

**A**POLODORO  
VIRTUAL EDIÇÕES

# **FILOSOFIA SOCIAL E FUNDAMENTAÇÃO DA AÇÃO MORAL**

**EVANDRO OLIVEIRA DE BRITO  
MARCIANO ADILIO SPICA  
(ORGS.)**



---

**FILOSOFIA SOCIAL  
E FUNDAMENTAÇÃO DA AÇÃO MORAL**

---

## **APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES**

**Direção editorial:** Charles Feldhaus

### **SÉRIE “FILOSOFIA, ARTE E EDUCAÇÃO”**

**Editor da série:** Jason de Lima e Silva (UFSC/Brasil)

#### **Comitê Editorial**

- Aline Medeiros Ramos (UQAM e UQTR/Canadá)
- Alexandre Lima (IFC/Brasil)
- Arthur Meucci (UFV/Brasil)
- Caroline Izidoro Marim (UFPE/Brasil)
- Charles Feldhaus (UEL/Brasil)
- Cleber Duarte Coelho (UFSC/Brasil)
- Elizia Cristina Ferreira (UNILAB/Brasil)
- Ernesto Maria Giusti (UNICENTRO/Brasil)
- Evandro Oliveira de Brito (UNICENTRO/Brasil)
- Fernando Mauricio da Silva (FMP/Brasil)
- Flávio Miguel de Oliveira Zimmermann (UFFS/Brasil)
- Gilmar Evandro Szczepanik (UNICENTRO/Brasil)
- Gislene Vale dos Santos (UFBA/Brasil)
- Gilson Luís Voloski (UFFS/Brasil)
- Halina Macedo Leal (FSL-FURB/Brasil)
- Héctor Oscar Arrese Igor (CONICET/Argentina)
- Jean Rodrigues Siqueira (UNIFAI/Brasil)
- Joedson Marcos Silva (UFMA/Brasil)
- Joelma Marques de Carvalho (UFC/Brasil)
- José Cláudio Morelli Matos (UDESC/Brasil)
- Leandro Marcelo Cisneros (UNIFEBE/Brasil)
- Lucio Lourenço Prado (UNESP/Brasil)
- Luís Felipe Bellintani Ribeiro (UFF/Brasil)
- Maicon Reus Engler (UNICENTRO/Brasil)
- Marciano Adilio Spica (UNICENTRO/Brasil)
- Marília Mello Pisani (UFABC/Brasil)
- Noeli Ramme (UERJ/Brasil)
- Paulo Roberto Monteiro de Araujo (Mackenzie/Brasil)
- Renato Duarte Fonseca (UFSM/Brasil)
- Renzo Llorente (Saint Louis University/Espanha)
- Rogério Fabianne Saucedo Corrêa (UFSM/Brasil)
- Vanessa Furtado Fontana (UNIOESTE/Brasil)

**Evandro Oliveira de Brito**  
**Marciano Adilio Spica**  
(ORGANIZADORES)

---

**FILOSOFIA SOCIAL**  
**E FUNDAMENTAÇÃO DA AÇÃO MORAL**

---

**APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES**  
**2019**

## APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES

Coordenadora Administrativa: Simone Gonçalves

Diagramação: Apolodoro Virtual Edições

Preparação: organizadores

Revisão: autores

### Capa

“Crepúsculo da liberdade: ensaio sob trevas” de Evandro O. Brito

#### **Concepção da Série**

Grupo de Pesquisa “Filosofia. Arte e Educação” UFSC/CNPq

#### **Concepção da Obra**

Grupo de Pesquisa “Ética, Política e Cidadania”

UNICENTRO/CNPq

### Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

F488

Filosofia social e fundamentação da ação moral / Evandro Oliveira de Brito, Marciano Adilio Spica (Orgs.) – 1 ed. – Guarapuava: Apolodoro Virtual Edições, 2019. 229 p.

#### Bibliografia

ISBN 978-85-93565-27-4 (e-book)

1. Filosofia. 2. Filosofia Social 3. Fundamentação da ação moral. 4. Ética. 5. Política. 6. Cidadania. I. Evandro Oliveira de Brito. II. Marciano Adilio Spica. III. Título.

CDD 100

Atribuição - Uso Não-Comercial

Vedada a Criação de Obras Derivadas

APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES

editora@apolodorovirtual.com.br

www.apolodorovirtual.com.br

Rua Coronel Luís Lustosa, 1996 Batel, Guarapuava/PR

85015-344

*Na sociedade justa as liberdades da cidadania igual são consideradas irrevogáveis; os direitos garantidos pela justiça não estão a negociações políticas nem a cálculos de interesses sociais.*

*John Rawls*



## SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO .....	11
--------------------	----

### FUNDAMENTAÇÃO DA AÇÃO MORAL

#### DEMOCRACIA RADICAL PLURAL E PERSUASÃO: O LUGAR DA FILOSOFIA DE WITTGENSTEIN NA TEORIA DO DISCURSO DE ESSEX

Horacio Luján Martínez .....	19
------------------------------	----

#### AS SEMELHANÇAS ENTRE O SÓCRATES DE XENOFONTE E O SÓCRATES DE HANNAH ARENDT

Juliano Orlandi; Augusto Bach .....	39
-------------------------------------	----

#### RECONHECIMENTO ATRAVÉS DE INSTITUIÇÃO: OBSERVAÇÕES CRÍTICAS SOBRE AXEL HONNETH EM RELAÇÃO À SUA INTERPRETAÇÃO DE HEGEL

Werner Ludwig Euler .....	65
---------------------------	----

#### DIVERSIDADE MORAL E DISCORDÂNCIA: UMA INTRODUÇÃO CRÍTICA AO PLURALISMO INTERNALISTA DE VICTORIA HARRISON

Marciano Adilio Spica .....	95
-----------------------------	----

#### FRANZ BRENTANO, LUDWIG VON MISES E A ESCOLA AUSTRÍACA

Evandro Oliveira de Brito .....	119
---------------------------------	-----

## FILOSOFIA SOCIAL

### UTILITARISMO, OBRIGAÇÕES COLETIVAS E DIREITOS

Bruno Aislã Gonçalves dos Santos.....127

### “EM CÂMARA LENTA” - A LITERATURA TAMBÉM COMO PARAJORNALISMO?

Camila Bozzo Moreira .....145

### A POLÍTICA SEM A CAPTURA DA VIDA SOB O PERCURSO DE GIORGIO AGAMBEN: APONTAMENTOS DA POTENCIALIDADE DE UMA STASIS, GUERRA CIVIL

Claudio César de Andrade.....161

### LUXEMBURGO-GRAMSCI: O INTELLECTUAL E A FORMAÇÃO DA CLASSE OPERÁRIA

Darlan Faccin Weide .....183

### DA BANALIDADE DOS HOMENS DE BEM: ENSAIO SOBRE A BANALIDADE DO MAL EM TEMPOS DE ÓDIO

Diego dos Anjos Azizi.....209

## APRESENTAÇÃO

O presente eBook foi concebido pelos líderes do Grupo de Pesquisa *Ética, Política e Cidadania* – UNICENTRO/CNPq e é composto por capítulos de autoria dos seus membros, os quais resultaram das pesquisas realizadas no último triênio. O título *Filosofia Social e Fundamentação da Ação Moral* foi escolhido em função das duas linhas de pesquisa que constituem o grupo: a *filosofia social*, que agrupa investigações sobre ética prática, metaética, filosofia política, filosofia do direito e filosofia da religião; e a *fundamentação da ação moral*, que agrupa investigações sobre ontologia, semântica e epistemologia moral. Esses temas foram investigados pelos autores e apresentados nos capítulos deste livro do seguinte modo:

Em *Democracia radical plural e persuasão: o lugar da filosofia de Wittgenstein na teoria do discurso de Essex*, Horacio Luján Martínez analisa o modo como, na obra fundamental para a teoria política, titulada *Hegemonia e Estratégia Socialista*, Ernesto Laclau e Chantal Mouffe apresentam o que se chamou Teoria do Discurso de Essex. Segundo Horacio Martínez, tal teoria se constituiu tomando e complementando elementos muito pontuais do pensamento de autores como Saussure, Lacan, Derrida, Jakobson e, como é desenvolvido neste capítulo, Wittgenstein, entre outros. O livro de Laclau e Mouffe é, para Horacio Martínez, algo que se pode denominar de “sofisticada arquitetura teórica”, o que, de modo bastante previsível colaboraria ao entendimento e divulgação desta pedra fundacional do que hoje aceitamos como “pós-marxismo”. Assim, Ludwig Wittgenstein começou a ser associado com maior facilidade a uma leitura política democrática e pluralista. Neste contexto, Horacio Martínez salienta o papel que os conceitos de “persuasão” e “ver um aspecto” têm na obra do filósofo e argumentamos que estes conceitos servem para esboçar uma possível “antropologia política” de caráter afetivo antes do que racionalista. Isto não somente concorda com a proposta geral de

Chantal Mouffe de “radicalização da democracia”, senão que sustenta Horacio Martínez, vai ficando mais evidente nos últimos escritos da pensadora política belga.

Em *As semelhanças entre o Sócrates de Xenofonte e o Sócrates de Hannah Arendt*, Juliano Orlandi e Augusto Bach analisam o parecer desdenhoso de Arendt a respeito dos textos xenofônicos e de sua maneira de apresentar o pensamento socrático. Em certa medida, segundo os autores, a Arendt os julga insuficientes ou inúteis para sua reconstrução da filosofia do Sócrates histórico. Em função disso, o objetivo deste capítulo é duplo e, num certo sentido, paradoxal. Por um lado, os autores pretendem mostrar que Arendt se precipitou em sua crítica ao escritor grego. Uma análise detalhada da Apologia de Sócrates, especialmente do trecho de 30 a 31, revelará a riqueza e a complexidade da compreensão xenofônica da filosofia socrática. Por outro lado, essa análise mostrará que o escritor grego destaca os mesmos aspectos da prática e do pensamento de seu mestre que são caros à compreensão arendtiana. Nesse sentido, ela corroborará a reconstrução efetuada por Arendt. Para tanto, o capítulo utiliza passagens do corpus aristotelicum para interpretar tecnicamente o vocabulário empregado por Xenofonte.

Em *Reconhecimento por instituição. Observações críticas sobre a interpretação de Hegel por Axel Honneth*, Werner Euler analisa a questão da liberdade e o problema da justiça da sociedade civil, na filosofia de Axel Honneth. Ambos são tópicos atuais na filosofia contemporânea e nas ciências sociais. Neste sentido, o fundamento da filosofia política e social de Honneth é a teoria do reconhecimento, a qual também é a base da liberdade e da independência do indivíduo na sociedade. A liberdade como um “valor” cultural está representada pelas instituições sociais e essa teoria está supostamente ancorada na filosofia do direito de Hegel. É primeiramente essa tese que Werner Euler investiga e critica, defendendo o sentido autênti-

co da filosofia hegeliana, contra a interpretação errônea de Honneth, em pontos fundamentais que julga necessário.

Em *Diversidade moral e discordância: uma introdução crítica ao Pluralismo Internalista de Victoria Harrison*, Marciano Adilio Spica ocupa-se de apresentar e avaliar criticamente uma teoria ainda pouco conhecida do público de língua portuguesa, a saber, o pluralismo internalista, defendido por Victoria Harrison e que tem como principal objetivo dar uma explicação acreca da diversidade moral. Marciano Spica sustenta que, mais do que uma teoria de como deveríamos agir diante da diversidade, ou seja, uma teoria de ética normativa, o pluralismo internalista é uma teoria explanatória da diversidade, ou seja, uma teoria meta-ética que terá efeitos em questões de ética normativa. Neste capítulo, ele foca o texto de Harrison intitulado *An Internalist Pluralist Solution to the Problem of Religious and Ethical Diversity*, utilizando outros artigos da autora apenas como subsídio para esclarecimento das posições presentes naquele.

Em *Franz Brentano, Ludwig von Mises e a Escola Austríaca*, Evandro Oliveira de Brito sustenta que a obra *Austrian Economics: Historical and Philosophical Background*, organizada por Barry Smith e Wolfgang Grassl, trouxe a público um interessante trabalho escrito por Roderick M. Chisholm acerca do papel do pensamento de Franz Brentano na Escola Austríaca. Segundo Evandro O. Brito, esse trabalho, intitulado *Brentano on preference, desire and intrinsic value*, aponta uma relação direta entre a teoria do valor intrínseco de Franz Brentano e a praxeologia de Ludwig von Mises. Deste modo, o objetivo do autor é, primeiramente, apresentar o ponto principal da relação entre Brentano e Mises, tal como foi sustentado por Chisholm no referido trabalho, para indicar o núcleo de três problemas fundamentais ignorados pela maioria dos leitores de Mises no Brasil, a saber, a herança positivista da praxeologia que sustenta o caráter *a priori* dos atos de escolha por meio de uma descrição empírica do psíquico. Em função da brevidade da pro-

posta assumida pelo autor, esta “herança” é apenas indicada por meio das obras brentanianas.

Em *Utilitarismo, obrigações coletivas e direitos*, Bruno Aislã Gonçalves dos Santos esboça uma teoria utilitarista que estabelece obrigações coletivas acerca do respeito aos direitos. Para dar conta desta tarefa, o autor estabelece, primeiramente, uma concepção mínima de direito a ser satisfeita pela teoria esboçada e apresenta a crítica rawlsiana ao utilitarismo. Segundo, ele analisa dois tipos de consequencialismo: o consequencialismo individual e o consequencialismo coletivo, colocando ênfase nas diferenças no tocante ao processo decisório de ambos, argumentando em favor do segundo tipo e; por fim, o autor esboça uma teoria utilitarista que assume o consequencialismo coletivo, explicando como respeitar direitos é uma obrigação coletiva e necessária para a maximização do bem-estar.

No capítulo intitulado *Em câmara lenta – A literatura também como parajornalismo?*, Camila Bozzo Moreira apresenta a análise do livro *Literatura e vida literária: Polêmicas, diários & retratos* (1985), da autora Flora Sússekind, a qual trata da produção literária nos anos que compreenderam a ditadura militar no Brasil que visa entender os fatores que marcaram, influenciaram e determinaram os textos tanto na temática quanto na forma. Camila Moreira sustenta que Sússekind, ao relativizar o papel da censura como único gatilho gerador de produções que protestavam contra o regime, sugere outros elementos de igual importância – como a restrição da área de atuação dos artistas entre os anos de 1964 a 1968 e a cooptação de autores, especialmente durante os últimos anos do governo de Médici – que foram fundamentais para que se obtivesse como resultado obras tais quais *O que é isso companheiro*, de Fernando Gabeira, *Feliz Ano Velho*, de Marcelo Rubens Paiva, *A escola das facas*, de João Cabral de Melo Neto, dentre inúmeras outras também citadas por Sússekind. O artigo parte dessa análise sugerida por Sússekind para se debruçar sobre uma das pro-

duções da época, a saber, *Em câmara lenta* de Renato Tapajós (1977).

Em *A política sem a captura da vida sob o percurso de Giorgio Agamben: apontamentos da potencialidade de uma stasis, guerra civil* Claudio César de Andrade parte de *Stasis, a guerra civil como paradigma político, Homo Sacer, II, 2*, do filósofo italiano Giorgio Agamben, para compreender essencialmente as implicações deste novíssimo paradigma político [interpretação Agambeniana], guerra civil, em seu caráter singular e vislumbrar possibilidades de avaliação do atual estágio de contestação permanente de pessoas singulares e da categoria 'povo' diante do Poder Soberano [poder econômico] no contexto da política ocidental deste início de século. Segundo Andrade, a problematização de Agamben ocorre logo após o ataque terrorista nos EUA em 2001 em dois Seminários realizados na Princeton University, em outubro do mesmo ano, procurando esclarecer a real natureza do conceito de guerra civil propagado precipitadamente por intérpretes de plantão. A ausência de compreensão do real conceito de guerra civil parecia derrotar a fenomenologia da essência do evento. Ainda segundo Andrade, a construção da obra, em termos cronológicos de criação, situa-se em um referencial excepcional de retorno às formas jurídico-políticas e ao Estado Moderno [exploradas pelo autor em dois momentos], seja na antiguidade grega, seja na teoria política de Hobbes na filosofia moderna. Agamben, ao recorrer à interpretação da historiadora helenista Nicole Loraux, estudiosa da Grécia clássica, concebe 'stasis' (guerra civil) como um processo cativante, necessário e pedagógico para a reconfiguração da cidade de Atenas resultando em uma participação efetiva de cidadãos com influência política, em uma clara positivação do conceito de guerra civil. Da mesma forma, Agamben reexamina os textos de *Leviatã* e *Behemoth* de Thomas Hobbes em uma clara recuperação da periculosidade do conceito de guerra civil para o Estado Soberano, onde os atores políticos são destituídos de sua natureza emancipatória

em nome da multidão e de seu pacto contratualista com o Soberano, em uma clara negatização do conceito de guerra civil. O propósito de Agamben parece ser não apenas entender essencialmente o significado de 'stasis' na Grécia Antiga, mas se apropriar do conceito de uma maneira paradigmática para construir um novo campo de inteligibilidade capaz de lançar alguma luz sobre estes muitos fenômenos da atualidade de contestações e revoltas. Andrade sustenta, finalmente, que à luz de uma análise fenomenológica e arqueológica, a investigação apresentada vem ao encontro do real esclarecimento do fenômeno de politizações e despolitizações envolvidas em um novo Estado soberano que suspendeu a política em favor de um governo econômico, denominado por Agamben como Estado de exceção. Deste modo, este trabalho também clarifica possibilidades de ações que permitam aos homens um caráter de incapturabilidade e ingovernabilidade em nome de um poder destituente visando a desativação dos inúmeros dispositivos estabelecidos pelos poderes constituintes e constituídos resultando em uma forma-de-vida.

Em *Luxemburgo-Gramsci: o intelectual e a formação da classe operária*, Darlan Faccin Weide apresenta o modo como Rosa Luxemburgo (1871-1919) e Antonio Gramsci (1881-1937) contribuíram com o movimento proletário do final do século XIX e primeiras décadas do século XX, em sintonia com Karl Marx (1818-1883). A análise de Darlan Weide mostra como Luxemburgo e Gramsci defendem que as contradições sociais, econômicas e políticas se dão por meio de embates não apenas em campo aberto, de forma explícita e aparentemente limpa, mas por meio de batalhas que acontecem no domínio da hegemonia, de um grupo social sobre o outro. Para os autores analisados, a conquista do poder político (Estado) requer um certo domínio no campo da sociedade civil e de suas instituições, que trabalham unidas aos interesses do Estado e, por conseguinte, ao grupo dominante que está no poder, daí a importância da formação cultural da classe proletária e de um inte-

lectual militante e orgânico, concebido em conexão com as lutas políticas dos subalternos. Deste modo, com enfoque teórico marxista, na sua vertente do materialismo histórico-dialético, Darlan Weide explicita nexos entre Luxemburgo e Gramsci, mostrando aproximações entre os autores na questão do intelectual e a função político-educativa que desempenham na formação da classe operária.

Em *Da banalidade dos homens de bem: ensaio sobre a banalidade do mal em tempos de ódio*, Diego dos Anjos Azizi aborda o fenômeno da banalidade do mal, desenvolvido por Hannah Arendt, a partir de duas perspectivas: a do impacto provocado pelo documentário *O ato de matar* e a dos acontecimentos políticos contemporâneos nacionais. Esses eventos são a ascensão do ódio ideológico e a postura autoritária de grande parcela dos brasileiros a partir da construção da imagem de um inimigo comum, muito cara à forma fascista de compreender a ação política. Essas situações se manifestam fortemente por meio das redes sociais e dos meios de comunicação em massa. Neste sentido, a *banalidade do mal* é o fio condutor que guia o autor, de forma livre, durante a reflexão proposta.

Aos leitores interessados nos debates acerca da *filosofia social* e da *Fundamentação da Ação Moral*, desejamos uma boa leitura.

Evandro O. Brito  
Marciano Adílio Spica



# DEMOCRACIA RADICAL PLURAL E PERSUASÃO: O LUGAR DA FILOSOFIA DE WITTGENSTEIN NA TEORIA DO DISCURSO DE ESSEX<sup>1</sup>

Horacio Luján Martínez<sup>2</sup>

## Introdução

Este texto aspira ser o primeiro de uma série na qual pretendemos exhibir as partes do núcleo desse mecanismo de relojoaria que é a obra *Hegemonia e Estratégia Socialista* (daqui em diante HES). Por núcleo nos referimos à Teoria do Discurso, a qual começa a se distinguir nominalmente de outras “teorias do discurso” por referência a seu lugar de origem, “Essex” (daqui pra frente TDE).

Utilizamos este termo (“núcleo”) de modo mais próximo de uma “caixa preta” que recolhe dados de atividades, evitando, assim, qualquer alusão a uma estrutura cuja repetição assegure continuidades das quais se derive uma “normalidade” hierárquica.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Este texto começou a ser redigido durante minha atuação como investigador visitante no CSD (Centre for the Study of Democracy) (período 2015-2016) da Universidade de Westminster (Londres, Reino Unido). Este estágio foi possível graças ao auxílio da Fundação CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento do Pessoal de Nível Superior) (Processo 2629/15-1) de Brasil. A pesquisa foi levada a cabo sob a supervisão da professora Chantal Mouffe.

<sup>2</sup> Doutor em Filosofia pela UNICAMP (2001). Autor de livros, capítulos e artigos sobre a obra de Ludwig Wittgenstein, assim como sobre as relações entre linguagem, política e literatura.

<sup>3</sup> Precaução que aponta para o caráter “substancializador” da linguagem enquanto performativa, nos termos em que Judith

A TDE defende o que considera um fato - o *Tractatus Lógico-Philosophicus* de Wittgenstein o entende como tal -, isto é, o sentido não tem fechamento. Não pode haver sentido do sentido, por razões de regressão ao infinito ou de impossibilidade de dizer o que faz com que a linguagem “diga” algo. Se tentarmos dizer o porquê a linguagem diz, precisaríamos de outra linguagem que tomasse a primeira como referência e, diga também, a partir de quais elementos não redundantes, pode se referir a linguagem. O que só reproduz o problema, não o resolve ou dissolve.

Então, o que a TDE destaca é que depois de inventar uma entidade bastante indefinida e complicada à qual chamamos “sociedade”, o que verdadeiramente está em jogo na política, é a palavra última que define e descreve os objetivos da “sociedade”. Ainda que não seja uma “palavra” a que opera exclusões, é o fechamento simbólico o que determinará quem ficará do lado de fora da sociedade, isto é, se esta é um conjunto, o é porque se constitui através de um fechamento que não é outra coisa que a exclusão. É a exterioridade, ou melhor, o exercício de deixar de fora, o que constrói a “legitimidade interior” da autoridade que decide a divisão. Para sermos mais claros: é a partir do mundo exterior (sua negação - seja religiosa ou dialética), que inventamos um interior devidamente hierarquizado.

Logo após a apresentação da TDE, continuaremos com a crítica feita por Aletta Norval quem reclama uma ética que vise a “transformação da subjetividade” que, segundo ela entende, deveria estar no centro da radicalização democrática.<sup>4</sup>

---

Butler analisa o “discurso de gênero” em seu conhecido *Problemas de género*.

<sup>4</sup> Aletta Norval é de origem sul-africana. Seu interesse neste tipo de transformação - segundo suas próprias palavras - deriva da vivência do final do regime de “apartheid” que praticava e padecia este país.

Norval pensa, especificamente, na transformação de subjetividades não democráticas para seu oposto. Para esta tarefa ela utiliza a noção wittgensteiniana de “ver um aspecto”, a partir da qual uma visão em perspectiva se torna possível.

O emprego da obra tardia de Wittgenstein é devido a que aporta pluralidade e contingência regrada na linguagem cotidiana.

Veremos que a universalidade dos conceitos se dá como “hegemonia”. O que está em jogo, num regime democrático, é a universalidade do fundamento das decisões que atingem a sociedade enquanto conjunto. Fundamento universal que é, ao mesmo tempo, necessário e impossível.

Sobre o rastro desta aparente contradição, é que falaremos da “Teoria do Discurso de Essex”, destacando o caráter de “ontologia social” que o discurso envolve.

### **Discurso como ontologia social: Chantal Mouffe e Ernesto Laclau sobre democracia e sociedade**

A corrente de teoria política chamada de “pós-marxismo”, linha da qual os pensadores Ernesto Laclau e Chantal Mouffe são seus maiores nomes, não privilegia nem a luta de classes, nem uma classe em particular (o proletariado, p. ex.) como agente de cambio. Não existe um elemento ou agente a priori que possa mudar o rumo da história:

“A rejeição de pontos privilegiados de ruptura e da confluência das lutas num espaço político unificado, e a aceitação, ao contrário, da pluralidade e indeterminação do social, nos parecem as duas bases fundamentais a partir das quais um novo imaginário político pode ser construído, radicalmente libertário e infinitamente mais ambicioso em seus

objetivos que o da esquerda clássica.” (LACLAU & MOUFFE, 2015, p. 235)

Este abandono da ideia de uma classe ou agrupação social como agente de cambio político é devido, antes do que a decepção com o curso da História, à recusa do essencialismo que implica.

Um dos aportes da obra HES é o de desconstruir a imagem de um “povo” que através da sua vontade de emancipação, seja capaz de alterar o rumo da História. Uma concepção essencialista da sociedade a pensa como estruturada fechada em si mesma e constituída por leis que determinam os acontecimentos no seu interior. Para superar esta visão, é importante levar em conta o caráter precário das identidades e a impossibilidade de fixar o sentido do que acontece em alguma literalidade última (LACLAU & MOUFFE, 2015, p. 167).

Ao falar de “ontologia do social” se reconhece o antagonismo como seu centro e o conflito e a divisão social como elementos fundamentais para uma política democrática pluralista. Nesta ontologia todo objeto se constitui como objeto de discurso, é este o que dá a objetividade seus limites. Mas não se trata de encontrar um sujeito fundante ou doador de significado. O que encontramos é, antes do que um sujeito, diversas “posições de sujeito”.<sup>5</sup> O social é o campo de sentido que nunca está fechado, isto é, o social está sempre aberto para o novo.

---

<sup>5</sup> A expressão althussereana, de “posições de sujeito” será retificada por Laclau a partir de uma crítica que fez Slavoj Žižek. Com efeito, a noção de “posição” teria ainda traços estruturalistas, uma vez que o sujeito ocuparia um lugar-função, quando do que se trata é de que o sujeito é o “locus” da impossibilidade do fechamento estrutural. Em *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Laclau reelabora o conceito, e passa a falar de “deslocação” (deslocamento). (LACLAU, 2000, pp.56-57)

Esse “novo” é produto de uma articulação de diferenças para constituir uma determinada identidade hegemônica. A hegemonia pressupõe o caráter aberto e incompleto do social que somente é constituído num campo de práticas articulatórias.

Assim, toda ordem é política já que é fruto de decisões e poderia sempre ser de outro modo. A própria sociedade não é mais do que o produto de práticas hegemônicas que têm a finalidade de instaurar uma ordem num contexto contingente.

Quando falamos de estrutura discursiva esta deve ser entendida não como uma entidade cognoscitiva ou contemplativa, o discurso é uma prática articulatória que organiza e constitui as relações sociais (LACLAU & MOUFFE, 2015, p. 167) Esta articulação é levada a cabo porque as relações sociais não são relações entre diferentes “literalidades”, isto é, entre significados transparentes que reenviariam para uma lei imamente da sociedade. Elas articulam um campo simbólico de elementos que criam suas relações de identidade a partir de suas diferenças. Neste sentido: “(...) chamaremos articulação qualquer prática que estabeleça uma relação entre elementos de tal modo que a sua identidade seja modificada como um resultado de uma prática articulatória. A totalidade estruturada resultante desta prática articulatória, chamaremos discurso” (LACLAU & MOUFFE, 2015, p. 178). É por isto que os objetos devem ser pensados como objetos para além da dicotomia interno-externo ou mental-material, já que não há exterioridade ao discurso.

O fato de que todo objeto é constituído como objeto de discurso não tem nada a ver com a existência de um mundo externo ao pensamento, nem com a oposição realismo-idealismo. Um terremoto ou a queda de um tijolo é um evento que certamente existe, no sentido de que ocorre aqui e agora, independente da minha vontade. Mas, se sua especificidade como objetos será constituída seja em ter-

mos de um “fenômeno natural” ou como “expressão da ira de Deus”, vai depender da estruturação de um campo discursivo. O que se nega não é que tais objetos existam externamente ao pensamento, mas antes a afirmação bastante diferente de que eles próprios possam se constituir como objetos fora de qualquer condição discursiva de emergência. (LACLAU & MOUFFE, 2015, p. 181)

Ao definir uma sociedade como prática discursiva na qual sempre haverá jogos de identidades e diferenças, se compreende também que a sociedade como conjunto fechado é “impossível”. Ao não existir sentido discursivo fechado também não há sentido social fechado, isto é, não há teleologia nem lei determinante a priori que indique para qual caminho prefixado apontam as ações de uma sociedade determinada.

Uma “ontologia do social” leva a considerar as relações políticas não como o desenvolvimento de interesses particulares de diferentes agentes, como parecem implicar as concepções deliberativas e agregativas da democracia liberal. As forças políticas se ativam desde si mesmas como identidade que se opõe ao outro pensado como diferença. Toda identidade nasce frente a algo que é seu diferente, por tanto toda identidade é relacional. Mas a diferença não está no final da construção de uma identidade, como oposição pura. Ela é parte do mecanismo de construção da identidade já que somente dizemos “eu” a partir de diferenças constitutivas. Isto é o que significa a expressão “prática articulatória” que Laclau e Mouffe tomam como centro da política. Nos encontramos ante práticas sociais que procuram fechar com o sentido das suas lutas aquele conjunto sempre aberto que denominamos “sociedade”.

Então, podemos nos perguntar quais os limites e se esta posição não nos levaria para algum tipo de relativismo social.

A presença de um Outro me impede ser eu mesmo, mas, na verdade, não existiria um “Eu mesmo” sem essa alteridade que possibilita minha identidade. Por isso o antagonismo não tem solução possível: “Na medida em que há antagonismo, eu não posso ser presença plena para mim mesmo. Nem a força que antagoniza comigo é tal presença: seu ser objetivo é um símbolo do meu não-ser e, desta maneira, é excedido por uma pluralidade de sentidos que impedem que ele se fixe como uma positividade plena.” (LACLAU & MOUFFE 2015, p.202)

O antagonismo antes do que ser um fechamento ou clausura objetiva das relações sociais exhibe a impossibilidade de todo fechamento, a impossibilidade da sociedade como um conjunto fechado de ações: “Rigorosamente falando, os antagonismos não são internos, mas externos à sociedade; ou melhor, eles constituem os limites da sociedade, a impossibilidade última desta última se constituir plenamente.” (LACLAU & MOUFFE 2015, p.203). É a partir do antagonismo que se produzem os pontos de ruptura social, isto é, o questionamento crítico e a mudança do imaginário social estabelecido.

Estes são os traços gerais de uma teoria democrática radical na qual o papel do “discurso” deve ser entendido como a confluência entre linguagem e ação, e não como expressão linguística.

De modo resumido, a “democracia radical” como é entendida por Laclau e Mouffe, está constituída pelas seguintes diretrizes: 1) não existe uma ordem social natural, toda ordem é fruto de ações que estão sedimentadas no tempo e que são o ponto de partida para toda certeza e toda mudança, 2) a “hegemonia” é o nome dado a uma prática articulatória nessa ordem estabelecida, 3) essa prática tem como centro o antagonismo: uma “posição de sujeito” só pode ser mantida por oposição a algo. Toda identidade se define pelo que exclui, pelo que deixa de fora, é por isto que Mouffe e Laclau falam de uma “exterioridade constitutiva”; 4) a “forma de vida” na qual é realizada, nas melhores condições a disputa pela “hegemo-

nia”, é a democracia; 5) a “hegemonia” como ação política de dar sentido à sociedade como um todo, é necessária e iniludível. Ora, seu próprio caráter de ação, exibe que ela nunca pode ser universal – só realiza conjunturalmente essa função. Sua natureza é arbitrária, mas não no sentido de ser a imposição de um conjunto de normas sem explicação nenhuma, senão por ser contingente; 6) a democracia é o regime contingente por excelência, mas, isso não é um defeito, senão a expressão mais acabada da vida social enquanto organizada.

### **Wittgenstein e o caráter ético-político da “persuasão”**

O capítulo terceiro do livro de Chantal Mouffe *The democratic paradox* titulado: “Wittgenstein, teoria política e democracia” reproduz o parágrafo § 611 das anotações wittgensteinianas publicadas como *Da Certeza*: “Quando se encontram dois princípios que não podem conciliar-se um com outro, os que defendem um declaram os outros loucos e heréticos”. Nesta situação não se dão razões porque, precisamente, chegamos ao limite delas. Aqui começa a persuasão. (MOUFFE 2009, 70-71)

Afirmamos que nesta obra de Mouffe, o conceito wittgensteiniano de “persuasão” tem uma dupla aplicação: por um lado denota o fim das razões pensadas em termos de passos ou procedimentos numa argumentação qualquer. Este uso é claramente negativo, já que exibe os limites de toda procura pelo melhor argumento. Mas, tem também um uso positivo, quando Mouffe pensa na ação de “persuadir” uma pessoa ou comunidade para que reconheça valores plurais e democráticos e os faça parte de sua “forma de vida”.

Lembremos que Wittgenstein sustentava que o aprendizado da linguagem constitui também seu uso. Esse aprendizado é levado a cabo através do ensino ostensivo de objetos e ações e a repetição de palavras e proposições. Quando uma

criança aprende uma palavra, ele ou ela não está aprendendo apenas essa palavra, mas também o que está ao redor dessa referência. Isto é: para que alguém possa saber que uma palavra qualquer remete a um objeto determinado, essa pessoa deve compreender a ação ostensiva no seu conjunto. Para que uma pessoa possa entender uma palavra ou frase qualquer de modo em que possa utilizá-la novamente, muita coisa deve estar implicada na linguagem. Não obstante isto, o modo em que acede à compreensão deste jogo primário ou preparatório, não é linguístico, já que isto envolveria pensar em termos de uma proto-linguagem ou “linguagem privada”, noções claramente rejeitadas por Wittgenstein. (MARTINEZ, 2010, p. 57)

Michael Temelini, comentador de origem canadense, no seu *Wittgenstein and the Study of Politics* (2015), toma distância das interpretações da chamada “segunda” filosofia wittgensteiniana, feitas em chave de conservadorismo político. O que Temelini destaca como características comuns às leituras politicamente conservadoras é que elas interpretam o “método terapêutico” sugerido mais do que proposto por Wittgenstein no parágrafo 133 das *Investigações filosóficas*, como um procedimento cético, isto é, um exercício de dissolução de falsas analogias que não são substituídas por novos e esclarecedores conceitos. A “terapia gramatical” entendida assim, “deixa tudo como está” depois de exibir o vazio em que gira o vocabulário filosófico. Esta interpretação cética prioriza o “treinamento” baseado numa “forma de vida” compartilhada, para descrever o aprendizado da linguagem. E este “treinamento” se basearia fundamentalmente na “obediência à autoridade” daquele que ensina. Assim, o aprendizado consistiria num procedimento “monológico” onde alguém conduz o ensino e outro recebe passivamente o gesto ostensivo e a nomeação concomitante. É quase óbvio dizer que de tal situação de aprendizado segundo a “obediência cega” só podem derivar-se conclusões negativas sobre o aspecto político da vida social. A pessoa que conhece a linguagem, entende seu ensino como a

transmissão de regras imutáveis, sem acrescentar experiência pessoal ou social nenhuma.

Temelini contesta esta leitura propondo uma outra que resgata o caráter “dialógico” da filosofia de Wittgenstein o qual, segundo ele, se evidencia a partir dos textos escritos a partir de 1930 até a morte do filósofo. Com efeito, nestes textos sempre é introduzido o ponto de vista oposto, ou alguma classe de objeção ao que o pensador vienense propõe. Este estilo de argumentação é notório nos Cadernos Azul e Marrão, as Investigações Filosóficas e Da Certeza. Nestes textos, Wittgenstein dialoga sempre com um interlocutor imaginário.

Esta forma dialógica é muito mais do que um “mero estilo de redação”, ela destaca o papel imprescindível que possui a comparação de diferentes posições respeito a uma mesma questão. A comparação entre posições diversas colocadas por ou através de diferentes interlocutores fundamenta o critério de “visão panorâmica” e “representação perspícua” próprio da filosofia última do pensador vienense. Na verdade, não há atividade terapêutica nenhuma sem a apresentação de opções hipotéticas ou fictícias que demonstrem a falta de necessidade de um conceito e do ponto de vista que ele implica ou exige.

O comentador aqui apresentado conclui que aqueles interpretes que privilegiam o “treinamento” e a “obediência cega”, e derivam efeitos conservadores na hora de pensar wittgensteinianamente o agir político, não reparam que quem aprende uma linguagem deve sentir empatia. Ele ou ela já deve, de algum modo, fazer parte de uma “forma de vida”. Quem aprende não o faz por pura obediência, uma vez que não saberia para quê ou porquê obedecer. É necessário muito mais que receptividade obediente para aprender uma linguagem, e isto constitui o caráter prático e social dela. (TEMELINI 2015, pp. 3-13)

Cabe aclarar que “nem todas as interpretações terapêuticas são céticas, nem todas as leituras céticas são terapêuticas”. O ceticismo de corte terapêutico teria se iniciado e esten-

dido a partir da obra de Stanley Cavell e seguidores como Hanna Fenichel Pitkin, entre outros.

Temelini afirma de modo claro, que não está propondo “nenhuma teoria geral do diálogo” (TEMELINI, 2015, p.7), e que a leitura “dialógica comparativa” por ele postulada possui antecedentes nos escritos de Charles Taylor, Quentin Skinner e James Tully entre outros. Estes autores utilizam a filosofia tardia wittgensteiniana como fonte de onde derivam afirmações ou argumentações políticas não conservadoras. (MARTINEZ, 2017)

Não se trata de que as leituras que extraem conclusões positivas e que até fundamentam agires políticos renovadores a partir do pensamento wittgensteiniano, sejam neutros ou objetivos. Estas leituras só apresentam e fazem funcionar conceitos e procedimentos de um outro modo, modo este que deruba uma imagem que por décadas pareceu inquestionável: a figura de um Wittgenstein que se servia da análise linguística para esvaziar utopias ou otimismo políticos, mesmo os moderados.

A “terapia gramatical” dissolve problemas que, por ser tais, têm solução nessa dissolução de mitologias implícitas em alguns conceitos e palavras cotidianas.

Mas, os problemas que reproduzimos ao utilizar palavras que carregam mitologias, não são problemas do entendimento, senão da “vontade”. O uso que gira no vazio de termos da linguagem é tão habitável quanto o esclarecimento terapêutico. Daí a importância da expressão “diálogo comparativo”, não se trata de “mandar limpar expressões” para assim, renová-las por completo.

O tratamento terapêutico precisa do elemento que se pretendia semanticamente soberano para opor a este, o novo que nunca deve ser absolutamente original. O “novo” deve carregar características do anterior, de outro modo, não poderia circular como linguagem prática e ordinária. E isto não é um modo astuto de conservar o velho, senão ter claro que o novo,

só pode ser diferente naquilo que tem em comum com a visão anterior. A comparação não se realiza entre novidades, mas, como contraste com aquilo que novos jogos de linguagem exigem para funcionar como seguimento de regras espontâneo e não interpretadas.

A regra não é norma, senão regularidade vivida e esquecida como tal na sua repetição. A norma impõe; nesse ato, ela, senão é produto de “formas de vida” e dos “jogos de linguagem” que, na verdade, são as que “formam ou formatam” as ações da vida, será sentida como heterônoma, e seu seguimento sim terá a ver com a obediência, mas, obediência consciente, para nada “cega”.

O pensamento de Wittgenstein pode ser abordado, e de fato o é, por diferentes disciplinas ou ciências. Utilizar politicamente sua obra, mostra os sentidos que nunca foram ditos. Só deve se calar aquilo que não pode ser dito. O que exhibe a proposta do “diálogo comparativo” é que só se comparam elementos que já compartilham semelhanças. Essa comparação entre aquilo que se reconhece como semelhante, é o que funda toda diferença.

### **Temos um discurso como ontologia social; não está faltando uma ética?**

A denominada “filosofia da linguagem ordinária” afirma que dizer algo com significado, por trivial ou convencional que seja, é uma atividade social sumamente complexa e numerosa em sua composição. Usar uma linguagem é uma “ação”. Assim, toda definição, antes do que uma diminuição, é produção de efeitos e afecções. Não existe outra linguagem que aquela que é dita para, e através do outro e que, por isso, só significa ecoando.

Não há possibilidade de um projeto universal de ética que possa subsumir as diferenças. A crítica à noção de “con-

senso” é uma crítica de posições que procuram uma resolução de conflitos em nome de um projeto de ética e/ou política universais. O reconhecimento do papel dos afetos (MOUFFE, 2015, p. 18-20) assim como o destaque do papel do conflito e até da hostilidade nas relações humanas (MOUFFE, 1996 a, p. VII-IX) como parte constitutiva do “político” fazem parte dessa iniciativa.

Chantal Mouffe pensará antes em práticas sociais culturais, artísticas e até linguísticas – revisão de conceitos utilizados na linguagem corrente – para mudar pontualmente e, ao mesmo tempo, de modo perspicuo, a visão de mundo, visando assim uma vontade política que procure e mantenha a pluralidade. Ora, este conceito de “hegemonia” se inscreve num território conceitual maior, o da discursividade como ontologia do social. Do que se trata não é de excluir as paixões e afetos da vida política em nome de um objetivo racional que deva ser almejado por todos. Mouffe pede, antes, “mobilizar as paixões para objetivos democráticos, criando formas de identificação coletivas em torno desses objetivos”. (MOUFFE, 2013, p. 9) (MOUFFE, 2015, p. 20)

Não obstante Mouffe demonstre preocupação e atenção para a constituição de subjetividades democráticas e sua necessidade de acolher e procurar utilizar as emoções e paixões para tal construção, suas afirmações não terminam por desenvolver nenhum projeto ou método claro de como fazê-lo.

Neste sentido, Aletta Norval no texto “Trajectories of future research in Discourse Theory” situa sua objeção na importância da construção das subjetividades em democracia, para além do modelo “Nós/Eles”. Com efeito, ela quer pensar as subjetividades para além das lógicas da equivalência e da diferença na qual a teoria de Mouffe as considera sempre: “(...) a lógica geral da individuação pode e deve ser distinguida da formação das fronteiras políticas, e da constituição de formas de identidade antagônicas.” (NORVAL, 2009, p.225)

O problema, é que esta divisão binária entre “Nós/Eles” é a que conforma a construção nacionalista de identidades por excelência, isto é, a modalidade mais óbvia da subjetividade política construída como oposição a um “outro”. E as identidades nacionais são rígidas, “identidades coaguladas” (NORVAL, 2009, p.226) Paralisia que não permite transformações de subjetividade que possam acompanhar à dinâmica de uma radicalização democrática.

O que Norval se pergunta é se não haveria um hiato ou déficit no projeto de DRP, neste sentido. Se a Teoria do Discurso dá conta do aspecto decisionista da origem da política, o que não parece abordar é como se operaria a transformação de antagonismo para agonismo, ou do “inimigo” em adversário.

Tal transformação precisa recuperar as dimensões normativas da política sem cair em fundacionalismos. Uma tarefa que envolve pensar numa ética que motive a transformação das subjetividades para subjetividades democráticas.

Assim, ela afirma no seu artigo “Democratic Identification. A Wittgensteinian Approach”, que a maioria dos escritos sobre democracia pensam esta como regime. Deste modo, os debates giram em torno a que tipo de “natureza” ela tem ou deve levar a cabo. Pode ser de natureza procedimental e/ou deliberativa ou mais participativa, todavia todos os debates parecem deixar de lado o que Norval sustenta ser o mais importante: a transformação da subjetividade das pessoas para uma subjetividade mais democrática.

Ela pensa de modo metodológico as noções de “ver um aspecto” e “mudar um aspecto” na obra de Wittgenstein. Com efeito, Wittgenstein chama a atenção em diversas passagens das *Investigações filosóficas* que, para deixar atrás o “feitiço da linguagem” e seu concomitante “giro no vazio”, o que devemos fazer e ver o objeto ou situação denotados desde outro ponto de vista. Esse “olhar diferente” não nos mostra um novo objeto ou situação, senão que torna visíveis as conexões que esse objeto tem com outros, do mesmo modo em que a palavra

utilizada está conectada com outras. A intenção por trás de evidenciar conexões é a de mostrar o que há de “construído” em todo significado, exercício que favorece a imaginação de outro significado ou outro uso, uma vez evidenciado o caráter arbitrário de toda construção. Essa “mudança de visão” é a que leva à “mudança de aspecto” do observado, e é o resultado de “persuadir” ao outro para que olhe de outro modo. (NORVAL 2006, p.234) No caso de a política “ver de outro modo” implica questionar a hegemonia política imposta, aquela que nos leva a pensar que uma determinada rede de significações é a única que pode existir. (NORVAL 2006, p. 235)

A partir da ação de ver conexões entre as práticas e objetos denotados, o sujeito intui e reconhece a multiplicidade de opções, base e fundamento do que Norval considera uma “subjetividade democrática”. Este sujeito se identificará com as práticas plurais pelo fato de leva-las a cabo, não por ter sido convencido racionalmente. A “persuasão” como imitação de formas de vida, revela o caráter normativo que tem todo “ato de fala”, normatividade que é explicitada por Wittgenstein na distinção que ele faz entre “seguir uma regra” e “interpretar uma regra”.

Em síntese, o que Norval defende é que a “subjetividade democrática” está vinculada a uma identificação com valores democráticos. Seu artigo destaca o momento da identificação (identificacion as) semelhante à revelação de “ver um novo aspecto” que leva para a “conversão” em sujeito com critérios de valor democráticos. É a partir da aceitação de uma nova imagem que carrega no seu caráter normativo a exigência de um novo modo de agir, que se opera a mudança. Todavia, esta mudança não deve ser entendida como uma ruptura radical, senão como um possível novo modo de considerar as coisas (NORVAL 2006, p. 238). Assim: “(...) o ato de identificação, que acontece durante a mudança de aspecto, assume sua relevância. O sujeito devém sujeito democrático não somente porque ela é convencida racionalmente de que é a melhor opção

(...) senão antes porque ela participa de práticas democráticas as quais retroativamente lhe permitirão se identificar como sujeito democrático.” (NORVAL 2006, p. 241)

Para esta comentadora “devir democrático” significa adotar o conjunto de práticas democráticas. A identificação é, deste modo, o processo afetivo de abraçar um sistema de crenças democráticas.

Observemos o parágrafo 612 de *Da Certeza*, e em particular, a seu enigmático exemplo posto entre parênteses: “Eu disse que “combateria” o outro homem – mas não lhe indicaria *razões*? Certamente; mas até onde é que chegam? No fim das *razões* vem a *persuasão* (Pense no que acontece quando os missionários convertem os nativos) ”. Este exemplo não é casual nem, muito menos, trivial. Os aspectos rituais que caracterizam a vida religiosa, seu lado dramático e/ou pomposo quando necessário, de modo que o “extraordinário” – o divino – possa dar significado à vida ordinária, é um dos modos em que a “persuasão” pode atingir seu objetivo. O aspecto ritual, que envolve e necessita da realização repetida de atos cerimoniais, alguns de caráter doméstico – como o ato de agradecimento antes de uma refeição em família, por exemplo -, invoca e alude a presença do “divino” no cotidiano. É através da repetição cerimonial e ritual, que tornamos presente a esse grande e – “à la Beckett” - inominável ausente: Deus, no caso do exemplo religioso que tentamos expor aqui.

A “persuasão” é a ação de linguagem que consiste em apresentar o novo com roupagem de semelhança com o anterior. Essa apresentação não é argumentativa, de fato a “persuasão” é uma operação que é posta em prática quando as razões acabam. Ela está mais próxima de uma “estética”; de uma sensibilidade que deve ser aticada através de um desvio do caminho usual da percepção. Ela está próxima ou se identifica com “ver um aspecto” ou “ver como”. A primeira ação demanda atenção para a perspectiva, se efetua como uma espécie de “olhar lateral”. A segunda ação (“ver como”) pede que olhe-

mos de modo diferente do costumeiro ou usual. Uma ação exige mudanças no espaço, a outra no tempo; como uma forma de *epokhé* da “forma de vida” que dá significado a nossos atos.

Esta posição, talvez seja o começo de tal transformação. Uma nova imagem não é necessariamente correlata de um novo comportamento. Uma teoria da disposição está implicada nessa proposta, a qual nem está explicada nem é suficiente, no nosso entendimento. Tal disposição para a mudança precisa de operações persuasivas, para não depender de elementos que impliquem uma natureza humana pensada como essência.

Mouffe identifica a ética com os fundamentos da democracia, isto é, “igualdade” e “liberdade”. Assim, antes que uma ética, o que encontramos é uma axiologia democrática. Com efeito, Mouffe evita a ética como conteúdo para decidir numa situação de agir livre já que, desse modo, um sujeito da decisão, que não é outra coisa que o sujeito unidade da modernidade, seria recuperado. (MOUFFE, 1996, 36). Isto nos leva a pensar que a ética, para Mouffe, é social antes que individual. O momento da reflexão e autoexame parecem estar subordinados à finalidade da vida social em democracia.

Podemos superar este impasse consultando sua obra mais recente, *For a Left Populism*. (2018). Nela Chantal Mouffe faz dois usos do termo “populismo”: 1) como denominação do momento atual de descontentamento respeito à hegemonia neoliberal, que teria seu início na crise de 2008, e 2) como criação de uma “vontade coletiva”, ou “construção de um povo.” (MOUFFE 2018, pp.70-78). Afirmamos que os dois usos são complementares, e que de sermos afetados pela crise, surge a motivação para um projeto populista. (MOUFFE 2018, p. 11)

Do que se trata é de que, o agir político antes que resultado de uma argumentação ou convencimento, requer afetos que o produzam.

Voltando à crítica, na verdade Mouffe coincide com Norval em que a “subjetividade democrática” está vinculada a

uma identificação com valores democráticos. Mas, Norval destaca o momento da identificação como algo semelhante a uma “conversão induzida.” (NORVAL 2006, 241) Para esta comentadora “devir democrático” parece requerer uma metodologia que, por momentos, se aproxima de uma racionalidade funcional não muito desenvolvida.

Tanto Norval como Mouffe, parafraseando Wittgenstein, consideram a identificação como o processo afetivo de abraçar um sistema de crenças democráticas.<sup>6</sup>

Não obstante, Mouffe entende que essas paixões já se encontram no sujeito, e que não precisam de serem ensinadas, como parece envolver a posição de Norval.

Durante muito tempo as filosofias e as religiões examinaram as paixões e os afetos com o intuito de conter e dominar ambos. Nossa posição acompanhará Mouffe ao considerar estas, parte constitutiva e fundamental de uma possível antropologia política do século XXI.

## Conclusão

Um dos méritos de Hegemonia e Estratégia Socialista é certo “sincretismo” das referências teóricas utilizadas para sua proposta. Também é o que constitui a principal dificuldade para o leitor iniciante.

A reelaboração do pensamento wittgensteiniano em função da arquitetura de sua Teoria do Discurso não é óbvia e estimula a pensar a obra do filósofo austríaco de modo renovado. A convergência entre uma antropologia no-racionalista e a política será sempre uma questão delicada e com derivações inesperadas.

---

<sup>6</sup> Sobre ética e religião como “sistema de referências” ou crenças em Wittgenstein, ver (MARTINEZ, 2009).

Neste sentido, como dissemos ao começo, nosso texto é o primeiro de uma série que projetamos para refletir desde essa perspectiva.

## Referências

- HOWARTH, David **Discourse**. Buckingham. Philadelphia: Open University Press. 2000.
- LACLAU, Ernesto **Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo**. Versión castellana de Ernesto Laclau. Buenos Aires: Nueva Visión, 2000.
- LACLAU, Ernesto & MOUFFE, Chantal **Hegemonia e estratégia socialista. Por uma política democrática radical**. Tradutores vários. São Paulo: Editora Intermeios, 2015.
- MARTÍNEZ, Horacio Luján **Linguagem e práxis**. Toledo, PR (Brasil): Edunioeste. 2010.
- \_\_\_\_\_. “Wittgenstein contra a doutrina da predestinação: religião e ética como sistema de referências”. Em **Revista de Filosofia Aurora**. Curitiba (PR): PUCPR/Champagnat Editora. Volume 21 Número 29 (p. 313-328) Julho/Dezembro 2009
- \_\_\_\_\_. “Wittgenstein y la teoría política: voluntad, libertad y Democracia Radical. (Elementos para una lectura no conservadora de la filosofía wittgensteiniana)”. In: **Guairacá Revista de Filosofia**. Guarapuava, PR: Editorial UNICENTRO, 2017 (pp. 3-21).
- MOUFFE, Chantal **Agonistics. Thinking the world politically**. London: Verso. 2013.
- \_\_\_\_\_. “Agonistic politics and the importance of affects” Centre for the Study of Democracy. The Bulletin. Double Issue Volume 20 Issues 1 & 2. Autumn 2015.
- \_\_\_\_\_. **For a Left Populism**. London, UK: Verso, 2018
- \_\_\_\_\_. **The democratic paradox**. London-New York: Verso. 2009

NORVAL, Aletta J. "Democratic Identification: A Wittgensteinian Approach". In: **Political Theory**, Vol. 34, N° 2 (Apr., 2006), pp. 229-255.

\_\_\_\_\_. "Trajectories of future research in discourse theory" In: **Discourse theory and political analysis. Identities, Hegemonies and Social Change**. HOWARTH, David; NORVAL, Aletta & STAVRAKAKIS, Yannis. Manchester, UK: Manchester University Press, 2009.

ROBINSON, Christopher C. **Wittgenstein and Political Theory. The view from somewhere**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

WITTGENSTEIN, Ludwig **Da Certeza**. Tradução Maria Elisa Costa. Lisboa: edições 70, 2000.

# AS SEMELHANÇAS ENTRE O SÓCRATES DE XENOFONTE E O SÓCRATES DE HANNAH ARENDT

Juliano Orlandi<sup>1</sup>  
Augusto Bach<sup>2</sup>

## Introdução

Consta nos autos da história que durante seu caminhar, num belo dia de sol na Grécia Antiga, o filósofo e astrônomo Tales de Mileto, de tanto desviar seu olhar da Terra para os céus ao investigar a unidade e o sentido da natureza do espaço sideral, tenha tropeçado numa pedra diante de seus olhos e caído dentro dum buraco a seus pés. Desde o riso da menina-escrava trácia diante dele, transmitido doxograficamente por Platão em *Teeteto* (174a), esta pitoresca estória serviria como a primeira observação e testemunha documental da opinião pública na Grécia Antiga de que tanto Tales quanto um Anaxágoras eram sábios, mas jamais φρόνιμοι (*phrónimoi*); isto é, homens dotados de compreensão e sabedoria prática que Aristóteles chamará posteriormente de φρόνησις (*phrónēsis*). Rezam também a lenda e a imaginação transfiguradora da

---

<sup>1</sup> Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO). Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR).

E-mail: juliano\_orlandi@yahoo.com.br

<sup>2</sup> Professor Associado do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO). Pesquisador associado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCPR. Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR). Fundação Araucária / CAPES. E-mail: augustobach@yahoo.com.br

memória, bem como o relato aristotélico em *A Política*, de que Tales – cansado da repreensão que a cidade lhe fazia de que seus afazeres não possuíam serventia alguma e da alegação pública de sua inépcia para questões práticas – tenha como estudioso dos astros previsto com antecedência de um ano uma grande safra de azeitonas. Com isso, antecipadamente alugara a baixo custo contábil várias prensas de azeitonas da região e então, com a chegada da safra prevista, obrigou os demais produtores a alugá-las a um custo de oportunidade mais alto. Teria desse modo angariado ele fortuna que o permitisse abandonar enfim sua pobreza, mas jamais a investigação da φύσις (*phýsis*).

Pois bem, sabe-se que Hannah Arendt, em sua arqueologia corrosiva da modernidade, elegeu a antiguidade como exemplo para a avaliação do esquecimento dos conflitos políticos inerentes à idade moderna e da glorificação do *animal laborans* como atividade fundamental em nossos tempos. Na medida em que cristalizaria certos elementos orais não devidamente registrados e transmitidos pela tradição – a acústica de uma construção humana nunca chega à acuidade de seus ecos naturais – a πόλις (*pólis*) grega conteria a fonte das reais origens dos conceitos tradicionais, viabilizando outro uso possível à imaginação e compreensão das catástrofes do século XX. A fim de extrair destes o espírito original que os atravessa, Arendt ensaiou sub-repticiamente à tradição um *detour* crítico ao passado em busca de traços genuínos da experiência política; verdadeiro tesouro perdido em que se poderiam encontrar pérolas esquecidas sob os sedimentos que o pensamento ocidental, desde Platão, acumulou sobre os fenômenos da política. Ainda que acessível apenas através de fragmentos, ao passado em cada interpretação arqueológica de retorno iria se somando novas pérolas encontradas para que possam se constituir, *pari passu*, num verdadeiro mosaico de experiências que facilitassem o trabalho de diagnóstico do presente.

Ora, desde que a história se revelou modernamente como um processo em que se pode relacionar o evento documentado com uma totalidade reveladora de seu sentido, costuma-se afirmar a primazia do universal em detrimento do singular; ou seja, revelar as experiências humanas dentro de padrões pré-concebidos em que se possam orientar as ações dos agentes sob medidas anteriores aos ditos e feitos humanos. Esse processo transfigurador da memória dos vivos, desajustando e confundindo os elementos configuradores do episódio, antecipando ou postergando a sucessão temática, interfere na sequência lógica da narrativa inerente aos eventos humanos. Acontecimentos que recebem seu sentido fora do contexto político e da imaginação dos sofrimentos daqueles que os experimentavam, porque inseridos dentro de um percurso teleológico de longo prazo em que todos estariam mortos. Não obstante, a história para Hannah Arendt costuma se abrir para nossa imaginação em outros sentidos. Desde que foi revelada pela experiência totalitária, nossa perda habitual de padrões e regras que servissem para medir as ações e orientar o juízo em sua tarefa de avaliar o evento, o passado, depois do fim da tradição, só pode ser remediada e acessada através de fragmentos perdidos.

Pois bem, é sob esse viés que a figura de Sócrates recebeu, sem sombra de dúvida, uma apropriação fundamental da pena de Hannah Arendt em sua tarefa de varrer os sedimentos acumulados da tradição por sobre a realidade política fenomenal subjacente. De cabo a rabo ao longo de sua obra, a autora se refere<sup>3</sup> ao personagem ateniense e o utiliza para fundamentar uma série de aspectos de suas reflexões. Tome-se a título de exemplo a última parte de sua conferência apresentada na Universidade de Notre Dame em

---

<sup>3</sup>Cf. **Filosofia e Política** (1993, p. 91-108); **Pensamento e considerações morais** (2004, p. 226-252); **A Vida do Espírito** (2000, p. 125-135).

Indiana, “*The problem of action and thought after the french revolution*” traduzida em português como **Filosofia e Política** (1993) e publicada originalmente em 1954. Em suas linhas gerais, o texto procura mostrar que a tradição ocidental carrega desde seu início com Platão um antagonismo entre o campo da filosofia e o campo da política. O antecedente remoto deste conflito pode ser rastreado, alega Arendt (1993, p. 93) na citada anedota a respeito de Tales e da escrava trácia. É o velho e recorrente argumento da cidade contra a figura do sábio sendo retomado pela autora para iluminar o contexto histórico de oposição entre ambos os domínios. Outro exemplo mais emblemático desta perspectiva está, prossegue a autora (1993, p. 108-109), na Alegoria da Caverna de Platão e, mais especificamente, no caminho ascendente e interior à tradição percorrido pelo prisioneiro até a superfície<sup>4</sup>. Na metáfora, o campo da política corresponde à morada subterrânea da qual o prisioneiro ou o filósofo se afasta para alcançar o campo propriamente filosófico, o exterior da caverna. Num segundo momento, o filósofo surge como beneficiário de um saber mais digno ou elevado, um saber elaborado a partir do contato com aqueles padrões transcendentais a servir de critério para a ação política do filósofo. Esse saber lhe permitirá constrianger o domínio da πόλις (*pólis*), ao inverter num movimento descensional, pela primeira vez, contra a cidade o antigo argumento que era utilizado por esta contra a figura do σοφός (*sophós*), banindo na medida do possível todo o elemento relativo e transitório. Trata-se nesse caso (ARENDR, 1993, p. 94) do projeto platônico da cidade ideal n’**A República** ou de sua ideocracia nas **Leis**. Por outro lado, acrescenta Arendt (1993, p. 108-109), “[...] os *insights* socráticos [nasceram] de uma relação ainda intacta com a política e *também* com a experiência especificamente filosófica [...]”. Diferente da tradição inaugurada por Platão,

---

<sup>4</sup>Cf. PLATÃO, 2006, 515e-516e.

mas jamais por Tales, eles não encerram um antagonismo filosófico, mas uma coincidência política. Em **Filosofia e Política** (p. 97-98), os diálogos aporéticos em busca das virtudes ou dos valores – a prática propriamente socrática – não visam à descoberta de verdades imutáveis, mas apenas ao aperfeiçoamento das δόξαι (*dóxai*) enquanto exercício de aprendizado de virtudes públicas. Eles não violam os limites de transitoriedade e relatividade característicos dos assuntos humanos. A prática de Sócrates seria, ao mesmo tempo e na mesma proporção, um esforço de caráter filosófico e político. Nesse sentido, ela representa um empreendimento, se não contrário ao menos distinto do pensamento platônico. Ela se caracteriza, segundo Arendt (1993, p. 91-92), como uma alternativa prévia ao modo tradicional e dicotômico de compreender os campos da filosofia e da política.

Uma vez que Sócrates não deixou registros escritos de suas ideias ou de suas práticas, Arendt, assim como todos aqueles a quem é proposta a investigação do pensamento do filósofo, se vê obrigada a recorrer às obras deixadas por seus discípulos ou detratores<sup>5</sup>. Entre os diversos autores da antiguidade que se dedicaram a retratar a filosofia socrática<sup>6</sup>, a

---

<sup>5</sup>Essa dificuldade faz parte do que, tradicionalmente, se convencionou chamar de *o problema de Sócrates*. Em linhas gerais, ele consiste no embaraço de tentar reconstruir as ideias de um filósofo que nada deixou por escrito. Todas as fontes a seu respeito são indiretas, e todo o acesso às suas opiniões é, portanto, mediado. Tal situação implica a possibilidade de contaminação de suas ideias pelas ideias de seus cronistas. Para mais detalhes, cf. MAGALHÃES-VILHENA, 1984.

<sup>6</sup>Para mais detalhes a respeito dos autores “socráticos”, cf. **Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres** de Diôgenes Laértios, especialmente o Livro II (§60, 64, 122) e o Livro III (§48).

autora manifesta, no entanto, uma estranha predileção pelas obras de Platão. Em **Filosofia e Política**, por exemplo, ela se utiliza prioritariamente dos escritos platônicos para apresentar sua versão da figura de Sócrates<sup>7</sup>, posto que reserve no final deste ensaio aos ensinamentos de Aristóteles a possibilidade e a viabilidade hermenêutica de nos aproximar também, através de seus trabalhos, dos ecos fragmentários do fenômeno político da amizade despertada pelo método socrático; como será abordado no final deste *paper*. Sua preferência não é certamente insólita. As obras da maior parte dos escritores “socráticos” não sobreviveram arqueologicamente à ruína do tempo ou sobreviveram apenas de forma fragmentada. O *corpus platonicum*, por outro lado, constitui um material muito mais abundante e, conseqüentemente, mais fértil para as investigações. O que nos chama a atenção neste ínterim, entretanto, é o desinteresse quase sistemático de Arendt por outro discípulo de Sócrates que é, tradicionalmente, considerado tão importante quanto Platão: Xenofonte. Sua obra não é certamente tão volumosa quanto o *corpus platonicum*, mas oferece, sem dúvida alguma, material suficiente e arqueologicamente complementar para se pensar a figura de Sócrates.

Arendt, é bem verdade, não ignora completamente os trabalhos de Xenofonte. Em **Pensamento e considerações morais** (2004), por exemplo, ela se refere em duas breves ocasiões a um de seus escritos socráticos: as **Memoráveis**<sup>8</sup>. Na última menção, porém, ela manifesta uma opinião a respeito do escritor grego que explica, em certa medida e indiretamente, sua predisposição pelas obras platônicas que a

---

<sup>7</sup>Arendt se refere a **Apologia de Sócrates, Fédon, Críton, Timeu, Leis, A República, Górgias, Teeteto e Carta Sétima**. A tradução brasileira confunde a referência da autora na p. 92 ao **Críton** com o **Crítias** de Platão.

<sup>8</sup>Nas p. 241 e 243, respectivamente nas notas 18 e 21.

permitted acessar fragmentos e testemunhos perdidos com sua técnica de desmantelamento dos conceitos. Trata-se do trecho (2004, p. 242-243) em que ela discute a metáfora socrática do vento. A essa altura, o texto arendtiano procura mostrar que, para Sócrates, a atividade do pensamento pode ser comparada ao fenômeno natural do vento. Ambos são invisíveis e lidam com coisas invisíveis, o ar no caso do vento e os conceitos no caso do pensamento. Nada obstante essa invisibilidade, o que ambos fazem é, todavia, manifesto para os seres humanos. As rajadas de ar são sentidas pelos homens e conceitos como justiça, felicidade e coragem são percebidos na decisão justa, no homem feliz e no ato corajoso. Eis então que Arendt (2004, p. 243) dirige um comentário crítico a Xenofonte:

no contexto em que Xenofonte, sempre ansioso por defender o mestre contra acusações vulgares com argumentos igualmente vulgares, menciona essa metáfora, ela não faz muito sentido. No entanto, mesmo ele indica que as manifestações do vento invisível do pensamento são aqueles conceitos, virtudes e valores com os quais Sócrates lidava nas suas investigações.

O propósito de defender Sócrates das acusações que lhe foram endereçadas é retirado por Arendt das próprias intenções declaradas por Xenofonte no início das **Memoráveis**. Na primeira frase do Livro I (1), o autor declara sua perplexidade diante da condenação do mestre pelo tribunal ateniense e, nas páginas seguintes, revisa criticamente os argumentos que foram utilizados para sustentar a tese da acusação. Para Arendt, no entanto, os contra-argumentos utilizados por Xenofonte se encontram no mesmo baixo nível de rigor que caracteriza as alegações dos acusadores de Sócrates: ter introduzido novos deuses e corrompido os jovens.

Assim como seus adversários, Xenofonte expressaria suas opiniões segundo o mesmo padrão de vulgaridade.

Esse parecer negativo a respeito das capacidades intelectuais de Xenofonte não é, com efeito, inédito na história da filosofia. Há muito, estudiosos do pensamento grego vêm defendendo perspectivas semelhantes ou, pelo menos, muito próximas. O caso mais emblemático é certamente o de Friedrich Schleiermacher. Em seu **Über den Werth des Sokrates als Philosophen** (1838, p. 294-296), ele sustenta que os escritos xenofônicos, em comparação com os escritos platônicos, possuem um tom mais pálido, isto é, que sua versão da figura de Sócrates não possui uma profundidade teórica e especulativa comparável a do fundador da Academia. A razão, explica Schleiermacher (1838, p. 295), é que Xenofonte não era um filósofo, mas um estadista, do que se deduz sua dificuldade em compreender e, conseqüentemente, em registrar a filosofia socrática<sup>9</sup>.

Em linhas gerais, essa é por assim dizer a versão ampliada ou geral do argumento arendtiano em **Pensamento e considerações morais**. Por causa de sua incapacidade “especulativa”, alega a autora, a construção de Xenofonte não conseguiria alcançar adequadamente a acuidade da metáfora socrática do vento, muito embora a conserve como testemunho documental em sua obra. Ele até seria capaz de indicar quais são factualmente as manifestações invisíveis do pensamento de que fala Sócrates, mas o contexto histórico em que as insere não faz, segundo Arendt, muito sentido; tudo se passando como se igualmente compartilhasse com os juizes da incapacidade de compreensão das implicações políticas da ironia presente na dialética socrática. Sob esse viés, permanecendo seus argumentos em mesmo estado de nivelamento e vulgaridade, não teriam ambos a capacidade de testemunhar para H. Arendt qualquer estado de êxtase e

---

<sup>9</sup>Cf. também ZELLER, 1877, p. 99-102.

arrebatamento provocado pelos sopros de pensamento típicos dos *insights* socráticos creditados, todavia, a Platão quando ainda jovem discípulo numa relação intacta com a política; a despeito deste propositadamente os distorcer com intenções filosóficas e subjetivas quando mais velho ao iniciar a tradição de pensamento ocidental. Essa caracterização da obra de Xenofonte como legado de um Sócrates histórico justifica, em certa medida, o desdém de Arendt por sua obra e, indiretamente, explica sua preferência pelo *corpus platonicum* como construção humana em sua interpretação do pensamento socrático.

Eis o tema geral do presente estudo: o parecer depreciativo de Arendt a respeito de Xenofonte, e de sua caracterização documental de um Sócrates histórico, que não era capaz de ir além das acusações vulgares que visava defender. Nosso objetivo nesse *paper* é duplo e, em certo sentido, bastante paradoxal. Por um lado, pretendemos mostrar que a autora foi excessivamente dura com o escritor grego, condenando e afastando precipitadamente sua interpretação da filosofia socrática como um documento histórico sem maior relevância. Por outro lado, nossa análise estrutural esclarecerá, ao mesmo tempo, que Xenofonte, de forma bastante econômica e eloquente, interpreta o pensamento de seu mestre num sentido muito próximo ao modo como Arendt o compreende. Com uma análise mais detalhada da **Apologia de Sócrates** – uma das obras de Xenofonte que, aliás, foi ignorada por Arendt em seus escritos – pretendemos descobrir uma riqueza estrutural e complexidade arqueológica que a suposta “vulgaridade argumentativa” indicada em **Pensamento e considerações morais** não fora capaz de revelar. Em outras palavras, o texto xenofônico – como se pretende demonstrar a seguir mediante uma arqueologia monumental de seus argumentos – corrobora ponto a ponto a perspectiva arendtiana a respeito da postura política socrática. Metaforicamente falando, sua obra será

interpretada como uma pérola a mais esquecida em meio ao oceano, mas desta vez não apenas pela tradição como também pela própria Arendt. Tendo em conta a **Apologia de Sócrates** de Xenofonte sublinhar em seu espírito e argumentação vários dos mesmos aspectos que a autora julga fundamentais para interpretar a figura de Sócrates, é possível resgatar através dela o acesso a algumas das experiências genuínas da política antiga; a despeito de confrontar a interpretação documental da letra das **Memoráveis** operada pela ilustre dama weimeriana em **Pensamento**.

### Alguns aspectos do Sócrates arendtiano

A principal característica atribuída por Arendt ao pensamento socrático é, conforme exposto acima, a coincidência ou a concomitância entre o elemento filosófico ou teórico e o elemento político ou prático na sutileza de seu espírito. Para corroborar sua interpretação, a autora se utiliza de algumas passagens dos escritos platônicos em que Sócrates apresenta e explica a natureza e o objetivo de suas atividades filosóficas. Elas se encontram majoritariamente no texto da **Apologia de Sócrates** (1997) e, por isso, ele servirá de fonte principal para estabelecermos uma perspectiva mínima do Sócrates arendtiano. Com base nela, tornar-se-á então possível a comparação com a versão xenofônica do pensamento socrático.

Um dos primeiros pontos da **Apologia** explorados por Arendt<sup>10</sup> é a frequente<sup>11</sup> alegação de Sócrates de que não possui a sabedoria (σοφία - *sophía*) da qual o acusam no tribunal. O filósofo era supostamente culpado de corromper a juventude ateniense, sustentavam seus acusadores (PLATÃO,

---

<sup>10</sup>Cf. 1993, p. 94-95, 105, 111; 2004, p. 241; 2000, p. 129-130.

<sup>11</sup>**Apol.** 20b-c, 20d, 21b, 23a e 28e.

1997, 19b, 20b-c, 24c e 26b), porque a ensinava, a exemplo dos pré-socráticos, a desacreditar nos deuses tradicionais e, a exemplo dos sofistas, a fazer prevalecer a causa pior sobre a melhor. Sócrates alega em sua defesa que não possui essas formas de sabedoria com as quais pudesse instruir os jovens. E, na medida em que não os instruía, também não era capaz de corrompê-los. Eis, de forma resumida, a demonstração irônica de sua inocência. Para Arendt (1993, p. 111), a insistência socrática de que não ensinava nada a ninguém, assim como a afirmação de que era estéril em matéria de sabedoria<sup>12</sup>, afasta de sua filosofia qualquer preocupação com a elaboração de conhecimentos (ἐπιστήμαι - *epistēmai*) e situa sua prática no domínio coletivo das opiniões (δόξαι - *dóxai*). “O papel do filósofo não é [...] dizer verdades filosóficas [...] Sócrates não queria educar os cidadãos; estava mais interessado em aperfeiçoar-lhes as *dóxai*, que constituíam a vida política em que ele tomava parte” (ARENDDT, 1993, p. 98). A negação do caráter educacional de suas práticas caminha lado a lado com a negação do caráter teórico de sua filosofia. Dito de outro modo, Sócrates não ensina seus concidadãos a exemplo dos físicos pré-socráticos ou dos sofistas, porque não desenvolve conhecimentos que pudessem ser então ensinados.

Mesmo assim, acrescenta Arendt (2000, p. 129), a filosofia socrática ainda pode ser entendida como uma forma de ensino. Não se trata evidentemente da transmissão de um conhecimento ou de uma sabedoria. Ela é antes pensada como uma provocação ou uma incitação à atividade reflexiva. Eis o segundo ponto da **Apologia** explorado por Arendt. Conforme a analogia com o moscardo (30e), a prática de Sócrates perturba a tranquilidade de seus concidadãos e (29d) os leva a se preocupar com a maneira de tornar suas almas o melhor possível. Ou, segundo as palavras de Nícias no **Laques** (187e-188a),

---

<sup>12</sup>Cf. **Theaet.** 149a-151d.

“[...] quem se aproxima de Sócrates para conversar com ele, no jeito de mulheres que confabulam, muito embora se trate no começo de assunto diferente, de tal modo ele o arrasta na conversa, que o obriga a prestar-lhe contas de si próprio, de que maneira vive e que vida levou no passado; uma vez chegados a esse ponto, não o solta Sócrates sem o ter examinado a fundo”.

Segundo Arendt (2000, p. 128-129), muito embora as conversas com Sócrates se caracterizassem pela aporia, isto é, pela incapacidade de dar respostas definitivas às questões propostas, elas ainda eram capazes de causar um efeito positivo sobre os interlocutores. Simplesmente falar e pensar sobre virtudes como a piedade, a justiça e a coragem já poderia tornar os homens mais pios, justos e corajosos. A suposta inutilidade de uma investigação que não chega a nenhuma solução é contrabalanceada pelo fortalecimento de uma disposição para refletir a respeito dos critérios e dos valores caros às pessoas. Arendt entende (2000, p. 131) que, para Sócrates, a vida cotidiana tem uma tendência de petrificação ou congelamento das ideias ou conceitos que guiam os seres humanos. O diálogo ou o pensamento tem, por outro lado, a capacidade de “degelar” o que a linguagem congelou, convencionalmente segundo regras ou costumes, e reunir alternativas ao modo tradicional de viver. Esse é o sentido positivo do ensinamento socrático. Ele fortalece em seus concidadãos a capacidade de questionar e ressignificar seus valores. E, na medida em que esses valores guiam as ações humanas, ele apresenta, portanto, um intuito fundamentalmente prático.

O terceiro aspecto destacado por Arendt é a noção de amizade ( $\phi\lambda\iota\alpha$  - *philia*) que se insinua por detrás das práticas socráticas. Interpretando-as à luz da **Ética a Nicômaco** de

Aristóteles (1979a, 1133a14, 1155a5-30, 1166a10-15, 1170b5-10), sugestivamente mais próxima do que os escritos de Platão em relação aos afazeres cotidianos dos vivos, a autora procura mostrar que o filósofo propunha a amizade como uma alternativa mais saudável e eficiente para a construção do espaço público ou político. A Atenas de Sócrates, alega Arendt (1993, p. 98), fundamentava-se numa “[...] intensa e ininterrupta competição de todos contra todos, de ἀεὶ ἀριστεβεῖν (*aeí aristeúein*) [...]”, razão pela qual estava constantemente ameaçada pela inveja, vício nacional da Grécia Antiga, pela fama, busca de prestígio diante dos pares ou pelo simples desejo agonístico de cada um de seus cidadãos de ser melhor que os demais. Em vez de uma πόλις (*pólis*) constituída simplesmente pelos limites das leis ou pelos muros da cidade, a filosofia socrática constitui o bem comum pela dinâmica do diálogo entre amigos. O elemento essencialmente político na amizade, sustenta Arendt (1993, p. 99), se encontra justamente no processo de igualação dos que são naturalmente desiguais. Esse processo não os torna, obviamente, os mesmos, mas os transforma em parceiros num mundo comum, numa comunidade. O diálogo socrático ocorre justamente porque os interlocutores, embora desiguais entre si, igualam-se pelo assunto em discussão. Eles constroem um mundo em comum. Portanto, a amizade é, ao mesmo tempo, a *conditio sine qua non* de qualquer diálogo, uma vez que o assunto já deve ser comum para que se inicie a conversa, e, no caso do diálogo aporético, ela é também o principal resultado alcançado. Se não encontram soluções para as questões propostas, os interlocutores, no entanto, compartilham muito mais ao investigá-las. “Ao falarem sobre o que têm entre si, isso se torna muito mais comum a eles” (ARENDT, 1993, p. 98). O empreendimento dialógico de Sócrates pode, por conseguinte, ser entendido como um esforço de construção e ampliação do mundo que compartilha com seus amigos. E na medida em que entende que todos os cidadãos atenienses estão ligados

pelo sangue (PLATÃO, 1997, 29e), seu esforço visa, no fundo, a construir e a ampliar o que todos têm em comum: a πόλις (*pólis*) ateniense. Na **Apologia** (1997, 30a), nota Arendt (2000, p. 130-131), Sócrates claramente afirma que nada foi mais útil à cidade do que o seu ministério a serviço do deus de Delfos.

Ainda a respeito da noção de amizade presente nas práticas socráticas, Arendt (1993, p. 100-105) enxerga o fundamento de outro *insight* político do filósofo: a noção de consciência. Sócrates percebeu, alega a autora (1993, p. 101), que o pensamento constitui, em certo sentido, uma espécie de diálogo do eu consigo mesmo, uma espécie de duplicação do eu. O pensamento reproduz internamente a dinâmica de uma conversa entre dois interlocutores ou amigos. Por essa razão, sustenta Arendt (1993, p. 100 e 2000, p. 134), Sócrates afirmava que “uma vida sem pensamento seria sem sentido” ou “é melhor estar em desacordo com o mundo todo do que, sendo um, estar em desacordo comigo mesmo”. Ambas são expressões da constatação do caráter eminentemente plural do ser humano descoberto por Sócrates. No pensamento, sendo dois, o homem é levado a prestar contas a si mesmo do que faz e do que diz e, nesse sentido, pode entrar em desacordo consigo mesmo. Assim sendo, nosso medo da contradição lógica deriva do receio fundamental de apresentar-se fragmentado diante de si e de outrem: do duplo político que se é como ator e observador cuja reflexão constitui o próprio cuidado em abster-se de excessos imorais que possam prejudicar o aperfeiçoamento das virtudes públicas e o andamento de uma boa conversa. E, na medida em que reflete, o homem julga e avalia as ações que realiza em sua vida e, desse modo, o viver e o pensar são indissociáveis ao caminharem juntos na conversa fiada e sem fim a outrem.

## Alguns aspectos do Sócrates xenofônico

A primeira informação a respeito de Sócrates na **Apologia** de Xenofonte que salta aos olhos é a clara relação entre o filósofo e a educação. Em 20, respondendo à acusação de Meleto que convenceu alguns jovens a lhe obedecer mais que aos próprios pais, Sócrates afirma: “Concordo. [...] Pelo menos, no que diz respeito à educação, pois sabem que essa é a área pela qual me interessei”. Xenofonte expressa aqui uma perspectiva exatamente oposta à de Platão. Em sua **Apologia** (1997, 19d-20c), o fundador da Academia fazia seu Sócrates afirmar, em comparação com Górgias, Pródico, Hípias e Eveno, que não era capaz de instruir ninguém e até os admirava por tal capacidade. Mas não é só isso. Ainda em franca oposição ao Sócrates platônico, o Sócrates xenofônico, na forma de uma pergunta retórica, alega possuir sabedoria (σοφία – *sophía*): “e como seria possível, com razão, alguém dizer que eu não sou um homem sábio, eu, que desde o tempo em que comecei a compreender o que se dizia, nunca mais deixei de investigar e aprender tudo quanto de bom pude?”. Na **Apologia** de Platão (21a), o deus de Delfos, é bem verdade, atribuía a Sócrates a sabedoria; dizia, na verdade, que ele era o mais sábio (σοφώτερος – *sophōteros*) dos homens. No entanto, o conteúdo de seu saber se revela no decorrer da obra (23a) de escasso ou nulo valor. Sócrates é o mais sábio dos mortais porque reconheceu os limites do saber humano. Trata-se do reconhecimento da própria ignorância. Eis dois aspectos que parecem distanciar o Sócrates xenofônico do Sócrates platônico e, à primeira vista, do Sócrates arendtiano.

Não obstante, quando se olha mais de perto para o texto de Xenofonte a distância não parece tão grande assim. Em momento algum, o autor delimita a natureza ou o objeto da σοφία (*sophía*) socrática. Xenofonte não indica qual era o conjunto de conhecimentos que Sócrates supostamente transmitia aos seus alunos. Com efeito, em três ocasiões, o

filósofo relaciona sua prática educacional não com o domínio de ἐπιστήμαι (*epistēmai*), mas com o domínio da πράξις (*prâxis*). Em 17, por exemplo, ele afirma: “e quanto à eficácia do meu trabalho, não vos parece também que é uma prova o facto de muitos cidadãos que procuram a virtude, e também muitos estrangeiros preferirem, de entre todos, acompanhar-me a mim?” Em 19, desafia Meleto a apresentar um jovem que, por sua causa, tenha degenerado moralmente. E, finalmente, em 25, pergunta: “quanto aos jovens, como é que poderia corrompê-los, habituando-os à perseverança e à frugalidade?”. Em todos esses casos, a educação socrática é apresentada como uma prática que visa, sobretudo, ao desenvolvimento moral dos alunos. Ora, a moralidade é um assunto que diz respeito à vida prática e, nesse sentido, remete logicamente ao domínio da πόλις (*pólis*). Muito embora Xenofonte afirme que Sócrates possui uma σοφία (*sophía*) e, assim, pareça distanciar-lo do Sócrates de Platão, ele caracteriza a filosofia de seu mestre segundo uma preocupação de ordem prática. Dessa forma, seu Sócrates está muito mais próximo do Sócrates político de Arendt do que poderia parecer à primeira vista.

Considere-se ainda a versão xenofônica do episódio de Querefonte em Delfos. Diferente do relato platônico, o deus Apolo não diz que Sócrates é o mais sábio de todos os homens. Afirma que ele é o mais livre (ἐλευθεριώτερον - *eleutheriōteron*), o mais justo (δικαιότερον - *dikaiōteron*) e o mais sensato (σωφρονέστερον - *sōphronésteron*)<sup>13</sup>. Nenhum dos

---

<sup>13</sup>O leitor não deve se deixar levar para a aparente similaridade entre os termos σοφώτερος (*sophōteros*) e σωφρονέστερον (*sōphronésteron*). O primeiro possui o mesmo radical de σοφία (*sophía*) e expressa, dessa forma, a ideia de sabedoria. O segundo deriva da união de σῶς (*sōs*), que contém a ideia de segurança, controle ou bem-estar, com φρήν (*phrēn*), cujo significado é diafragma. O σῶφρων (*sōphrōn*) é aquele que possui o “diafragma seguro ou sob

três superlativos relaciona Sócrates ao domínio dos conhecimentos teóricos, o âmbito das ἐπιστήμαι (*epistḗmai*). Pelo contrário, ambos os três estão relacionados à vida em comunidade e, por isso, Aristóteles os classifica na **Ética a Nicômaco** (1979a, 1107b1-10 e 1108b5-10) entre as virtudes morais (ἠθικαὶ ἀρεταί - *ēthikai aretai*). Essas, de acordo com a estruturação conceitual do estagirita, devem ser distinguidas das virtudes intelectuais (διανοητικαὶ ἀρεταί - *dianoētikai aretai*), entre as quais ele inclui justamente a sabedoria (σοφία - *sophía*). Diferente, portanto, da versão platônica do episódio oracular, a **Apologia** de Xenofonte não chega nem a sugerir, ainda que fosse para refutar na sequência, que Sócrates possui alguma forma de sabedoria. Prefere novamente sublinhar as qualidades práticas ou políticas do filósofo e, nesse sentido, o descreve de forma muito semelhante ao modo arendtiano de pensá-lo.

O sentido prático da educação socrática ainda se revela mais uma vez na **Apologia** de Xenofonte. Trata-se da passagem em que Sócrates profetiza o futuro do filho de um dos seus acusadores, Ânito. Nela, o filósofo apresenta mais uma vez o que julga ser o objetivo do processo educacional. Ele afirma (2008, 30-31):

Tive, em tempos, um breve contacto com o filho de Ânito e pareceu-me que não era fraco de espírito, pelo que asseguro que não ficará muito tempo na vida servil que o pai lhe reservou; mas, se não tiver nenhum conselheiro diligente, cairá nalguma paixão vergonhosa e há de ter uma promissora carreira de perversidades.

---

controle". É aquele que domina os desejos do baixo-ventre. Por essa razão, o termo que expressa sua qualidade, a σωφροσύνη (*sōphrosýnē*), é mais comumente traduzido por temperança.

A previsão socrática é dupla. Em primeiro lugar, o filósofo assegura que o jovem não ficará muito tempo na vida servil que o pai lhe reservou. Em segundo, apresenta uma condição que, se não for observada, resultará em duas consequências negativas. *Se o jovem não tiver um conselheiro dedicado (a), adquirirá uma paixão reprovável (b) e passará a cometer perversidades (c)*. A condição apresentada expressa justamente a noção de educação socrática: o filósofo cumpre o papel de um conselheiro dedicado para seus alunos. As duas consequências da falta de educação representam não a privação de um ou mais conhecimentos teóricos, como seria natural esperar se a educação tivesse por fim a transmissão de um saber filosófico. Elas representam a degeneração moral por força das paixões e a inclinação para a perversidade.

A continuação do trecho (31) consiste no relato que o historiador faz a respeito do que realmente ocorreu com o rapaz. Ele diz:

e [Sócrates] não se enganou nestas previsões: o rapaz, de facto, tomou gosto pelo vinho e não parou mais de beber, dia e noite, e acabou por não ter qualquer préstimo, nem para a cidade, nem para os seus amigos, nem para ele próprio. Ânito, por sua vez, devido à péssima educação que deu ao filho, e à sua falta de juízo, ainda agora, depois de morto, goza de má fama.

Apesar de alguns acréscimos de informação que não nos interessa propriamente, a mesma estrutura tríplice da segunda seção do vaticínio socrático se repete aqui. Xenofonte indica que a condição estabelecida por Sócrates não foi observada e quais foram os dois resultados que se seguiram. Ele afirma que

o filho de Ânito recebeu uma péssima educação (a') e, por esta razão, o rapaz tomou gosto pelo vinho (b') e acabou por não ter nenhum préstimo para a cidade, para os amigos e para si mesmo (c'). O quadro a seguir permite ver o espelhamento de ideias com maior clareza.

	<b>Previsão de Sócrates</b>	<b>Relato de Xenofonte</b>
<b>Condição</b>	<i>"[...] se não tiver nenhum conselheiro diligente [...]"</i>	<i>"[...] Ânito, por sua vez, devido à péssima educação que deu ao filho [...]"</i>
<b>1ª Consequência</b>	<i>"[...] cairá nalguma paixão vergonhosa [...]"</i>	<i>"[...] o rapaz, de facto, tomou gosto pelo vinho e não parou mais de beber, dia e noite [...]"</i>
<b>2ª Consequência</b>	<i>"[...] há de ter uma promissora carreira de perversidades [...]"</i>	<i>"[...] acabou por não ter qualquer préstimo, nem para a cidade, nem para os seus amigos, nem para ele próprio [...]"</i>

Ao mencionar o destino sórdido do filho de Ânito, Xenofonte mais uma vez confirma a preocupação predominantemente moral da prática socrática e determina com clareza o sentido das palavras do filósofo em seu vaticínio. Ter um conselheiro diligente corresponde a receber uma boa educação, cair numa paixão vergonhosa corresponde ao vício do alcoolismo e ter uma carreira de perversidades equivale a não ter préstimo para a cidade, para os amigos e para si mesmo.

"Perversidades" é a tradução do termo grego "μοχθηρία (*mokhthēriai*)". Na **Ética a Nicômaco**, Aristóteles o

utiliza frequentemente para designar o que considera o oposto da virtude<sup>14</sup>. Em 1145a35 a 1145b1, por exemplo, o filósofo o menciona por ocasião da introdução de um novo tema de discussão: as disposições morais da incontinência e da continência. Distinguindo-as de outras disposições, o trecho diz:

agora devemos falar da incontinência e da moleza (ou efeminação), e de seus contrários, a continência e a fortaleza; pois cumpre tratar de ambas como não idênticas à virtude ou à maldade [μοχθηρία – *mokhthēriai*], nem como um gênero diferente.

Se o texto xenofônico puder ser iluminado pela **Ética nicomaqueia**, então é possível também dizer que a segunda consequência do vaticínio socrático significa a degeneração moral do jovem. Por não ter recebido uma boa educação, o filho de Ânito não desenvolveu virtudes de caráter.

Ao lado do termo virtude (ἀρετή – *aretē*), μοχθηρία (*mokhthēriá*) será ainda utilizado por Aristóteles em contextos diferentes de sua obra. Ele ocorrerá, por exemplo, no Livro V (1129b20) quando o autor tratar especificamente de uma virtude de nítido caráter político: a justiça. Após indicar a ambiguidade característica da expressão, Aristóteles dirá que,

---

<sup>14</sup>Muito frequentemente também, Aristóteles opõe à virtude a noção de vício (κακία – *kakía*). Assim, por exemplo, em 1145a15: “[...] as disposições morais a ser evitadas são de três espécies: o vício [κακία – *kakía*], a incontinência e a bruteza. Os contrários de duas delas são evidentes: a um chamamos virtude e ao outro continência”. Ao que nos parece, pela frequência com que são usados e pela falta de uma diferenciação detalhada, os termos “κακία (*kakía*)” e “μοχθηρία (*mokhthēriá*)” devem ser entendidos na **Ética a Nicômaco** como sinônimos.

num certo sentido, justiça aparece como respeito pela lei. Consequentemente, o homem justo aparece como o respeitador da lei. Nessa acepção, sustenta o estagirita (1129b15-20), justiça não representa uma virtude entre outras, mas a virtude completa. Pois

[...] a lei nos ordena praticar tanto os atos de um homem bravo (por exemplo, não desertar de nosso posto, nem abandonar nossas armas) quanto os de um homem temperante (por exemplo, não cometer adultério nem entregar-se à luxúria) e os de um homem calmo (por exemplo, não bater em ninguém, nem caluniar); e do mesmo modo com respeito às outras virtudes (ἀρετὰς - *aretàs*) e formas de maldade (μοχθηρίας - *mokhthērias*) [...]

O que não torna essa justiça sinônima de virtude, e consequentemente a injustiça sinônima da maldade, é sua referência ao próximo<sup>15</sup>. Porque há “[...] muitos homens [...] capazes de exercer a virtude em seus assuntos privados, porém não em suas relações com os outros” (*Eth. Nic.* 1129b30). Eis então o sentido político da justiça. Quem não a possuir será especificamente mal em relação com os demais homens e na comunidade (ἐν κοινωνίᾳ - *en koinōnīai*). Segundo Aristóteles (*Eth. Nic.* 1130a5), portanto, um homem pode exercer “[...] sua maldade tanto para consigo mesmo como para com seus amigos [...]”.

Ora, foi justamente com esse conteúdo político que o relato xenofôntico a respeito do filho de Ânito explicava a noção de μοχθηρία (*mokhthēria*) no vaticínio socrático. A **Apologia** (31) dizia justamente que, pela falta de educação e

---

<sup>15</sup>“Essa forma de justiça é, portanto, uma virtude completa, porém não em absoluto e sim em relação ao nosso próximo” (*Eth. Nic.* 1129b25).

pelo alcoolismo, o rapaz se tornou sem préstimo para sua cidade (πόλις – *pólis*), isto é, para sua comunidade (κοινωνία – *koinōnía*)<sup>16</sup>. Assim como no Livro V da **Ética nicomaqueia**, a profecia socrática na **Apologia** de Xenofonte também apontava para o caráter marcadamente político da μοχθηρία (*mokhthēría*) desenvolvida pela falta de educação. Em outras palavras, ao explicar o vaticínio, o texto xenofôntico parece fazer questão de destacar que a educação, tal como era preconizada por Sócrates, possuía a um só tempo um propósito moral e político. E sua falta implicava, conseqüentemente, uma degeneração tanto moral quanto política.

Cumprir notar ainda que a explicação xenofôntica não só sublinha o aspecto “comunitário” da μοχθηρία (*mokhthēría*) do filho de Ânito como também aponta para dimensão da consciência ou da duplicação do eu atribuída por Arendt às práticas socráticas. O texto (2008, 31) afirma que o rapaz “[...] acabou por não ter qualquer préstimo, nem para a cidade, nem para os seus amigos, **nem para ele próprio** [...]”. Conforme a interpretação arendtiana, para Sócrates o pensamento reproduz internamente o diálogo entre dois interlocutores. Assim como duas pessoas podem estar em desacordo, o indivíduo pode também, em virtude dessa dinâmica de mentalidade alargada entre ator e observador, entrar em desacordo consigo mesmo. Daí a máxima socrática “*é melhor estar em desacordo com o mundo todo do que, sendo um, estar em desacordo comigo mesmo*”. Filosofar, pensar ou dialogar significa, nessa acepção, prestar “[...] contas de si próprio, de que maneira vive e que vida levou no passado [...]” (*Lach.* 187e-188a). Aquele que não filosofa, pensa ou dialoga, isto é, aquele a quem falta a educação socrática, não questiona nem ressignifica os valores que guiam as ações humanas. Não

---

<sup>16</sup> “[...] toda cidade (πόλιν – *pólin*) é uma certa forma de comunidade (κοινωνίαν – *koinōnían*) [...]” (*Pol.* 1252a1).

consegue auxiliar aos outros a refletir sobre seus atos e suas ideias nem consegue refletir sobre seus próprios atos e suas próprias ideias. Nesse sentido, ele não tem préstimo nem para os amigos nem para si mesmo. Ao mencionar, portanto, a dimensão individual em sua explicação do vaticínio de seu mestre, Xenofonte nos parece destacar claramente a noção socrática de consciência ou duplicação do eu.

### Conclusão

Quando se analisa mais detalhadamente a **Apologia** de Xenofonte, descobre-se uma versão de Sócrates de índole muito mais prática do que propriamente teórica. Na verdade, ela identifica nas práticas socráticas o campo da filosofia e o campo da política. Dito de outro modo, ela apresenta os ensinamentos socráticos como um esforço, ao mesmo tempo e na mesma proporção, de caráter filosófico e político. Nesse sentido, o Sócrates xenofôntico se distancia do Sócrates d'**A República** ou das **Leis**. Ele não anseia por padrões absolutos segundo os quais seria possível constranger o domínio público da πόλις (*pólis*) e banir todo elemento relativo e transitório (ARENDDT, 1993, p. 92). Pelo contrário, a filosofia do Sócrates xenofôntico ocorre entre os demais homens e visa o desenvolvimento das virtudes. Ela se situa justamente no domínio da πόλις (*pólis*).

Se essa interpretação for correta, então o parecer desdenhoso de Arendt reservado a Xenofonte parece não possuir forte justificativa. Abrindo-se uma janela de imaginário ao leitor, afora a circunstância da argumentação xenofôntica nas **Memoráveis** se situar com Arendt no mesmo âmbito de “vulgaridade” de quem não pudesse compreender o risco público inerente aos *insights* socráticos, talvez o juízo arendtiano possa ser visto como a expressão de um preconceito documental recorrentemente dirigido ao autor. A

análise acima da **Apologia** reúne elementos e informações arqueológicas esquecidas de seu pensamento que corroboram uma distinção categórica entre a postura socrática e a platônica. O Sócrates xenofôntico não separa o campo da filosofia do campo da política tal como o fez o Sócrates de Platão. Embora a construção de ambos tenha servido para a tradição ocidental como fonte documental sobre a figura socrática, o Sócrates de Xenofonte pode revelar os ecos de uma experiência real de pensamento vivo: vestígio natural de que a ilustre dama weimeriana desejava fazer justamente a arqueologia. O mais curioso, no entanto, é que essa possibilidade interpretativa monumental via Xenofonte tenha escapado justamente a Arendt. Em **A Vida do Espírito** (p. 127 e nota 98), obra de 1975, a autora se queixa da tradição de comentário ao *problema de Sócrates* porque, apesar de toda sua erudição documental, não percebe que “[...] existe uma linha divisória nítida entre o que é autenticamente socrático e a filosofia ensinada por Platão”. Ora, é precisamente essa linha que uma leitura arqueológica da **Apologia** de Xenofonte nos permite revelar.

### Referência

- ARENDDT, Hannah. Filosofia e Política. Tradução de Helena Martins. In: \_\_\_\_\_. **A dignidade da política: ensaios e conferências**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- \_\_\_\_\_. **A Vida do Espírito**. Tradução de Antônio Abranches, Cesar Augusto R. de Almeida, Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.
- \_\_\_\_\_. Pensamento e considerações morais. In: \_\_\_\_\_. **Responsabilidade e Julgamento**. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Val-landro e Gerd Bornheim. In: \_\_\_\_\_. **Metafísica: livro 1 e livro 2; Ética a Nicômaco; Poética**. São Paulo: Abril Cultural, 1979a.
- \_\_\_\_\_. **Poética**. Tradução de Eudoro de Souza. In: \_\_\_\_\_. **Metafísica: livro 1 e livro 2; Ética a Nicômaco; Poética**. São Paulo: Abril Cultural, 1979b.
- \_\_\_\_\_. **Política**. Tradução de Antônio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.
- DIÓGENES LAËRTIOS. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Tradução de Mário da Gama. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.
- PLATÃO. **A República**. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- \_\_\_\_\_. **Apologia de Sócrates; Críton**. Tradução de Manuel de Oliveira Pulquério. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.
- \_\_\_\_\_. **Laques; Eutífron**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2015.
- MAGALHÃES-VILHENA, Vasco de. **O Problema de Sócrates**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1984.
- SCHLEIERMACHER, F. Über den Werth des Sokrates als Philosophen. In: \_\_\_\_\_. **Sämmtliche Werke**. Berlin: G. Reimer, 1838. (III, 2).
- XENOFONTE. **Banquete, Apologia de Sócrates**. Tradução de Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2008.
- \_\_\_\_\_. **Memoráveis**. Tradução de Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos; São Paulo: Annablume Editora, 2011.
- ZELLER, E. **Socrates and the socratic schools**. Tradução de Oswald J. Reichel. Londres: Longmas, Green and Co., 1877.



# RECONHECIMENTO ATRAVÉS DE INSTITUIÇÃO: OBSERVAÇÕES CRÍTICAS SOBRE AXEL HONNETH EM RELAÇÃO À SUA INTERPRETAÇÃO DE HEGEL

Werner Ludwig Euler<sup>1</sup>

## Introdução

Pode-se distinguir duas fontes da origem do problema do reconhecimento: uma é descrita como uma questão psicanalítica da relação recíproca entre mãe e criança (a partir do estado pré-natal), onde um primeiro estado do reconhecimento mútuo se estabelece; a outra origem da teoria do reconhecimento são as filosofias clássicas de Hobbes, Rousseau, Kant, Hegel e posteriormente Habermas, que Honneth avalia mais ou menos como um derivado do idealismo transcendental de Kant. Neste contexto, o reconhecimento social é formado pelas interações entre dois sujeitos que possuem um sentimento de respeito recíproco.

Esses dois modos de explicar e justificar a importância e a necessidade do reconhecimento como um fator essencial da sociedade moderna provocam uma tensão. Em geral a teoria de Honneth pretende ser um sistema de pensamento e, ao mesmo tempo, um sistema objetivo da realidade que se desenvolve continuamente através de diferentes níveis.

A principal tese de Honneth diz que a autonomia dos indivíduos na sociedade só pode se realizar com base no reconhecimento. Isso significa que a independência de um sujeito

---

<sup>1</sup> Professor de Lógica do Instituto Latino-Americano de Economia, Sociedade e Política, Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA). Doutor em Filosofia pela Philipps-Universität Marburg.

E-mail: werner.euler@unila.edu.br

necessariamente está combinada com a dependência de outras pessoas. Como é possível explicar e dissolver essa tensão ou contradição?

A análise de Honneth sobre a filosofia moral e política de outros clássicos (de Hobbes a Kant) é resumida num modelo de “liberdade negativa”. A negatividade significa, neste contexto, que, especialmente na filosofia da moralidade de Kant, falta uma investigação crítica sobre o modo de realização dos conceitos relevantes para uma teoria da sociedade, do direito e do Estado. Só Hegel conseguiu, na opinião de Honneth, apresentar em sua filosofia o material empírico que fornece o instrumento de medição do grau de realização da liberdade na sociedade e no Estado. Essa teoria materialista encontra-se na sua teoria das instituições (como família, corporação, sociedade e Estado), analisada por Honneth através de seu modelo tripartite de reconhecimento, isto é, do amor, do direito e da solidariedade (como valor). O grau de diferença entre a ideia de liberdade e a realidade é documentado por meio de certas “patologias” sociais.

### **“Reconstrução normativa” e teoria da justiça como análise da sociedade**

As premissas de seu livro, que o próprio Honneth (2015) não ressalta como tais, contêm implicitamente as seguintes afirmações:

1) A filosofia política contemporânea está desconectada (desvinculada) da análise da sociedade e fixada unilateralmente em “princípios puramente normativos”. Ele chama a disposição da “teoria da justiça” de *análise da sociedade*, na qual regras normativas são tema e da qual simplesmente não se deve exaurir.

2) A teoria da justiça recebeu o impulso importante de Kant, ao desenvolver “princípios normativos”, não a partir das “instituições subsistentes”,<sup>2</sup> mas independentemente delas.

3) As premissas contêm um impedimento crítico contra Kant, isto é: a teoria kantiana da justiça é insuficiente, pois esqueceu de citar as instituições. Para superar estas faltas, necessita-se dar outro passo, a saber, investigar as instituições atualmente presentes na sociedade e as convicções morais relacionadas a seu conteúdo racional e sua justificativa.

Com essa exigência, Honneth vincula-se explicitamente a Hegel. Ele quer retomar “a intenção hegeliana de esboçar uma teoria da justiça a partir de pressupostos estruturais [das sociedades contemporâneas]”.<sup>3</sup>

4) Sem apresentar argumentos, e sem questionar o conceito e o significado, adota-se a fixação dos “valores” socioculturais como base da análise da sociedade (2015, p. 20). Não é apenas a teoria kantiana propriamente dita que Honneth quer superar, mas simultaneamente toda teoria da justiça classificada por ele como “kantiana” (isto é, também as teorias de

---

<sup>2</sup> *Instituições normativas* são definidas por Honneth como ‘Práticas normativas do comportamento’, que incluem processos recíprocos do reconhecimento, isto é, amizade, amor, família, sociedade.

<sup>3</sup> Axel Honneth. *O Direito da Liberdade*. Tradução Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2015, 19. Sobre a contribuição de Hegel para uma teoria moderna da sociedade, conferir Honneth, Axel: *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: Ed. Esfera Pública, 2007 (*Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Stuttgart 2001); Honneth, Axel, *Luta por reconhecimento: a gramática dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003 (*Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Berlin 1992).

Rawls e de Habermas) (2015, p.21). O que Honneth crítica em relação a essas teorias da justiça supostamente kantianas é a abordagem acerca da congruência entre razão prática e sociedade subsistente (real), i.e., uma teoria normativa e racional é construída e só depois sua congruência com estruturas reais da sociedade é examinada. Segundo Honneth, tal teoria não é simplesmente falsa (errada), mas ela é supérflua, pois, em sua opinião, já a partir do “significado dos valores dominantes” o sentido real das normas de justiça se deixa provar, por assim dizer, diretamente. Visto que Honneth fala, neste caso, de um “passo da justificação” dispensado, parece que ele entende a teoria kantiana – e, além disso, todas as teorias da moralidade em geral – como um mero instrumento da legitimação que não analisa seu valor explicativo, ou seja, a razão da sua validade.

Eu reconheço o valor explicativo que Kant, com apoio do conceito da filosofia do direito e dos princípios deriváveis do direito privado e público, utilizou para desenvolver as formas universais e abstratas das relações entre indivíduos enquanto pessoas livres de direito. Formas estas que têm o papel de fundamentação da comunicação real na sociedade civil. Neste sentido, elas não têm apenas o carácter de legitimação, mas elas são expressões necessárias da realidade social. Do meu ponto de vista, a qualidade do direito não é algo meramente normativo, e unilateralmente subjetivo, mas tem significado substancial justamente para o núcleo da forma moderna da sociabilidade (*Vergesellschaftung*): para a liberdade. Ela concerne à essência, à forma da organização da sociedade civil como tal. – Sem dúvida, será necessário (permitido) conceder que a questão da justiça social não seja, com isso, nem posta exaustivamente e nem abordada como um tema especial em geral. Mas, a meu ver, esta questão não se deixa responder separadamente do saber acerca das relações do direito de tal sociedade, cujas condições de justiça devem ser investigadas.

O conceito mais importante da distinção entre uma teoria da justiça do tipo kantiano e do tipo hegeliano, que é extra-

ido da teoria da moralidade de Hegel, está presente na expressão “reconstrução normativa”. Isso significa, em Hegel, um “procedimento” (Verfahren) “pelo qual se procura implantar [umsetzen] as intenções normativas de uma teoria da justiça mediante a teoria da sociedade, já que valores justificados de modo imanente são, de maneira direta, tomados como fio condutor da elaboração e classificação do material empírico” (HONNETH, 2015, p. 24), i.e., a análise deve partir das “instituições e práticas dadas” (enquanto material empírico) e ser revisada na ordem de sua relevância para a “realização dos valores socialmente legitimados”. Proceder de modo reconstutivo, neste sentido, significa, segundo o próprio entendimento de Honneth, que apenas tais instituições e práticas devem ser “selecionadas e representadas”, a partir dos aspectos que de fato existem (que são dados empiricamente), os quais podem valer como indispensáveis para a reprodução social.

Essa reconstrução chama-se “normativa” na medida em que aqueles “objetivos da reprodução” (Ziele der Reproduktion) devem ser definidos essencialmente pelos valores aceitos socialmente (coletivamente). Portanto, para uma análise crítica da sociedade, os valores têm a função de mediar “instituições dadas”, por um lado, e normas, por outro lado, de maneira que determinem essas últimas. Nisso, as instituições apenas têm importância na medida em que representam a ordem dos valores, os quais se realizam por meio delas. Logo, o papel da análise da sociedade consiste em descobrir qual a “contribuição, quanto à divisão do trabalho (arbeitsteiligen Beitrag)”, uma certa instituição pode prestar para estabelecer e realizar aqueles valores.

Além da pergunta, se de modo geral é possível compreender esse procedimento tal como o que Hegel mesmo escolheu, tem-se de constatar que, aqui, a reprodução social é reduzida – sem mais justificação – à aceitação (institucionalização) de “valores”, a qual não pode ser verificada de outro modo que não seja empiricamente. Podem-se compreender (in-

terpretar) valores como padrões normalizados de orientação do comportamento individual que são relevantes para a sociedade, – padrões que partem das representações subjetivas e se cristalizam através do processo de organização social.

Assim, as orientações dos valores supõem, a meu ver, a possibilidade de uma organização e reprodução de uma realidade social que é, em princípio, completamente destituída de coação e essencialmente condicionada por quaisquer representações subjetivas.

Essa suposição oculta manifesta-se, em minha opinião, na primeira das “premissas” formuladas explicitamente por Honneth, a qual tem relevância fundamental para sua teoria da justiça social.

Honneth (2015) esboça 4 premissas, como pressupostos metodológicos, que devem ser determinantes para a concepção de uma teoria social, enquanto análise da sociedade:

A intenção de elaborar uma teoria da justiça como análise da sociedade coincide com a *primeira premissa*, uma vez que a reprodução das sociedades até hoje está ligada à condição de uma orientação comum por ideias e valores basilares” (p. 19)<sup>4</sup>, (ou seja, é determinada por valores e ideais comuns compartilhados e universais) (p. 32).

Por conseguinte, os “valores” éticos são “a realidade última” de todas as sociedades, que se espalha a partir de sua cultura, respectivamente desenvolvida, em todos os ramos da

---

<sup>4</sup> „Die Absicht, eine Theorie der Gerechtigkeit als Gesellschaftsanalyse durchzuführen, steht und fällt mit der *ersten Prämisse*, daß die Reproduktion von Gesellschaften bis heute an die Bedingung einer gemeinsamen Orientierung an tragenden Idealen und Werten gebunden ist“ (HONNETH, 2013, p. 18).

sociedade. É por isso que esses valores formam o busílis para toda teoria da justiça.

Sob o pressuposto de que uma orientação comum (coletiva) de valores tem que valer, em geral, como condição para a reprodução social (primeira premissa), a *segunda premissa* de Honneth provem de uma seleção definida daqueles valores e ideais, que valem como normas, mas formam “[simultaneamente as condições de reprodução da sociedade respectivamente dada]” (2015, p. 21). Eles devem formar “o ponto de referência moral de uma [teoria da] justiça” (2015, p. 19).

Com isso, o conceito da *justiça* é ancorado naquele do “valor” social:

Como “justo” deve-se considerar o que, nas práticas e instituições da sociedade, tende a realizar os valores que são aceitos como gerais em cada uma delas. (2015, p. 32)<sup>5</sup>

Em outras palavras, a questão da justiça é avaliada como relevante exclusivamente no sentido de uma justiça social comprometida com os “valores” sociais. O que é justo deve resultar diretamente (sem o “desvio” da análise conceptual e pré-social, e sem o raciocínio construtivo) da análise da sociedade. Portanto, não são as fórmulas antigas ou fórmulas kantianas da justiça (como a fórmula da distribuição de uma “intenção vinculadora e duradoura de dar a cada um o que lhe cabe” oriundo da Antiguidade) (2015, p. 22), que informam, segundo Honneth, acerca desse assunto, mas valores éticos, “institucionalizados”, que devem formar a medida de uma distribuição real dos papéis na sociedade. Portanto, o instru-

---

<sup>5</sup> „Als ‚gerecht‘ hat zu gelten, was innerhalb einer Gesellschaft an Institutionen oder Praktiken dazu angetan ist, die jeweils als allgemein akzeptierten Werte zu verwirklichen“ (HONNETH, 2013, p. 30. Compare p. 21).

mento de mediação da justiça é a evolução e a ordem das instituições que encarnaram valores sociais.

Com a *terceira premissa* vale para Honneth “o procedimento metodológico de reconstrução normativa” (2015, p. 26). Diferentemente de uma fundamentação normativa, simplesmente aplicada à realidade, a reconstrução normativa deve escolher como abordagem a “realidade social mesma” com seus sinais essenciais. Deste modo, deve ser possível filtrar (extrair) exatamente “[aquelas instituições e práticas]” “[que podem ser verdadeiramente consideradas] capazes de assegurar e realizar os valores universais” (2015, p. 23).

O decurso desse procedimento, no entanto, está determinado – por assim dizer, como mais uma premissa oculta – como uma decisão normativa provisória (primeira): *quais* são as “práticas e instituições sociais cuja constituição normativa serve à realização de valores socialmente institucionalizados” (2015, p. 27). Pois, apenas esses tópicos destacados (sublinhados) estão aptos e são relevantes para a “reconstrução normativa”. Outra pergunta é: se e em que medida o resultado anunciado do esboço das “condições estruturais das sociedades contemporâneas” têm semelhança com a concepção hegeliana da eticidade. Investigaremos esta pergunta a seguir.<sup>6</sup>

A *quarta premissa* de Honneth consiste na tese de que “o procedimento da reconstrução normativa” tem de oferecer também “a chance de uma aplicação crítica”. Com isso, entende-se que o procedimento feito para propagar a análise da sociedade seja ao mesmo tempo um instrumento da crítica da sociedade. Portanto, o acento fica, neste contexto, no momento da crítica, cujos sinais são resumidos na expressão da “crítica reconstrutiva”.

Essa crítica torna-se necessária para que seja possível verificar o grau de realização social da liberdade individual atingido e, com isso, o significado da justiça. A particularidade

---

<sup>6</sup> HONNETH, 2013, p. 25-27. HONNETH, 2014, p. 787-800.

desse tipo de crítica dos estudos efetivos da sociedade (i.e., das “instituições e práticas”) deve consistir em que ela prossegue (vorgehen) exatamente segundo os mesmos critérios que levaram ao estabelecimento daqueles estados sociais, i.e., segundo os “valores geralmente aceitos” que eles incorporam (verkörpern). Deste modo, entende-se evidenciar pela crítica uma ‘deficiência’, uma ‘incompletude’ ou ‘inconveniência’ (Unangemessenheit) na realização do que tem de (ou deve) ser ‘moral’ (sittlich).

Todavia, com essa pretensão, Honneth cai frente a sua própria crítica ao procedimento externamente normativo da teoria da justiça, com base naquilo que ele chama de estado da “liberdade reflexiva”. Pois, a elevação empírico-científica, a partir das medidas universais dos valores sociais que devem ser usadas como instrumentos da crítica da sociedade, não é não menos fundamentada nas interpretações externas, motivadas normativamente de realidade (i.e., dos valores reconhecidos definitivamente e universalmente), as quais são instrumentalizadas posteriormente para a crítica ao grau da realização da mesma realidade – a crítica puramente analítica segue, aqui, quase por si mesma da análise da sociedade. Ela tem por objetivo apenas a constatação da conveniência ou inconveniência em relação à determinação dos valores com base em normas subjetivas. Não alcança, por isso, as raízes verdadeiramente sociais que impedem a realização dos valores. Além disso, os valores, mesmo quando atendem figuração externa, não exprimem objetividade, mas apenas ideais subjetivamente motivados, aos quais a realidade pode apenas se aproximar sempre.

Para o autor, a próxima tarefa segue das 4 premissas apresentadas: determinar “os valores mais universais de nossas sociedades contemporâneas”. A seguir, o projeto da “reconstrução normativa” pode ser iniciado.

## Liberdade como valor básico de uma sociedade moderna<sup>7</sup>

Segundo Honneth, a *autonomia individual* é o único valor ético que se realiza na estrutura (Gefüge) institucional da sociedade moderna (2015, p. 35). Esse valor domina todos os demais valores, de modo que ele pode ser reduzido ao fato de que a ideia de autodeterminação individual é a única apta a iniciar uma conexão sistemática entre o sujeito individual e a ordem social. Portanto não se refere apenas ao indivíduo na sua realidade das representações, nem apenas ao âmbito normativo da sociedade como um todo. Esse contexto necessário tem eficácia na representação da justiça regional, na medida em que as normas da coexistência são interpretadas inversamente, como condições ou formas da realização e da autodeterminação individual.

Mas, o que Honneth entende exatamente pela expressão da *autodeterminação individual*, a qual é para ele o conteúdo da “ideia de liberdade individual”? Essa ideia constitui-se pelas representações acerca do “que é o bom para o indivíduo”. O sentimento subjetivo do Bom determina o que significa a liberdade para o respectivo Bom. É justamente esse valor da *autodeterminação individual* que possui a eficácia de instituir uma “legitimidade normativa” à sociedade civil enquanto forma da coexistência humana.

Justamente por essa razão o “princípio da autonomia individual” está inseparavelmente conectado à ideia da “justiça civil”, i.e., com as considerações sobre a questão de “como a sociedade deve ser construída” para que o fim dessa forma da

---

<sup>7</sup> Esta seção do capítulo já foi publicada em idioma alemão no meu artigo *Recht, Gerechtigkeit und individuelle Selbstbestimmung. Kritische Bemerkungen zu Axel Honneths Kant-Interpretation*. Em: *Philosophisches Jahrbuch* 125. Jahrgang, I (2018), Verlag Karl Alber, Freiburg, München 2018, p. 42-48.

convivência possa ser cumprido. O fim é, neste contexto, a realização dos “interesses e das necessidades de seus membros”. Esse denso cruzamento entre justiça e liberdade individual, como uma faixa insolúvel (“ein unauflösliches Band”), baseia-se essencialmente na convicção de Honneth de que é a liberdade individual, e *não* a vontade universal, que funda esse contexto: “não é a vontade da comunidade ou a ordem natural que se constituem pedra fundamental normativa de todas as ideias de justiça, mas a liberdade individual” (2015, p. 37).

Já que liberdade individual não significa outra coisa que a referida representação individual do Bom – algo puramente subjetivo – cada um irá formar sua norma específica de justiça, a qual não cabe (*deckungsgleich sein*) numa norma universal. Portanto, falta em Honneth um critério importante de mediação entre a liberdade individual e a liberdade de todos os outros na relação da liberdade universal, na medida em que é parte da liberdade individual, i.e., na liberdade universal, só dentro dos limites desta a liberdade individual se torna realizável. Ter esboçado tal contexto dos problemas e da mediação foi o mérito da filosofia clássica do direito, especialmente de Rousseau e de Kant que, justamente por causa desse contexto necessário da mediação, postularam necessariamente a vontade universal.

Portanto, com essa precedência da autonomia individual, Honneth opõe-se implicitamente a todas as teorias clássico-filosóficas do direito abstrato, do pensamento do direito natural, a partir de Hobbes até Hegel, para os quais a constituição duma vontade objetivo-universal foi uma parte (*Glied*) decisiva da socialização civil-jurídica. No fundo, ele nega, com isso, um argumento racional e essencial, que é o motivo principal da fundamentação do estado civil do direito nessas teorias, isto é, o interesse geral, o qual é certamente motivado subjetivamente e individualmente, mas que é objetivamente verdadeiro e atual. Esse interesse é aquele no estabelecimento das

relações do direito como forma básica da convivência humana, que não por último é uma condição indispensável da realização da liberdade individual e da autodeterminação do indivíduo dentro dessa ordem da sociedade. Esse preconceito leva a outro erro fundamental: à valorização mais alta e à falsa interpretação da autonomia individual como a autarquia (poder decisivo) do indivíduo, que é em princípio perfeitamente desligado, liberado *per se* das normas, e subjetivo:

Perguntar pela justiça, na intenção de validar o ponto de vista correspondente, resulta em querer (co)determinar as regras normativas às quais a vida comum em sociedade deve obedecer. (HONNETH, 2015, p. 38-39)

Bem notado (*wohlbemerkt*), eu não afirmo que a “autodeterminação individual” não jogue nenhum papel ou apenas um papel sem importância para a concepção da justiça em relação à forma moderna da socialização. Pelo contrário, essa expressão cabe numa posição chave no desdobramento (*Entfaltung*) teórico das formas de uma sociedade justa moderna. Mas o relevante é entender a estrutura contraditória que está inerente a esse postulado, i.e., a relação entre a vontade individual e particular, por um lado, e a coletiva e universal, por outro.

Pois, quando Honneth declara que, com base na “ideia da autodeterminação individual”, aquela deve valer como “justa”, “o que garante a proteção, o incentivo ou a realização da autonomia de todos os membros da sociedade” (2015, p. 40), ele mesmo exige, com isso, implicitamente, o critério da universalidade, ou seja, da validade universal, e nota acerca deste contexto, corretamente, que “essa vinculação ética da justiça a um bom superior” não é suficiente para qualificar uma ordem social como “justa”. A “ideia de autonomia” contemplada por si mesma – é “muito heterogênea e tem níveis

demais para que só a partir de si mesma possa determinar em que consiste a ‘medida de justiça’” (2015, p. 40). Tudo dependerá de “como o valor da liberdade individual será compreendido com mais detalhes” (2015, p. 40). Mas, até onde eu vejo, justamente as tarefas de mostrar isto e determinar a relação entre normas e valores não são resolvidas por Honneth. Ao mesmo tempo é necessário anexar criticamente, já aqui, a pergunta mais fundamental: se a liberdade no contexto social está, de uma maneira geral, adequadamente apreendida, quando é entendida como um “valor”, i.e., como uma constante social, que se forma através dos interesses particulares? A determinação do *valor* é suficiente para atender adequadamente ao momento da universalidade objetiva, o qual a determinação da liberdade individual precisa como contraparte construtiva? Pode ser que um “valor” como expressão de uma representação subjetiva e geral deva sua validade a uma convenção que aconteceu no decurso da civilização. Mas, um acordo empírico-histórico entre membros da sociedade, que se realizou por meio da natureza, já não tem por si mesmo o carácter de uma condição constitutiva da socialização.

Para compensar a deficiência teórica conectada como a mera ideia da autonomia individual, Honneth analisa diversos modelos da fundamentação desse tipo da liberdade (“modelos de liberdade”) e distingue a este respeito entre liberdade “negativa”, “reflexiva” e “social”.

Por liberdade “negativa” entende-se, seguindo Hobbes (e contra o entendimento dele), a opinião fundamentada e caracterizada no fato de que o sujeito livre pode perseguir sua vontade individual independentemente das influências externas. Essa ideia da liberdade chama-se “negativa”, na medida em que a autodeterminação individual resulta puramente da negação dos impedimentos naturais, os quais são estranhos ao sujeito e restringem seus próprios interesses; esta autodeterminação, então, é reduzida à negação, pois não se pode atra-

vessar até a autodeterminação individual, propriamente dita (no sentido de se pôr os fins em si mesmos).

A “liberdade reflexiva”, cuja ideia foi criada, em primeiro lugar, por Rousseau, e da qual seguem, depois, diversas representações da justiça (2015, p. 78), já contém mais do que a ausência das resistências externas contra a auto-realização individual, i.e., a redução do objetivo da ação à vontade própria de cada um (2015, p. 60). Essa concepção desemboca, segundo Honneth, na representação kantiana da “autonomia moral”. Segundo essa concepção, a liberdade individual é expressão de uma “auto-legislação” (2015, p. 62-63). Diferentemente da concepção meramente negativa, essa concepção leva a olhar mais à cooperação social, em vez de olhar o egoísmo (2015, p. 78).

A “liberdade reflexiva” atribuída, neste contexto, a Kant, consiste no autoconhecimento do próprio dever “de tratar todos os demais sujeitos da mesma maneira, como autônomos, como eu próprio esperaria ser tratado por eles” (2015, p. 65).

Porém, Honneth parece considerar que Kant interpreta, em primeiro lugar, “a vontade livre como produto de uma autolegislação racional” e, que ele pretende, em segundo lugar, realizar a liberdade do sujeito no fato de que os fins relevantes da ação [são limpos de qualquer mistura] (2015, p. 67). Ambas suposições são unilaterais e, portanto, incorretas. Pois, liberdade individual e autodeterminação, em Kant, são, segundo essa interpretação, sempre acompanhadas pela reflexão sobre a redução necessária de seus próprios fins àqueles que são livre da coação. São esses “desempenhos (obras) reflexivos”, que são descobertos, no pensamento kantiano, como pressuposição da praticabilidade da liberdade individual, que Honneth quer defender contra a tendência da detenção do conceito transcendental da autonomia, que ele encontra em Habermas. Nesta indecisão entre a apologia da ideia da liberdade reflexiva em Kant e a sua ampliação falsa para a liberdade intersubjetiva na sociedade da comunicação fingida, Hon-

neth encontra a necessidade de contemplar a realização da liberdade individual partindo das instituições sociais presentes:

Tanto o “eu” como também o “nós” só poderiam realizar sua autodeterminação se encontrarem, na realidade social, as condições institucionais que proporcionem a seus objetivos uma oportunidade de realização. (HONNETH, 2015, p. 70)<sup>8</sup>

Se eu entendo corretamente a argumentação de Honneth neste ponto, ele deve questionar o modelo de *liberdade reflexiva* denominando “kantiano”, que é apto apenas para apreender justiça enquanto construção conceitual do princípio da igualdade jurídica. Para ele, a ideia (kantiana) de autonomia moral inevitavelmente conduz a transferência do processo moral da “autodeterminação individual” diretamente à ordem da sociedade, de sorte que aparece como *justo* isso que resulta “de uma formação da vontade comum” (como “decisivo”) (2015, p. 73). O que Honneth lamenta convenientemente (corretamente) é a circunstância em que a marca do conteúdo (i.e., as determinações concretas – econômicas, sociais e políticas – da justiça pelos regulamentos meramente formais do direito abs-

---

<sup>8</sup> Confira HABERMAS Jürgen, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt a.M. 1983, cap. 3 e 4. No que diz respeito à expressão da *instituição social* em Honneth, lê-se (HONNETH, 2015, p. 119): A instituição é uma unidade das práticas normativas na sociedade. Instituições representam “modelos padronizados de um agir social que contêm determinadas categorias de obrigação recíproca” (“standardisierte Muster sozialen Handelns [...] die bestimmte Kategorien der wechselseitigen Verpflichtung beinhalten”. HONNETH, 2013, p. 117).

trato) não pode (ou não pode suficientemente) ser considerada e por isso, devem ser adicionada “de fora”.

Com o conceito da *liberdade social*, Honneth se conecta criticamente ao modelo do *discurso* de Habermas,<sup>9</sup> o qual ele interpreta diferentemente como *liberdade reflexiva*, pois a “instituição social do discurso” deve ser interpretada já como imanente à liberdade, então, não é adicionada de fora à construção do conceito (2015, p. 80). Não posso comentar extensivamente esse recurso aqui neste ponto. Mas, gostaria de indicar que Honneth reivindica ir além da abordagem de Habermas (à qual ele ainda atribui propriamente ao modelo da *liberdade reflexiva*) mediante seu próprio entendimento da liberdade.

Neste contexto, o “discurso” como um “fato institucional” deve ter a função de uma condição social (atual) da possibilidade da autodeterminação individual e da liberdade (2015, p. 81). Isso significa que aquele fato é já integrado no processo da realização da liberdade individual por meio do reconhecimento recíproco. Para Honneth, a ética primária do discurso permanece colocada no transcendentalismo. O que falta é ainda “a decisão em favor de uma concreção histórica” (2015, p. 82), i.e., o passo na instituição particular como o próprio fundamento da liberdade individual no contexto social

---

<sup>9</sup> Um “discurso” prático significa, em Habermas, o contexto da comunicação no interior de um grupo social, no qual vale o “princípio da universalização” enquanto a regra principal da comunicação (Cf. Habermas, *Diskursethik*, 1983, p. 97) e no qual valem demais regras do discurso de uma lógica da argumentação, como por ex. a isenção da coerção com o propósito de uma dissolução consensual do conflito (Habermas, 1983, p. 99 e 113). Confirma também Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurtheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main 1998, <sup>5</sup>2014, p. 127, p. 133-135 e p. 154. Confirma Alessandro Pinzani: Jürgen Habermas. München, 2007, p. 138-152.

(2015, p. 82). Segundo Honneth, a teoria do discurso parou na soleira da passagem para um conceito social da liberdade (2015, p. 82), quer dizer, é apenas algo do pensamento, não uma instituição da liberdade socialmente articulada.<sup>10</sup> Honneth quer passar sobre essa soleira com o auxílio dos instrumentos filosóficos de Hegel e de Marx (especialmente da figura do “reconhecimento recíproco” no processo da circulação econômica do mercado) (2015, p. 85-98 e p. 101-118). O que ele conserva de Habermas é a pretensão da liberdade da coação nos sistemas de reconhecimento:

Para seres dependentes de interações com seus iguais, a experiência de tal integração não coersitivava entre a pessoa e seu ambiente intersubjetivo representa o padrão de toda a liberdade individual. (HONNETH, 2015, p. 115)

Mas, onde há ou onde podemos esperar, nas sociedades modernas, um tal “discurso”, no qual se poderia causar sem coação, e realizar, o “reconhecimento recíproco”? A partir do ponto onde a teoria do discurso, como padrão da explicação da liberdade social, não é mais suficiente, começa o acesso à doutrina do direito de Hegel.

---

<sup>10</sup> Com essa presunção Honneth não faz justiça à intenção de Habermas que certamente, por um lado, parte de uma “situação ideal de falar (*ideale Sprechsituation*)” (*Diskursethik*, p. 98), mas, por outro lado, postulou explicitamente e com necessidade a participação efetiva nos discursos (*Diskursethik*, p. 67 e 78; Confira. A. Pinzani, 2007, p. 143). Portanto, em Habermas também o discurso é mais do que um mero “fato transcendental” ou uma “Metainstituição” (Honneth, 2015, p. 83; Honneth, 2013, p. 82). No final, não fica claro o que Honneth quer dizer propriamente por sua paráfrase metafísica daquela carência teórica.

## **Instituições da liberdade na *Doutrina do direito*<sup>11</sup> de Hegel**

O sistema de filosofia de Hegel, seja no modo dos primeiros rascunhos da eticidade em Jena (a partir dos anos 1802/03), ou seja, na publicação da *Fenomenologia do espírito* (1807) (especialmente no capítulo sobre *domínio e servidão* (Herrschaft und Knechtschaft), ou seja na *Doutrina do direito* (1820), são, para Hegel, fontes e fundamentos importantes, dos quais ele tira os pensamentos por meio dos quais acredita poder sustentar, tanto sua teoria de reconhecimento<sup>12</sup>, quanto a concepção das instituições.<sup>13</sup> *Instituições* da sociedade civil são,

---

<sup>11</sup> Designo aqui como *Doutrina do direito* a obra de 1820, a qual recebeu o título *Princípios da Filosofia do Direito* em sua tradução para a língua portuguesa de 1997.

<sup>12</sup> Não posso tratar da figura do reconhecimento de modo profundo e preciso nesta seção. Veja sobre esse assunto meu artigo: *Affektive Anerkennung und soziale Freiheit – psychoanalytische und normativ-rekonstruktive Begründungslogik der Gesellschaftskritik im Werk von Axel Honneth*. Em: Marjan Ivković (Org.), *Axel Honneths Recent Works* (Skorašnja dela Aksela Honeta). *Filozofija I Društvo* (International Journal „Philosophy and Society“, Belgrade, Serbia) XXVIII (3), 2017, p. 414-434.

<sup>13</sup> Os manuscritos de Jena de Hegel, dos quais Honneth tira os materiais para construir sua teoria do reconhecimento, são comentados no seu livro “*Kampf um Anerkennung*”, 1994, p. 20-105. Em “*Von der Begierde zur Anerkennung*” (Das Ich im Wir, 2000, p. 15-32) Honneth faz a tentativa de um comentário meticoloso sobre o capítulo de autoconsciência na *Fenomenologia do espírito* para reconstruir exatamente a passagem do “*de-sejo*” (Begierde) ao reconhecimento (Anerkennung). Ele refere-

para ele, pedras marcadas da liberdade realizada, que se tornam o ponto de referência (Bezugspunkt) de sua teoria de liberdade social. Essa teoria deve ser indiretamente também uma teoria da justiça.

Honneth refere-se a Hegel seguindo seu método da “reconstrução normativa”, o qual foi apresentado acima e que tem, do ponto de vista do conteúdo, instituições como seu objeto e como incorporações, as quais já são estabelecidas na realidade social.<sup>14</sup> Assim, a realidade não é desenvolvida a partir de uma teoria, mas pelo contrário, inferida dos fatos. Deste modo, esses fundamentos (teóricos) (como hipóteses) têm de ser concluídos a partir das instituições, que podem ser compreendidos como condições da liberdade individual. Seguindo Hegel neste contexto, supõe-se que as instituições sociais são construídas da maneira razoável. Ora, esse procedimento o próprio Hegel aplicava – como Honneth acredita – propositalmente (gezielt) na sua *Doutrina do direito*.

Além do fato de que o texto da *Doutrina do direito* de Hegel não deixa em nenhum caso conhecer inequivocamente –

---

se à filosofia do direito de Hegel, entre outros, em „Das Reich der verwirklichten Freiheit. Hegels Idee einer „Rechtsphilosophie““ [O reino da liberdade realizada. A ideia de uma “Filosofia do direito” de Hegel] (Das Ich im Wir, 2000, p. 33-48), e também em „Das ‚Recht‘ in der Rechtsphilosophie: Notwendige Sphären der Selbstverwirklichung“ (Honneth, Sofrimento, 2007, p. 68-76; Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie, 2001, p. 35-49).

<sup>14</sup> Honneth, 2000, Das Reich der verwirklichten Freiheit. Hegels Idee einer „Rechtsphilosophie“ [O reino da liberdade realizada. A ideia de uma „Filosofia do direito” de Hegel], em: Honneth, *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie* [O eu em nós. Estudos para a teoria de reconhecimento] Berlin: Suhrkamp, 2010, p. 40.

tanto quanto eu posso ver – que seu autor fatalmente adotou positivamente ou negativamente tais contextos da realidade exterior da sociedade (como imaginados por Honneth), seu emprego do conceito de *instituição* não tem nenhuma semelhança com a compreensão da mesma palavra por Honneth. Além disso – é possível demonstrar que o procedimento de Hegel vai contra uma “reconstrução normativa”, na medida em que o direito e todas as determinações e realizações que se sucedem decorrem logicamente de seu *conceito*. “Realidade” (efetividade) (Wirklichkeit) é uma categoria cujo objeto é a realização do *conceito* a partir e através de si mesmo, que não é simplesmente transferível para a realidade externa da sociedade, nem pode ser tirada dela.

Portanto, Honneth é vítima do mesmo malentendido e do mesmo equívoco, que já se revelou na crítica do direito do estado de Hegel pelo jovem Marx,<sup>15</sup> a qual presumiu que Hegel quisesse analisar o estado efetivo na forma de sua aparência empírico-histórica, mas esse objetivo falhou totalmente. Hegel estava, pelo menos, consciente no sentido de que uma teoria *filosófica* alcança seus limites objetivos. Quando se lê, neste respeito, no § 32 da Introdução da *Doutrina do direito*, no qual Hegel cita que “as determinações no desenvolvimento do conceito” (de direito) são “também na forma da existência” de que a série dos conceitos que resultam do conceito é “também uma série de *formas*”, assim entende-se, neste caso, o aspecto objetivo ou o lado do conteúdo do conceito, e não algo que tenha realidade fora do mesmo (HONNETH, 2010, p. 40).

Se o desenvolvimento do direito segue, em Hegel, “a partir de seu conceito”, e se tudo isso, que está escrito no § 31 da *Doutrina do direito* vale para o desenvolvimento, todos os desenvolvimentos da efetividade da sociedade são imanentes

---

<sup>15</sup> Veja Marx, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (1843). Tradução Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005, 2010, 2013.

ao *conceito*, i.e., são a efetividade do conceito. Ao passo que Hegel propõe “o método” para o tratamento do direito deduzido do conceito, isto é, o modo do auto-desdobramento do conceito enquanto um produzir imanente às suas determinações. Na *Ciência da Lógica*, ele define e explica o termo da “Dialética” como “um princípio que move” o conceito (do direito). Diferentemente da *técnica da dialética* em Platão, Hegel enfatiza, neste contexto, o *produzir* das particularidades do conceito no seu movimento em vez da *dissolução* de um objeto dado. O produzir das determinações do conceito não é um “agir exterior” por um pensador, nem um pensar subjetivo, que se aproxima de fora ao objeto, não é um pensar sem o *conceito*, mas um produzir organicamente o conteúdo do conceito por meio de si mesmo, isto é, uma ação da razão. Se se considera o conteúdo produzido como o objeto, assim, esse objeto é, como produto da razão, mesmo razoável, e a dialética, como o princípio que move, é a “*alma própria* do conteúdo” (HEGEL, 1997, § 31).

Portanto, em todos os contextos filosóficos (não históricos) na *Doutrina do direito* de Hegel, onde se fala da “efetividade” (*Wirklichkeit*), é a realidade do *conceito* enquanto identidade da universalidade e da particularidade (1997, § 270) (e não a efetividade externa e empírica, cuja aparência está sujeitada (submetida) ao acaso (coincidência, casualidade), e a filosofia não é capaz (apta) de ultrapassar (exceder) *essa* realidade. “A [contemplanção] filosófica só incide sobre o aspecto interior de tudo isso, sobre o conceito pensado” (1997, § 258, Nota).<sup>16</sup>

São postos limites objetivos à filosofia por causa de sua própria natureza. O fato de que Hegel dirige os momentos do conceito do Estado às configurações do Estado moderno em diferença com o Estado do mundo antigo, não é um argumento contra minha interpretação da teoria hegeliana do direito e

---

<sup>16</sup> “Die philosophische Betrachtung hat es nur mit dem Inwendigen von allem diesem, dem *gedachten* Begriffe zu tun.”.

das instituições. Tais indicações servem apenas da ilustração. Eles não têm nenhuma função da fundamentação lógica a partir do conceito.

Hegel fala em várias passagens da *Doutrina do direito* em diversos aspectos e significados de “instituições”. No que se refere ao Estado, as instituições são os *momentos* do conceito (a família, a corporação, a sociedade civil), ele resulta a partir delas, bem como, inversamente, nas quais ele tem sua existência. As “leis”, sem nenhuma referência cognoscível aos “valores”, são as “leis da razão” que governam e reúnem a família respectivamente à sociedade civil (1997, § 263). “Razão” e “verdade” dessas instituições é o *espírito*. Os indivíduos que vivem nesta associação (comunidade) moral (dos costumes) se qualificam por uma natureza dupla. Eles contêm tanto o momento da singularidade quanto também o da universalidade. Eles não têm as instituições à sua frente ou ao seu redor, mas se encontram no meio delas e têm na sua existência o lugar de sua auto-realização (segundo o conceito). Nas instituições “enquanto o universal em si” eles desdobram, por um lado, seus “interesses particulares” e, por outro lado, permitem reciprocamente esse negócio, que está dirigido a um fim universal, na “corporação” (1997, § 264).

As leis não são apenas instituições, mas conjuntamente elas formam até a *constituição* do Estado (1997, § 265). O conhecimento filosófico da constituição pode “unicamente resultar do conceito” (1997, § 272). Quanto mais se conseguir mediar e concordar o fim universal e o interesse universal do Estado (a lei da razão) à liberdade particular dos cidadãos individuais, mais estável torna-se o Estado. As instituições *consistem* no Estado (1997, § 268); o querer universal e a convicção (*Gesinnung*) política (o patriotismo) resultam delas.

Um império, que se constitui por eleição geral – o “reino eleitoral” – como o direito do povo de eleger por arbítrio um monarca como governo, é, para Hegel, uma das piores instituições (1997, § 281, nota). Além disso, instituições são “garan-

tias objetivas” do poder do príncipe (Fürst) (especialmente da sucessão ao trono (Thronfolge)), da justiça e da liberdade pública. Estes são aptos para essas funções de proteção, na medida em que são membros de um *organismo* razoável. A forma do Estado em tudo tem que ser considerada de tal modo. Ser o “membro” de um organismo significa neste contexto – em analogia aos processos da vida na Biologia – que ele “ao conservar-se a si mesmo, ao mesmo tempo [...] conserva, no organismo [racional], todos os outros com os caracteres que lhes são próprios” (1997, § 268). Justamente a mesma coisa vale para todas as outras de modo que as garantias da proteção são dadas reciprocamente: “Para cada um dos membros, a conservação dos outros é o fim substancial da sua própria conservação e, ao mesmo tempo, o resultado dela” (1997, § 268 nota).

Portanto, o que é, em Hegel, uma instituição dentro do Estado, e qual é sua função resulta das relações orgânicas do todo dividido em si mesmo (da constituição). Nada disso é recebido da fora. No seu contexto, as instituições valem como “[momentos organicamente cruzados que se condicionam mutuamente]” (1997, § 286).<sup>17</sup>

Visto que, segundo Hegel, é, ao mesmo tempo, o „espírito na sua liberdade” (a razão auto-consciente no seu altíssimo desenvolvimento), que “a si mesma se dá realidade e se produz como mundo existente” (1997, § 31 nota), pode parecer, como se o raciocínio em si (do direito) fosse transferido na existência externa (exterior). Mas, na verdade, essas coisas, que Hegel chama “figurações” (Gestaltungen) do desenvolvimento interior do conceito (1997, § 32), são as mesmas “na forma do ser-aí”. Elas têm realidade na ideia, i.e., no ser-aí do conceito: “no seu sentido especulativo, o *modo de [ser-aí]* de um [conceito] e a sua *determinação* constituem uma e a mesma coisa” (1997, § 32 nota).

---

<sup>17</sup> „organisch verschränkte und sich bedingende Momente“.

Vê-se como a diferença eminente entre as teorias da instituição de Honneth e de Hegel revela-se a partir dessa exposição (Darlegung). Em Hegel, as instituições nem são realidades independentes do conceito, nem instrumentos de mediação de grau (Gradmesser) dos valores da liberdade realizados, nem corporações imóveis, dentro dos quais se realizam processos do reconhecimento e representações da justiça.

Hegel emprega o conceito da *instituição* também em um segundo sentido negativo, a saber, a respeito da questão da representação do povo ou de partes do povo pelos deputados (que Hegel *em si* não critica). Com efeito, “grandes interesses” (“*esferas* essenciais”, i.e., *corporações*) da sociedade devem ser representados por eles, e eles não devem ser representantes das pessoas individuais ou de uma multidão. Isso tem de incluir que o representante mesmo pertence à esfera dos interesses, à qual ele representa. *Representação* deve ser uma criação orgânica e razoável de tais representações dos interesses. Em comparação com isso as eleições, que são avaliadas, na auto-compreensão da Política, no sentido comum como um procedimento *democrático* e como ato da liberdade, ou como o direito universal da eleição dos muitos indivíduos, são para Hegel “algo de supérfluo ou reduzem-se ao simples jogo da opinião e do [arbitrio]” (1997, § 311).

Além disso, como apenas poucos utilizam seu direito de eleição, a determinação verdadeira, (que Hegel chama aqui também “instituição” (1997, § 311, nota)) – um processo democrático de conclusão da maioria – passa a seu contrário. Ela torna-se uma coisa unilateral sob o poder de poucos, de um partido, e representa exclusivamente os interesses particulares e acidentais de uma minoria.

O diagnóstico descrito seria conciliável com as considerações de Honneth sobre a teoria das instituições de Hegel, na medida em que Honneth pudesse argumentar que *neste* caso a instituição seria justamente um instrumento de mediação do grau da liberdade individual *não* realizada, ou seja, uma com-

provação para a aparência das *patologias* na sociedade civil. Mas Honneth nem discute – tanto quanto eu posso ver – o próprio pensamento central, isto é, que o defeituoso na instituição da eleição consiste em que a *eleição* não é uma instituição no sentido verdadeiro de um contexto orgânico e recíproco de tais instituições. A eleição não pode ter, neste ponto, a função de um instrumento de mediação do grau da liberdade realizada.

Estudando a *Doutrina do Direito* de Hegel reconhece-se facilmente que, lá onde o texto fala das instituições, não é entendido algo que é “dado” empiricamente e *pressuposto*. A *Doutrina do Direito* não contém, nesta medida, nem material e nem fundamentos para o projeto de Honneth de uma análise crítica da sociedade, que serviria – muito remotamente para as questões filosóficas – antes para uma teoria *sociológica* da justiça.

A *Doutrina do Direito* de Hegel não concebe instrumentos de mediação do grau de “realização dos valores legitimados socialmente”. Pois, instituições não são, em Hegel, estabelecimentos crescidos socialmente ou corporações que existem separadas umas das outras, mas são membros da auto-organização do Estado. Na medida em que o “reconhecimento” tem certo papel neste contexto, não significa que haja um procedimento de respeito recíproco entre sujeitos particulares, mas antes o reconhecimento de um interesse geral como expressão de todos os outros interesses particulares – de um universal, que os indivíduos compreendem como seu próprio (1997, § 260).

Na *Doutrina do Direito*, Hegel emprega o conceito do *reconhecimento*, ou seja, do *reconhecer*, sem especificação mais exata. No § 260, essa expressão refere-se tanto à “particularidade pessoal” (o indivíduo como pessoa) como também aos interesses concretos, que o indivíduo tem e quer realizar. Com o desenvolvimento completo desses interesses liga-se simultaneamente o “reconhecimento de seu direito”, a saber, na famí-

lia, na corporação e na sociedade civil. Esse reconhecimento segue por si mesmo a partir da natureza interior dos interesses, que se passam no interesse do universal, isto é, do saber e do querer dos sujeitos individuais. Eles sabem e *reconhecem* o universal como “seu próprio espírito *substancial*”, isto é, o seu fim a si mesmo, para o qual eles vivem e trabalham e no qual eles tentam realizar simultaneamente seus próprios fins e interesses. Portanto, eles não vivem *meramente* por seus fins privados (pois, assim, seu nível de cidadão seria rebaixado ao nível de um mero membro da sociedade), mas enquanto querem realizar os fins privados, eles realizam simultaneamente e conscientemente o interesse universal e o fim universal. Isso poderia ser chamado “conhecimento por instituição”, desde que “família”, “corporação” e “sociedade civil” pudessem ser conservadas como instituições.<sup>18</sup> Porém, não são instituições no sentido de Honneth, i.e., não são representações de *valores* normativamente reconstruídos. Nesta medida, *reconhecimento* não é um processo da comunicação de respeito, nem de confirmação recíproca (“a afirmação recíproca isenta de coerção de determinados aspectos da personalidade [...]” (HONNETH, 2007, p. 108)<sup>19</sup>) entre dois indivíduos considerados como isolados, nem o universal da *intersubjetividade* abstraída desses processos. Antes, *reconhecimento* é um sistema dos interesses universalmente particulares que criam a partir de si mesmos um universal (primeiramente na forma de uma associação dos

---

<sup>18</sup> Talvez a *corporação* seja a mais importante instituição na teoria do estado de Hegel. Posto que (dadurch dass) nas corporações (pensamos em associações dos artífices, dos trabalhadores, das profissões, comunidades científicas, clubes, comunidades, etc.) se articula um interesse comum e encontra *reconhecimento*, eles tornam-se elos entre Estado e Sociedade (HEGEL, 1997, §§ 253-256).

<sup>19</sup> „sich wechselseitig ungezwungen in bestimmten Aspekten der Persönlichkeit zu bestätigen“ (HONNETH, 2001, p. 82).

interesses comuns) e se passam nesse como na unidade substancial de todos os fins particulares. Contribuir para esse processo de querer e realizar em conjunto esse universal (o bem-estar comum, *Allgemeinwohl*), e nessa relação querer também todos os outros (interesses) – isso significa *ser-reconhecido*. No querer do universal fica o reconhecimento do particular.

Porém, em Honneth também as instituições não são apenas resultados e aparências subsequentes dos processos do reconhecimento mediado socialmente, mas são elas mesmas também centros mediais, nos quais reconhecimento é enunciado e dado.

Da discrepância entre Honneth e Hegel, no que diz respeito ao conceito do *reconhecimento* e à teoria das instituições, resultam consequências para a consideração e o significado filosófico da liberdade e da justiça: na sociedade fundamentada nas relações do direito, a liberdade, como liberdade do indivíduo para realizar seus próprios interesses particulares, não pode ser realizada com base no agrado subjetivo da pessoa e de outros particulares, mas apenas mediante um universal, o qual se produz a partir dos interesses particulares. É o universal que vale como o fim comum de todos que vivem nessa sociedade. Esse fim é um fim *objetivo* que se recusa de um catálogo dos valores relacionados aos desempenhos ou promessas do reconhecimento, que são mediados subjetivamente.

O mesmo vale analogicamente para o problema da justiça, isto é, que justiça como uma constante social, que exprime o fim comum de todos os membros da sociedade com base jurídica na liberdade de todos os indivíduos, não é compreensível como um valor cultural e tradicional, mas antes como um alvo (escopo) ideal e objetivamente razoável da auto-organização estatal através dos interesses particulares.<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> Nesta oportunidade gostaria de agradecer bem cordialmente a revisão linguística e a discussão intensa de problemas específicas da tradução a Maria Michelin.

## Referências

- EULER, Werner. **Recht, Gerechtigkeit und individuelle Selbstbestimmung**. Kritische Bemerkungen zu Axel Honneths Kant-Interpretation. Em: **Philosophisches Jahrbuch** 125. Jahrgang, I (2018), Verlag Karl Alber, Freiburg, München 2018, p. 40-62
- HABERMAS, Jürgen. **Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln**. Frankfurt a.M.: suhrkamp, 1983.
- HABERMAS, Jürgen. **Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurtheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats**. Frankfurt am Main 1998, 2014.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Princípios da Filosofia do Direito**. Tradução Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- HONNETH, Axel. **O Direito da Liberdade**. Tradução Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2015.
- HONNETH, Axel. **Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit**. Berlin: suhrkamp, 2013.
- HONNETH, Axel. **Sufrimento de indeterminação: uma reatualização da filosofia do direito de Hegel**. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: Ed. Esfera Pública, 2007.
- HONNETH, Axel. **Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie**. Stuttgart 2001.
- HONNETH, Axel, **Luta por reconhecimento: a gramática dos conflitos sociais**. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.
- HONNETH, Axel. **Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte**. Berlin: suhrkamp 1992.
- HONNETH, Axel. **Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie**. Berlin: suhrkamp, 2010.

- MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel (1843)**. Tradução Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005, 2010, 2013.
- MELO, R. (org.). **A teoria crítica de Axel Honneth: reconhecimento, liberdade e justiça**. São Paulo: Saraiva. 2013.
- PINZANI, Alessandro. **O valor da liberdade na sociedade contemporânea. Novos estudos**. CEBRAP n<sup>o</sup> 94. São Paulo. Nov. 2012.
- PINZANI, Alessandro. **Jürgen Habermas**. München: Beck 2007.
- WERLE, D. L. Reconhecimento e autonomia na teoria da justiça de Axel Honneth. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 43, n. 137, p. 401-420, Set./Dez., 2016. Disponível em: <http://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/viewFile/3574/3665>.



# DIVERSIDADE MORAL E DISCORDÂNCIA: UMA INTRODUÇÃO CRÍTICA AO PLURALISMO INTERNALISTA DE VICTORIA HARRISON

Marciano Adilio Spica<sup>1</sup>

## Considerações iniciais

É inegável que a diversidade moral é um fato e que este fato tem inúmeras implicações para a filosofia moral, tanto em questões de meta-ética quanto em questões de ética normativa e ética aplicada. Entre as implicações mais comuns está a de que a diversidade moral traz, junto com ela, a discordância moral e a discordância, muitas vezes, gera intolerância e desrespeito. Nos últimos anos têm se multiplicado, em filosofia, tentativas de abordar a questão da diversidade moral e várias teorias têm sido elaboradas no sentido de dar uma explicação razoável de tal diversidade ou de apresentar um conjunto de valores ou princípios que nos ajudem a lidar com ela.

Neste sentido, cabe destacar o trabalho de diagnóstico da diversidade moral contemporânea apresentado por Alasdair MacIntyre (2001, p. 21), e sua tentativa de resolução da questão através da ética de virtudes, para quem:

A característica mais marcante da linguagem moral contemporânea é ser muito utilizada para ex-

---

<sup>1</sup> Professor Associado do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO) e Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Fundação Araucária/CAPES.

E-mail: mspica@unicentro.br

pressar discordâncias; e a característica mais marcante dos debates que expressam essas discordâncias é seu caráter interminável. [...] Parece que não existe meio racional de garantir acordo moral em nossa cultura.

Mas MacIntyre não é o único a ressaltar a variedade moral contemporânea e a tentar resolver os problemas trazidos por tal diversidade. Engelhardt, por exemplo, chama a atenção para o fato de que as teorias éticas contemporâneas precisam levar a sério a diversidade se quiserem resolver seus principais dilemas e propõe uma alternativa autonomista liberal para resolver as questões trazidas pela diversidade, principalmente, em bioética (ENGELHARDT, 2008).

Mais recentemente, Joshua Greene (2015) publicou um excelente material que, apesar de poder ser controverso, demonstra novamente a necessidade de se pensar seriamente a diversidade moral. Em seu *Moral Tribes: emotion, reason and the gap between us and them*, Greene, usando-se das ciências cognitivas, mostra como nosso cérebro teria evoluído de maneira a lidar muito bem com discordâncias morais *eu versus nós*, ou seja, discordâncias internas a grupos morais que se identificam, mas não teria evoluído para resolver discordâncias do tipo *nós versus eles*, ou seja, dilemas morais que envolvem diferentes tribos morais ou grupos morais que não se identificam moralmente. Greene, além do diagnóstico, apresenta-nos uma possível solução para este problema e nos desafia a dar um salto evolutivo rumo a uma ética *nós versus eles*<sup>2</sup>.

Neste texto nos ocuparemos de apresentar e avaliar criticamente uma teoria ainda pouco conhecida do público de língua portuguesa, a saber, o pluralismo internalista, defendi-

---

<sup>2</sup> Para entender melhor a proposta de Greene para lidar com questões *nós versus eles* veja-se, principalmente, o capítulo 11 e 12 da referida obra.

do por Victoria Harrison e que tem como principal objetivo dar uma explicação da diversidade moral. Como veremos, mais do que uma teoria de como deveríamos agir diante da diversidade, ou seja, uma teoria de ética normativa, o pluralismo internalista é uma teoria explanatória da diversidade, ou seja, uma teoria meta-ética que terá efeitos em questões de ética normativa. Neste trabalho, centrar-me-ei mais no texto de Harrison intitulado *An Internalist Pluralist Solution to the Problem of Religious and Ethical Diversity*, utilizando outros artigos da autora apenas como subsídio para esclarecimento das posições presentes naquele.

### Contextualizando o pluralismo internalista

Antes de explicitar o que é o pluralismo internalista é preciso chamar a atenção para alguns pontos importantes, afim de contextualizar a teoria em questão. O primeiro ponto diz respeito à origem do pluralismo internalista. Neste quesito é preciso chamar a atenção para o fato de que, em sua origem, a teoria de Victoria Harrison se propunha a ser uma resposta alternativa, em filosofia da religião, à teoria pluralista de John Hick, a qual busca justificar a diversidade religiosa e propor uma abordagem pluralista, se opondo às clássicas abordagens exclusivistas e inclusivistas. Basicamente, Hick possui uma proposta de justificação do pluralismo religioso que tem como ponto central a distinção, emprestada de Kant<sup>3</sup>, entre a reali-

---

<sup>3</sup> É preciso deixar claro que Hick não tem uma perspectiva kantiana a respeito da religião, como ele mesmo afirma: “Kant estava discutindo percepção sensível e não aplica a distinção à religião – sua própria filosofia da religião era totalmente diferente e ele presumivelmente não teria aprovado o uso de tal distinção feita pelos pluralistas religiosos do século XX e século XXI. A distinção entre a realidade em si e a mesma realida-

dade fenomênica e a realidade numênica ou entre fenômeno e coisa em si. Hick aplica essa distinção à questão da pluralidade de crenças religiosas fazendo uma separação entre o Real ou Transcategorial (equivalente ao numênico) e as várias formas nas quais o Real é pensado ou experienciado nas diferentes manifestações religiosas (equivalente ao mundo fenomênico). Essa distinção só é possível porque, para o filósofo em questão, as manifestações religiosas não são meramente projeções humanas, mas envolvem uma resposta a uma realidade transcendente. Ou seja, para ele todas as grandes religiões do mundo possuem a ideia de transcendência e, mais do que isso, “todas as grandes fés mundiais afirmam, em seus modos diferentes, a impossibilidade de descrever a natureza do último” (HICK, 2010, p. 164). A grande variedade de religiões que se encontram no mundo, então, deve-se ao fato dessas serem tentativas de descrições da realidade última entendida como o Real ou Transcategorial. O Real é algo que nenhuma religião tem acesso, ou melhor, nenhuma religião pode se dar ao luxo de dizer que tem uma descrição completa do Real, já que qualquer tentativa de o descrever, como ele realmente é, falha, devido às formas do nosso pensamento, que são limitadoras do conhecimento. Quando se entende isso, compreende-se a legitimidade de todas as descrições existentes, já que todas elas não conseguem legitimamente dizer o que é o Real em si, apenas terem descrições do real mediadas pelas nossas formas do pensamento.

Harrison há alguns anos vem se posicionando contrariamente à teoria de Hick, sem, porém, abandonar a ideia da possibilidade de se pensar a diversidade de crenças sob uma

---

de como um objeto da consciência humana, com a indispensável contribuição que a atividade humana faz, é o único aspecto de sua filosofia que eu pegarei emprestado, não precisamos (ou necessitamos) da totalidade de seu complexo sistema arquitetônico de formas e categorias.” (HICK, 2010, p. 163).

perspectiva pluralista. Em *Internal Realism and the Problem of Religious Diversity* ela defende, usando uma expressão de Imre Lakatos, que, apesar das inúmeras modificações *ad hoc* que Hick tem feito em sua teoria, suas ideias para explicar a diversidade religiosa estão em degenerescência e precisam sempre de novas hipóteses auxiliares para dar conta dos problemas gerados pela diversidade religiosa<sup>4</sup>. É diante disso que ela propõe um novo tipo de pluralismo, o *pluralismo internalista*. Mas, antes de explicitarmos melhor tal teoria, é preciso explicar o porquê de uma teoria com origem na filosofia da religião ser usada como explicação de problemas do campo da ética.

Victória Harrison acredita que sistemas religiosos e sistemas morais possuem similaridade, o que faz com que seja possível que uma teoria do campo da filosofia da religião tenha sucesso em explicar questões do campo da ética. Para ela:

Várias razões podem ser dadas que sugerem que há uma similaridade relevante. Primeiro, tradições éticas e religiosas parecem ser notavelmente similares no sentido de que elas normalmente prescrevem modos de comportamento (ou estilos de vida) que surgem a partir de crenças relevantes. Assim, ambas se propõem a oferecer guias de ação, as quais resultam em um estilo de vida que é coerente com as crenças defendidas pela tradição. Segundo, muitos desacordos morais e religiosos parecem estar relacionados a diferentes prescrições éticas e religiosas relacionadas a como viver. Terceiro, crenças éticas e religiosas, e seus estilos de vidas, têm

---

<sup>4</sup> Harrison afirma que existem, no mínimo, sete problemas com os quais a teoria de Hick necessita lidar e que o pluralismo internalista resolve melhor estes problemas do que a própria teoria de Hick. (cf. HARRISON, 2006, p. 295-298).

tradicionalmente estado profundamente entrelaçados. (HARRISON, 2012, p. 75)

Além disso, há um outro elemento similar entre religião e ética e que está na base dos problemas advindos da diversidade e que ajuda a compreender os propósitos da teoria que estamos apresentando. Tal elemento está relacionado a uma questão crucial do pluralismo ou à complexidade da questão moral e religiosa em sociedades plurais. A questão se deve ao fato de que, ao que parece, ao se tomar uma posição pluralista diante de sistemas de crenças diversos, o sujeito fica em uma posição, minimamente, desconfortável em relação ao seu próprio sistema de crenças morais. Isso se deve ao fato de que fazer parte de um sistema ético ou religioso parece requerer um compromisso ou a defesa deste sistema como verdadeiro e, portanto, parece que os outros sistemas não são dignos de compromisso ou são falsos. Neste sentido, ser parte de uma sociedade multicultural que preza pelo respeito e tolerância e, ao mesmo tempo, ter compromissos com um sistema ético ou religioso, defendendo que este sistema de crenças é, em sua maior parte, verdadeiro, parece acarretar grandes dificuldades de justificação. Como explica Harrison (2012, p. 75):

Enquanto alguém pode ser capaz de respeitar uma pessoa apesar de defender que a maior parte de suas crenças estão erradas, muitas pessoas realmente achariam impossível ver um sistema de crenças com respeito se eles defendessem que a maioria das afirmações que eles defendem fossem falsas. Naturalmente, respeitar um sistema de crenças requer minimamente que se cogite a possibilidade de que suas crenças centrais possam vir a ser verdadeiras.

Harrison acredita que este tipo de dificuldade não pode ser superado por nenhuma das estratégias comumente defendidas dentro da filosofia moral ou da filosofia da religião<sup>5</sup> e entende que a resposta teórica mais adequada é, justamente, o pluralismo internalista.

### **Pluralismo internalista e diversidade moral**

O pluralismo internalista é, nas palavras de Harrison, uma adaptação do realismo internalista, defendido primeiramente por Hilary Putnam.

Como o realismo interno putniano, o defensor do pluralismo internalista sustenta que seja qual for o objeto que pode ser dito existir, ele é dependente de um esquema conceitual e seja qual for o significado de um objeto existir, ele é igualmente depen-

---

<sup>5</sup> Harrison enumera três respostas standard dadas pela filosofia à questão da diversidade moral, a saber: não-realismo, provincialismo e transcendentalismo. O não-realismo se caracteriza pelo fato de defender que nenhuma afirmação de cunho moral possui valor de verdade, independentemente do sistema em que se faz tal afirmação. O provincialismo se caracteriza por afirmar que os únicos objetos morais que existem objetivamente - e, portanto as únicas afirmações verdadeiras -, são aquelas proferidas pelo seu próprio sistema moral, todos os outros sistemas são falsos. O transcendentalismo se caracteriza pelo fato de que objetos morais existem, mas nenhum sistema de crenças tem uma descrição total de tais objetos, mas apenas descrições parciais. Harrison acredita que nenhuma dessas respostas é adequada à diversidade (Cf. HARRISON, 2012, p. 76-77).

dente de um esquema conceitual (HARRISON, 2008, p. 98).

Basicamente, o que Harrison pretende é adaptar as teses de Putnam<sup>6</sup> que podem ser resumidas na metáfora criada pelo filósofo “mente e mundo criam mente e mundo” e que surge como uma crítica ao realismo metafísico que, para Putnam (1992, p. 49), possui três teses fundamentais, a saber:

[...] o mundo consiste de alguma totalidade de objetos independentes da mente. Há exatamente uma verdadeira e completa descrição de ‘como o mundo é’. A verdade envolve algum tipo de correspondência entre palavras ou signos do pensamento e coisas ou classes de coisas externas.

Como alternativa a essa visão metafísica, Putnam elabora uma teoria que fugiria de uma dicotomia verdade/razão subjetiva e objetiva, negando, em primeiro lugar, que exista uma necessária correlação entre declaração e realidade e alguma classe de realidade independente da mente. Para ele, os objetos que supostamente existem são dependentes de um esquema conceitual e, mais do que isso, a própria ideia “algo existe” é dependente do esquema conceitual adotado, sendo que a ideia de verdade é algum tipo de “aceitabilidade racional (idealizada)” que pressupõe uma coerência de nossas crenças umas com as outras e dessas com as experiências que são representadas no nosso sistema de crenças.

---

<sup>6</sup> É preciso deixar claro que o realismo internalista pertence ao período intermediário da obra de Putnam e que o próprio Putnam faz algumas modificações nesta teoria mais tarde (Cf. PUTNAM, 1994), porém Harrison considera tal teoria bastante pertinente para a resolução de questões relacionadas à diversidade.

Segundo Harrison, se aplicarmos as ideias do realismo internalista de Putnam ao entendimento da diversidade moral, podemos desenvolver uma tese pluralista internalista que teria como centralidade a ideia de que as realidades e declarações morais podem somente ser entendidas e discutidas corretamente dentro de um esquema conceitual particular, não fazendo sentido falar de algo que exista fora de um esquema conceitual. Para a filósofa essa seria uma verdadeira revolução no modo como entendemos a diversidade, já que não haveria um centro ao redor do qual as crenças de sistemas particulares giram e que esteja fora de seu esquema conceitual. Nesse sentido, uma defesa do pluralismo de crenças, para ser consistente, deveria reconhecer que uma discussão significativa das pretensas realidades e verdades morais só é possível se forem entendidas dentro de seus respectivos esquemas conceituais. Assim sendo:

Se há quaisquer objetos éticos (isto é, propriedades morais) identificados com sucesso dentro de qualquer esquema conceitual particular, então eles são tomados como reais dentro daquele esquema. E não faria sentido falar de objetos morais (tais como, por exemplo, bondade e justiça) existindo fora de qualquer esquema conceitual. Agora, uma ontologia moral incluirá todos os objetos morais que poderiam ser identificados por aqueles subscritos a um esquema conceitual particular. [...] Quais objetos são incluídos em alguma ontologia moral será, naturalmente, determinado pelo esquema conceitual que é empregado. Assim, dado uma pluralidade de esquemas conceituais éticos, - presumindo a coerência interna de suas crenças, igualmente legitimadas - diferentes ontologias morais e diferentes verdades morais poderiam assim estar implicadas (HARRISON, 2012, p. 79).

Em resumo, o que o pluralismo interno propõe é que toda crença moral ganha sentido apenas dentro de cada esquema moral conceitual. Os esquemas conceituais que formam a realidade e as verdades determinam o que conta como verdadeiro e o que não conta como verdadeiro, o que conta como real e o que não conta como real. Da mesma forma, em moralidade, os esquemas conceituais determinam o que conta como algo real ou não-real, o que conta como válido ou inválido em termos morais, não fazendo sentido falar, por exemplo, que um objeto moral exista fora de um esquema conceitual. Assim, uma afirmação moral feita dentro de um esquema moral conceitual pode ser verdadeira sem qualquer forma de correspondência a uma realidade externa a este sistema moral. Ou, para deixar mais claro, o pluralismo internalista defende que “não há realidade fora de nossos esquemas conceituais” e um sistema de crença seria um “mundo independente” (HARRISON, 2012, p. 79). Para Harrison, o pluralismo internalista é uma nova teoria capaz de realmente levar a sério as afirmações morais das diversas comunidades morais. Mas é isto realmente possível? Antes de uma análise crítica desta teoria, é preciso deixar claro mais alguns aspectos importantes das teses de Harrison.

Um dos pontos importantes a ser ressaltado é o fato de que por não se tratar de uma teoria que defenda o relativismo<sup>7</sup> ou o subjetivismo<sup>8</sup>, a teoria de Harrison se propõe a ser um

---

<sup>7</sup> Harrison acredita que sua teoria não é relativista, pois uma teoria relativista “nega que qualquer declaração é objetivamente verdadeira”, já o pluralismo internalista fala da possibilidade de verdades objetivas, mas elas só são possíveis internamente a esquemas conceituais (Cf. HARRISON, 2012, p.79-80).

<sup>8</sup> Harrison acredita que sua teoria não é subjetivista porque ela pode prover uma teoria do erro, já que o que conta como obje-

instrumento importante na abordagem de desacordos morais. Para ela, isso se deve ao fato de que esquemas conceituais morais particulares podem ter seu conjunto de afirmações morais objetivamente verdadeiras. Assim sendo, se supormos a existência de, no mínimo, dois esquemas conceituais morais diferentes, cada um destes esquemas terá suas próprias afirmações morais objetivamente verdadeiras. O importante é perceber que cada um destes esquemas pode ter verdades morais aparentemente conflitantes com o outro esquema conceitual. O “aparentemente” se deve ao fato de que, para Harrison, não existem desacordos morais legítimos entre diferentes esquemas conceituais e isso se deve ao fato de que afirmações morais de um esquema conceitual podem ser incomensuráveis com afirmações morais de outro esquema conceitual. Assim sendo, aquilo que parece ser um desacordo moral entre diferentes sistemas, na verdade não se constitui realmente num desacordo, pois para se discordar é preciso entender o que está em jogo na afirmação moral objeto de desacordo, mas isso só é possível se o esquema conceitual da afirmação for compreendido<sup>9</sup>. É preciso ressaltar aqui que, para Harrison, um pluralis-

---

to é dependente do esquema conceitual, uma vez que o esquema conceitual define o que conta como objeto, aquilo que não está dentro do conjunto dos objetos do esquema será considerado como erro dentro do esquema conceitual. O mesmo vale para a verdade. Harrison não entende que qualquer afirmação feita dentro de um esquema conceitual seja verdadeira, o próprio esquema definirá o que conta como verdade e o que não conta (Cf. HARRISON, 2008).

<sup>9</sup> Aqui é preciso chamar a atenção para o fato de que tal compreensão não é meramente uma compreensão linguística rasa. Por exemplo, não quer dizer que porque um esquema conceitual use a palavra justiça e outro use a mesma palavra justiça, esta palavra signifique a mesma coisa. O significado de justiça está necessariamente ligado ao esquema conceitual e uma pos-

ta internalista não está comprometido com a ideia de que, em condições epistêmicas ideais, seja possível uma convergência a respeito da objetividade de diferentes afirmações feitas em diferentes esquemas conceituais. Ao contrário, um pluralista internalista acredita que mesmo em tais condições a incomensurabilidade pode persistir (Cf. HARRISON, 2012, p. 80).

Dada essa incomensurabilidade, parece que o pluralismo internalista defende que a maior parte daquilo que hoje chamamos de desacordos morais, por exemplo, entre diferentes culturas não são realmente desacordos, pois essas diferentes culturas estariam operando em diferentes esquemas conceituais, com afirmações sobre realidades incomensuráveis, e, portanto, seus desacordos seriam apenas aparente. Isso fica claro quando Harrison afirma:

Note que um adepto do pluralismo internalista não está afirmando que o que parece ser um desacordo moral fundamental pode ser *resolvido* meramente pelo reconhecimento que muitos daqueles envolvidos em tais desacordos estão operando eles mesmos com esquemas conceituais diferentes. Antes, a afirmação é que (em muitos casos) o desacordo pode ser somente aparente. Afim de haver um debate genuíno, e conseqüente desacordo, entre aqueles empregando diferentes esquemas conceituais, seria necessário que uma das partes entrasse no esquema conceitual da outra. [...], mas então o debate, e desacordo, aconteceria dentro de um esquema conceitual antes que entre dois esquemas conceituais. Isto implica que desacordos

---

sível discordância sobre o que é justiça só é possível, para Harrison, se ao menos um dos lados resolver entrar no esquema conceitual do outro, já que, como veremos, só há desacordo internamente aos esquemas conceituais.

morais fundamentais deveriam acontecer somente entre aqueles subscritos a algum esquema conceitual particular antes que entre adeptos de diferentes esquemas conceituais. (HARRISON, 2012, p. 81)

As duas últimas frases da citação acima são de fundamental importância para o entendimento do que Harrison está propondo. Para ela não há desacordo entre diferentes esquemas, desacordo legítimo só é possível dentro de um esquema conceitual. E isso se deve ao fato de que não existe como os sujeitos pensarem fora de esquemas conceituais, mas isso não quer dizer que pessoas pertencentes a diferentes esquemas conceituais não possam ser capazes de ter um debate significativo. Para isso, porém, elas teriam de recorrer ao nível de um meta-esquema conceitual e não poderiam recorrer a afirmações ontológicas específicas dos esquemas conceituais a que pertencem, já que tais questões só podem ser discutidas internamente a seu próprio esquema. O que Harrison quer dizer com isso é que, para que seja possível uma discussão profícua entre pessoas de diferentes esquemas conceituais, elas teriam de abandonar afirmações ontológicas do esquema conceitual a que são adeptas e entrar em um nível meta-argumentativo<sup>10</sup>,

---

<sup>10</sup> Em *Philosophy of religion, fictionalism, and religious diversity* (2010), Harrison propõe que esse meta-esquema conceitual poderia ser uma espécie de perspectiva ficcionalista em relação ao diálogo inter-religioso. A ideia central da tese ficcionalista é que “declarações feitas no interior de uma área de discurso não podem ser vistas como literalmente verdadeiras ou falsas, mas são consideradas como contribuindo para uma ficção” (HARRISON, 2010, p. 50). Neste sentido, quando se comparam diferentes sistemas de crença, devemos, ao menos para fins de argumentação, adotar a ideia de que todas as alegações feitas em um sistema de crenças estão "contribuindo

no qual se discutiriam questões sem levar em conta os compromissos ontológicos de cada esquema conceitual. Porém, para discutir questões que têm a ver com compromissos ontológicos de esquemas conceituais específicos deveria haver a conversão de uma das partes a outro esquema conceitual.<sup>11</sup>

No que tange à ideia de um meta-esquema conceitual, Harrison considera o próprio pluralismo internalista como um meta-esquema conceitual ou um esquema conceitual de segunda ordem que identifica uma variedade de “esquemas conceituais de primeira ordem como objetos internos a ele” (HARRISON, 2012, p. 83). Isso é muito importante porque dado que os objetos existentes e as afirmações objetivamente verdadeiras a respeito destes objetos são dependentes de esquemas conceituais e o pluralismo internalista identifica uma variedade de esquemas conceituais com objetos e afirmações específicas a cada um destes esquemas, um adepto de tal teoria pode defender a existência de uma pluralidade de esquemas conceituais sem com isso precisar abandonar seus compromissos morais de primeira ordem. Harrison acredita que:

[...] o status ontológico dos objetos internos a um esquema conceitual de primeira ordem permanecem imutáveis mesmo quando alguém adota o

---

para uma ficção”, incluindo as reivindicações feitas em nosso próprio sistema. É importante perceber que o ficcionalismo não entende que todas ou uma determinada crença é falsa, na verdade, ele não precisa ter esse compromisso forte. Para Harrison, o ficcionalismo é uma atitude de indiferença ontológica frente a objetos de discurso religioso, ou seja, ele não entra na questão da verdade ou falsidade. Realizei uma crítica a tal posicionamento em Spica, 2018c.

<sup>11</sup> Harrison acredita ser possível tal conversão, pois é possível aprendermos um novo esquema conceitual (Cf. HARRISON, 2008).

pluralismo internalista como um esquema meta-conceitual, pois o tipo de existência que esquemas conceituais de primeira ordem possuem é determinado pelo meta-esquema conceitual que os identifica como objetos. Mas o tipo de existência que objetos internos a um esquema conceitual de primeira ordem possuem é determinado pelo esquema conceitual de primeira ordem. Consequentemente, enquanto rejeita o provincialismo, o pluralismo internalista não mina crenças éticas e religiosas nos moldes que o não-realismo e o transcendentalismo fazem. (HARRISON, 2012, 83-84)

Para além do fato de não minar crenças éticas de comunidades particulares, Harrison acredita que o pluralismo internalista tem outras vantagens em relação às teorias meta-éticas concorrentes. A primeira é a de que o pluralismo permitiria um respeito equitativo a todos os sistemas de crenças, já que ele não impõe aos sistemas particulares a necessidade destes precisarem ser reinterpretados ou que estejam errados.

Uma segunda vantagem, apontada por Harrison, é que o pluralismo internalista, ao contrário de algumas outras teorias éticas seria capaz de fornecer uma “explicação robusta do conhecimento moral” sem a necessidade de recorrer a objetos transcendentais. Ou seja, dado que o pluralismo internalista advoga que a realidade e a verdade de objetos e declarações morais são internas aos esquemas conceituais, ele não precisa recorrer a nenhum objeto transcendente para justificar a possibilidade de conhecer tais objetos (Cf. HARRISON, 2012, p. 85-86).

Uma terceira vantagem é que o pluralismo internalista, ao contrário de outras teorias, levaria realmente a sério a diferença entre tradições morais e não buscaria acomodá-las dentro de uma única explicação, negando assim as diferenças substanciais entre essas tradições. Negar essas diferenças pode

levar à acusação de que se está distorcendo uma tradição *A* em favor de ou de acordo com conceitos de uma tradição *B*. Neste mesmo sentido é que surgiria a quarta vantagem da teoria em questão, a saber, ela seria capaz de acomodar esquemas conceituais morais que têm uma ontologia mínima, como o emotivismo moral, já que um pluralista internalista não tem compromissos ontológicos fortes, mas não interfere nos compromissos ontológicos de sistemas particulares.

Uma quinta e importante vantagem do pluralismo internalista é referente à ideia da finalidade da moralidade. O defensor do pluralismo internalista não precisa se comprometer com nenhuma ideia de que todas as moralidades existentes têm como objetos um fim idêntico ou similar. Como a própria Harrison afirma:

Um adepto do pluralismo internalista não tentará reescrever os objetivos de todas as tradições morais na terminologia de um esquema conceitual ético (como por exemplo, a realização da eudaimonia), pois os conceitos centrais de um sistema ético ou religioso têm seu sentido dentro do sistema ético ou religioso em questão (Cf. HARRISON, 2012, p. 85).

### **Analisando criticamente o pluralismo internalista**

Depois de explicitarmos as principais características do pluralismo internalista e mostradas as supostas vantagens de tal teoria cabe fazermos algumas breves ponderações críticas a tal teoria<sup>12</sup>. Entendemos que a teoria de Harrison lança luz

---

<sup>12</sup> Já realizei algumas críticas ao pluralismo internalista no que tange à diversidade religiosa em outros textos (veja-se, SPICA

sobre alguns dos problemas referentes à diversidade moral sem cair em um ceticismo moral, no sentido de dizer que a diversidade moral e a falta de acordo entre as diversas moralidades é a prova de que não existem fatos morais e/ou verdades morais.<sup>13</sup> Além disso, Harrison não busca impor *a priori* uma unidade a todos os esquemas conceituais morais, o que evita o fato da imposição de uma visão moral sobre outras. Porém, a nosso ver, o pluralismo internalista, na forma como Harrison o desenvolveu até o momento, parece ter algumas dificuldades.

A primeira delas é o fato de que Harrison defende que os sistemas morais humanos são totalmente independentes uns dos outros a ponto de dizer que eles são “mundos independentes”. Tal tese, a nosso ver tem sérios problemas para se manter. O primeiro deles é histórico, ou seja, parece que a humanidade e seus diferentes grupos, com raras exceções, sempre manteve contato, principalmente através do comércio de mercadorias, guerras e colonizações. Neste sentido, mesmo que consideremos que os diferentes esquemas conceituais são independentes, parece ser difícil aceitar *a priori* que eles sejam totalmente diferentes. Mas para além da questão histórica há outras mais importantes do ponto de vista filosófico.

Ao defender a diferença radical entre os diferentes esquemas morais, Harrison parece se colocar num ponto de vista neutro, o qual faz com que ela tenha uma visão privilegiada de todos os esquemas conceituais e possa, então, afirmar que os esquemas são radicalmente diferentes. Aqui, é importante lembrar o que Davidson nos diz sobre os diferentes sistemas

---

2018a, 2018b, 2018c.). Aqui vou me ater a algumas críticas referentes à sua aplicação ao campo da moralidade, apesar de que algumas das críticas já feitas se repetirão aqui, dado a natureza da teoria.

<sup>13</sup> Um argumento deste tipo é, por exemplo, defendido por Mackie, 1990.

conceituais. Para ele, nós não podemos nem dizer que esquemas conceituais são totalmente diferentes, nem que há um único esquema, pois ambos os casos exigiriam um pano de fundo neutro (DAVIDSON, 1991). Ou seja, afirmar a radical diferença entre esquemas conceituais pressuporia um conhecimento de todos os esquemas conceituais. Porém um tal conhecimento de todos os esquemas parece impossível *a priori*. Assim Harrison parece cair numa armadilha muito próxima àqueles que defendem a existência necessária de algo comum a todos os esquemas conceituais.

Para além disso, essa total independência entre esquemas conceituais, com a ideia de que tais esquemas possuem mundos diferentes, parece negar a possibilidade de que existam certas semelhanças entre diferentes esquemas conceituais ou que esquemas conceituais compartilhem certos conceitos e objetos. Essa é uma posição difícil de aceitar, já que quando falamos em desacordo moral entre diferentes culturas e sociedades, geralmente esses desacordos são pontuais, sobre temas específicos e há, mesmo que tacitamente, acordos sobre várias questões. Não assumir a possibilidade de haver questões comuns entre os diferentes sistemas conceituais faz com que Harrison, por caminhos diferentes, caia no mesmo problema do que ela chama de provincialismo (HARRISON, 2012, p. 76) em questões morais e exclusivismo em questões religiosas. O provincialismo se caracteriza por dizer que aquilo que pertence a meu sistema é a única coisa verdadeira e, portanto, tudo o que outros esquemas dizem é errado, justamente por ser diferente do que eu digo. O que o provincialismo não se dá conta é do fato que outros esquemas conceituais podem compartilhar vários aspectos comuns com ele. Ora, ao afirmar que os sistemas morais são radicalmente diferentes, Harrison também está afirmando, assim como o provincialismo, que não há nada comum entre os diferentes esquemas. A nosso ver, esse é um sério empecilho para um possível diálogo entre esquemas con-

ceituais diferentes, além de não condizer com a realidade dos diferentes esquemas conceituais.

Outro problema que parece derivar da teoria de Harrison é o fato de que ela defende que não há desacordo entre diferentes esquemas, desacordo legítimo só é possível dentro de um esquema conceitual. Essa ideia parece levar à impossibilidade de crítica a atos morais praticados por pessoas de outros esquemas conceituais sem antes haver uma espécie de conversão ao esquema conceitual em questão ou adesão a um meta-esquema conceitual que permitisse o debate (debate que só seria possível se os membros dos dois esquemas aderissem a esse meta-esquema). Se é isto que Harrison realmente defende, a própria ideia de desacordo moral deixaria de fazer sentido quando se fala, por exemplo, em desacordo moral entre culturas. O máximo que se poderia falar é em diferenças morais, mas não em desacordo. Porém, é difícil aceitar o fato de que não exista realmente desacordo sobre questões morais entre diferentes esquemas conceituais. Parece-nos que o maior problema ao se tratar do desacordo entre diferentes esquemas não é o que desacordos não existem, mas o fato de que muitas das críticas a esquemas conceituais diferentes são feitas supondo-se aquilo que Schönbaumsfeld vai chamar de "*pres-suposição de uma forma de vida como um todo*", ou seja, a ideia de que o crítico faz a crítica sempre em um nível tal como se ele estivesse dominando o todo das questões morais e sua crítica é porque o esquema conceitual em questão não se encaixa nesta visão completa da moralidade. Como bem observa Schönbaumsfeld (2007, p. 194):

Eu posso, é claro, criticar outras práticas, mas não por referência ao seu 'encaixe' ou falha em se 'encaixar' com as formas de vida 'tomadas como um todo'. Pois não existe tal coisa, nem poderia haver tal coisa, como uma forma de vida em geral consistindo em todas as nossas diversas práticas tomadas

em conjunto e fornecendo-nos um “conjunto neutro de critérios” contra os quais as práticas individuais podem ser mensuradas e tomadas como falhas.

O que Schönbaumsfeld está dizendo é que o erro não é criticar outros esquemas conceituais, mas entender que tal crítica é feita porque o esquema conceitual não está de acordo com um nível moral idealizado, neutro em relação às questões morais de esquemas específicos.

Por último, a nosso ver, Harrison parece não levar em conta o fato de que o encontro de diferentes sistemas morais poderia levar a mudanças em um ou em ambos os sistemas morais, sem necessariamente, precisar haver a conversão de um esquema a outro. Se partirmos do pressuposto que esquemas conceituais não são fixos e imutáveis, mas maleáveis e abertos a mudanças internas diante de novas experiências e com o passar do tempo, parece difícil aceitar o fato de que é impossível que o reconhecimento de novos modos de ver e entender o mundo não forneça, pelo menos em alguns casos, meios para mudanças internas a sistemas de crenças. Neste sentido, pode-se minimamente dizer que, em alguns casos, desacordos podem ser resolvidos ou dissolvidos com o passar do tempo e com o encontro contínuo de diferentes sistemas conceituais<sup>14</sup>. Além disso, parece que o encontro entre pessoas de diferentes esquemas conceituais pode levar àquilo que Peter Berger chama, em *Os múltiplos altares da modernidade*, de *contaminação cognitiva*, ou seja, o contato entre pessoas de diferentes esquemas podem influenciar umas às outras de várias

---

<sup>14</sup> Aqui precisaríamos entrar numa discussão mais profunda sobre epistemologia do desacordo, mas não temos tempo para fazer isso neste momento. Para uma maior discussão deste tema veja-se, por exemplo, Feldman and Warfield, 2013 e Christensen and Lackey, 2013.

maneiras, causando até mesmo mudanças no modo como essas pessoas vêem o mundo (cf. BERGER, 2017, p. 20ss). E não se pode negar que na sociedade plural contemporânea o encontro entre diferentes morais é cada vez mais comum.

Outras críticas poderiam ser feitas à teoria de Harrison, mas entendemos que estas já mostram algumas dificuldades com as quais a teoria precisa lidar. Apesar destas dificuldades, entendemos que o pluralismo internalista faz uma importante contribuição ao debate sobre a diversidade moral por se colocar em uma posição diferenciada daquelas comumente atribuídas a este debate e colocando-se como uma alternativa importante a elas. Muitas das dificuldades que apresentamos aqui se devem ao fato de que a própria Harrison admite que sua teoria ainda está inacabada e em processo de desenvolvimento, o que, provavelmente, acarretará novos debates nos próximos anos.

### Referências

- BERGER, P. **Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista**. Petropolis: Vozes, 2017.
- DAVIDSON, D. **Inquiries into truth and interpretation**. New York: Oxford University Press, 1991.
- CHRISTENSEN, D. & LACKEY, J. **The epistemology of disagreement**. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- ENGELHARDT, H. T. **Fundamentos da bioética**. Trad. José A. Ceschin. São Paulo: Loyola, 2008.
- FELDMAN, R. & WARFIELD, T. A. **Disagreement**. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- GREENE, J. **Moral Tribes: emotion, reason and the gap between us and them**. London: Atlantic Books, 2015.
- HARRISON, V. S. Internal Realism and the Problem of Religious Diversity. In.: *Philosophia*, 34, 2006. pp. 287-301.

- HARRISON, V. Internal Realism, Religious Pluralism and Ontology. In.: **Philosophia**, 36. 2008. pp. 97-110.
- HARRISON, V. S. Philosophy of religion, fictionalism, and religious diversity. In.: **International Journal of Philosophy of Religion**, 2010. pp. 43-58.
- HARRISON, V. An internalist pluralist solution to the problem of religious and ethical diversity. In.: **Sophia** v. 51, 2012, pp. 71-86.
- HICK, J. **An Interpretation of Religion: Humanity's Varied Response to the Transcendent**. London: Palgrave Macmillan, 1989.
- \_\_\_\_\_. **The new Frontier of Religion and Science: Religious Experience, Neuroscience and the Transcendent**. London: Palgrave Macmillan, 2010.
- MACINTYRE, A. **Depois da virtude: um estudo em teoria moral**. Bauru: Edusc, 2001.
- MACKIE, J. L. **Inventing Right and Wrong**. London: Penguin Books, 1990.
- PUTNAM, H. **Reason, truth and history**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- \_\_\_\_\_. Sense, nonsense, and the senses: an inquiry into the powers of the human mind. **Journal of Philosophy**, v. 91 n. 9, 1994, pp. 445-517.
- SCHÖNBAUMSFELD, G. **A confusion of the Spheres: Kierkegaard and Wittgenstein on philosophy and religion**. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- SPICA, M. A. Language, Belief and Plurality: a contribution to understanding religious diversity. In.: **International Journal for Philosophy of Religion**, v 83, n 2, 2018a. pp. 169-181.
- \_\_\_\_\_. Pluralism with Syncretism: a perspective from Latin American religious diversity. In.: **Open Theology**, v 4, 2018b. pp. 236-245.
- \_\_\_\_\_. Pluralidade e diálogo inter-religioso: possibilidades e limites das atuais abordagens pluralistas. In.: **Trans/form/ação**. v. 41, n. 4, 2018c, pp. 135-154.





## FRANZ BRENTANO, LUDWIG VON MISES E A ESCOLA AUSTRIACA<sup>1</sup>

Evandro Oliveira de Brito <sup>2</sup>

A obra *Austrian Economics: Historical and Philosophical Background*, organizada por Barry Smith e Wolfgang Grassl, trouxe a público um interessante trabalho escrito por Roderick M. Chisholm acerca do papel do pensamento de Franz Brentano na Escola Austríaca. Esse trabalho, intitulado *Brentano on preference, desire and intrinsic value*, aponta uma relação direta entre a *teoria do valor intrínseco* de Franz Brentano e a *praxeologia* de Ludwig von Mises.

Meu objetivo aqui é, primeiramente, apresentar o ponto principal da relação entre Brentano e Mises, tal como foi sustentado por Chisholm neste referido trabalho, para indicar o núcleo de alguns problemas fundamentais ignorados pela maioria dos leitores de Mises no Brasil, a saber, *a herança positivista da praxeologia que sustenta o caráter a priori dos atos de escolha por meio de uma descrição empírica do psíquico*. Em função da brevidade da proposta, esta “herança” será apenas indicada por meio das obras brentanianas e três problemas fundamen-

---

<sup>1</sup> Este trabalho foi apresentado publicamente na “XVII Semana de Filosofia e VIII Semana PET Filosofia: Filosofia e a arte de argumentar sobre...”, realizada na Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO) pelo seu Departamento de Filosofia entre os dias 01 e 05 de outubro.

<sup>2</sup> Professor Adjunto do Departamento de Filosofia e Professor do Programa de Pós-graduação em Educação (PPGE) da Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO). Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP. Fundação Araucária/CAPES.

Email. [evandro@unicentro.br](mailto:evandro@unicentro.br)

tais serão definidos, mas suas análises serão desenvolvidas em outro momento.

Em linhas gerais, Chisholm afirmou que a *praxeologia* de Mises - ou a *teoria da ação humana* - seria uma disciplina *a priori*. Em outras palavras, ela teria seus axiomas estabelecidos exclusivamente pela análise da “natureza” do agir e escolher. É justamente este aspecto central da teoria de Mises que pressuporia parte do que Brentano chamou de *psicologia descritiva*. Assim, segundo Chisholm, a *psicologia descritiva* brentaniana ofereceria as bases para a caracterização da *praxeologia* como uma disciplina psicológica capaz de investigar objetivamente as ações e as escolhas subjetivas. Deste modo, ainda que a *praxeologia* tenha assumido que os fenômenos econômicos não podiam ser explicados, a menos que estivessem relacionados, direta ou indiretamente, a estados subjetivos de valoração, a teoria brentaniana do valor intrínseco ofereceria os fundamentos objetivos de sua investigação. Neste sentido, Chisholm considerou que a *praxiologia* não poderia ser estudada sem referência àqueles estados intencionais de sentimento, os quais Brentano chamou de amor, ódio e preferência. Assim, a teoria do valor seria uma parte do que Brentano chamou de *psicologia descritiva*, isto é, uma disciplina *a priori* que exporia os atos de juízos necessários e verdadeiros, mas também seus atos análogos no campo do sentimento (escolhas e preferências). Portanto, como diria Brentano, sentimentos “apodícticos” e “corretos”.

Assumimos aqui, ao menos para fins didáticos, a plausibilidade da hipótese de “herança” sustentada por Chisholm. Isso permite colocar a seguinte pergunta: em que sentido a recepção dos fundamentos da *psicologia descritiva* na *praxeologia* contribuiu para uma melhor compreensão desta última? A resposta pontual para esta questão seria: a *praxeologia* teria elucidado os seus fundamentos teóricos intencionais “herdados” do empirismo positivista brentaniano, os quais sustentam a *aprioricidade* dos atos de preferir a partir da descrição dos atos psíquicos de sentimentos.

Foge ao propósito desta investigação analisar o desenvolvimento da teoria moral que sustenta a resposta para a questão levantada no parágrafo anterior, como já o fizemos parcialmente, e em detalhes, em outro trabalho (BRITO, 2013). No entanto, cabe indicar, ao menos, as teses centrais da *psicologia descritiva*, e suas fontes, as quais podem contribuir para a eliminação dos principais equívocos comuns aos leitores brasileiros de Mises, acerca dos fundamentos da *praxeologia*.

A afirmação recorrente de que “a *praxeologia* tem fundamento *apriorístico*” é tão vaga quanto a afirmação de que, “enquanto ciência com fundamentos *apriorístico*, a *praxeologia* é dedutiva”. É importante ressaltar que a vagueza destas afirmações convive tranquilamente com o fato de que, tanto para Brentano como para Mises, as leis econômicas seriam logicamente deduzidas de axiomas anteriores evidentes e verdadeiros, os quais garantiriam validade às suas conclusões, de modo análogo às deduções da geometria euclidiana. Por quê? Simplesmente porque há múltiplos sentidos do termo ‘*fundamento apriorístico*’. Em outras palavras, o *fundamento apriorístico* brentaniano, o qual Chisholm considera adotado por Mises, difere de outras concepções, tais como as de Kant, Frege, Quine, entre outros, ainda que *a priori* explicita a *universalidade e necessidade* do conhecimento. A especificidade da *aprioricidade* brentaniana foi exaustivamente desenvolvida na sua crítica ao conceito kantiano de *a priori*, publicada em sua obra intitulada *Investigação sobre o conhecimento - Abaixo as preconcepções*<sup>3</sup>. É interessante notar que o próprio subtítulo da obra brentaniana sugere, nos seguintes termos, a especificidade da concepção de *a priori* presente na sua *psicologia descritiva*: “aviso dirigido ao presente para que se livre de todo cego “*a priori*” segundo o espírito de Bacon e Descartes”. Esta orientação empirista ado-

---

<sup>3</sup> Versuch uber Erkenntnis - Nieder mit den Vorurteilen (1903).

tada por Brentano contra toda filosofia transcendental de fundamentação kantiana remete ao segundo problema<sup>4</sup>.

A afirmação recorrente de que “a *praxeologia* seria radicalmente contrária ao método positivista” é tão vaga quanto a afirmação de que “a cientificidade da *praxeologia* não dependeria da adoção dos métodos das ciências naturais”. Por quê? Simplesmente porque a *psicologia descritiva* parte explicitamente destas duas premissas ao afirmar que a cientificidade do psíquico deveria se valer dos critérios positivistas de Comte e Mill para, assim, adotar os métodos das ciências naturais na investigação dos fenômenos mentais. Neste sentido, os critérios positivistas e o método das ciências naturais, orientados para os fenômenos mentais, constituiriam a condição de possibilidade do conhecimento da própria intencionalidade dos atos de sentimento, bem como dos atos de preferência. Prova disso é que a famosa “4ª Tese de Habilitação” de Brentano sustenta a primeira parte na nossa argumentação, pois afirma explicitamente o núcleo de seu projeto filosófico do seguinte modo: “o verdadeiro método da filosofia não é outro senão aquele das ciências naturais” (2017, p. 161). Além disso, a grande obra de Brentano, *Psicologia de um ponto de vista empírico*<sup>5</sup>, tem os quatro primeiros capítulos do seu primeiro livro dedicados à análise e à recepção das teorias positivistas de Comte e Mill.

---

<sup>4</sup> Bem entendido, não se trata de uma negação absoluta de toda e qualquer perspectiva transcendental na filosofia. Por isso, deixo aqui sugerido, apenas, que um possível caminho brentaniano para uma fenomenologia caracteristicamente transcendental, concebida nos termos de sua *Psicologia descritiva*, terá ainda o empirismo como critério e será desenvolvido em oposição ao *a priori cego kantiano*. Conferir, a respeito deste debate, especialmente os trabalhos de Frechette (2012), (2018) e Antonelli (2002). Sou grato ao Celso R. Braida pela indicação desta questão no contexto da psicologia descritiva brentaniana.

<sup>5</sup> *Psychologie vom empirisch Standpunkt* (1973).

Como afirmamos em outros trabalhos (BRITO, 2015 e 2017), o positivismo comteano, em sua versão recepcionada por Mill, não foi estritamente refutado por Brentano, mas foi desenvolvido para aplicação aos fenômenos mentais, tais como os sentimentos de amor, ódio e preferência. De qualquer modo, ainda quando tomado em seu sentido específico, este desenvolvimento deve ser considerado “um projeto de filosofia científica, com Comte, contra Comte” (BRITO, 2015).

Finalmente, a afirmação recorrente de que há uma oposição entre o ponto de partida da ciência econômica, enquanto ciência do valor, e as ciências que se valem do “ferramental matemáticos” é tão vaga quanto à definição do termo *praxeologia* por meio da raiz etimológica de seus radicais (*praxis* = ação; *logia* = ciência). Por quê? Simplesmente porque a *psicologia descritiva* se apresenta metodologicamente como uma descrição em primeira pessoa orientada para os atos intencionais que podem ser descritos como fenômenos mentais. É nesse sentido que *representações* (*atos de representar*), *juízos* (*atos de julgar*) e *sentimentos* (*atos de amor, odiar e preferir*) são fenômenos mentais. Deste modo, e em função deste procedimento metodológico, o objeto de estudo da filosofia (estética, lógica e ética), e de toda e qualquer ciência humana, explicita-se como um fenômeno mental ou psíquico, inclusive para o caso da ciência econômica que investiga o valor.

Além disso, a definição da natureza intencional do fenômeno mental, tão discutida na filosofia de Brentano, tem uma versão reformulada no contexto da *psicologia descritiva*, tal como se apresenta abaixo:

O traço característico comum de todo psíquico consiste no que foi designado como consciência, uma infeliz expressão muitas vezes mal compreendida, ou seja, em uma atitude subjetiva, em uma relação INTENCIONAL para com algo que, tal como se descreve, talvez seja não real, mas que in-

ternamente é dado objetivamente. (BRENTANO, 2010. Tradução nossa)

No entanto, respeitadas as devidas especificidades que analisamos em outros trabalhos (BRITO, 2012a e 2012b), permanece a propriedade característica fundamental de todo fenômeno mental conter um fenômeno físico como seu objeto. Neste sentido, é condição de possibilidade da existência de todo fenômeno mental que ele contenha, e esteja numa relação intencional, para com um fenômeno físico. Invertamos, agora, a perspectiva de análise e retomemos este ponto a partir do fenômeno físico.

É justamente o fato de o fenômeno físico ser conteúdo do fenômeno psíquico que demarca o caráter vago da oposição entre ciência do valor e ciências “matematizadas”. Para que este ponto fique claro, é preciso reconhecer o papel fundamental que o positivismo (e sua *Lei da Enciclopédia*) exerce na filosofia de Brentano (BRITO, 2013). Em outras palavras, a “natureza” dos fenômenos físicos são leis “matematizadas”, na medida em que o próprio progresso histórico das ciências resultou na aplicação das relações matemáticas (evidentes e necessárias) aos fenômenos cada vez mais complexos. É neste sentido que Brentano assume, por um lado, a noção positivista de progresso científico que reconhece a seguinte ordem no desenvolvimento das ciências naturais: matemática, física, química e fisiologia. Por outro lado, o caráter inovador da *psicologia descritiva* está no fato de que ela descreve o seu objeto de estudo como um fenômeno mental relacionado intencionalmente ao fenômeno físico, o qual é seu objeto imanente (BRENTANO 1995 e 1973).

Certamente, como afirmamos inicialmente, a brevidade desta apresentação não permite sustentar ou refutar nenhuma das teses de Brentano ou Mises. Não foi esse o nosso propósito. No entanto, a partir do exposto podemos levantar a seguinte questão acerca da hipótese defendida por Chisholm (a sa-

ber, *praxeologia* de Mises é uma herdeira da *psicologia descritiva* de Brentano): se a *praxeologia* de Mises é, de fato, uma herdeira da *psicologia descritiva* de Brentano, então ao menos as afirmações recorrentes que apresentamos como “vagas” não careceriam, ao menos, de uma profunda reformulação?

## Referências

- ANTONELLI, Mauro. Franz Brentano, the "Grandfather of Phenomenology" and the Spirit of the Times. In: \_\_\_\_\_. **Phenomenology world-wide: foundations, expanding dynamics, life-engagements: a guide for research and study**. A.-T. Tymieniecka (ed.). Dordrecht: Kluwer, p. 11-29, 2002.
- BRENTANO, Franz. **As teses de habilitação**. Trad. Evandro O. Brito, Ernesto M. Giusti, Camila B. Moreira. Revista Guairacá de Filosofia, Guarapuava, v.33, n.2, p. 160-168, 2017.
- \_\_\_\_\_. **Deskriptive Psychologie**. Hamburg: Feliz Meiner, 1982.
- \_\_\_\_\_. **Descriptive Psychology**. Tradução de B. Müller. New York: Routledge, 1995.
- \_\_\_\_\_. **Psychologie vom empirisch Standpunkt**. Erster Band. Hamburg: Feliz Meiner, 1973.
- \_\_\_\_\_. **The True and The Evident**. Tradução de R. M. Chisholm, I. Politzer e K. R. Fischer. London: Taylor & Francis e-Library, 2009.
- \_\_\_\_\_. **Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis**. Heusenstamm: Ontos Verlag, 2010.
- \_\_\_\_\_. **Wahrheit und Evidenz**. Hamburg: Feliz Meiner, 1974.
- BRITO, Evandro O. **A descrição da atividade intencional da consciência na obra psicologia descritiva de Franz Brentano**. Kínesis, Marília, v.IV, n.7, p.174-187, 2012a. Disponível em:  
<http://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/Kinesis/evandrobrito174-187.pdf>.

- \_\_\_\_\_. **Intentionality and Ethology: differences in the approaches of John Stuart Mill and Franz Brentano.** Revista Guairacá de Filosofia, Guarapuava, v33, N2, P. 25-42, 2017.
- \_\_\_\_\_. **Franz Brentano, Correspondência e Verdade: uma exposição esquemática da análise de Franz Brentano apresentada no texto *Über den Begriff der Wahrheit* (1889).** Revista Guairacá, Guarapuáva, v.28, n.1, p.1-20, 2012c. Disponível em:  
<http://revistas.unicentro.br/index.php/guaiaraca/index>.
- \_\_\_\_\_. **Franz Brentano e a descrição dos atos psíquicos intencionais: uma exposição esquemática do manuscrito *Psychognosie* de 1890.** *Ágora filosófica*, Recife, v.I, n.1, p.87-114, 2012b. Disponível em:  
<http://www.unicap.br/ojs/index.php/agora/article/view/164>
- \_\_\_\_\_. **Franz Brentano e a psicologia empírica: um projeto de filosofia científica, com Comte, contra Comte.** Revista Guairacá de Filosofia, Guarapuava, v31, N1, P. 40-54, 2015.
- \_\_\_\_\_. **Psicologia e Ética: o desenvolvimento da filosofia do psíquico de Franz Brentano.** Curitiba: Editora CRV, 2013.
- CHISHOLM, Roderick M. Brentano on Descriptive Psychology and The Intentional. In: \_\_\_\_\_. **Brentano and Intrinsic Value.** Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- FRECHETTE, Guillaume. **Phenomenology as Descriptive Psychology: The Munich Interpretation.** Symposium, v.16, no. 2, p. 150-170, Sep 2012. Disponível em :  
[https://www.pdcnet.org/symposium/content/symposium\\_2012\\_0016\\_0002\\_0150\\_0170](https://www.pdcnet.org/symposium/content/symposium_2012_0016_0002_0150_0170)
- \_\_\_\_\_. Phenomenology and Analytic Philosophy. In D. De Santis, B. Hopkins, C. Majolino (ed.), **Handbook of Phenomenological Philosophy.** London: Routledge, 2018.
- SMITH, Barry. GRASSL, Wolfgang. **Austrian Economics: Historical and Philosophical Background** T & F Books UK. Edição do Kindle.

# UTILITARISMO, OBRIGAÇÕES COLETIVAS E DIREITOS<sup>1</sup>

Bruno Aislã Gonçalves dos Santos<sup>2</sup>

## Uma concepção mínima de direito

Muito se tem discutido acerca do que são direitos e de quais tipos de direitos estamos falando quando discutimos atribuição dos mesmos aos indivíduos<sup>3</sup>. Nosso interesse aqui não é a de oferecer uma teoria completa acerca dos direitos, mas antes, tentar estabelecer uma concepção mínima que poderia ser aceita pela maioria dos defensores dos direitos. Assim sendo, nossa discussão será focada no que podemos chamar de direitos morais. Direitos morais são aqueles que detérriamos apenas em função de sermos portadores de uma característica moral relevante (por exemplo, por sermos seres sencientes, ou por sermos racionais, ou por sermos portadores de dignidade, etc.). Dessa forma, possuir um direito moral não

---

<sup>1</sup> Este artigo foi extraído do meu trabalho intitulado “Utilitarismo e Direitos Morais” (2017), tratando-se, portanto, de um apanhado geral das principais ideias contidas nele.

<sup>2</sup> Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO). Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).  
E-mail: brunoaisla@hotmail.com

<sup>3</sup> Para uma diferenciação que parece ter se tornado canônica a respeito dos direitos legais ver HOHFELD (1923). Ainda acerca das características dos direitos ver HART (1961) e LYONS (1977). Sobre uma discussão dos direitos humanos ver, por exemplo, SHUE (1996), BROCK (2005) e GRIFFIN (2008)

está ligado ao fato de estarmos sob a égide de um Estado ou qualquer organização política.

Defensores da tese liberal política, tanto a clássica como a contemporânea, assim como defensores do libertarianismo, defendem que os direitos são responsáveis pela proteção da esfera individual. Podemos notar essa característica dos direitos ao analisarmos algumas considerações de seus defensores como, por exemplo, John Rawls, John Stuart Mill e Robert Nozick. John Rawls (2008), defensor de uma teoria liberal contemporânea contratualista, coloca essa característica dos direitos da seguinte maneira:

Por conseguinte, na sociedade justa as liberdades da cidadania igual são consideradas irrevogáveis; os direitos garantidos pela justiça *não* estão a negociações políticas nem a cálculos de interesses sociais. (2008, p.4, *itálico acrescentado*).

Já John Stuart Mill, defensor de uma teoria liberal clássica utilitarista, configura os direitos da seguinte forma:

Quando falamos do direito de uma pessoa sobre alguma coisa, queremos dizer que tal pessoa tem uma pretensão válida a que a sociedade a proteja na posse dessa coisa, seja pela força da lei, seja pela força da educação e opinião. (...)Ter um direito é então, segundo penso, ter alguma coisa cuja posse a sociedade deve defender. E se algum contraditor insiste em perguntar por que deve a sociedade fazê-lo, não posso dar-lhe nenhum outro motivo senão a utilidade geral. (2000b, p.260)

Além disso, ele afirma que:

As regras morais que proíbem aos homens prejudicarem-se uns aos outros (e nas quais nunca devemos deixar de incluir a interferência injusta na liberdade de outro) são as mais vitais para o bem-estar humano (2000b, p. 269).

Por fim, Robert Nozick, defensor de uma tese libertarista, defende que, “Os indivíduos têm direitos e há coisas que nenhuma pessoa ou grupo lhes pode fazer (sem violar os seus direitos)” (2009, p.21). Apesar da ampla discordância em muitos aspectos das três teorias aqui exposta, parece haver, pelo menos, algo em comum a elas quanto a configuração de qual seja a função de um direito: as três teorias parecem concordar que os direitos funcionam como uma proteção da esfera privada dos agentes. Dessa forma, a primeira característica que podemos incluir em nossa concepção mínima de direito é que eles são responsáveis em proteger o indivíduo em sua vida privada ou, em outros termos, são responsáveis por garantir a individualidade da interferência ilegítima de terceiros (tanto de outros indivíduos, quanto do Estado).

Se continuarmos a nossa análise tomando como base as evidências textuais acima, podemos perceber que os direitos têm uma segunda característica relevante, qual seja, eles possuem *força moral*. Mas o que isso quer dizer? Isso significa que direitos podem ser usados como requerimentos morais para que algo seja feito (ou deixe de ser feito) em favor do portador do direito. Portanto, portadores de direito podem usar tais requerimentos como uma justificativa moral para promover ou evitar ações em seu benefício (ou para o seu não malefício). Há por detrás dessa concepção mínima de direito duas ideias: a de direito negativo e a de direito positivo. O direito negativo

é aquele que obriga um indivíduo a não fazer algo para o detentor do direito, enquanto um direito positivo é aquele que obriga um indivíduo a fazer algo em favor do detentor. Penso que talvez Nozick não aceitaria em uma concepção mínima os direitos positivos, mas para fins argumentativos, tomemos a concepção mínima como envolvendo ambos os tipos de direitos. Em nossa concepção mínima de direito, podemos adicionar que eles possuem força moral podendo ser usado como uma justificativa para que algo seja feito em nosso favor, então os direitos não são opacos. Direitos são moralmente opacos quando não servem como justificativa moral para exigir ou refrear uma ação em *qualquer* caso particular.

Podemos concluir que independentemente da teoria ético-política que estamos lidando e que defende direitos, eles são regras que servem para proteger a individualidade sendo requerimentos morais para refrear ou promover uma ação (ou conjunto delas) em favor de seu portador. Então, seja lá quais forem nossos direitos morais (se temos direito à liberdade, ou a assistência à saúde, etc.), eles devem ter essas características. Essa concepção mínima de direitos pode ser aceita por quase todos os defensores de teses que os envolvem. Se a aceitarmos, podemos nos perguntar, agora com mais clareza, se o utilitarismo consegue sustenta-los, ou seja, se os direitos na teoria utilitarista garantem a individualidade dos agentes, pois possuem força moral considerável. Rawls acredita que a tese utilitarismo (pelo menos, uma forma dela) não consegue garantir a individualidade, pois o bem-estar da maioria seria mais relevante do que o indivíduo nas tomadas de decisão e, portanto, os direitos se tornariam opacos frente o requerimento de maximização. A teoria que se pretende esboçar tem que captar essa concepção mínima de direitos, além de responder a crítica de Rawls. Para entender essa crítica melhor, passemos a explorá-la com algum pormenor.

## **A estrutura da teoria utilitarista clássica e a crítica de Rawls acerca dos direitos**

Muitas variações da teoria utilitarista foram apresentadas através dos últimos dois séculos, mas para os nossos propósitos, vamos explorar a estrutura daquelas que ficaram conhecidas como teorias utilitaristas clássicas defendidas, principalmente, por Jeremy Bentham (1779) e J. S. Mill (2000). Entender o funcionamento geral dessas teorias é necessário para entender a objeção de Rawls de que elas são não capazes de manter direitos (nem mesmo na concepção mínima oferecida acima).

Uma teoria utilitarista clássica está dividida, pelo menos, em duas grandes teorias: (i) teoria do valor que defende que há uma única coisa que é boa não-instrumentalmente para nós, qual seja, a felicidade que é entendida como a presença de estados mentais agradáveis (prazer) e a ausência de estados mentais desagradáveis (dor), teoria conhecida como hedonismo e;(ii) teoria do correto que defende que a “corretude” de uma ação, regra ou instituição depende das consequências que elas geram, teoria conhecida como consequencialismo. No utilitarismo clássico, portanto, uma ação é moralmente correta se, e somente se, gera o máximo de estados mentais agradáveis para todos os envolvidos. Assim, o princípio básico da moralidade é o princípio da utilidade (PU), que pode ser expresso (sem implicar nem a tese particular de Bentham nem a de Mill) da seguinte maneira:

PU: Uma ação é correta se, e somente se, tem como consequência a maximização imparcial de felicidade de todos os indivíduos.

Se aceitarmos essa formulação como aquela que capta as ideias dos utilitaristas clássicos sobre o padrão último da moralidade, então temos que evidenciar outros três elementos

que participam dessa classe de teorias utilitaristas, quais sejam: (iii) o agregacionismo, o relevante não é gerar apenas consequências que trazem felicidade, mas gerar as consequências que trazem o maior agregado possível de felicidade; (iv) a imparcialidade, é relevante que a felicidade de cada um dos indivíduos tenham o mesmo peso, não importando, por exemplo, sua posição social, se nós ou familiares seremos afetados pelas ações, etc. Não podemos preferir um curso de ação por nos afetar, temos que sempre preferir aquele que maximiza a felicidade (mesmo que possamos não estar, em algumas circunstâncias, incluídos no grupo beneficiado) e; (v) a universalidade, o princípio deve levar em consideração a felicidade de todos os indivíduos, dentro do escopo da ação.

Na formulação apresentada do PU há algo de implícito, o que seja, que as avaliações morais recaem sobre cada ato tomado individualmente. Em outros termos, devemos avaliar as consequências de cada situação e julgar qual *ato* maximizaria a felicidade de todos os envolvidos. Dessa forma, poderíamos colocar essa característica em uma conceituação mais técnica, qual seja, que o utilitarismo clássico pressupõe (ou aceita) um processo decisório individual. Um processo decisório individual implica em duas coisas: (a) Devemos avaliar caso a caso e tomar decisões seguindo a diretriz do PU e; (b) a correitude da ação depende exclusivamente da adequação ao PU, de cada ação de *um* agente particular. Portanto, nossas ações são corretas quando cada tomador de decisão escolhe um curso de ação específico em cada ocasião distinta e tal ação maximiza a felicidade. De forma geral, essa é a estrutura de uma teoria utilitarista clássica.

Posto isso, podemos considerar a crítica geral que se faz ao utilitarismo, qual seja, que os direitos dentro da teoria utilitarista não possuem qualquer relevância moral, sendo, portanto, opacos (o utilitarismo nem satisfaria a concepção

mínima de direito como estabelecido acima). Rawls<sup>4</sup> defende que o P.U poderia levar-nos ao desrespeito sistemático de direitos, visto que o fim estabelecido seria a maior soma de felicidade para o maior número de pessoas em cada ato. Ao que parece, a crítica seria como se segue: *se* o utilitarismo se preocupa apenas com a agregação de valor em cada ato (maximizar a felicidade/bem-estar), então nada mais importa, ou seja, nenhuma consideração moral adicional poderia ser usada para barrar tal agregação. Como estipulamos acima, para fins de argumentação, direitos servem em grande medida como requerimentos morais que têm a finalidade de proteger a individualidade. Todavia, seguindo a ideia utilitarista de agregação em cada ato particular, poucos poderiam ter seus direitos desrespeitados, desde que dessa atividade resultasse um aumento do agregado de felicidade, mesmo que tal aumento fosse irrisório. Em outras palavras, o utilitarismo dá pouco (ou nenhuma) atenção ao fato de que cada pessoa tem uma vida separada e única para ser vivida e que deveria ser protegida através de direitos. Essa objeção está baseada no requerimento liberal político da “separabilidade entre os indivíduos”, ou seja, que cada indivíduo possuiria um espaço privado que deve ser protegido (geralmente, se argumenta que tal proteção advém de uma defesa forte dos direitos), no qual o indivíduo é soberano e não pode ser impedido, de forma ilegítima, de usufruir. Se o processo de decisão utilitarista como descrito acima, levar a agregação em cada ato particular ao desrespeito sistemático dos direitos, então o utilitarismo, de fato, supõe que direitos são moralmente opacos e isso pode levar a sérias injustiças.

---

<sup>4</sup>Não apenas John Rawls (1971, p. 27) objeta as teorias utilitaristas nesses termos. Tal objeção também é defendida, com algumas variações, por Ronald Dworkin (2002, p.360s); H. L. A. Hart (1979, p. 828s); Robert Nozick (1974, p. 24s); Thomas Nagel (1970) e; Bernard Willians (1981, p. 40-54).

Algumas respostas a essa objeção já foram propostas, desde o de mudar a característica da “agregação”, substituindo-a por uma espécie de “satisfação” (ou seja, nossa obrigação não é gerar o maior agregado possível em cada ato, mas apenas satisfazer – dado certo nível – o bem-estar dos indivíduos em cada ato), até a mudança de todo processo decisório, alterando a própria teoria do correto, ou seja, mudando o *tipo* de consequencialismo que a teoria deveria assumir. Eu gostaria de explorar a segunda alternativa. Ao considerarmos os tipos de consequencialismo, seria possível, acredito, responder a objeção de Rawls e manter a característica de “agregação”. Para esse fim, primeiro, precisamos entender os dois tipos de consequencialismo disponíveis no mercado de ideias, quais sejam, o “consequencialismo individual” e o “consequencialismo coletivo”. Minha ideia inicial é de que o problema do desrespeito sistemático dos direitos gerado por uma teoria utilitarista possui uma única fonte: o endosso do processo decisório oferecido pelo consequencialismo individual. Já o remédio seria, pelo menos até onde é me dado conhecer, o endosso do processo decisório do consequencialismo coletivo.

### **Consequencialismo individual e coletivo: Processos decisórios e ações coletivas**

O utilitarismo pode endossar, pelo menos *prima facie* e sem prejuízo de sua ideia essencial, uma de duas formas de consequencialismo: o individual ou o coletivo. Mas, o que os difere? O grande ponto a diferenciar os dois tipos de teorias em questão é o seu processo decisório. Grosso modo, processo decisório é a regra (ou regras) que devemos seguir ao decidir sobre uma ação moral. O consequencialismo individual defende que o progresso decisório que devemos empregar nas escolhas morais tem o mesmo conteúdo do critério de correção, ou seja, do PU. Ao avaliarmos uma ação/ regra/ institui-

ção deveríamos nos perguntar “o que resultaria de uma ação *A* se um sujeito particular *S* a executasse?”. Se a resposta condizer com o que o princípio defende então deveríamos executar tal ação. Dessa forma, para cada ato particular devemos nos perguntar se aquele curso de ação maximiza a felicidade, dada aquelas circunstâncias e dada as capacidades do tomador de decisão. O que é moralmente correto é definido pela consideração da ação individualizada. Todavia, o que isso implica em relação ao respeito pelos direitos? O que nos diz é que os direitos se tornam opacos, ou seja, sem força moral alguma, uma vez que é exigido pelo PU que nós maximizemos a felicidade em cada ato particular e nenhum requerimento moral adicional deve ser levado em consideração. Nesse formato de consequencialismo, a crítica de Rawls é certa, não há nada na teoria que nos leve a considerar o respeito pela individualidade protegida por direitos. Por exemplo, se estivéssemos perante uma decisão entre maximizar a felicidade à custa do direito de alguém, deveríamos seguir a teoria e, naquele ato particular, desrespeitar o direito em favor da maximização. Isso seria válido para qualquer ato em que a maximização da felicidade entre em conflito com o respeito ao direito de alguém<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Repare que estamos supondo que o conflito não é entre dois direitos, mas entre a maximização da felicidade de todos os envolvidos e um direito detido por um indivíduo particular. Se houver um caso no qual seja impossível maximizar a felicidade sem quebrar o direito de um ou outro indivíduo, então essa situação é análoga às situações nas quais os direitos conflitam. Quando direitos estão em choque direto, ou seja, não é possível respeitar os dois requerimentos morais ao mesmo tempo, temos um problema adicional que, não apenas utilitaristas tem que enfrentar, mas também qualquer defensor de uma teoria focada em direitos. Para ver a minha solução do conflito entre a maximização de felicidade e a garantia de direitos, ver SANTOS (2017, p. 164-192)

Já o processo decisório do consequencialismo coletivo é diferente do critério de correção. Para essa forma da teoria a pergunta relevante seria “o que resultaria se *todos os indivíduos* agissem de forma A? Aqui a figura que vemos é diferente, se todos os indivíduos desrespeitassem direitos – mesmo para um ganho mínimo de felicidade – os resultados poderiam ser catastróficos do ponto de vista utilitarista. Supondo nossa concepção mínima de direito, qual seja, que eles são regras que servem para proteger individualidades e como requerimentos para barrar ou demandar ações, se todos os desrespeita-los para qualquer ganho de felicidade, ao longo do tempo a insegurança gerada na sociedade seria grande demais para que resultasse qualquer nível de felicidade considerável. Nosso processo decisório deve ser diferente daquele que julga ato por ato, para que possamos ver o quão prejudicial é o desrespeito frequente de direitos. Devemos decidir pela moralidade de um ato/regra/instituição, tomando a ação coletiva e não a individualizada. Ao considerarmos a ação coletiva, veríamos que os resultados advindos dela gerariam ao longo do tempo mais dano do que qualquer benefício. Nosso processo decisório não pode ser individualizado, ele deve seguir regras que todos (ou quase todos) os indivíduos estão dispostos a seguir. Uma dessas regras poderia ser “devemos respeitar direitos, em quase todas as situações” – lembremo-nos que a qualificação “em quase todas as situações” deve ser inserida, pois há a possibilidade de que em uma situação ser impossível respeitar dois direitos em conflito.

Ao aceitarmos regras de conduta selecionadas a partir da consideração das ações coletivas, seríamos capazes de optar por um código de regras que aceite a regra geral de respeito a direitos e, talvez mais, que aceite regras estritas de respeito a direitos específicos. A diferença é que ao considerarmos as ações coletivas e estabelecermos a regra, não mais avaliamos os atos neles mesmo, mas através da sua adequação à regra que consta em nosso código. As ações coletivas regradas gera-

riam o maior agregado de felicidade ao longo do tempo – você pode selecionar a tese sobre a felicidade/bem-estar que mais lhe apetecer seja ela hedonismo, preferencialismo ou objetivismo. Se direitos protegem individualidades, e se a individualidade é de central relevância para o desfrute da felicidade, então devemos proteger os direitos para o aumento da felicidade. É digno de nota que não há uma ligação necessária entre proteger direitos e gerar o maior grau de felicidade, essa ligação é apenas instrumental, mas ela é uma ligação mais forte do que considerar que os direitos são válidos apenas *prima facie* – uma discussão um pouco mais detalhada será desenvolvida no próximo tópico. Essa é a razão mais geral que podemos dar, do ponto de vista utilitarista, para respeitarmos direitos.

Pode-se questionar: em que sentido a individualidade é central para a felicidade? Uma vida na qual as pessoas escolhem as fontes da felicidade é valiosa tanto para aquele que vive quanto para o resto da sociedade. Dado que não sabemos, *prima facie*, qual é o estilo de vida mais feliz, seria racional proteger a liberdade dos indivíduos de se desenvolverem como querem, ou seja, escolherem suas vidas. Se tentarmos controlar suas vidas ou se estivermos sempre a desrespeitar seus direitos – que protegem sua individualidade – estaríamos a gerar mais danos do que benefícios, já que impedimos as pessoas de viver baseados em suas escolhas acerca das próprias fontes de sua felicidade. Geraríamos mais medo e controle ilegítimo diminuindo os níveis do valor que queremos gerar (MILL, 2000a)<sup>6</sup>. Considerando as ações coletivas, conseguiríamos perceber o quão danoso seria o desrespeito sistemático dos direitos. Então, nosso processo decisório deve ser baseado no que todos (ou quase todos) estão fazendo ou dispostos a fazer e, agir seguindo esse pensamento.

---

<sup>6</sup> O âmago desse pensamento é baseado na defesa de Mill em *Sobre a Liberdade* para mais ver, MILL (2000a) e para minha interpretação sobre a sua teoria ver, SANTOS (2013, Cap.3).

## **Esboço de um tipo de utilitarismo de regras e nossas obrigações coletivas de respeitar direitos.**

Seguindo o que foi observado até agora, podemos esboçar uma teoria utilitarista que contenha o consequencialismo coletivo em seu âmago. Uma teoria utilitarista já desenvolvida chamada de utilitarismo de regras do código moral ideal (URCMI) incorpora o consequencialismo coletivo<sup>7</sup>. Não é meu intuito construir uma teoria do URCMI inteira, apenas inserir na mesma a consideração por respeito aos direitos. Todavia, pode ser profícuo fazer um apanhado geral do que esse tipo de utilitarismo defende.

Geralmente, o URCMI possui dois estágios: (1) devemos identificar um código moral ideal e; (2) avaliamos os atos indiretamente considerando sua adequação ao código escolhido. Essa forma de utilitarismo aceita que o melhor código a ser empregado é aquele que maximiza o bem-estar e é composto por regras ideais e, talvez, algumas que já estão em funcionamento em alguma sociedade particular. Regras ideais são, por sua vez, regras que seres racionais aceitariam e que maximizariam o bem-estar se todos (ou quase todos) os indivíduos as internalizasse – sempre é plausível supor que alguns indivíduos não aceitem o código, como ocorre em sociedades reais. O utilitarismo de regras do código moral sugere que ao invés de avaliarmos atos individuais, nós devemos avaliar códigos de regras. Como dito anteriormente, esse tipo de teoria incorpora o consequencialismo coletivo. Então, ao tentarmos selecionar um código moral a pergunta a ser respondida é “qual o código de regras que, se aceito e seguido, por todos (ou quase todos) os indivíduos, geraria o maior agregado de felicidade?”

---

<sup>7</sup> Ver, principalmente, HOOKER (2000).

Se aceitarmos essa forma de teoria, então temos que nos perguntar se o código moral que seria aceito incorpora regras morais que protegem (e estabelecem) direitos. Ao imaginarmos uma sociedade tentando selecionar um código que é seguido por todos e, portanto, estabelece obrigações coletivas, temos que ter em mente se as regras que dizem respeito a direitos seriam selecionadas. O que precisamos agora é dar razões para a plausibilidade da hipótese de que seja qual for o código selecionado, ele irá conter regras sobre o respeito e a estipulação de direitos<sup>8</sup>.

Independente de nossa concepção de felicidade, seria plausível pensar que dada a natureza humana (*e.g.* nossa falibilidade e fragilidade) e as nossas estruturas organizacionais (precisamos cooperar para atingir vários objetivos) conseguir gerar o máximo de felicidade em todas as pessoas parece difícil. O sistema de regras (o código) deve dar a oportunidade para que as pessoas possam perseguir e usufruir das fontes de felicidade. Isso aponta duas coisas: (i) para conseguirmos a maior felicidade possível para todos, devemos estabelecer uma base material mínima comum e; (ii) uma base imaterial comum<sup>9</sup>. Mas o que isso quer dizer? Que temos a obrigação coletiva de (i) criar uma base material que as pessoas possam *usar como meio* para atingir níveis de felicidade cada vez mais elevados. São exemplos que formam essa base: acesso a moradia adequada, acesso a um sistema de saúde adequado, alimenta-

---

<sup>8</sup> Como uma teoria nesse formato consegue justificar um conjunto de direitos ver, principalmente, SANTOS (2017, Caps. 3 e 4). Meu ponto aqui é mais singelo, apenas objetivo mostrar como uma teoria utilitarista garantiria o respeito aos direitos, não como ela é capaz de justificar o estabelecimento de um conjunto deles.

<sup>9</sup> Para uma discussão com algum pormenor acerca do que poderia ser considerado o mínimo comum para as pessoas buscarem bem-estar ver, SANTOS (2017, Cap. 2).

ção adequada etc. Também temos a obrigação coletiva de (ii) estabelecer uma série de benefícios imateriais que as pessoas possam *usar como meio* para garantir seus níveis de felicidade e poder usá-los para atingir níveis mais elevados de felicidade. São exemplos que formam essa base: garantia de liberdade individual, segurança, participação social, trabalho etc. Seria difícil buscar o máximo de felicidade possível sem tais meios. Uma vez que nosso objetivo é selecionar um código de regras que maximize a felicidade mais do que qualquer outro e, supondo que os meios expressos em (i) e (ii) são instrumentalmente necessários para nós buscarmos a felicidade, então nosso código estabeleceria regras que promoveriam (i) e (ii). Tais regras expressariam direitos?

Tomemos novamente nossa concepção mínima de direito e vamos confrontar (i) e (ii) com ela. Nossa concepção mínima nos diz que os direitos são regras que servem para proteger a individualidade sendo requerimentos morais para reprimir ou promover uma ação (ou conjunto delas) em favor de seu portador. Unindo essa concepção mínima de direitos, podemos defender que dentro de uma sociedade utilitarista que busca um código moral ideal que respeite direitos, que eles serviriam para promover (i) e (ii), que é o mesmo que dizer que as pessoas têm um requerimento legítimo baseados naquilo que é instrumentalmente necessário para sua felicidade para reprimir ou demandar ações de terceiros (como, por exemplo, do Estado), protegendo sua esfera individual. Um código moral que assegure (i) e (ii), talvez em forma de direitos de liberdade e direitos sociais, tem maior chance de promover o maior agregado de felicidade caso seja seguido por todos do que um que não os assegure. Se temos uma obrigação coletiva de respeitar e promover (i) e (ii) que podem ser expressos em regras dentro do código e serem considerados direitos (dada a concepção mínima), então não podemos desrespeitá-los se ao fazermos gerarmos um aumento mínimo de felicidade em um caso particular. Pelo contrário, deveríamos respeitá-los em

quase todos os contextos – lembrando que podemos ter conflito entre eles – pois, eles são *meios* necessários para a busca, fruição e aumento da felicidade. Se o esboçado aqui é plausível há, pelo menos, uma forma de utilitarismo que comporta o respeito pelos direitos, estabelecendo que eles são regras que protegem o que é instrumentalmente necessário para a busca da felicidade, podendo ser usados como um requerimento para que alguém faça (ou deixe de fazer) algo e que proteja a individualidade.

Esse tipo de teoria estabelece obrigações coletivas de respeito, proteção e promoção de direitos (dada a concepção mínima que estabelecemos). Além disso, salvaguarda uma característica relevante do utilitarismo, qual seja, a felicidade é a única coisa valiosa em si sendo todo o resto instrumentalmente valioso em respeito a ela. Dessa forma, os direitos devem ser respeitados enquanto instrumentos para a promoção da felicidade de todos os indivíduos. Agora reparem no poder potencial da teoria assim construída: (a) Ela pode estabelecer nossa obrigação de respeitar direitos; (b) potencialmente, pode estabelecer um conjunto determinado de direitos e justificá-los adequadamente; (c) conserva as características mínimas de um direito; (d) conserva as características centrais do utilitarismo e; (e) potencialmente, pode criar toda uma estrutura social (e talvez uma teoria da justiça) organizada em torno da ideia de direito como instrumento para a promoção da felicidade.

Se tal esboço for profícuo, de alguma forma, temos algumas razões para pensar que a crítica de Rawls acerta, pelo menos *prima facie*, um tipo de tese utilitarista, qual seja, aquela que incorpora o consequencialismo individual. Ao assumirmos o consequencialismo coletivo e, portanto, a ideia de obrigações coletivas, conseguimos estabelecer regras que parecem respeitar (e talvez estabelecer) direitos. Penso que este esboço esteja longe de não possuir, mas são ideias iniciais a serem consideradas.

## Referências

- BENTHAM, J. Princípios da moral e da legislação. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultura, 1979.
- BROCK, G. Needs and Global Justice. In: Reader, S. (edt) **The Philosophy of Need**. Cambridge: Cambridge University Press, 57, p.51- 72, 2005.
- DWORKIN, R. **Levando os Direitos a Sério**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- GRIFFIN, J. **On Human Rights**. Oxford: Oxford, 2008.
- HART, H. L. A. Between Utility and Rigths. In: *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin*, ed. Alan Ryan. Oxford: Oxford University Press, 1979.
- HART, H. L. A. **The Concept of Law**. Oxford: Oxford University Press, 1961.
- HOHFELD, W. N. **Fundamental legal conceptions as applied in judicial reasoning and other legal essays**. New Haven, 1923.
- HOOKER, B. **Ideal Code, Real World**. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- LYONS, D. **Human Rights and General Welfare**. *Philosophy & Public Affairs*, 6, p. 113 - 129, 1977.
- MILL, J.S. **A Liberdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000a.
- \_\_\_\_\_. **Utilitarismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2000b.
- NAGEL, T. **The Possibility of Altruism**. Princeton: Princeton University Press, 1970.
- NOZICK, R. **Anarchy, State, and Utopian**. New York: Basic Books, 1974.
- \_\_\_\_\_. **Anarquia, Estado e Utopia**. Lisboa: Edições 70, 2009.
- RAWLS, J. **Uma teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008
- \_\_\_\_\_. **A Theory of Justice**. Cambridge: Harvard University Press, 1971.

SANTOS, B.A.G. **Utilitarismo e Justiça Distributiva. Uma defesa da tese de J.S.Mill.** (Dissertação de Mestrado), defendida em Março de 2013, no programa de pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina, sob a orientação da Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Milene Consenso Tonetto.

\_\_\_\_\_. **Utilitarismo e Direitos Morais.** (Tese de Doutorado) defendida em Março de 2017, no programa de pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina, sob a orientação do Prof. Dr. Darlei Dall’Agnol.

SHUE, H. **Basic Rights.** Second edition. Princeton: Princeton University Press, 1996.

WILLIAMS, B. **Moral Luck.** Cambridge: Cambridge University Press, 1981.



# “EM CÂMARA LENTA” A LITERATURA TAMBÉM COMO PARAJORNALISMO?

Camila Bozzo Moreira<sup>1</sup>

## Introdução

Muito se fala da produção artística no período da ditadura. É recorrente citar o Festival de Música Popular Brasileira, organizado e transmitido pela TV Record na década de 1960, os músicos que dele participavam, a consolidação de gêneros de resistência como o tropicalismo etc. Fala-se algo da produção literária da época, pouco comparado ao enorme escopo produzido e marginalmente difundido. Um desses registros é a obra “Literatura e vida literária: Polêmicas, diários & retratos”, de Flora Süssekind, cuja primeira edição data de 1985 e que registra com maestria não apenas o panorama literário entre as décadas de 1960 e 1980, como propõe uma reflexão acerca do exercício da crítica literária no período. A autora cataloga cada uma das obras publicadas de acordo com a década e motivação. E é nessa análise que se detém a “Em câmara lenta”, de Ricardo Tapajós. Desde sua publicação, a obra gerou uma grande polêmica: Tapajós foi preso em São Paulo, onde ficou incomunicável por dez dias, sob a acusação de utilizar o livro como instrumento de guerra revolucionária, este que teve sua circulação proibida somente 15 dias depois da prisão do autor.

---

<sup>1</sup> Mestre em Estudos da Tradução pela Universidade de São Paulo (USP) e doutoranda em Letras pela Universidade Federal do Paraná (UFPR).

E-mail: camila.bozzom@gmail.com

A uma primeira leitura da crítica ao livro, o leitor pode se espantar com a relativização proposta por Süssekind a obras com o teor dessa de Tapajós. A análise dos argumentos dessa autora, bem como a reflexão acerca de como uma obra dessas, representando seu tipo, empurra a literatura ao seu limite, confundindo-se com o parajornalismo é o que se pretende nas linhas a seguir.

### Entendendo Tapajós

Há uma interessante contradição no que se refere a Tapajós, sua obra e sua crítica, como bem apontam Cury e Pereira (2018): “Em câmara lenta” é um livro de apenas duas edições, ou seja, pouco difundido. Tapajós não conta com um reconhecimento como, por exemplo, seu contemporâneo Fernando Gabeira, autor de “O que é isso companheiro”, porém é detentor de uma notável fortuna crítica, especialmente universitária.

“Em câmara lenta” foi escrita no Presídio de Tiradentes, onde Tapajós ficou preso. Cury e Pereira contam que o livro:

é escrito clandestinamente na prisão. Originalmente, o texto é manuscrito em papel comum; na sequência, copiado “em letras miúdas”, em muitas folhas de papel de seda, que é dobrado até alcançar o tamanho de uma “pílula”, impermeabilizado com fita adesiva e papel-celofane de cigarro e, aos poucos, levado para fora da prisão, sob a língua, pelos pais do autor, depois das visitas que faziam ao filho. Posteriormente, usando-se lupa, o texto era lido e datilografado. (CURY & PEREIRA: 2018; 435-6)

Desde a concepção, nota-se o engajamento de Tapajós como integrante do grupo de guerrilha da Ala Vermelha. Sua narrativa mistura momentos fragmentários, em que cabe ao leitor juntar suas peças, com cenas lentas, preocupadas com o detalhamento da violência promovida pelas forças militares, culminando na cena final da obra, uma das mais citadas quando se trata de discussões envolvendo a produção literária nos tempos da Ditadura Militar. Essas descrições fazem com que a história ganhe um tom jornalístico denunciativo, afinal, o “autor/escritor ostenta a insígnia de alguém que ‘esteve lá’, narrando com a legitimidade da testemunha” (CURY & PEREIRA: 2018; 437). Isso faz da obra pioneira; Tapajós narra a vigilância e repressão sofridas dentro da prisão, especialmente ao sinal de tentativa de produção cultural (MAUÉS: 2008, 34). As celas eram revistadas e muitos livros, papéis e manuscritos eram confiscados e destruídos. Assim, há um pioneirismo também no papel assumido pelo autor, o de “‘tradutor’ entre dois mundos, a saber, o *mundo privado*, da guerrilha, da clandestinidade e dos porões da ditadura, e o *mundo público* – este, um novo mundo do qual o escritor é arauto e, ao mesmo tempo, um dos fundadores” (CURY & PEREIRA: 2018; 437, grifos dos autores).

Essa posição de mensageiro entre dois diferentes mundos garantiu a Tapajós uma visão panorâmica que lhe possibilitou o exercício da autocrítica<sup>2</sup>, realizada de forma documental momentos antes da preparação dos originais de “Em câmara lenta”. Isto é, um reconhecimento, grosso modo, por parte dos militantes de esquerda para si mesmos, dos erros cometidos na luta de oposição ao regime militar; reconhece-se a falha na luta armada como estratégia de resistência, o que o levou a

---

<sup>2</sup> “Autocrítica, 1967-1973”. Vide SILVA, T.A.D. **Ala Vermelha: Revolução, autocrítica e repressão judicial no estado de São Paulo**. Departamento de História, Universidade de São Paulo. Tese de Doutorado, 2006.

uma reflexão “não somente dos aspectos teóricos do ponto de vista da discussão política que se encerrariam naquele documento”, mas também “ênfatiza que seria um equívoco pensar que o engajamento do militante na luta armada se resumisse unicamente no convencimento ideológico de fazer a guerrilha” (MAUÉS: 2008, 42). Assim, como comenta Maués a respeito da entrevista a ela cedida por Tapajós, a literatura lhe serviu de campo de expressão de suas escolhas pessoais quanto ao trato de seus companheiros e à sua visão política; segundo ele, o romance seria o método mais adequado para lidar com essas questões, “a literatura representa um campo privilegiado para narrar a experiência na luta armada porque possibilita, em virtude de seus componentes intrínsecos, exprimir nas mais variadas dimensões os fenômenos da vida humana” (MAUÉS: 2008, 43). Ademais, possibilitou ao autor registrar na história a própria vivência, como representando do lado dos derrotados. Cury e Pereira, sobre esse aspecto comentam:

“Em câmara lenta”, como se disse, é autocrítica que reconhece a luta armada como erro fundamental da esquerda. Entretanto, não se restringe ao horizonte das esquerdas. Destinado ao mercado editorial, para o público leitor de romances, moldado em termos ficcionais, trata-se de confissão pública ou, em outras palavras, autocrítica realizada publicamente. A se reconhecer a função pública do gênero romance, a se reconhecer que o livro é romance, como diz seu subtítulo, “Em câmara lenta” figura como gênero novo, isto é, autocrítica voltada para amplificar uma esfera pública na qual, entre outros, deve-se discutir os acertos e erros da guerrilha armada em sua oposição à ditadura. (CURY & PEREIRA: 2018; 440)

Há, portanto, um compromisso com o registro histórico, muito mais do que com a ficcionalização dos eventos vividos pelo autor<sup>3</sup>. Há aí uma necessidade do registro detalhado, lento e objetivo de todas as atrocidades vividas por quem combatia o regime militar de forma tão ativa como a vivenciada pelo autor. Nota-se a intenção de exaltar os feitos de Aurora Maria Nascimento Furtado, figura biográfica inspiradora da protagonista do livro, cuja denominação *Ela* é obviamente alegórica e cujo intuito é referir-se a todas que de alguma forma se dedicaram à luta armada<sup>4</sup>.

Esse registro é intermeado por recursos estilísticos típicos da linguagem literária, a começar pelo significado claro e intencionalmente polissêmico do título, cujo objetivo é abarcar toda a contextualização espacial – com “câmara” – e temporal – com “lenta” – proposta por Tapajós ao registrar suas memórias do regime militar durante o período em que passou preso depois de se ver derrotado diante da força opressora do regime militar. A história fragmentada se concentra no tempo da prisão, no tempo da tortura, que não passa e que não acontece. As personagens alegóricas acima citadas são incluídas aqui, já que esse relato visa, a partir de uma experiência pessoal, universalizar o sofrimento de todos aqueles que foram torturados ou de alguma forma viveram isso de perto. Com isso, como comenta Maués, “ele realizava uma espécie de catarse, uma construção em que igualmente tentava mostrar as

---

<sup>3</sup> Maués (2008, pp. 45-8) descreve a semelhança entre o destino da protagonista de “Em câmara lenta” e da companheira de Tapajós, Aurora Maria Nascimento Furtado, “uma das mulheres mais corajosas das organizações de esquerda que pegaram em armas contra o regime militar” (Idem, p. 45).

<sup>4</sup> O narrador também não nomeia a figura masculina que age em parceria com Ela, opta-se pelo mesmo tipo alegórico “Ele”. Todas as outras personagens de alguma importância no enredo são nomeadas.

agudas tensões existentes no exercício da militância, campo em que numerosas contradições vêm à tona cotidianamente” (MAUÉS: 2008, p. 51). Ademais, a própria narrativa procura assumir o estilo cinematográfico sugerido por uma das significações do título, com elementos chave dentro da história, a exemplo da arma, símbolo da estratégia adotada pela resistência, mas também símbolo da derrota. E é nessa relação entre registro histórico e composição literária que Sússekind vai desenvolver sua crítica, descrita a seguir.

### Entendendo Sússekind

Em 1985, Flora Sússekind, publicou o que chama de ensaio com um objetivo, como comenta na nota à segunda edição do livro: “o fundamental era o dimensionamento histórico do recém-vivido” (SÜSSEKIND: 2004, p. 9). Reconhece, porém, que,

agora, as décadas nele enfocadas já não poderiam mesmo ser percebidas com essa proximidade. A distância temporal é maior, as marcas históricas mais heterogêneas, e a quantidade de estudos, informações e versões críticas e ficcionais sobre o período se multiplicou ao longo desses anos. E, re-lendo o texto, é quase inevitável por vezes a vontade de acrescentar algum comentário ou nota, ou rever pontos lacunares ou tocados apenas de raso por mim na época. Mas isso destruiria aquilo que este ensaio de fato é – um panorama escrito com certa rapidez e bem no calor da hora. (SÜSSEKIND: 2004, pp. 9-10)

Não se pode, porém, descartar a importância de tal obra. Porque produzida no calor do momento, carrega consigo a

literatura catalogada pulsante. Como Sússekind destaca, “Literatura e vida literária: polêmicas, diários & retratos” registra a iniciativa de avaliar aspectos da geração que cresceu no Brasil nos anos de autoritarismo e de definir uma margem “para o exercício crítico. Margem que, no entanto, diante de outra época histórica, parece se reconfigurar necessariamente hoje. Funcionando a releitura deste ensaio (ao menos para quem o escreveu) como uma espécie de ‘cutucada’ crítica – de um passado não mais tão recente – nesse sentido” (SÜSSEKIND: 2004, p.11).

Dando esse pontapé inicial, Sússekind, nas páginas seguintes, desenha um panorama da produção literária de acordo com a estratégia empregada pelo regime militar para evitar que as obras de protesto fossem veiculadas nos meios de comunicação. Isso como argumento para relativizar o tamanho da influência da censura na criação literária das décadas de 1960 e 1970, assunto tratado a seguir, antes faz-se mister entender a categorização proposta pela autora. Segundo Sússekind, é possível dividir o período pós-64 até o início da década de 1980 em três, por conta, como já dito, da adoção de três estratégias diferentes de repressão da produção cultural, a saber:

a) “*O espetáculo como tática*”: abarca as produções entre os anos de 1964 a 1968, período do governo de Castelo Branco, em que se notou um superdesenvolvimento dos meios de comunicação, em especial da televisão. A intenção era, por meio do entretenimento televisivo, obter um controle social efetivo (SÜSSEKIND: 2004, pp.22-23). A autora afirma ter sido essa estratégia um tiro certo nos primeiros anos do governo militar:

deixava-se a intelectualidade bradar denúncias e protestos, mas os seus possíveis espectadores já tinham sido roubados pela televisão. Os protestos

eram tolerados, desde que diante do espelho. Enquanto isso, uma população convertida em plateia consome o espetáculo em que se transformam o país e sua história. (SÜSSEKIND: 2004, p. 24)

Assim, o Tropicalismo aparece como crítica mais aguda ao autoritarismo, embora seus representantes tenham sido duramente hostilizados também pelos militantes de esquerda, por se alegarem defensores do que era “nacional”; rejeitavam os ritmos, instrumentos e as palavras estrangeiras incorporados à música de nomes como Caetano Veloso e Gilberto Gil (SÜSSEKIND: 2004, p.25). Porém, o movimento tropicalista nada mais faz do que se apropriar da própria estratégia de espetacularização autoritária e subvertê-la como forma de protesto. O mesmo fariam, logo a seguir, os artistas que se submetiam a participar dos festivais de música promovidos pela Rede Record.

b) “A política de supressão”: compreende o final da década de 1960 até quase 1975, durante os governos de Costa e Silva e Médici. Abarca também a aprovação do AI-5 e é nesse período que a censura era, de fato, a estratégia de repressão empregada pelos militares, diante das constantes greves e reivindicações a favor do retorno do poder aos civis. Sússekind comenta que se percebeu “um erro de cálculo na estratégia cultural do governo militar” (SÜSSEKIND: 2004, p. 27), já que os artistas haviam se infiltrado no meio de alienação social, a televisão. Não restava outra saída senão a censura: “um comportamento bem mais repressivo do que nos primeiros anos do governo militar. Uma política de *supressão*: expurgos de professores e funcionários públicos, apreensões de livros, discos, revistas, proibições de filmes e peças, censura rígida, prisões” (SÜSSEKIND: 2004, p. 28, grifo da autora). Não há mais o es-

petáculo, apenas repressão e vigilância<sup>5</sup> que tem como consequência a redução da fala ao silêncio e ao êxodo por grande parte dos agentes responsáveis pela produção cultural do país (SÜSSEKIND: 2004, p. 33). No que se refere aos livros, contudo, foi “a partir de 1975 que as restrições se tornaram mais rigorosas. [...] Conquista de mercado, divulgação de novos autores, interesse pela produção nacional, lucros editoriais maiores: estas algumas características do *boom* [editorial no país]” (SÜSSEKIND: 2004, p. 35). Um maior interesse pela literatura iria logicamente instigar uma censura mais incisiva<sup>6</sup>.

c) “*Entre o incentivo e o jejum*”: compreende os eventos subsequentes aos de 1975 até o início da década de 1980, durante o final do governo Médici e início do governo Geisel. A crise do petróleo de 1973 atinge a economia brasileira e provoca uma série de insatisfações, isso somado aos escândalos das mortes de Vladimir Herzog, em 1975, e de Manoel Fiel Filho, em 1976, exigiram do governo uma nova estratégia, baseada em duas novas palavras de ordem, “cooptação” e “controle”

---

<sup>5</sup> Sússekind lista como exemplos de produções que expressam o temor da época poemas de Chico Alvim, Charles Peixoto, Luiz Olavo Fontes, além do conto “Duelo antes da noite” de João Gilberto Noll. Esses autores, de forma geral, buscaram retratar a relação próxima entre torturador e torturado, “com o ex-presos que se sente habitado pelo carrasco” (SÜSSEKIND: 2004, pp. 29-30).

<sup>6</sup> A autora sugere também o fato de que dentre as outras mídias, o livro era aquela de menor custo de produção e uma repercussão mais discreta do que filmes e peças de teatro, logo despertavam pouca atenção para o que era produzido. Em 1975, porém, esse veículo ganhou um impulso maior de produção por conta da certa liberdade com que circulava entre a população e, com isso, ganhou as atenções dos mecanismos de censura (SÜSSEKIND: 2004, pp. 35-37).

(SÜSSEKIND: 2004, p.35). Ela se baseava numa releitura da primeira estratégia, no sentido de sugerir novamente um incentivo à produção cultural, mas a Política Nacional de Cultura, formulada por Ney Braga, em 1975, previa que o Estado fosse o responsável pela conservação dos símbolos representantes da história do país (SÜSSEKIND: 2004, p.38). Isso implica numa produção observada de perto, sofrendo uma crítica mais rigorosa e perdendo a força de alcance<sup>7</sup>. A ameaça do desemprego e da impossibilidade de circulação da obra orientam as decisões tomadas pelos artistas e intelectuais da época; eis, portanto, o uso da cooptação como estratégia: ou se trabalhava para o governo e da forma como este sugeria, ou se era preso<sup>8</sup>. Sússekind é bastante contundente ao discorrer sobre isso:

Quando, ao falar das relações entre literatura e política nos anos seguintes ao golpe de 64 se enfatiza unicamente a questão da censura, oculta-se, deste modo, o importante papel desempenhado pela política de incentivo, cooptação e produção (a outra

---

<sup>7</sup> Sússekind destaca a situação de Graciliano Ramos, que se viu obrigado a aceitar o convite para colaborar nas revistas *Atlântico* e *Cultura Política* por motivos de sobrevivência, um cargo “que lhe é oferecido com gentileza pelos mesmos que podem prendê-lo a qualquer momento” (SÜSSEKIND: 2004, p. 40). Cita também o retrato “esquizofrênico” desenhado por Silvano Santiago, em que se tenta conciliar uma obra engajada e sujeita a perseguições políticas e as obrigações no final do mês (Idem, p. 42).

<sup>8</sup> O poema “Jejum”, de Chico Alvim é citado para ilustrar a corda bamba sobre a qual os artistas, teóricos e produtores de conhecimento caminhavam: “Cuspiu no prato que comeu/ Tiraram o prato.” (ALVIM, C. **Passatempo**. São Paulo: Brasiliense, 1981).

face da repressão) na determinação dos rumos da vida cultural brasileira. Seus efeitos, menos evidentes, não são de pouca monta. Apontá-los, sim, causa problemas. Porque nos obriga a reavaliar o rendimento estético-ideológico de muitos textos tidos como “críticos” ou “de denúncia” à época. Porque nos obriga a *perceber a diferença entre os “caçoes literários antiautoritários” e os textos que incorporam a tensão política à sua própria linguagem, ao invés de apenas descrevê-la de modo mágico ou naturalista.* (SÜSSEKIND: 2004, pp. 46-47, grifos da autora)

Seria um equívoco, portanto, aplicar os mesmos critérios para analisar as diferentes produções artísticas do período do regime militar, afinal, cada qual é gerada como reação a uma estratégia diferente de repressão por parte do governo militar, cada qual entende como “inimigo” uma entidade diferente (ora a censura, ora o estado, por exemplo). Sússekind vai então discorrer sobre a crítica produzida na época e as querelas que surgiram dentro do grupo de supostamente “iguais” exatamente pelos desacordos citados acima, que não cabem no espaço deste artigo, mas que serão eventualmente citados quando necessários para complementar o lugar em que a autora coloca a obra de Tapajós.

### **Entendendo a literatura parajornalística**

Sússekind atribui à literatura o papel de circulação de notícia durante o regime militar, já que, nos meios de comunicação, a informação era controlada. Ela assume, assim, a função parajornalística a fim de responder diretamente à censura e às outras formas de repressão da época, daí os textos em forma de romance-reportagem, conto-notícia e depoimentos de políticos, presos e exilados (SÜSSEKIND: 2004, pp.16-17).

“Em câmara lenta” faria, então, parte dessa literatura documental, denunciativa e confessional, como se pode verificar no início deste artigo.

Esse tipo de texto opta necessariamente pelo realismo naturalista, ou seja, uma composição descritiva e lenta, embora “superpovoada de pistas alegóricas e obcecada pela referencialidade, não por uma linguagem menos ‘figurada’ e mais ficcional, mais seca, e cujas elipses poderia responder de modo talvez mais crítico aos silêncios impostos pelo regime autoritário” (SÜSSEKIND: 2004, p. 18).

Süssekind entende essa produção como tomada pelo que ela chama de “síndrome da prisão”, como explica:

E o que caracteriza esta síndrome? Como é frequente nas celas das prisões, ora gritos de rebeldia, com os da “arte de protesto”; ora sussurros medrosos, como nas alusões e parábolas. Ora a tentativa quase sempre difícil de estabelecer contato com o maior número possível de “prisioneiros”, mesmo que para isso se tivessem que ressuscitar naturalismos e dicções oratórias; ora o autocentramento, que nem sempre é sinônimo de qualidade literária, a “solitária”, uma literatura de mão única cujo trajeto obrigatório é o próprio ego. (SÜSSEKIND: 2004, pp. 71-72)

Retoma-se aqui aquilo argumentado logo no início a respeito das intenções iniciais de Tapajós com a publicação de “Em câmara lenta”: usa-se alegorias – com Ela e Ele –, descrições minuciosas e a confissão ficcionalizada da estratégia falha adotada pelo grupo ao qual Tapajós pertencia na luta contra o regime militar. Maués fala de catarse na composição da obra, ao anotar a perspectiva do derrotado, Süssekind destaca “um grande *mea culpa* da classe média que apoiou o golpe militar de 1964 e a subsequente militarização da sociedade brasileira”

(SÜSSEKIND: 2004, p. 74). Ambas desenham o mesmo tipo de leitor, que se penitencia por aquilo que não viveu, pelo passado recente e pelo intento de (re)conhecer sua história, recebida, de outra forma, fragmentada, lacunar e contraditória. O intuito, também como já foi explicitado acima, é supra literário, embora Tapajós se valha das técnicas de ficcionalização para narrar sua história, interessa-lhe as ideias, muito mais do que o estilo, interessa-lhe a denúncia por meio de uma “retórica emocionada”, por meio de descrições aterrorizantes do “relato em ritmo lento [da tortura a que a protagonista de “Em câmara lenta” é submetida], superemocionalizado, e sempre do ponto de vista de alguém que assiste de fora, mas identificado, ao longo da cena. E que, tal como quem o lê, pudesse ir purgando aos poucos, à medida mesmo que a descreve” (SÜSSEKIND: 2004, p. 77). A cena referida no trecho citado é a famigerada última cena da obra, em que Ela é capturada, torturada e morta por conta das sessões de descargas elétricas e do método conhecido como “coroa de cristo”; de fato, a única cena completa e corrida do livro inteiro, construído de forma fragmentada, com uma combinação de narradores – ora Ele relata sua tentativa de fazer justiça com as próprias mãos, enfrenta sozinho a força policial e morre, ora um segundo narrador, observador de toda a trajetória do casal, assume o resto da narrativa até essa última grande cena. Interessante ainda que o romance cresce de forma aparentemente truncada, porque em fragmentos, e atinge o ponto máximo com uma completude descritiva ainda não vivenciada na obra toda, ou seja, o leitor é preparado ao longo de toda a narrativa, como se esse de fato tivesse a oportunidade de caminhar pelos fragmentos que compõem a sua noção histórica do período e a somatória deles lhe permite enxergar todo o cenário de crueldade. Tem-se, dessa forma, com a tortura exatamente na última cena, a combinação catártica daquele que anseia por expurgar as próprias angústias e a lavagem de alma pela assunção do *mea culpa* daquele que agora acessa a face antes por ele ignorada do

regime militar. Isso se faz exatamente pelo fato de ser o autor o narrador da própria história buscando antes a reflexão sobre si, muito mais do que a sensibilização do outro, busca-se “uma utilização fundamentalmente terapêutica das letras” (SÜSSEKIND: 2004, p. 94). Assim, toda coloca-se em xeque não só a natureza narrativa, como também todos os seus elementos constituintes:

Não é só a noção de personagem que passa por discutível redução, o próprio perfil do narrador que se pensava restaurar, via testemunho, se transforma, assim, em simples retrato autobiográfico. Porque sequer se permite ao leitor a separação entre *ego scriptor* e eu biográfico. Narra passa a ser sinônimo de auto expressar-se, funcionando à maneira de uma carteira de identidade de quem escreve (SÜSSEKIND: 2004, p. 95).

Assumir a responsabilidade de expressar o que não se pode dizer, faz com que obra assuma uma responsabilidade deslocada da literatura em si. Usa-se um mecanismo pouco controlado – em comparação às outras mídias sociais – não pelo fim primeiro que a arte contém, mas como alegoria para que se transmita o não dito. Sússekina ressalta isso:

A imagem predominante tem sido a de uma forma de expressão obrigada a exercer quase que exclusivamente funções compensatórias. Isto é: a dizer o que a censura impedia o jornal de dizer, fazendo em livro as reportagens proibidas nos meios de comunicação de massa; a produzir ficcionalmente identidades lá onde dominam as cisões, criando uma utopia de nação e outra de sujeito, capazes de atenuar a experiência cotidiana da divisão social, da contradição e da fratura.

Para exercer tais funções a literatura opta por negar-se enquanto ficção e afirmar-se como verdade [...] Coube a ela *retratar* um Brasil nem sempre visível a olho nu e inenarrável pela grande imprensa. E criar para o escritor uma imagem que parecia oscilar entre marginalidade semelhante à dos personagens que representava e o heroísmo de um “Robin Hood” de classe média que se imaginava sempre ao lado dos “fracos e oprimidos”. (SÜSSEKIND: 2004, pp. 98-99, grifo da autora)

Ora, como poderia uma crítica assumir os mesmos valores para analisar uma obra que se propõe ficcional e uma obra que exige que a literatura seja um meio, não um fim? Como julgar ser uma obra representante da literatura produzida no período militar, se seu objetivo e sua natureza enquanto obra transcende a natureza da literatura? Se o diálogo final é com a censura e a repressão – e, por extensão, consigo mesma – não mais com o leitor? Como ousar propor uma análise estilística se o que se tem em mãos usa do estilo figurado e das ferramentas que a literatura dispõe para clamar os horrores da crueldade e da violência empregados pela ditadura militar, não para ficcionalizar? São essas as questões que Sússekind traz à superfície quando reflete sobre o escopo literário pós 64 no Brasil. A censura, a repressão, a cooptação vitimou também a literatura enquanto entidade. Ao final, resta

Uma literatura interessada em resistir, mas cujas armas preferenciais foram semelhantes às do próprio regime autoritário: retratos da nacionalidade ou confissões pessoais. Sem dúvida retratos com cores diferentes e confissões obtidas sem tortura. Mas a um alto preço: graças à redução do horizonte plural da linguagem literária, de acordo com os

pactos referenciais ou subjetivos da prosa naturalista e da poesia do eu. (SÚSSEKIND: 2004, p. 147)

A literatura, por conta desse impacto em sua essência, perde seu caráter puramente estético e entra para o mundo mercantil. Sensacionalistas, confessionais, intimistas, as obras, como a de Tapajós, falam diretamente ao público, embora não o tenha como interlocutor, impressionam. Parece que seu objetivo primeiro cai, se esvai, sobra apenas o valor de mercado. Perde-se, com a repressão, em reflexão, em transmissão e em orientação estética. Perdem escritor, leitor e obra por terem tido seus papéis desvirtuados frente à imposição do silêncio; foi em câmera lenta que tudo virou o que não se sabia mais ser.

### Referências

- CURY, M. Z. F; PEREIRA, R.S. Em câmara lenta, de Renato Tapajós, 40 anos: autocrítica pública e sobrevivência. In: **Estudos de literatura brasileira contemporânea**, n. 54, p. 435-454, maio/ago. 2018. (pp. 435-454)
- MAUÉS, H. A. **Em câmera lenta, de Renato Tapajós: a história do livro, experiência histórica da repressão e narrativa literária**. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.
- SÚSSEKIND, F. **Literatura e vida literária: polêmicas, diários & retratos**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.
- TAPAJÓS, R. **Em câmara lenta**. São Paulo: Alfa Omega, 1977.

# A POLÍTICA SEM A CAPTURA DA VIDA SOB O PERCURSO DE GIORGIO AGAMBEN: APONTAMENTOS DA POTENCIALIDADE DE UMA STASIS, GUERRA CIVIL

Claudio César de Andrade<sup>1</sup>

## **Um pensador e um pensamento necessário: a arqueologia como sentido para o esclarecimento**

Giorgio Agamben, filósofo italiano vanguardista, continua nos surpreendendo. Sabe-se que seu melhor livro ainda está por vir e que apesar de ter afirmado que *L'Uso dei Corpi* (*Homo sacer* IV, 2: Vicenza, Neri Pozza, 2014), já traduzido para a língua portuguesa, teria sido seu último escrito da série *Homo Sacer* iniciada em 1995, confirmou o veredicto de seus intérpretes e estudiosos de que seu trabalho é um projeto longe do fim e no início de 2015 deu vida àquilo que passou a ser considerado seu último empreendimento filosófico, *Stasis*, uma análise de guerra civil com o status de um novo paradigma político.

Seu livro “*Stasis, a guerra civil como paradigma político, Homo Sacer, II, 2*” (Bollati Boringhieri, 2015) trata da requalificação/reinterpretação de dois seminários ocorridos na Princeton University, em outubro de 2001 logo após os atentados terroristas que desestruturou a Lei internacional clássica da Diplomacia internacional em ameaças subnacionais e transnacionais, que agora foram compartilhados em forma de publi-

---

<sup>1</sup> Professor Associado do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO). Doutor em História e Sociedade pela Universidade Estadual Paulista - UNESP. Fundação Araucária/CAPES.

E-mail: mestreclaudio@uol.com.br

cação como última peça do fenômeno *Homo sacer*. Na construção da obra, em termos cronológicos de criação, situa-se em um referencial excepcional de retorno às formas jurídico-políticas e ao governo [exploradas pelo autor em dois momentos], seja na origem grega ateniense, seja na teoria política de Hobbes na filosofia moderna.

Nosso interesse neste pequeno artigo é analogamente e hermeneuticamente, em um processo de reinterpretação do objeto de Agamben, compreender a expressão *stasis* da Grécia clássica, significando etimologicamente o ato de levantar-se, ser firmemente de pé (*stasimos*), em um levante interior dentro da mesma comunidade política, uma guerra interna localizada, de acordo com a natureza grega, na relação entre pessoa, família e cidade [governantes] em um contexto do tempo presente onde novas modalidades de negação, resistência e rebelião se fazem presentes em vários países, inclusive no Brasil. Diferentemente da guerra de Estados, também comum na Grécia Antiga, o objeto que se pretende analisar neste material é prioritariamente a discórdia entre a pertença à cidade e/ou ao país, uma insubordinação, um conflito de pessoas comuns diante dos agentes políticos ou responsáveis pela constituição da política formal tendo como alvo maior o poder constituinte, imposto pelo poder soberano [expressão agambeniana], desde os tempos primórdios da Grécia clássica.

Assim, constata-se, gradativamente, no tempo presente, um levante cada vez maior dotado de uma robustez compartilhada por comuns que até pouco tempo gozavam do status de despolitizados, tendo as redes sociais como embrião de um novo ethos político que tem como alvo a falsa ideia de política em uma representatividade fictícia, construída no paradigma ocidental do constituinte enquanto constituinte em um discurso de pseudo-fraternidade em uma artificial necessidade política. Embora Agamben, em uma análise primeira, identifique a *Stasis* como violência vinculada ao terrorismo internacional alterando fundamentalmente o significado de guerra civil

mundial, este artigo caminha em um direcionamento para a análise de práticas insurrecionais de cidadãos comuns diante do poder constituinte que historicamente foram despolitizados pela própria Polis e agora ensaiam uma nova politização, ainda em construção. (AGAMBEN, 2015) Portanto, em seu modelo tradicional, a forma que a guerra civil assumiu hoje, na história mundial é, segundo Agamben, o terrorismo internacional em si. Esta foi a motivação inicial do filósofo, mas sua investigação arqueológica permitiu uma compreensão maior sobre a gênese da stasis, seu percurso histórico e suas possíveis implicações no tempo presente. Por esta razão queremos aqui recuperar a teoria da stasis (guerra civil), analogamente, enquanto mecanismo de resistência ao poder constituído em termos globais.

Faz tempo que vivemos momentos de revoltas, desgostos e levantes contra o sistema político e a todos que o servem, enquanto objetos ou enquanto sujeitos da dominação. Mesmo assim e apesar disto, em quase todos os ambientes, do mais graduado ao menos graduado, há conversas e discussões que convergem na tese de que ‘diante do quadro do tempo presente’ e ‘diante da crise que não se encerra’ precisamos nos adequar, nos ajustar e compreender nossa posição coadjuvante para vivermos um pouco mais ou para sobreviver.

Em especial, o presente artigo, partindo de várias obras de Agamben e de seus interlocutores quer compreender essencialmente as implicações deste novíssimo paradigma político, guerra civil, em seu caráter análogo e vislumbrar possibilidades de avaliação do atual estágio de contestação permanente de pessoas singulares e da categoria ‘povo’ diante do Poder Soberano [discurso construído pelo autor ainda em 1995].

É possível compreender em Agamben a sugestão da stasis como espaço de reversão da concepção política, como uma

espécie de contraponto, onde se imagina a superação da visão da oikos<sup>2</sup> (casa) na Polis<sup>3</sup> (cidade).

Segundo Arendt desde os gregos, o domínio político se revelava como o espaço onde se desenvolvia uma espécie de segunda natureza, uma nova vida, em acréscimo à vida privada natural que jamais suprimimos. Arendt observa que os antigos tinham por política uma clara demarcação entre as questões naturais da sobrevivência e as demandas políticas da liberdade.

A Polis, segundo Arendt, diferenciava do lar (*oikia*). Assim, a família, pelo fato de somente conhecer iguais e convencionais resultava em uma qualificada injustiça interna, daí a existência de tensões domésticas. Dentro do domínio do lar privado, a liberdade sequer existia, pois o chefe do lar era a autoridade imposta. Deste modo a pessoa dependente só era considerada livre na medida em que tinha o poder de deixar o lar e ingressar no domínio político, no qual todos eram iguais. (ARENDR,2012)

O espaço político da Polis não teria atenuado o conflito interno da oikos, sofrendo uma reificação acentuada. Pelo contrário, a Polis que deveria assegurar o espaço da liberdade e da igualdade, contrariamente, em um processo de instrumentalização, manteve a constituição da supremacia e da imposição velada, própria da oikos. Deste modo a guerra civil passou a ser uma presença inevitável que a cidade mantém e que, de tempos em tempos, são reavivadas por situações temporais.

Esta fratura da Polis tem sido questionada por cidadãos e cidadãs que tendem a abandonar o processo civilizatório, a política sistêmica, a suposta fraternidade política e até mesmo o exílio [retirada], buscando neste espaço temporal um levante

---

<sup>2</sup> Administração da casa ou economia doméstica

<sup>3</sup> Espaço público em que se discute ideias políticas.

destituente com a finalidade de contrapor-se à máxima da cidade despolitizada. (AGAMBEN,2015)

Trata-se de um agir excepcional, portanto, um paradigma político insurrecional que, entre outras questões, significa uma experiência diferente do tempo da militância e da política convencional, onde a ação não seria mais postulada em termos tradicionais ou programáticos, muito menos palacianos ou revestido de um poder substancialmente hierárquico. A mudança de paradigma, sugerida por Agamben, é que o domínio dos dispositivos [instrumentos de dominação] sobre o sujeito não é exercido nas múltiplas categorias reificadas de presença, mas, precisamente, no seu tempo. Surge então a hipótese, aberta à discussão, de que a política pode não ser uma ciência do governo dos homens em si, espontaneamente, dos seus eventos e das suas ações, mas sim uma organização governamentalizada por técnicas instrumentalizadas [biopoder], e que o uso destituente que Agamben recupera do *modus operandis* da Grécia Antiga não é mais do que o momento em que um determinado movimento concreto faz desabar regimes abstratos, totalmente reificados pelo domínio e captura através da governamentalização da vida. (AGAMBEN, 2015)

Neste sentido, ocorre uma naturalização do estado de exceção que traz em seu bojo perigos para a boa convivência política. Enquanto interlocutor de Agamben nesta problemática, Jacques Rancière, autor de 'O desentendimento - política e filosofia' expressa que há efeitos perversos de uma igualdade artificial que contraria uma liberdade natural da política em si. Citando Aristóteles em 'A ética a Nicômaco' esclarece que a Polis [longe de ser um espaço da igualdade e da liberdade] tem, na verdade, apenas duas partes - os ricos e os pobres. Via de regra, são os afortunados que parecem ocupar o lugar das pessoas consideradas de bem. (RANCIERE, 1996).

Daí o entendimento de Agamben de que a política na Polis tem uma potencialidade superior que se perfaz na família e na Polis, mas que na prática nem sempre a expectativa

criada é plenamente realizada. Enquanto tipo ideal sabe-se que a característica da ação humana é sua condição plural, imprescindível, e quando esta máxima é colocada em xeque, temos uma clara justificação de uma guerra civil singular.

Recuperando expressões e conceitos foucaultianos, Agamben pavimenta sua teoria política com uma perspectiva arqueológica de dar um sentido mais ontológico ao novo paradigma político do século XXI denominado de 'guerra civil'.

Para tanto, revitaliza em uma versão contemporânea o sentido de 'governamentalidade' ou 'biopolítica', próprios de Foucault, em que a vida das pessoas é regulamentada pela sobreposição de cálculos estatais em uma extensão inimaginável em outros tempos. Agamben considera a sobreposição do biopoder como um dispositivo<sup>4</sup> de alta densidade em uma espécie de Estado que não é mais Estado, ou seja, um 'Estado de exceção'. (FOUCAULT, 2008)

Em Foucault, a guerra civil não diz respeito ao conflito individual, mas sim em conflitos e tensões entre segmentos sociais coletivos como famílias, etnias e classes, entre outros. Na concepção foucaultiana não há atores individuais na guerra civil, mas sim atores coletivos como grupos coletivos. Foucault, emancipando-se do lugar comum do conceito de guerra civil convencional como enfrentamento dos de fora em relação aos de dentro do poder interno, concebia a guerra civil como um lócus de ameaça e até de vigilância em relação ao poder estabelecido. (FOUCAULT, 2008)

De forma vanguardista Foucault insere a guerra civil em um debate essencialmente secular, em posição contrária ao que se convencionava ser guerra civil até então. Este axioma foucaultiano será compreendido por Agamben e por ele re-

---

<sup>4</sup> Elemento que tem a capacidade capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, comportamentos, opiniões e discursos dos seres vivos.

qualificado em uma dimensão paradigmática, ou seja, colocando a guerra civil em um novo patamar de importância no cenário da neocontemporaneidade.

Deste modo o empreendimento de Agamben está em reexaminar o conceito de guerra civil desde a Grécia Antiga em um contexto próprio, passando pelo mundo moderno Hobbesiano sob outro viés e atingindo a contemporaneidade com novas expressões ainda mal compreendidas no tempo em que escrevo.

Partindo do pressuposto que política é conflito, não é possível distinguir claramente a guerra civil que havia no seio do poder doméstico [oikos] em relação ao conflito no espaço comum [Polis] dado à sua natureza ambígua e suas interferências em uma clara zona de indiferença entre politização e despolitização. Havia resistência interna no espaço do poder doméstico como questões não resolvidas em sua inteireza, bem como resistência no ambiente da Polis no espaço do poder coletivo como questões acerca da distribuição do poder.

A intenção primeira de Agamben foi reexaminar o conceito antigo denominado 'stasis', em um contexto da Grécia antiga para, em um segundo momento, compreender em um contexto Hobbesiano na modernidade a negatização do conceito de guerra civil, ou seja, sua marginalização. Seu mérito foi ter compreendido com rigor a interpretação da historiadora helenista Nicole Loraux, estudiosa da Grécia clássica, que concebeu 'stasis' (guerra civil), como um processo cativante, necessário e pedagógico para a reconfiguração da cidade de Atenas em uma movimentação diferente do convencional resultando em uma participação efetiva de cidadãos com influência política, seja no ambiente público, seja no ambiente doméstico, em uma clara positização do conceito de guerra civil, agora reapropriado por Agamben, dando à 'stasis' um status paradigmático.

A novidade em Agamben é considerar uma nova modalidade de guerra civil em parâmetros globais em pleno estado

de exceção. Daí o seu interesse em avaliar corretamente o impacto do terrorismo em sua nova versão neocontemporânea em uma nova modalidade política. Deste modo, segundo Agamben, é possível ver no terrorismo internacional um singular conteúdo político, diferente da atividade criminosa comum. (AGAMBEN, 2015)

Com o objetivo de requalificar Foucault em sua tentativa de esclarecer o atual conceito de guerra civil, Agamben através da arqueologia se debruça inicialmente sobre a matriz de stasis na Grécia antiga.

Em uma revisão de literatura acerca dos conflitos internos da cidade de Atenas temos o entendimento que inicialmente havia na oikos (poder doméstico, governo da família) um conflito interno consangüíneo entre irmãos, em uma vida pouco qualificada, denominada de zoé, tendo como perspectiva uma nova maneira de organizar a vida familiar. Na seqüência, por conta da qualificação da Polis e a ocupação por parte dos atenienses em espaços públicos, teria havido uma nova modalidade de conflito em uma rebelião dos cidadãos da Polis em relação aos detentores do poder coletivo, também tendo como perspectiva maior uma reorganização da sociedade, ou seja, uma dinamização ou alteração no jogo político na cidade.

Neste cenário da Grécia Antiga, em particular sobre a cidade da Atenas, ocorrem algumas movimentações singulares. A oikos (o poder privado) se voltaria para o público e a Polis (o poder público) passava a interferir no *modus vivendus* da vida privada. Dito de outra forma pode-se compreender esta movimentação da seguinte maneira: o poder privado (casa) excede o ambiente doméstico e o poder público invade o poder familiar.

Portanto, stasis deve ser entendida, segundo a releitura de Agamben, como a tensão não resolvida no seio familiar e também na distribuição do poder dentro da sociedade civil. A pluralidade do conceito stasis se estende desde uma simples discórdia até uma guerra civil mais implacável, podendo ser

vista em diferentes formas de rivalidades entre movimentos, classes sociais e agitações públicas. (AGAMBEN, 2015)

A hipótese de Agamben é que a Stasis não acontece nem na oikos, nem na Polis, ou seja, nem na família, nem na cidade, mas sim constitui-se em uma zona de indiferença entre o espaço impolítico da família e aquele espaço político da cidade.

Agamben em um processo de requalificação do conteúdo histórico investigado pela historiadora helenista Nicole Loraux, enfatizará que a guerra civil grega não seria apenas uma guerra dentro da família em si, mas um dispositivo que, através da politização e despolitização, tanto da casa quanto da cidade, constituiu um espaço para um novo jogo político colocando Atenas como uma cidade paradigmática.

Dentro deste jogo político há regras pontuais. Tanto o indivíduo da família ateniense quanto o cidadão da cidade de Atenas tinha o compromisso com seu agir. A Historiadora Loraux, recuperando a escrita de Aristóteles em 'A Política' nos remete à Lei de Sólon, impactante na vida do ateniense, enfatizando que durante a guerra civil quem não se juntasse a nenhuma das partes [posições], ou seja, quem não se engajasse em uma posição política durante a materialização do conflito, seria desonrado e não mais poderia participar das ações consideradas cívicas. Tratava-se de um impeachment da antiguidade. (LORAUX, 2010)

A stasis poderia ser também um perigo, uma vez que sua ação proporcionava um ambiente em que simultaneamente politizava-se o espaço doméstico e despolitizava-se o espaço público, em alguns casos, colocando em risco a qualidade de vida das pessoas. Segundo Agamben, este procedimento tenso trazia semelhança com o atual paradigma de estado de exceção no tempo presente na medida em que havia na Polis, por conta do processo de despolitização (dominação sistêmica), uma suspensão do saudável debate político. Da mesma forma, no ambiente da vida doméstica emanava uma intensa politização conflituosa em uma polarização acima do normal.

O registro da Lei de Sólon na Atenas antiga remete ao veredicto da punição ao não cumprimento do dever cívico com *atimia* (retorno ao lar paterno e cassação dos direitos políticos) àquele que não tomasse parte do dever cívico, sendo confinado ao âmbito privado da *oikos*. (LOURAUX, 2010)

A proposta filosófica de Agamben parece ser não apenas compreender ontologicamente o significado real de *stasis* na Atenas antiga, mas utilizá-lo como categoria política em um novo momento político na neocontemporaneidade em forma de paradigma, seja na análise do terrorismo internacional como um novo conteúdo político, seja na pluralidade dos muitos movimentos emancipatórios que visam destituir o poder constituinte em vários países, inclusive no Brasil. O sentido desta proposição não é outro senão requalificar o sentido de guerra civil no tempo presente como uma estratégia de inteligibilidade para esclarecer o *corpus* deste novo conceito, tão debatido e tão pouco compreendido. A obsessão de Agamben está em esclarecer a ausência de compreensão de guerra civil ( *stasis* ) que, em seu entendimento, não está para uma destruição ou extermínio, mas sim em um saudável processo de reconciliação e restauração de um Estado que precisa considerar a legalidade, mas também a legitimidade. No tempo presente, o estatuto de um Estado que suspendeu a política em favor da economia parece prevalecer e este dispositivo [Estado de exceção] traz consigo uma oposição sistemática a esta ordem civil, seja no terrorismo internacional ou em outras práticas pluralistas de contestações. (AGAMBEN, 2015)

Com o interesse de compreender o percurso do conceito de guerra civil na modernidade, Agamben reexamina os textos de *Leviatã* e *Behemoth* de Thomas Hobbes em uma clara recuperação da periculosidade do conceito de guerra civil para o Estado Soberano, onde os atores políticos são destituídos de sua natureza emancipatória em nome da multidão e de seu pacto contratualista com o Soberano, em uma clara negatização do conceito de guerra civil.

Em Hobbes, somente a ordem civil colocaria um fim à guerra civil em uma clara sobreposição do contrato em relação aos súditos. Isto posto, Hobbes exclui a guerra civil do horizonte político moderno sendo os habitantes de uma dada cidade apenas uma multidão vulnerável. (HOBBS, 2004)

Partindo de Hobbes, em uma matriz direcionadora, os Estados Modernos na seqüência tentaram conjurar a guerra civil em um plano periférico e ilegítimo, passando a considerar o conceito de guerra em uma visão meramente imperialista em um conflito entre Estados e não um conflito dentro do Estado. (HOBBS, 2001)

Em Hobbes encontramos várias menções sobre a necessidade de um governo instituído pelo alto. São inúmeros parágrafos que dão conta do Estado-modelo como o grande definidor que desconfiava radicalmente da subversão e da linguagem liberada à sua espontânea criatividade. Em Hobbes, citado por Ribeiro, encontramos a sentença:

Nunca há razão para se revoltar. Um primeiro pacto torna nulo um posterior. Pois um homem que hoje já transferiu a outro seu direito, não mais o possui para passá-lo amanhã a outra pessoa; e desta maneira a promessa posterior não contém nenhum direito, mas é nula. (RIBEIRO, p. 51).

Em outro trecho Hobbesiano, encontramos: “Revoltar-se resulta de um erro: da crença de que resta ao súdito, após o pacto de união, um poder de olhar, um direito de opinar sobre as coisas públicas – o que é desconhecer a natureza do Estado.” (RIBEIRO, p. 51).

É possível compreender em Hobbes que diante do Estado Soberano não deve nem pode haver contrapeso ao Estado, uma vez que seu poder possui o peso do novo e o vigor do inaugural. Deste modo, é fundamental que o Estado possa ser sempre a perspectiva de um novo organismo. (BRONDANI,

2007). O silogismo de Hobbes era de que rebelar-se contra o Poder que nós mesmos escolhemos é uma irracionalidade. Dentro do corpo político a rebelião não terá especificidade nem estatuto jurídico, e lidar com ela competirá à polícia.

Outras analogias dos escritos hobbesianos nos esclarecem que para este autor a rebelião não é apenas um ato de renegar o soberano, mas também um ato de renegar-se a si mesmo, portanto algo a ver com identidade suicida, uma vez que tal postura não é outra coisa senão agredir-se a si mesmo.

### **A proposta de Agamben para um novo começo**

A proposta agambeniana de incapturabilidade e/ou ingovernabilidade dos sujeitos vividos diante do poder soberano encontra eco em brechas ou espaços de uma vida incomum em processos de transições que nos permita uma vida de meios sem fins ou ainda de um retorno às práticas originárias da política.

O que Agamben denomina de impolítica ou ainda inoperosidade expressa uma ação para recodificar nosso presente político em uma nova categoria constituinte situada não em sujeitos, mas para além de sujeitos. Não se trata de uma negação comum a tudo o que diz respeito às questões instituídas pela ordem jurídica ou ordem governamental de forma anárquica. Dito de outro modo, não se trata de uma paralisia impotente ou cética apenas, mas uma ‘potência-do-não’ capaz de provocar novos atos políticos e novas interferências em claro antagonismo à passividade em si. (AGAMBEN, 2017)

Os textos agambenianos provocam em seus leitores analíticos uma reapropriação singular onde os mesmos são instigados a uma atualização sempre inovadora que permitem a invenção de novas portas e aberturas. Como bem sentenciou Moyano [estudioso de Agamben] “ao entrar em contato com ele [Agamben], não se pode sair ileso”. (MOYANO, 2017, p.3 )

Os escritos de Agamben sugerem que encontremos novas vias de acesso ao tempo presente em direção a novas situações em trânsito. Neste sentido pode-se afirmar que a intenção de Agamben em considerar, por exemplo, *stasis* (guerra civil) como um novo paradigma político dependerá de nossa capacidade de recepção.

Em 'O uso dos corpos, *Homo Sacer*, IV,2', Agamben fugindo de seu estilo de escrita revela-se um pouco mais sobre a necessidade de desativação do maior de todos os dispositivos, ou seja, o dispositivo que determinou a vida nua do ser humano através da 'ex-ceptio' ou 'exceção'.

Agamben apresenta os poderes constituintes vigentes como violências que se põe em estado de exceção enquanto ordens jurídicas (normativo e jurídico), denominado de potestas e ordens extra-jurídicas e anