em “juízos” analíticos ou sintéticos, mas em “sentenças” (ou “enunciados”) analíticas e sintéticas. Além disso, se seguíssemos à risca a filosofia kantiana, nenhum dos exemplos (1)-(3) seria analítico ao menos, pois juízos da geometria são classificados por Kant (2015 [1787], pp. 53-54) como sintéticos *a priori*.⁵⁴ Nossa conceituação de “analítico” e “sintético”, portanto, será muito mais

⁵⁴ Defesas da analiticidade da geometria são discutidas em Mwakima (2017).

próxima da versão proposta por Rudolf Carnap e sua definição de *L-verdade*, segundo a qual uma sentença é *L-verdadeira* se num sistema semântico *S*, e somente se, e sua verdade pode ser estabelecida por apelo apenas às regras semânticas de *S*, sem recorrer a fatos extralinguísticos (Carnap, 1956).

As sentenças (1) e (3) se enquadram na definição carnapiana de “analítico”, e, conseqüentemente, (2) seria um caso de enunciado sintético. Outra formulação equivalente que ele apresenta para a analiticidade é a de “verdadeiro em todas as descrições de estado”, que seriam uma espécie de equivalente sem implicações ontológicas fortes dos mundos possíveis de Leibniz ou dos estados de coisas possíveis de Wittgenstein (Carnap, 1956). Uma descrição de estado, portanto, é uma atribuição de valores de verdade a todas as sentenças atômicas de uma determinada linguagem, de tal maneira que se tem os valores de verdade de todos os enunciados possíveis naquele sistema a partir dessas valorações e dos conectivos lógicos. Sendo assim, (1) e (3) são verdadeiras em todas as descrições de estado em que temos a linguagem da geometria euclidiana, enquanto (2) pode ser falsa em alguma descrição de estado em que, suponhamos, uma das cidades referidas não existe ou a distância entre elas é maior ou menor que 580 km.

E quanto a (4)? É nesse ponto que Quine dirige sua crítica à distinção analítico-sintético. Na seção 1 falarei sobre a crítica quineana ao conceito de analiticidade e às verdades linguísticas e quais as conseqüências de se negar essa distinção, em especial nos debates sobre o estatuto da ontologia e a nossa estrutura de conhecimento. Na seção 2 discutirei as tentativas de reabilitar a noção de analiticidade diante das críticas de Quine,

em especial pelo apelo à relatividade do conceito de “analítico” à linguagem em questão. Na seção 3 concluirei que, embora sejam pertinentes para levar a um aprimoramento de partes obscuras na explicação do conceito de analiticidade, as críticas de Quine não são suficientes para esvaziar o conceito da maneira que ele queria. Além disso, tratarei brevemente de como a manutenção da distinção analítico-sintético impacta nossa metaontologia e nossas explicações epistemológicas.

Um dogma do empirismo

Como destaquei no final da seção anterior, Quine não acreditava na possibilidade de termos verdades puramente linguísticas, e, conseqüentemente, a distinção analítico-sintético era um dualismo insustentável. Tomemos como exemplo novamente a sentença (4), que repito aqui por questões de praticidade, e a sentença (5):

(4) Tudo que é verde é extenso.

(5) Nenhum solteiro é casado.

Em (4) temos uma incerteza, como já discutido na introdução, pois a própria noção de que algo tenha cor leva-nos à pressuposição de que esse objeto tenha alguma extensão, logo, parece uma verdade analítica, como (1) e (3). Ao mesmo tempo, falar de uma sentença que envolve cores tendo uma verdade independente de um conteúdo factual externo à linguagem (como na definição de analiticidade de Carnap) é, no mínimo, contraintuitivo. Temos, tanto em (4) quanto em (5), casos de predicação essencial, isto é, são sentenças que, embora não sejam verdades lógicas como “Se p é o caso, então p ” ou “ p ou não p ”, parecem verdadeiras pela própria definição do sujeito da sentença em algum sen-

tido. O caso (5) parece-nos menos controverso que (4), pois ninguém discordaria de seu conteúdo e, ao mesmo tempo, não é preciso que façamos um levantamento sociológico entre os indivíduos solteiros para determinar se há algum que não seja casado. Ainda assim, (5) só é considerada uma verdade desse tipo porque já fomos socialmente adaptados à sinonímia entre os termos “solteiro” e “indivíduo não casado”, de tal forma que os usamos de maneira intercambiável.

Para Quine, portanto, tanto (4) quanto (5) parecem, ao mesmo tempo, afetadas por parâmetros linguísticos e não linguísticos, e as últimas vão desde a composição de uma sociedade até determinações da ciência em relação a extensões de objetos e cores, por exemplo. Isso vale não só para essas sentenças, deve-se ressaltar, mas para todo o nosso conjunto de conhecimentos ou crenças. Tudo, desde aquilo que sabemos sobre a geografia e a química até os enunciados da matemática pura e da lógica, é parte de um mesmo tecido, cujas bordas têm maior contato com a experiência sensível (Quine, 1951a). Assim, nossos conhecimentos empíricos mais diretos influenciam todo o nosso tecido do conhecimento, de maneira que observações de fenômenos físicos podem mudar nossas concepções lógicas e matemáticas. Um exemplo que Quine apresenta é o da proposta de revisão da lei lógica do terceiro excluído como uma consequência das conclusões da mecânica quântica. Nesse sentido, não há verdades puramente linguísticas como o conceito de analiticidade de Carnap exige, uma vez que todas as nossas verdades são revisáveis perante determinados fatores que nossa experiência pode revelar (Quine, 1951a). Podemos revisar outras leis lógicas e matemáticas caso encontremos na experiência sensível eventos que nos levem a fazer tais modificações. A

distinção analítico-sintético, por sua vez, exige que haja um conjunto de verdades “sacrossantas”, verdadeiras em todos os mundos possíveis ou descrições de estado, o que seria incompatível com a forma como nosso conhecimento se dá nesse tecido holista.

Outro ponto controverso para Quine quanto à caracterização de (5) como uma verdade analítica é que a analiticidade nesse caso se baseia em uma relação que não conseguimos conceituar claramente, isto é, a de sinonímia. Como dito anteriormente, estamos habituados a fazer uma substituição mental entre “solteiro” e “indivíduo não casado” que nos permite dizer que tais expressões têm o mesmo significado. Essa sinonímia parece-nos tão óbvia que entenderíamos “algum solteiro é casado” como uma contradição, a não ser que haja algum contexto muito específico (o que envolveria o uso de aparatos da pragmática linguística) em que o falante trate de infidelidade conjugal. Contudo, como argumenta M. G. White (1950), muitos enunciados tidos como analíticos não têm negações contraditórias. Não percebemos isso tão facilmente em (5), mas consideremos a seguinte sentença:

(6) Todos os seres humanos são animais racionais.

Caso nos encontremos com um ser vivo que age perfeitamente como um ser humano, mas que não é racional (seja lá o que se entenda por esse conceito vagamente apresentado), nossa atitude não seria a de rechaçar imediatamente a classificação daquele indivíduo como ser humano, mas sim de embaraço. White (1950) conclui que, se vamos determinar enunciados analíticos em termos de grau de desconforto que sentimos diante de suas negações, não teremos uma distinção clara entre eles e os sintéticos.

Além disso, a relação de sinonímia se baseia em uma entidade que não conseguimos explicar muito bem, a saber, o significado (Quine, 1951a). Sabemos, pela análise de Frege (2009 [1892]), que significado e referência não são idênticos, uma vez que “estrela da manhã” e “estrela da tarde” têm significados diferentes, ainda que se refiram ao mesmo objeto, o planeta Vênus. Sendo assim, o significado corresponde ao que seria o *sentido* fregeano. Mas a pergunta permanece: o que seria o sentido fregeano? Quine (1951a) afirma que o sentido teria de ser um correspondente a ideias, sejam elas platônicas ou mentais. Mas esses objetos sequer poderiam ser tratados em uma ciência, uma vez que não são claros, nem suas identidades podem ser estabelecidas com precisão. Por exemplo, não sabemos até que ponto “estrela da manhã” e “estrela da tarde” são parecidas em significado, ou, ainda, se “solteiro” e “indivíduo não casado” têm o mesmo significado, pois simplesmente não sabemos definir o que seria essa entidade. Isso é razão suficiente, Quine argumenta, para que dispensemos esse conceito e quaisquer outros que dele dependam, como sinonímia e analiticidade.

E mesmo que alguém pudesse garantir a relação de sinonímia de alguma maneira, ainda seria preciso rebater a objeção de Quine segundo a qual não existem verdades puramente linguísticas, nem mesmo as da lógica ou da matemática. Para ele, essas verdades não são o caso em função da linguagem, mas já eram verdadeiras antes de as podermos sistematizar simbolicamente. Em outras palavras, eram verdades prévias que simplesmente representamos por meio de símbolos, mas que continuariam sendo verdadeiras ainda que não tivéssemos maneira de representá-las (Quine, 1963). Quine usa o exemplo da geometria euclidiana em defesa de seu ar-

gumento. Os postulados de Euclides não são verdades baseadas em convenções, mas um conjunto de fatos sobre o espaço, a forma e o vazio. De fato, a classificação de determinados princípios como fundamentais, que recebiam o nome de postulados para Euclides e que na matemática e na lógica são comumente chamados de axiomas, é de um caráter convencional. Contudo, isso não passa de uma seleção de um rótulo a ser atribuído a determinadas verdades que já eram prévias a tal atribuição. A convenção não as torna verdadeiras, apenas dá a elas o estatuto de um axioma ou postulado (Quine, 1963). A réplica imediata que poderia ser levantada ao argumento quineano seria evocar a geometria não euclidiana. Partindo de um sistema axiomático distinto do euclidiano, chega-se a determinadas (supostas) verdades geométricas distintas das do sistema clássico. A resposta de Quine a essa possível objeção tem um tom ficcionalista: ao fazer geometria não euclidiana estamos lidando com seus teoremas *como se* fossem verdadeiros, numa espécie de “faz de conta”. Esses teoremas não são em sentido algum verdadeiros, e o que se faz por convenção é fingir que são. Retornarei a essa discussão na próxima seção.

As consequências dessa deflação da analiticidade e da negação do conceito de verdades puramente linguísticas são notáveis nos campos da teoria do conhecimento e da ontologia. Primeiramente, o holismo quineano resulta na consideração de que todas as sentenças verdadeiras de nossas teorias são, no fim das contas, uma mistura de aspectos convencionais e factuais, afetados por considerações pragmáticas específicas. Mesmo a matemática mais pura só ganharia seu significado efetivo mediante aplicações nas ciências. Do mesmo modo, mudanças em nossas experiências sensíveis podem de-

sencadear alterações até mesmo de princípios lógicos mais fundamentais, como a proposta de eliminação da regra do terceiro excluído dados os achados na mecânica quântica. O que nos faz mudar enunciados lógicos e matemáticos com menos frequência que os enunciados mais diretamente relacionados à nossa observação é um princípio (ou virtude) de conservadorismo. Em outras palavras, aceitamos mais facilmente as modificações em nosso tecido do conhecimento que tenham menos impacto indireto em outras partes (cf. Quine; Ullian, 1978). Sendo assim, diante da observação de um determinado fenômeno que não pode ser acomodado pela nossa teoria atual sobre o mundo, preferimos primeiro ter certeza de que interpretamos o fenômeno corretamente, depois fazer alterações em partes mais empíricas da teoria, e somente se as tentativas anteriores falharem partimos para modificações na matemática e na lógica. Somos hesitantes quanto a realizar alterações drásticas nos campos da matemática e da lógica nesses casos justamente porque implicariam mudanças também em outras partes do sistema que dependem delas.

Outra consequência do holismo quineano é a equiparação entre questões ontológicas e científicas (Quine, 1951b). De fato, se as sentenças de nossa teoria geral estão interligadas a tal ponto que alterações em uma das partes causam mudanças em outros enunciados, é natural que a ontologia esteja inserida nesse contínuo. Se nossa teoria física nos compromete com a existência de elétrons ou do éter, por exemplo, essas entidades fazem parte de nossa ontologia, que se torna uma extensão dos comprometimentos ontológicos que nossas teorias científicas acarretam (Quine, 1948). De acordo com Quine (1951b), assim como Carnap argumenta que questões ontológicas e de princípios lógicos e matemáticos

não são questões de fato, mas de escolha pragmática de um esquema conceitual, o mesmo vale para hipóteses científicas. Normalmente, essa posição quineana é interpretada como uma maneira de se salvar a ontologia das críticas dirigidas em especial pelos membros do Círculo de Viena durante a primeira metade do século XX. Essa interpretação, contudo, é questionada por outros, que afirmam que suas consequências, na verdade, levam Quine a uma forma ainda mais extrema de pragmatismo que o presente nas teses de autores como Carnap e outros empiristas lógicos (Price, 2009). De qualquer forma, o ponto principal é que a rejeição da distinção analítico-sintético por parte de Quine leva-o a aceitar uma forma de pragmatismo que está impregnado em todo o nosso tecido do conhecimento, afetando desde as nossas hipóteses científicas e ontológicas até as verdades lógicas mais fundamentais.

Analicidade revisitada e relativizada

Um primeiro ponto a ser destacado na crítica de Quine às verdades puramente linguísticas, isto é, convencionais, é a forma como ele discute a geometria. Primeiramente, ele não explica o que quer dizer ao tratar geometrias não euclidianas como um “faz de conta”. Poderíamos entender que a geometria euclidiana é a que se aplica ao espaço que nos cerca e, portanto, teria um *status* de verdadeira do qual as variações não euclidianas não dispõem; estas são apenas internamente coerentes e, por isso, os geômetras trabalham com elas de alguma maneira, mesmo que ficcional. Se essa for a interpretação da consideração quineana, ela não faz jus à realidade. Na verdade, a geometria euclidiana se aplica à física newtoniana da mesma forma que a geometria não euclidiana se aplica à relatividade geral. Além disso,

há um maior consenso sobre a verdade da relatividade geral, logo, parece que a consideração de Quine é falsa, se entendermos como verdadeira a geometria que melhor representa a realidade; a realidade é não euclidiana. Isso não é suficiente para minar o argumento de Quine – afinal, bastaria que ele ressaltasse suas considerações sobre qual das geometrias era a correta e mantivesse todo o restante do raciocínio –, mas traz à tona a possibilidade de verdades geométricas não serem prévias à convenção.

A axiomatização da geometria euclidiana empreendida por Hilbert e a descoberta de que geometrias não euclidianas se aplicam ao mundo físico mostram-nos que a intuição espacial não tem papel na geometria pura. Nesse sentido, temos argumentos contra a noção kantiana de que a geometria é sintética *a priori*, uma vez que ela foi axiomatizada e não estaria relacionada à nossa forma de organização das experiências por meio de nossas intuições (Friedman, 1999). Se nossa intuição nos levava à geometria euclidiana, então ela nos levaria a uma resposta errada em relação ao mundo. Ainda assim, a geometria euclidiana nos apresenta verdades que podem ser demonstradas com o uso do conjunto inicial de axiomas e regras específicas. É nesse sentido que a geometria apresentaria um corpo de verdades analíticas. O mesmo pode ser estendido para as lógicas não clássicas. Um sistema de lógica paraconsistente – isto é, que não admite o princípio da explosão – é um conjunto de verdades analíticas que podem ser derivadas de um corpo de axiomas distinto daquele da lógica clássica. Ambos os sistemas contêm verdades analíticas, ainda que sejam distintos.

Podemos concluir, a partir das discussões em torno da geometria e da lógica, que a analiticidade de senten-

ças não é absoluta, mas relativa à linguagem em questão. Quine quer encontrar uma noção de analiticidade que seja absoluta, independentemente da linguagem em que a sentença está inserida, mas isso é simplesmente impossível. Como Carnap (1990 [1952]) observa, a diferença entre analítico e sintético refere-se a tipos de enunciados internos a uma estrutura linguística que, portanto, só podem ser analisados naquela linguagem, não na transição entre sistemas diferentes. É nesse sentido que temos “analítico” como verdadeiro em função do significado *naquela linguagem específica*. Quando mudamos de linguagem, mudamos os significados de termos e as relações de sinonímia fixadas, o que pode transformar uma sentença analítica de uma linguagem sintética (e até mesmo falsa) em outra (Carnap, 1990 [1952]). Um exemplo é o de sentenças da geometria euclidiana quando aplicadas à relatividade geral. Nesse caso, enquanto na estrutura teórica da física newtoniana alguns princípios euclidianos eram analíticos, na teoria da relatividade geral eles são falsos (e, portanto, não podem ser analíticos), enquanto afirmações referentes à topologia de Riemann ganham o estatuto de analíticas (Friedman, 1999). Assim, podemos definir como analíticas sentenças que são verdadeiras em virtude do significado *em um sistema de linguagem L*. Se procurarmos por uma espécie de distinção analítico-sintético que vá além disso, estamos envolvidos em um empreendimento tão absurdo quanto tentar medir um objeto sem qualquer unidade de medida ou parâmetro de comparação.

Retomemos agora a objeção a respeito das predicções essenciais em sentenças como:

(4) Tudo que é verde é extenso.

Quine afirma que nossa dificuldade em classificar (4) como analítica ou sintética revela uma imprecisão em nosso conceito de analiticidade. Grice e Strawson (1956), contudo, argumentam que o problema está em uma indecisão de outra natureza: deveríamos considerar um ponto de luz verde como extenso ou não? Para mostrar seu ponto, eles sugerem que se troque “analítico” por “verdadeiro” e nos questionemos se “Tudo que é verde é extenso” é uma sentença verdadeira. A indecisão parece permanecer. Logo, o problema não é uma suposta imprecisão do que seria “analítico”, mas sim a vagueza envolvendo termos da sentença, isto é, nossa dificuldade em determinar se algo sem extensão pode ou não ser verde. A réplica de Carnap segue a mesma linha de raciocínio: o problema da indecisão não está no uso do conceito de analiticidade, mas na falta de uma clareza quanto à palavra “verde”, pois nunca nos preocupamos com uma situação hipotética em que um ponto material emita luz verde, uma vez que, até o momento, não encontramos tal fenômeno na natureza (Carnap, 1990[1952]).

Os pontos anteriormente discutidos nos mostram que Quine estava certo quando afirmou que não há enunciados imunes à revisão. Todavia, disso não se segue que não existam sentenças analíticas, apenas que estas são também são revisáveis. Grice e Strawson (1956) apontam que a distinção analítico-sintético é compatível com a doutrina de que não há sentenças imunes à revisão; o defensor da analiticidade precisa apenas acrescentar uma nova separação entre sentenças cuja revisão consiste em meramente admitir sua falsidade e sentenças cuja revisão envolve a mudança ou o abandono em todo um conjunto de conceitos. Nos termos de Carnap, essa separação seria entre sentenças

cuja revisão consiste apenas na admissão de uma falsidade localizada (revisão de enunciados sintéticos) e sentenças cuja revisão envolve a mudança do sistema de linguagem como um todo (revisão de enunciados analíticos). De fato, uma sentença analítica não é revisada enquanto a linguagem em que ela se encontra não é alterada – e é isso que garante a estabilidade desse tipo de sentença em relação às sintéticas –, mas, uma vez que a linguagem muda, as sentenças analíticas também podem mudar. Carnap (1990) aponta que a revisão de sentenças sintéticas ocorre continuamente, sempre que novas observações são feitas e entram em conflito com elas. Isso é o que ocorre cotidianamente na ciência. Por outro lado, quando revisões são empreendidas em sentenças analíticas, temos revoluções científicas, uma vez que mudamos todo o aparato linguístico.

Para percebermos a diferença em relação a essas formas de revisar sentenças, podemos usar o exemplo do enunciado (4). Consideremos, a título de argumento, que “Tudo que é verde é extenso” é uma verdade analítica. Nesse caso, se cientistas descobrissem um ponto material que emite luz verde, nossa teoria sobre cores teria de ser mudada a tal ponto que a expressão “verde” – e, de modo mais geral, “cor” – possa ser aplicada também a objetos sem extensão. O mesmo ocorreria com a mudança da teoria newtoniana para a teoria da relatividade geral em relação às geometrias físicas subjacentes a cada uma delas. Nesses casos, a revisão de enunciados analíticos exigiria uma mudança de sistema de linguagem e, conseqüentemente, alterações também em outras partes do sistema. Novamente, podemos perceber uma similaridade com o holismo quineano no que se refere à maior ou menor propensão a abrir mão de alguns enunciados do que de outros e de mudanças

que impactam todo um conjunto de verdades de uma teoria. O próprio Carnap (1990) concordava com Quine nesse sentido. De fato, isso mostra que a distinção analítico-sintético não é incompatível com o holismo acerca de teorias. Podemos manter o holismo em moldes Duhemianos e ainda distinguir entre verdades factuais e convencionais, como Carnap faz. Reichenbach já havia chamado atenção para o fato de que todos os princípios teóricos são revisáveis, ainda que haja uma distinção entre *a priori* e empírico, que consistiria no *a priori relativizado* (Friedman, 1999), base para a analiticidade enquanto conceito relativo a um sistema linguístico.

Consequências e conclusões

A relatividade da distinção analítico-sintético leva a outras conclusões nos âmbitos da teoria do conhecimento e da ontologia. Quanto à teoria do conhecimento, como discutido no final da seção anterior, a relatividade da distinção analítico-sintético nos leva à possibilidade de revisão de ambos os tipos de enunciados. Com isso, é possível defender um holismo (não quineano) acerca de sentenças de uma determinada linguagem. Nesse sentido, temos os enunciados analíticos da topologia como verdades puramente linguísticas que fazem parte de uma estrutura maior, que consiste na teoria da relatividade geral. Já a geometria euclidiana, nessa estrutura, é *empiricamente falsa*, como afirmava Reichenbach (Friedman, 1999), justamente porque há a passagem de uma linguagem para outra e, de acordo com Carnap, um enunciado analítico em um sistema pode deixar de sê-lo em outra. Isso não significa que a geometria euclidiana seja empiricamente falsa em todas as linguagens, pois sequer há um parâmetro externo para determinar a analiticidade das sentenças em questão. Há um holismo

interno à linguagem que garante o *status* de analíticas às sentenças de uma geometria física dentro da linguagem em que ela está inserida, mas não há como fazer uma transição entre linguagens, pois elas se tornam incomensuráveis nesse sentido.

Além disso, podemos explicar as relações de sinonímia por meio de regras fixadas na linguagem. Carnap chamava regras desse tipo de postulados⁵⁵ de significado, e seriam responsáveis pela determinação de sinônimos em uma linguagem. Nesse sentido, as predicções essenciais passam a fazer sentido por meio desses postulados, fixando uma relação entre termos e tornando analíticas as verdades que dependem deles, já que se tratam de postulados linguísticos e, consequentemente, as verdades que deles dependem não são factuais (Carnap, 1956). Os postulados de significado nos livram de atribuições de conceitos obscuros como o de “significado”, ao mesmo tempo que nos garantem a analiticidade. Podemos apresentar como exemplos dois postulados que fixem que objetos verdes são automaticamente extensos (P1) e que solteiros são, por definição, não casados (P2):

P1: $\forall x(x \text{ é verde} \rightarrow x \text{ é extenso})$

P2: $\forall x(x \text{ é solteiro} \rightarrow \neg(x \text{ é casado}))$

Esses postulados não dependem de uma verdade que lhes seja anterior, mas tornam-se verdadeiros a partir de sua estipulação dentro de um sistema linguístico. No caso de P1, temos uma suposta verdade da linguagem científica atual, enquanto em P2 temos uma verdade analítica da linguagem cotidiana (ou das instituições sociais, caso sejamos mais específicos).

⁵⁵ O termo “postulado” aqui não assume o sentido comumente atribuído na matemática de axioma.

Outro ponto impactado por concepções de analiticidade, como notado na seção 1 acerca das críticas formuladas por Quine, é o da investigação ontológica. Como discutido, embora haja divergências interpretativas, normalmente entende-se Quine como uma espécie de garantidor de legitimidade à ontologia por conta de suas conclusões sobre o contínuo que representa nosso tecido do conhecimento e como nossas investigações ontológicas seriam conectadas às nossas teorias científicas. Uma reabilitação da analiticidade em termos relativos à linguagem nos leva a uma concepção pragmática em relação à ontologia. Na verdade, essa concepção não é muito diferente da que Huw Price (2009) atribui a Quine, mas, como tal interpretação é controversa, essa consequência para a ontologia é garantida na manutenção da analiticidade em moldes relativos à linguagem. Michael Friedman (2008) ressalta que, de acordo com o princípio de tolerância carnapiano, a analiticidade garantiria que o sistema de linguagem usado seja escolhido por meio de considerações puramente pragmáticas acerca de nossas teorias. Em outras palavras, a importância da distinção analítico-sintético, ao menos para Carnap, não está na fundamentação de conhecimentos lógicos e matemáticos, mas na dissipação de pseudoproblemas como “Qual lógica é a verdadeira?”. Se adotamos a analiticidade relativa à linguagem, a pergunta que devemos nos fazer é, na verdade, “Qual lógica é a mais adequada às necessidades dedutivas de nossa teoria científica (física)?” (Friedman, 2008, p. 393). Tal objetivo se insere no projeto geral de Carnap, que envolve a dissipação de pseudoproblemas na filosofia e um esclarecimento de quais seriam as questões pertinentes a essa área do conhecimento.

Nesse sentido, disputas envolvendo a adequação de lógicas ou de ontologias a um determinado sistema tornam-se práticas em vez de teóricas. Como Felipe G. A. Moreira (2022) aponta, disputas teóricas vão além das aparências quando as partes discordam em relação, por exemplo, ao valor de verdade de uma asserção associada à metafísica. Por outro lado, disputas práticas envolvem outro modo de ir além das aparências: as partes discordam sobre uma prática associável à metafísica. Quando nossa escolha de verdades analíticas é tida como relativa à linguagem, portanto, não há espaço para tratar como significativas perguntas que se referem a se determinadas entidades *existem para além* de um sistema específico. Tal manobra nos ajuda a dissipar várias questões tidas como significativas na filosofia, mas que, não obstante os longos debates em torno delas, não encontram qualquer perspectiva de solução. Podemos agora explicar porque não há solução para essas questões: seu foco estava no lugar errado. Em vez de nos perguntarmos qual lógica é a verdadeira, quais entidades realmente existem, ou se a ciência descreve o mundo tal como ele é, deveríamos nos perguntar qual linguagem lógica é mais adequada às nossas teorias científicas, quais entidades nossos sistemas de linguagem tomam como existentes e se nossa ciência deve ou não (por propósitos práticos apenas) adotar uma linguagem carregada de inobserváveis. Se a analiticidade é interna à nossa linguagem, portanto, as verdades linguísticas nos garantem a liberdade de escolha entre distintos sistemas por meios puramente pragmáticos, dissipando pseudoproblemas nesse processo.

A conclusão é, portanto, de que a distinção analítico-sintético pode ser salva das críticas quineanas se for tomada como relativa ao sistema de linguagem em que

esses enunciados se inserem. Dessa forma, garantimos que há verdades por convenção e verdades factuais, além da possibilidade de ambos os tipos podem ser revisáveis, embora por meios distintos. Podemos colocar verdades lógicas, enunciados da matemática (incluindo a geometria) e, graças aos postulados de significado que são fixados em uma linguagem, predicacões essenciais no grupo de sentenças analíticas de uma linguagem. Caso pragmaticamente mostrem-se necessárias mudanças (como no exemplo do ponto material que emite luz verde), podemos modificar toda a nossa linguagem, numa espécie de revolução científica, alterando nossos enunciados analíticos e sintéticos. Já as mudanças em enunciados sintéticos ocorrem constantemente no fazer científico. Por fim, tais considerações nos levam a uma posição filosófica de negação de determinadas questões como pseudoproblemas, uma vez que assumem o foco errado de discussão, isto é, elas tomam uma perspectiva externa à linguagem em questão para analisar critérios (como a analiticidade e a existência) que só podem ser dados internamente ao sistema. Assim, vemos que as críticas de Quine não foram suficientes para derrubar a distinção analítica-sintética de nossos sistemas de linguagem em geral, ao menos não quando tomadas de maneira relativa; mas, certamente, foram importantes para a revisão de vários conceitos e o aprimoramento de nossas teorias tanto na epistemologia quanto na ontologia.

Referências

CARNAP, R. **Meaning and necessity**. Enlarged Edition. Chicago: Chicago University Press, 1956.

CARNAP, R. Quine on analyticity [1952]. *In*: CREATH, R. (Ed.) **Dear Carnap, dear Van**. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1990, p. 427-432.

FREGE, G. Sobre o sentido e a referência [1892]. *In: Lógica e filosofia da linguagem*. Trad. Paulo Alcoforado. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2009.

FRIEDMAN, M. **Reconsidering logical positivism**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

FRIEDMAN, M. Wissenschaftslogik: The role of logic in the philosophy of science. **Synthese**, v. 164, 2008, p. 385-400.

GRICE, H. P.; STRAWSON, P. F. In defense of a dogma. **The Philosophical Review**, v. 65, n. 2, 1956, p. 141-158.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. Trad. Fernando Costa Mattos. 4. ed. Petrópolis; Bragança Paulista: Vozes; Editora Universitária São Francisco, 2015[1787].

MOREIRA, F. G. A. **The politics of metaphysics**. Cham: Springer, 2022.

MWAKIMA, M. D. Is geometry analytic? **Dianoia**, v. 1, n. 4, p. 66-78, 2017.

PRICE, H. Metaphysics after Carnap: A ghost who walks? *In: CHALMERS, D. J.; MANLEY, D.; WASSERMAN, R. (Eds.) Metametaphysics: New essays on the foundations of ontology*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 320-346.

QUINE, W. V. On what there is. **The review of metaphysics**, v. 2, n. 1, p. 21-38, 1948.

QUINE, W. V. Two dogmas of empiricism. **The philosophical review**, v. 60, n. 1, p. 20-43, 1951a.

QUINE, W. V. On Carnap's views on ontology. **Philosophical studies**, v. 2, n. 5, p. 65-72, 1951b.

QUINE, W. V. Carnap and logical truth. *In: SCHILPP, P. A. (Ed.) The philosophy of Rudolf Carnap*. La Salle: Open Court, 1963, p. 385-406.

QUINE, W. V.; ULLIAN, J. S. **The web of belief**. 2. ed. New York: McGraw-Hill, 1978.

RUFFINO, M. **Contingent a priori truths: Metaphysics, semantics, epistemology and pragmatics**. Cham: Springer, 2022.

RUFFINO, M.; SAN MAURO, L.; VENTURI, G. Speech acts in mathematics. **Synthese**, v. 198, p. 10.0063-10.087, 2021.

WHITE, M. G. The analytic and the synthetic: an untenable dualism. *In: HOOK, S. (Ed.) John Dewey: Philosopher of science and freedom*. New York: The Dial Press, 1950, p. 316-330.

A luta feminista contra o capital: uma análise federiciana da apropriação dos corpos feminizados e do trabalho reprodutivo pelo capitalismo

Ketlin Thais Lolatto

Mestranda do PPG em Filosofia Universidade
Federal da Fronteira Sul (UFFS)
klolatto@gmail.com

Resumo: Mesmo que o capitalismo não tenha criado o machismo, foi por meio dele que o corpo feminino passou a ter a natureza de propriedade privada dos homens. Na análise da obra de Silvia Federici, observamos que a ascensão da classe burguesa possibilitou que uma nova forma de exploração irrompesse a apropriação do corpo feminino pela desvalorização do trabalho reprodutivo. Partindo de conceitos patriarcais, a partir da ótica federiciana, buscamos entender como a desvalorização do trabalho reprodutivo, generificado pelo capitalismo, atua oprimindo e tornando as mulheres menos combativas, e como as novas organizações feministas agem e lutam para preservar tradições e modos de vida que garantem a sobrevivência das mulheres dentro do capital. Federici, ao analisar a sociedade servil pré-capitalista, observou que, a partir do momento em que a força de trabalho se tornou a mercadoria mais valiosa, o útero assumiu o papel de produtor de capital; a mulher teve a autonomia sobre seu corpo totalmente retirada, sua sexualidade voltou-se exclusivamente a serviço do capital. Com o salário controlando a população proletária, o surgimento da “dona de casa” em tempo integral tirou das mulheres a possibilidade de transcendência como indivíduo, monetizando a capacidade reprodutiva. O trabalho do capital foi construído em cima do trabalho não assalariado exercido por mulheres dentro do ambiente doméstico; não existe, e não existirá, avanço tecnológico que seja capaz de suprir o trabalho reprodutivo de engendrar, cuidar e dar afeto. Assim, o que buscamos é analisar, sob a teoria Federiciana, a relação entre trabalho assalariado e trabalho reprodutivo em uma perspectiva

crítica de que “o corpo feminino é a última fronteira do capitalismo” e sua luta para o reconhecimento da mais-valia do trabalho reprodutivo. Ao apontar que nenhum coletivo é possível enquanto o capital basear a vida e a reprodução das pessoas no sofrimento dos outros, Federici reforça a força feminina na luta anticapitalista, enxergando que a principal fonte combativa deve ser a desapropriação do corpo feminino realizado pelo Estado. A introdução das mulheres no trabalho assalariado significou na prática apenas a acumulação de trabalho reprodutivo com o produtivo; trabalho remunerado exercido fora de casa não livra a mulher do trabalho reprodutivo não remunerado. Para as mulheres, a revolução proletária é mais trabalho, não liberdade. Assim, a recondução das mulheres à autonomia de seu corpo é também a reapropriação da mais valia do trabalho reprodutivo pelas mulheres na qual a luta feminista anticapitalista deve se basear.

Palavras-chave: Patriarcado. Trabalho reprodutivo. Corpos feminizados. Capitalismo. Federici.

Abstract: Although capitalism did not create male chauvinism, it was through capitalism that the female body became the private property of men. In our analysis of Silvia Federici's work, we see that the rise of the bourgeois class made it possible for a new form of exploitation to emerge, the appropriation of the female body through the devaluation of reproductive work. Starting from patriarchal concepts, from Federici's perspective, we seek to understand how the devaluation of reproductive work, generifed by capitalism, acts to oppress and make women less combative, and how new feminist organizations act and fight to preserve traditions and ways of life that guarantee women's survival within capital. Federici, when analyzing pre-capitalist servile society, observed that from the moment that labor power became the most valuable commodity, the uterus took on the role of capital producer; women had their autonomy over their bodies completely taken away, their sexuality turned exclusively to the service of capital. With wages controlling the proletarian population, the emergence of the full-time “housewife” took away from women the possibility of transcendence as individuals, monetizing reproductive capacity. The work of capital was built on the non-wage labor performed by women in the domestic environment; there is no technological advance that is capable

of supplying the reproductive work of engendering, caring for and giving affection. Thus, our aim is to analyze the relationship between paid work and reproductive work from a critical perspective, using Federici's theory, that "the female body is the last frontier of capitalism" and its struggle for recognition of the surplus value of reproductive work. By pointing out that no collective is possible as long as capital bases people's lives and reproduction on the suffering of others, Federici reinforces women's strength in the anti-capitalist struggle, seeing that the main source of struggle must be the expropriation of women's bodies by the state. The introduction of women into paid work has in practice only meant the accumulation of reproductive and productive work; paid work outside the home does not free women from unpaid reproductive work. For women, the proletarian revolution is more work, not freedom. Thus, the return of women to the autonomy of their bodies is also the re-appropriation of the surplus value of reproductive labor by women, on which the feminist anti-capitalist struggle must be based.

Keywords: Patriarchy. Reproductive work. Feminized bodies. Capitalism; Federici.

Introdução

Faz parte da mística capitalista⁵⁶ o discurso sobre a liberdade. A autodeterminação e a igualdade são preceitos que o capitalismo utiliza para tentar convencer de que é o melhor modelo socioeconômico. Nesse cenário, mesmo que não acreditemos nessa falácia, o que nos demove a escrever é a necessidade de observar além do que o capitalismo quer que vejamos.

⁵⁶ O capitalismo busca vender uma ideia de autonomia e liberdade; dentro da política capitalista todos podem prosperar e alcançar o melhor que o dinheiro e a tecnologia podem proporcionar. De um ponto de vista literal, os trabalhadores são, sim, livres, contudo, como bem anotado por Karl Marx no primeiro volume do *Capital*, são livres em duplo sentido: para trabalhar dentro daquilo que a sua classe foi ordenada ou para não trabalhar e morrer de fome, caso discordem do contrato de trabalho proposto. Assim, quando falamos em mística capitalista, falamos da falsa ideia de liberdade e autonomia vendida por esse modelo, especialmente acerca da possibilidade de ascensão vendida pelo feminismo liberal progressista, fortemente calcado nessa concepção de liberdade capitalista.

Dispor do próprio corpo, autodeterminar-se conforme as próprias vontades, são questões que parecem simplórias. Custamos a acreditar que ainda existam indivíduos que não possam tomar as decisões sobre seu corpo de forma totalmente autônoma, contudo, essa é a realidade de metade da população global – às mulheres a autonomia sobre seus corpos ainda é negada.

O patriarcado sempre exerceu forte pressão sobre o corpo feminino⁵⁷, mas os meios de opressão que possibilitaram a ascensão da classe burguesa e a opressão do proletariado têm um segundo caráter acerca da situação da mulher. É esse ponto que pretendemos abordar, analisando a apropriação dos corpos feminizados em uma perspectiva feminista anti-capitalista e anti-colonialista federeciana.

Federici (1942-)⁵⁸ dedica sua obra a analisar, pesquisar e detalhar de que forma o capitalismo age como instrumento intimidador na vida das mulheres, traçando narrativas que partem desde a luta antifeudal, a Caça às Bruxas, a Revolução Industrial e as crises pós-guerras até os dias de hoje, quando uma nova corrente do capitalismo desvaloriza o trabalho feminino, tratando-o como não trabalho, e apropria-se das formas seculares

⁵⁷ Utilizando mecanismos de opressão e dominação, o patriarcado foi capaz de colocar os corpos feminizados em situação de inferioridade, de forma que hodiernamente há um senso comum acerca da suposta inferioridade feminina. A luta feminista não se dissocia da luta de classes, da luta anticolonialista, da luta antirracista. A família, dentro da visão do feminismo capitalista, é o primeiro mecanismo opressor dos corpos feminizados. Seguindo a organização familiar heteropatriarcal, a divisão de classes, o racismo e o colonialismo são também mecanismos opressores.

⁵⁸ Silvia Federici é uma intelectual militante de tradição marxista autônoma. Nascida na Itália, mudou-se para os Estados Unidos no final dos anos 60 para estudar filosofia, onde participou da fundação do Coletivo Feminista Internacional. É uma das pioneiras da luta pela remuneração do trabalho doméstico (Federici, 2017).

de irmandades femininas, em especial na África, na América Latina e em países pobres da Ásia.

A partir da perspectiva da filósofa e ativista, buscaremos entender os fenômenos opressores do corpo feminino e analisar, na contemporaneidade, como a desvalorização do trabalho reprodutivo generificado pelo capitalismo atua oprimindo e tornando as mulheres menos combativas e como as novas composições feministas (organizadas ou não) agem e lutam para preservar tradições e modos de vida que garantem a sobrevivência das mulheres dentro do capital.

Iniciaremos tecendo uma breve análise acerca do surgimento do capitalismo como opressor e apropriador do corpo feminino, realizando um traçado histórico pela Caça às Bruxas, não apenas na Europa, bem como da forma como essa dominação e imposição cultural criou uma hegemonia pelo salário.

Seguindo, passaremos à análise das teorias marxistas para superação do capitalismo a partir da ótica da autora e do modo como a questão acerca dos corpos feminizados foi ignorada. A partir do apontado por Federici, buscaremos identificar os pontos de embate entre a teoria de Karl Marx e a realidade em que as mulheres vivem dentro do capital, com a generificação do trabalho de cuidado, a não remuneração desse serviço prestado ao capitalismo e, ainda, a ilusão da emancipação feminina pelo salário.

Por fim, após a abordagem acerca da maternidade compulsória, do controle do corpo feminino para geração de lucro ao capital, discutiremos a falta de perspectiva de escolha das mulheres dentro do capitalismo, tornando-as (nos) escravas do capital e dos homens que gerem os posto de poder dentro dele.

Apropriação dos corpos feminizados pelo capital

Qualquer análise que se faça do capitalismo e sua relação com as mulheres deve ter como ponto de partida o patriarcado. Não podemos falar que o capitalismo, o colonialismo e o racismo oprimem as mulheres sem nos recordarmos de que muito antes de qualquer um desses conceitos aportar na sociedade o patriarcado já era um regime social consolidado.

O capitalismo não surgiu neutro; não aportou como uma nova ordem econômica alheia à realidade social, pelo contrário, utilizou-se de cada forma de opressão que já existia para moldar e fortalecer-se em cima desses preceitos, além de instituir novas formas até então não conhecidas. Tão bem o fez que sobrevive há mais de 500 anos, hegemônico, por enquanto.

Em seu caminho secular, utilizou-se da apropriação do corpo e do trabalho da mulher, criando preceitos de vocação/instinto maternal para justificar a não remuneração do trabalho reprodutivo trabalho produzido pelas mulheres.

Silvia Federici (2017, 2019a) apresenta esses traços tão delimitantes da opressão feminina ao trabalhar a forma como a Caça às Bruxas foi instrumento elementar na acumulação primitiva do capital, não apenas destituindo as mulheres de qualquer possibilidade de acumular capital, mas também desvalorizando o trabalho reprodutivo realizado por elas e, ainda, promovendo um total e irrestrito controle estatal sobre a capacidade reprodutiva e de corpo das mulheres, a apropriação do útero.

O patriarcado já havia se encarregado de promover a opressão do corpo feminino em inúmeras oportuni-

dades e das mais diversas formas, contudo nunca antes houve tamanha apropriação do corpo e deslegitimação do poder da mulher sobre a reprodução. Nas palavras de Rosamaria Dalla Costa e Selma James (2021, p. 21), no capitalismo a “a destruição da mulher como pessoa significou também a diminuição imediata de sua integridade física”.

Mas por que o capital conseguiu tamanho sucesso na destruição da mulher como sujeito? Na visão de Federici, atualmente é possível apontar diversos fatores que contribuíram e reverberam até hoje para o sucesso da apropriação do corpo e da redução da mulher a acessório humano.

Se retornarmos historicamente ao período pré-capitalista, observaremos que, embora sempre tenha existido uma certa disparidade da divisão das tarefas do trabalho reprodutivo, existia reconhecimento social acerca das atividades desempenhadas pelas mulheres nessa função; o trabalho reprodutivo era reconhecido como trabalho tanto quanto aquele realizado fora do convívio familiar e/ou do lar.

Federici (2017, p. 53), ao analisar a sociedade servil pré-capitalista, observou que, ainda que houvesse hierarquia de sexo, as mulheres eram menos subordinadas e dependentes economicamente dos homens⁵⁹; “suas atividades domésticas não eram desvalorizadas e não supunham relações sociais diferentes das dos homens”, a “divisão sexual do trabalho, longe de ser uma forma de

⁵⁹ Na aldeia feudal não existia uma separação social entre a produção de bens e a reprodução da força de trabalho: todo o trabalho contribuía para o sustento familiar. As mulheres trabalhavam nos campos, além de criar os filhos, cozinhar, fiar e manter a horta; suas atividades domésticas não eram desvalorizadas e não supunham relações sociais diferentes das dos homens, tal como ocorreria em breve na economia monetária, quando o trabalho doméstico deixou de ser visto como um verdadeiro trabalho (Federici, 2017).

isolamento, constituía uma fonte de poder e de proteção para as mulheres”.

O declínio do período medieval com a ascensão do mercantilismo esvaziou os meios de subsistência das mulheres. A monetização da vida apropriou-se dos conceitos de trabalho produtivo e iniciou aquilo que mais tarde, no capitalismo, significou o esvaziamento remuneratório do trabalho reprodutivo.

Quando a força de trabalho se tornou a mercadoria mais valiosa, o útero assumiu o papel de produtor de capital. A mulher teve a autonomia sobre seu corpo totalmente retirada, sua sexualidade voltou-se exclusivamente ao serviço do capital (Dalla Costa, 2009).

As antigas práticas sociais cultivadas pelas sociedades feudais foram substituídas pelas práticas capitalistas e pela acumulação de capital. O salário tornou o corpo proletário o novo vassalo, mas apenas em relação ao homem, não fez o mesmo com a mulher; a mulher tornou-se vassala da família e sem salário. Em outras palavras, a remuneração monetária do trabalho “produtivo” tornou as atividades reprodutivas insignificantes e desvalorizadas, uma vez que não acompanharam a remuneração salarial das demais tarefas.

As mulheres que se opuseram à nova ordem econômica/social foram punidas de forma exemplar; seja pela Caça às Bruxas, seja pelas formas de violência doméstica que foram regulamentadas nesse período, a grande influência religiosa serviu como instrumento legitimador de toda a agressão promovida.

Gradativamente as mulheres perderam os direitos que conservavam, perderam o poder de decidir sobre a procriação que acontecia em seus corpos, perderam a autonomia total sobre si, tornando-se objeto do ho-

mem, mais um meio de produção do capital: a produção de mão de obra.

Monetização do trabalho e não remuneração do trabalho reprodutivo

As teorias marxistas mostraram que o capitalismo controla o mercado por meio do salário; o proletariado mantém e movimenta o capital e recebe salários que sustentam aqueles que não estão incluídos na manufatura do capital; o salário cria a hierarquia dentro do proletariado. Então precisamos analisar o impacto que a não remuneração ou o não assalariamento do trabalho reprodutivo têm na vida das mulheres.

Federici (2021a) aponta que o caráter necessário e progressivo do capitalismo, defendido por Marx, deve ser rejeitado, uma vez que sua análise deixou de prever que o trabalho reprodutivo também é trabalho e, independentemente do regime econômico que esteja vigente, não poderia ser substituído por meios tecnológicos.

Em outra oportunidade, pontuou que Marx via o crescimento populacional como algo totalmente biológico e natural, deixando de ver que o trabalho produtivo, fosse ele a gestação ou a criação de crianças, também era trabalho e demandava atenção e mão de obra. Para ela, dentre as geniais indagações elaboradas por Marx ao tratar desse crescimento do capital, uma restou silente: “por que a procriação deveria ser um ‘fato da natureza’ e não uma atividade historicamente determinada, carregada de interesses e relações de poderes diversas?” (Federici, 2017, p. 179).

Seja nas antigas civilizações da Eurásia, nas tribos africanas ou ameríndias, no feudalismo, no sistema escravagista imposto nas colônias ou ainda no capitalismo,

nunca houve substitutos para o trabalho de cuidado.⁶⁰ A tarefa de gestar, procriar e cuidar de crianças é realizado por ventres e mãos humanas de forma exclusiva. Marx não considerou essa questão básica⁶¹, pois, como homem, era incapaz de entender a extensão que esse trabalho de cuidado representa na vida das mulheres.

A evolução do capitalismo, inicialmente, levou as mulheres às atividades fabris, nas quais exerciam trabalhos remunerados por horas ininterruptas. Contudo, não demorou para que isso refletisse nas constituições familiares. Quem cuidaria das crianças, dos velhos, da casa? Quem faria a comida para nutrir os trabalhadores, lavaria suas roupas, acalentaria suas chagas? Quem garantiria a nova geração de trabalhadores?

O conceito de trabalho de mulher, embora já existisse, apenas se popularizou ao final do século XIX. Federici (2021a, p. 157) analisou que a necessidade de uma mão de obra mais eficaz e o descontentamento da classe trabalhadora criaram a figura da “dona de casa em tempo integral”. Esse fenômeno social afastou as mulheres casadas e mães⁶² das atividades remuneradas

⁶⁰ Usamos “trabalho de cuidado” como sinônimo de “trabalho reprodutivo”.

⁶¹ Observando fenômenos da emancipação feminina, ainda no século XIX Marx chegou a crer que teria sido “melhor” para as mulheres continuar trabalhando no lar, pois o trabalho produtivo nas fábricas às colocava em uma situação moralmente inferior (Dalla Costa, 2021).

⁶² Ainda hoje, em pleno século XXI, as questões ligadas à decisão de mater-nar ou não são controversas. O patriarcado e o capitalismo, como sistema, atuam de modo a não permitir escolha para a mulher acerca do desejo de ter ou não filhos. Camuflado sobre os falsos mitos do instinto maternal, as mulheres são culturalmente condicionadas à maternidade, havendo apenas flexibilização acerca do momento em que isso ocorrerá. Não podemos nos esconder sob a falsa ideia de escolha que alguns movimentos tentam vender; o patriarcado não permite à mulher escolha sobre o uso de seu útero e o destino de sua carga biológica. Cientes disso, não podemos esperar que houvesse opção entre procriar ou não durante os séculos XIX e XX, momento histórico em que as mulheres foram confinadas ao lar, vivendo uma forma de escravidão de gênero.

e aumentou os salários dos homens, a fim de compensar esse não recebimento de salários pelas mulheres⁶³. Essa mudança social, que poderia ser vista como um reconhecimento do trabalho reprodutivo diante da sua imprescindível necessidade e importância, na prática, significou o desmerecimento das atividades reprodutivas, uma vez que, embora o capitalismo estivesse ciente da necessidade de tais atividades, também se servia de conceitos preconcebidos acerca da vocação feminina para o lar.

Não foi apenas baseado na crise doméstica que a retirada das mulheres da cadeia reprodutiva manufatureira ocorreu. O recebimento de salários possibilitou que as mulheres se tornassem menos dependentes dos homens e pudessem usufruir de “prerrogativas masculinas”, o que certamente levaria à destruição da família. Na visão masculina, as mulheres ocupariam o lugar do homem na sociedade usurpando aquilo que chamavam de “privilégios reservados ao sexo masculino” (Federici, 2021a, p. 160-161). Mais que uma preocupação real, havia uma crise de ego e poder em jogo, a preocupação de que as mulheres pudessem deixar de ser submissas incondicionalmente.

Diante de tantos “forte argumentos”, não foi difícil retirar as mulheres do mercado de trabalho produtivo e confiná-las ao trabalho reprodutivo nos lares. Esse fenômeno também provocou o que mais tarde Federici observou ser o isolamento das mulheres donas de casa, uma vez que nas fábricas, plantações e demais atividades produtivas há espaço para integração entre

⁶³ Cabe aqui também argumentar que a mudança de paradigma que culminou na expulsão das mulheres das atividades produtivas/remuneradas não foi realizada apenas por organismos empresariais ou estatais, o proletariado masculino atuou ativamente na busca da retirada das mulheres do mercado de trabalho.

os operários, mas no trabalho reprodutivo há apenas a solidão do lar sem contato com aquelas que exercem os mesmos papéis.

Encarceradas no lar, as mulheres continuaram sendo as maiores produtoras de mais valia do capitalismo, uma vez que prestam o serviço fundamental: a produção, a manutenção e o cuidado da mão de obra, sem qualquer oneração para o capital e a burguesia.

Dalla Costa e James (2021) asseveraram que o trabalho do capital foi construído em cima do trabalho não assalariado exercido por mulheres dentro do ambiente doméstico. Para ela, não existe avanço tecnológico capaz de suprir o trabalho doméstico, não existe eletrodoméstico, equipamento, robô ou máquina que possa produzir e cuidar de crianças; e ela está certa.

Se a inovação tecnológica pode reduzir o limite do trabalho necessário, e se a luta da classe trabalhadora na indústria pode usar essa inovação para ganhar horas livres, o mesmo não pode ser dito do trabalho doméstico; na medida em que ela deve, em isolamento, procriar, criar e ser responsável pelas crianças, uma alta mecanização das tarefas domésticas não libera tempo algum para a mulher. Ela está sempre de plantão, pois não existe uma máquina que faça e cuide das crianças. Uma maior produtividade do trabalho doméstico através da mecanização, então, pode estar relacionada apenas a serviços específicos, por exemplo, cozinhar, lavar, limpar. Seu dia de trabalho é interminável não porque ela não tenha máquinas, mas porque está isolada (Dalla Costa; James, 2021, p. 20).

Mas a impossibilidade de substituir o trabalho de cuidado por uma linha de produção mecanizada não pressupõe que tais atividades possam apenas ser executadas por mulheres. À exceção da gestação, do parto e da nutrição do leite materno, as demais atividades

de cuidado não demandam gênero⁶⁴, apenas humanos, contudo o patriarcado nos fez crer que se trata de tarefa por instinto natural e essencialmente pertencente às mulheres; mulheres não ficam menos exaustas que um homem na execução deste trabalho, tal situação também não as regala prazeres que apenas lhes pertencem.

A apropriação capitalista do corpo feminino não se limitou ao confinamento, ao trabalho doméstico e à conjectura cultural de natalidade: criou uma mística que o atingir pleno da vida da mulher se dá apenas por meio da maternidade.

Porém, dentro do capitalismo, quando houver interesse, a natalidade também pode ser limitada, proibindo que decida quanto ao número de filhos que deseja ter. Essa realidade é bem conhecida no chamado Sul Global, em especial na África, na Ásia e na América Latina, onde é comum a realização de “pesquisas” e “testes” de métodos contraceptivos forçados nas mulheres.

O corpo não é da mulher, seu uso é negado tanto quando escolhe ter filhos como quando escolhe não ter. A regulação masculina tira qualquer oportunidade de

⁶⁴ O psicólogo Robert Stoller (*apud* Oakley, 2016, p. 64) definiu as relações entre os dois termos, como segue: com alguma exceção, há dois sexos, masculino e feminino. Para determinar o sexo, é preciso verificar as seguintes condições físicas: cromossomos, genitália externa e interna, gônadas, estado hormonal e características secundárias do sexo. O sexo de alguém é, então, determinado por uma soma algébrica de todas essas qualidades, e, como é óbvio, a maioria das pessoas recai em uma das duas curvas de Gauss – uma é chamada “masculina”, outra “feminina”. Gênero é um termo com conotações mais psicológicas e culturais do que biológicas; se os termos adequados para sexo são “macho” e “fêmea”, os termos correspondentes para gênero são “masculino” e “feminino”, esses últimos podendo ser independentes do sexo (biológico). Gênero é a quantidade de masculinidade ou feminilidade encontrada em uma pessoa, e, obviamente, enquanto há combinações de ambos em muitos humanos, o macho normal tem uma preponderância de masculinidade e a fêmea normal uma preponderância de feminilidade.

escolha. A delimitação da natalidade é feita com base em classe social, cor, localização demográfica, necessidade de mão de obra, etc. (Dalla Costa; James, 2021, p. 12).

E essa realidade não se aplica apenas àquelas que não recebem salários, uma vez que hoje, até mesmo nos países do eixo sul global, existe uma expressiva força proletária feminina remunerada. Contudo, esses salários são insuficientes para a manutenção daqueles que dependem dessas mulheres, e mesmo quando não o são o trabalho produtivo⁶⁵ é cumulado com o trabalho reprodutivo que é imposto dentro de seus lares.

Os movimentos feministas têm notado que a emancipação pelo salário não é emancipação para as mulheres. A experiência prática para aquelas que saíram em busca de empregos remunerados mostrou ser a dupla escravidão, a escravidão do trabalho imposta pelo capital e a escravidão do lar, ao voltar para suas casas. Nenhum dos “trabalhos de mulher” deixou de ser exclusiva responsabilidade das mulheres quando estas foram ao mercado de trabalho.

Contrariando à ideia de que o salário seria capaz de trazer emancipação, os trabalhos que o capital destinou às mulheres não promovem autonomia financeira de forma alguma. Tradicionalmente as atividades laborais em que as mulheres podem melhor se desenvolver são aquelas ligadas ao trabalho de cuidado, ensinando, limpando, cuidando. Por isso estamos tão acostumados a usar certas profissões no feminino: professoras, cuidadoras, enfermeiras.

⁶⁵ Por questões didáticas, usaremos “trabalho produtivo” como sinônimo de “trabalho assalariado”, apenas para fins de diferenciação do trabalho reprodutivo/não assalariado.

Na prática, para as mulheres o trabalho assalariado é uma extensão do trabalho reprodutivo, uma vez que continuam exercendo as mesmas funções, só que fora do lar e mediante um salário irrisório que não atende as necessidades básicas. Além disso, acumulam o trabalho reprodutivo com o produtivo, já que não houve, até o momento, qualquer mudança paradigmática que possibilite a divisão igualitária de tarefas entre homens e mulheres compreendidos enquanto sexo dentre aquelas que podem ser exercidas por ambos.

As mulheres não acreditam mais na emancipação pelo trabalho, isso já ficou claro. O trabalho remunerado exercido fora de casa não livra a mulher do trabalho reprodutivo não remunerado, mesmo com todo o avanço social promovido pelos movimentos feministas e pelo avanço tecnológico, que, em tese, deveria possibilitar maior conforto e menos trabalho doméstico⁶⁶. Para as mulheres, a revolução proletária é mais trabalho, não liberdade; “escravidão na linha de montagem não é a libertação da escravidão para uma pia de cozinha” (Dalla Costa; James, 2021, p. 24).

Em outras palavras, não mais se sustenta o mito que envolvia a independência da mulher baseado em sua capacidade de integrar o mercado de trabalho remunerado. O salário, para os corpos feminizados, não é emancipador.

⁶⁶ Federici (2021a) cita que os novos eletrodomésticos que podem otimizar o trabalho doméstico são apenas mais uma falácia do capitalismo. As mulheres que realmente necessitariam de tais instrumentos não detêm meios aquisitivos que possibilitem o acesso a tais objetos. O alto valor dos equipamentos traduz-se em duas situações: ou a mulher (1) gastará o parco salário para aquisição de tais bens, tornando-se ainda mais escrava do trabalho produtivo (deixando o trabalho reprodutivo para pagar por eles por meio do trabalho produtivo), ou (2) abrirá mão do trabalho produtivo diante da impossibilidade de acumular as funções.

Por muito tempo acreditamos que lutar pela igualdade formal seria suficiente para acabar com a opressão patriarcal; a prática demonstrou que apenas esse avanço social não é capaz de tornar a vida das mulheres menos cruel. A autonomia financeira não é plena para as mulheres; os trabalhos femininos estão relacionados ao subemprego, agregando baixa qualificação e baixos salários. Quanto àquelas atividades que exigem qualificação, do mesmo modo não possuem justa remuneração⁶⁷; o trabalho remunerado é, predominantemente, no caso das mulheres, apenas um complemento à renda familiar.

“Todas as mulheres são donas de casa”, afirmaram Mariarosa Dalla Costa e Selma James (2021, p. 14); aquelas que não possuem filhos e/ou maridos não estão isentas de tais atividades, homens solteiros são socialmente incentivados a contratarem mulheres para realizar atividades domésticas em seus lares, mas o mesmo não se aplica às mulheres. Existe uma expectativa social que mesmo mulheres que desempenhem trabalhos idênticos que aos homens realizem todas as tarefas domésticas sem o auxílio de terceira pessoa, seja familiar ou empregada.

A cultura do trabalho reprodutivo impõem um fardo pesado às mulheres; não há, dentro do capitalismo, mulheres livres, não há escolhas livres. Para as que não desejam ter filhos, existe a pressão que persegue em todos os aspectos de sua vida, a quebra da expectativa, a desaprovação social; as mulheres que “escolhem” a ma-

⁶⁷ Profissões como professoras, enfermeiras e assistentes sociais, majoritariamente ocupadas por mulheres, exigem níveis superior de ensino, contudo atribuem uma remuneração muito inferior a profissões majoritariamente ocupadas por homens e que não raras vezes exigem apenas a graduação, sem qualquer especialização, como engenheiros e advogados.

ternidade padecem do controle de natalidade imposto pelos “outros” e da culpa da jornada de trabalho produtivo. O corpo da mulher é objeto de posse, seja para uso procreativo ou recreativo. Nas palavras de Federici (2017, p. 34):

[...] na sociedade capitalista, o corpo é para as mulheres o que a fábrica é para os homens trabalhadores assalariados: o principal terreno de sua exploração e resistência, na mesma medida em que o corpo feminino foi apropriado pelo Estado e pelos homens, forçado a funcionar como um meio para a reprodução e a acumulação do trabalho.

O instinto maternal é outro mito que foi criado pelo sistema patriarcal/capitalista. Incutir na mulher que é natural o desejo de procriar e cuidar simplifica a opressão, uma vez que vem como forma de “amor”.

O uso do corpo da mulher não se limita à maternidade compulsória. O capital também se utiliza dele quando explora o trabalho motivado pelo “amor instintivo” que se supõe que toda mulher tem para realizar as atividades de cuidado.

Quando Federici (2019, p. 40) afirmou que “eles dizem que é amor; nós dizemos que é trabalho não remunerado”, tirou o mito do instinto maternal do aspecto cultural e exemplificou como o capitalismo explora as mulheres.

A luta feminista está no centro da luta anticapitalista pelo direito de escolha aos corpos feminizados

As mulheres não realizam qualquer escolha real dentro da sociedade capitalista. As mulheres não são livres dentro do capitalismo. O poder sobre o próprio

corpo é necessário para garantir a libertação plena dos corpos feminizados.

Embora tais afirmações possam parecer exageradas, quando analisamos a situação da “fêmea” humana não temos como fugir dessa realidade. Para que exista liberdade de escolha, é necessário que não existam regras estatais que obriguem uma mulher a ter um filho que não quer, que impeçam acesso a métodos contraceptivos, que imponham a necessidade de autorização de terceira pessoa para decidir sobre processos de esterilização, entre tantas outras medidas legais que são impostas às mulheres. É necessário que não existam impositivos morais sobre esse corpo feminizado. Ao longo da história da mulher, essas estruturas que vão além de aspectos morais e culturais denotam a verdadeira ligação entre capitalismo e patriarcado.

Simone de Beauvoir (2019, p. 504) afirmou que apenas em uma sociedade socialista o trabalho poderia trazer a liberdade para a mulher, pois, embora no século XX a mulher tivesse conquistado maior autonomia que suas antecessoras⁶⁸, continuava “vassala da casa”, uma vez que “as mulheres que trabalham não se evadem do mundo feminino tradicional; não recebem da sociedade, nem do marido, a ajuda que lhes seria necessária para se tornarem concretamente iguais aos homens”.

Ao analisarmos o início dos debates acerca da “emancipação” trazida pelo trabalho produtivo às mulheres, verificamos, não sem pesar, que, mesmo decorrido quase um século de debate levantado por Beauvoir, não houve avanços significativos. Presenciamos

⁶⁸ Na perspectiva francesa, apresentada por Beauvoir, as mulheres não mais eram obrigadas a prometer obediência em seus votos matrimoniais e haviam conquistado o direito ao voto, entre outras liberdades cívicas.

progressos seguidos de retrocessos. A ascensão do imperialismo mitiga direitos que a implementação de políticas de bem-estar social significaram para as vidas femininas, em especial àquelas mais pobres, não brancas, marginalizadas nas sarjetas do primeiro ao terceiro mundo.

Quando Federici (2019b) escreveu “Feminismo e a política do comum em uma era de acumulação primitiva”, em 2010, sequer poderia imaginar o que aconteceria nos anos seguintes. As ondas conservadoras radicais, a regressão de direitos básicos das mulheres e o enfraquecimento das políticas assistenciais já eram um fato, contudo o mais devastador dos acontecimentos para os comuns foi certamente os impactos sociais e econômicos da pandemia do novo Coronavírus. Se, nas palavras da teórica, já éramos cegos ao sangue que suja nossas mãos quando consumimos os produtos da globalização, a pandemia mostrou que a cegueira é voluntária e seletiva.

As medidas adotadas por países da Europa e Estados Unidos, comprando além daquilo que precisariam relacionado a equipamentos médicos e vacinas em detrimento dos países da África, da América Latina, do Leste Europeu e do Sudoeste Asiático, demonstraram que os privilegiados, a ONU e os demais organismos internacionais do norte global não estão preocupados com a sobrevivência da humanidade, apenas com aquela parcela “ocidental”⁶⁹.

⁶⁹ Embora originalmente o conceito de sociedade ocidental fosse utilizado para se referir às sociedades que contrastavam com a sociedade europeia, atualmente o sentido cultural que denota povos ocidentais limita-se a parte da Europa, à América do Norte e ao território conhecido como Australásia. E nesse segundo sentido que utilizamos a expressão.

Federici (2019b, p. 317) disse que “nenhum comum é possível a menos que nos recusemos a basear nossa vida e nossa reprodução no sofrimento dos outros, a menos que nos recusemos a nos enxergar como separado deles”, contudo o que vimos foi a morte dos comuns por falta de acesso a instrumentos básicos hospitalares, por total carência econômica⁷⁰ e, trazendo o claro exemplo do Brasil, pela estupidez deliberada dos governantes.

Importante frisar que, quando fala dos comuns, Federici se refere especialmente às mulheres e aos grupos familiares que dependem delas e, ainda mais que a população masculina, foram afetados pelas consequências da pandemia e do mundo globalizado.

Aqui, devemos lembrar que as vozes que endossam o feminismo progressista neoliberais se utilizam dessas mulheres marginalizadas para se “libertar” do trabalho de cuidado, uma vez que as empregam mediante condições trabalhistas precárias e salários insuficientes. Essas mulheres que realizam o trabalho de cuidado para outros grupos não tiveram a regalia do isolamento social, uma vez que continuaram saindo de suas casas para trabalhar, expondo suas vidas e de seus familiares à contaminação pelo vírus.

Para Federici (2021b), algumas mulheres acreditam terem quebrado o teto de vidro, contudo deixam de observar que essa liberdade adquirida depende da escravidão de outras mulheres. Não que precisássemos

⁷⁰ Quando a busca por equipamentos que poderiam prevenir a contaminação pelo vírus tornou-se uma guerra, as potências do eixo norte mostraram que sua força econômica estava acima de qualquer ato de empatia pela humanidade. O mesmo se deu na compra de equipamentos para tratamento daqueles contaminados. De outro modo, diante da necessidade de testes em humanos para apurar a eficácia e a segurança das vacinas, os sub-humanos do terceiro mundo foram utilizados como cobaias, sempre com a narrativa de “ajudar aos mais necessitados e vulneráveis”

de uma pandemia para enxergar tal realidade, mas, com certeza, essa catástrofe global evidenciou tal situação.

A pandemia também evidenciou o que já falávamos sobre o trabalho reprodutivo cumulado com o trabalho produtivo; o “privilégio” do teletrabalho levou as mulheres à exaustão em um nível que ainda não havia se evidenciado. A cumulação das atividades laborais com o trabalho reprodutivo, o fechamento das escolas, o esvaziamento das opções externas de lazer, tudo isso culminou em um colapso emocional de que levaremos anos para nos recuperar.

Devemos nos atentar ao fato de que o fenômeno escancarado pela pandemia não foi causado exclusivamente pelo Coronavírus; as mulheres já estavam exaustas há muito tempo. Não apenas Federici, mas tantas outras teóricas críticas feministas já haviam denunciado a crise iminente que o capitalismo impõem às mulheres quando as explora. Em *Feminismo para os 99%: um manifesto* (Arruza; Bhattacharya; Frazer, 2019), as autoras já anunciavam o esgotamento (físico e mental) das mulheres no exercício do trabalho produtivo, evidenciando não se tratar de dádivas inesgotáveis e iminentes. O resultado de ininterruptas horas de trabalho produtivo e reprodutivo sem descanso, sem pausas e sem justa remuneração esgota os recursos humanos necessários para a continuidade da produção da mão de obra.

A criminalização do aborto na maior parte dos países e a falta de acesso à informação e aos métodos contraceptivos são apenas duas faces da opressão imposta às mulheres. A maternidade compulsória imposta por políticas natalistas e aspectos culturais é parte de uma grande engrenagem que atua nos interesse do capital,

sufocando qualquer possibilidade de liberdade e escolha das mulheres sobre o próprio corpo.

Não há escolha para as mulheres dentro do capitalismo; não há escolha para as que são submetidas, por ditames morais, culturais e religiosos acerca da necessidade de uma constituição familiar, a muitas vezes permanecerem em relações fracassadas, terem filhos, mesmo sem os querer genuinamente, pois isso é o que se espera delas; não há escolha para as que lutam sozinhas, para as mães solo, para as que são arrimo de família; não há escolha para as que se rebelam contra os padrões femininos impostos, para as que lutam contra a exploração do capitalismo. A revolução feminista é uma necessidade, não uma escolha.

A escolha para as mulheres depende intrinsecamente da liberdade, do direito irrestrito sobre o próprio corpo, sobre as próprias emoções. Ainda estamos longe de alcançá-los. Assim, nos servindo do que já foi posto por tantas mulheres que viram na opressão a necessidade de lutar contra esse mecanismo social programado para oprimir, resta aos corpos feminizados rebelar-se contra o capital.

Considerações finais

Ao promover a releitura do que é trabalho produtivo em contraponto com o classificado trabalho não produtivo/reprodutivo, ressignificando questões como “local de trabalho” e “trabalhador”, a luta feminista anticapitalista aborda a desvalorização do trabalho de cuidado realizado por mulheres. A generificação do trabalho formatada durante séculos colocou as mulheres em um lugar de marginalidade social, com o qual temos que lidar diariamente.

Buscar compreender como historicamente o capitalismo agiu em comunhão com o colonialismo e o patriarcado para se apropriar do que havia de mais sagrado para as mulheres, a capacidade produtiva, nos ajuda a compreender como atua, criando mitos que oprimem e criam sentimentos de culpabilização quando os padrões de “ideais femininos” não são alcançados.

Seja pela perseguição e morte das mulheres que não se adequavam aos padrões impostos pela nova sociedade predominante, seja pela proibição dos métodos contraceptivos que tirou das mãos das mulheres o poder decisório sobre a própria vida – uma vez que, submetidas a toda forma de violência sexual, não podem controlar o número de gestações –, seja pela feminização do trabalho de cuidado, incutindo nas mulheres como não apenas vocação, mas obrigação do gênero, o capitalismo prosperou na “domesticação” da fêmea, transformando-a numa sombra do que um dia já foi.

Após a revolução industrial, a retirada da mulher do mercado de trabalho fez surgir o fenômeno do salário familiar, ou, como Federici nomeou, “o patriarcado do salário”, trazendo a opressão dos corpos feminizados para dentro dos lares, mantendo as mulheres, assim, reféns dos familiares homens, como se as atividades que exercem dentro das residências não trouxessem agregamento econômico.

Verificamos que Marx não foi capaz de prever essa crise humanitária que assola os corpos feminizados dentro do capital, uma vez que toda a modernização que imaginou ser trazida pelo capitalismo jamais será apta a substituir ou ao menos aliviar o trabalho de cuidado exercido, nem nas atividades diárias dentro de uma casa, nem na tarefa de procriar novos proletários.

As mudanças sociais e as lutas feministas trouxeram algum progresso, contudo é insuficiente para representar mudanças reais e significativas na vida das mulheres. Federici indica que a fábula da emancipação feminina pelo trabalho assalariado está caindo por terra, demonstrando que se trata unicamente de uma nova forma de apropriação dos corpos feminizados. A acumulação dos trabalhos produtivo e reprodutivo apenas trouxe uma sobrecarga às mulheres, não remunerando ou partilhando de forma igualitária o trabalho de cuidado.

A generificação do trabalho reprodutivo que encarcera as mulheres não apenas em seus lares, mas em rotinas maçantes que tomam integralmente o tempo de vida não pode continuar, não há mais saúde física e mental para permanecer nesse modelo opressor e mortal. Não resta tempo para atividades essenciais para a qualidade de vida feminina, para o lazer, para os cuidados com a saúde física e mental. O salário é incapaz de assumir um papel emancipador, pois, além de insuficiente, não liberta do trabalho reprodutivo. O mecanismo capitalista é eficaz quando objetiva a escravidão de gênero.

As utopias socialistas acerca da necessidade do capitalismo como estágio a ser superado não abarcam as necessidades das mulheres. Aos corpos feminizados é negada a escolha sobre a disposição de seu útero, de sua moral, de sua vida, não resta escolha que não seja se rebelar contra o capital.

A necessidade de buscar modelos sociais que comportem qualidade de vida, remuneração do trabalho reprodutivo, partilha igualitária das atividades domésticas entre todos, independentemente de gênero, é a única alternativa às mulheres.

Assim, diante da perspectiva da impossibilidade de escolha, às mulheres resta apenas usar da indignação para rebelar-se e unir-se na luta feminista anticapitalista.

Referências

ARRUZA, Cinzia; BHATTACHARYA, Tithi; FRAZER, Nancy.

Feminismo para os 99%: um manifesto. Tradução de Heci Regina Cadiani. São Paulo: Boitempo, 2019.

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo: A experiência vivida.** Tradução de Le deuxième sexe. 5. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019. v. 2.

DALLA COSTA, Mariarosa. **Dinero, perlas y flores en la reproducción feminista.** Madrid: Ediciones Akal, S. A., 2009.

DALLA COSTA, Mariarosa; JAMES, Selma. **Mulheres e a subversão da comunidade.** Tradução de Aline Rossi. [s.l.], 2021. E-book.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa: mulheres corpo e acumulação primitiva.** São Paulo: Elefante, 2017.

FEDERICI, Silvia. **Mulheres e Caça às Bruxas: da Idade Média aos dias atuais.** Tradução de Heci Regina Cadiani. São Paulo: Boitempo, 2019a.

FEDERICI, Silvia. **O ponto zero da revolução: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista.** Tradução de Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2019b.

FEDERICI, Silvia. **O patriarcado do salário: notas sobre Marx, gênero e feminismo.** Tradução de Heci Regina Cadiani. São Paulo: Boitempo, 2021a. v. 1.

FEDERICI, Silvia. El Periódico Catalunya. Silvia Federici “Não estamos emancipadas, estamos cansadas e em crise”. [Entrevista concedida à] Núria Navarro. **Editora Elefante**, São Paulo, 12 mar. 2021b. Disponível em: <https://elefanteeditora.com.br/silvia-federici-nao-estamos-emancipadas-estamos-cansadas-e-em-crise/>. Acesso em: 28 jun. 2023.

FEDERICI, Silvia. **Reencantando o mundo: feminismo e a política dos comuns.** Tradução de Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2022.

MARX, Karl. **O capital.** Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1996. v. 1.

OAKLEY, Ann. Sexo e Gênero – in “Sex, Gender and Society”.
Tradução de Claudenilson Dias e Leonardo Coelho. **Revista
Feminismos**, Salvador, v. 4, n. 1, p. 64-71, jan./abr. 2016.



A Universidade de Caxias do Sul é uma Instituição Comunitária de Educação Superior (ICES), com atuação direta na região nordeste do estado do Rio Grande do Sul. Tem como mantenedora a Fundação Universidade de Caxias do Sul, entidade jurídica de Direito Privado. É afiliada ao Consórcio das Universidades Comunitárias Gaúchas - COMUNG; à Associação Brasileira das Universidades Comunitárias - ABRUC; ao Conselho de Reitores das Universidades Brasileiras - CRUB; e ao Fórum das Instituições de Ensino Superior Gaúchas.

Criada em 1967, a UCS é a mais antiga Instituição de Ensino Superior da região e foi construída pelo esforço coletivo da comunidade.

Uma história de tradição

Em meio século de atividades, a UCS marcou a vida de mais de 120 mil pessoas, que contribuem com o seu conhecimento para o progresso da região e do país.

A universidade de hoje

A atuação da Universidade na atualidade também pode ser traduzida em números que ratificam uma trajetória comprometida com o desenvolvimento social.

Localizada na região nordeste do Rio Grande do Sul, a Universidade de Caxias do Sul faz parte da vida de uma região com mais de 1,2 milhão de pessoas.

Com ênfase no ensino de graduação e pós-graduação, a UCS responde pela formação de milhares de profissionais, que têm a possibilidade de aperfeiçoar sua formação nos programas de Pós-Graduação, Especializações, MBAs, Mestrados e Doutorados. Comprometida com excelência acadêmica, a UCS é uma instituição sintonizada com o seu tempo e projetada para além dele.

Como agente de promoção do desenvolvimento a UCS procura fomentar a cultura da inovação científica e tecnológica e do empreendedorismo, articulando as ações entre a academia e a sociedade.

A Editora da Universidade de Caxias do Sul

O papel da EDUCS, por tratar-se de uma editora acadêmica, é o compromisso com a produção e a difusão do conhecimento oriundo da pesquisa, do ensino e da extensão. Nos mais de 1.500 títulos publicados é possível verificar a qualidade do conhecimento produzido e sua relevância para o desenvolvimento regional.



Conheça as possibilidades de formação e aperfeiçoamento vinculadas às áreas de conhecimento desta publicação acessando o QR Code:



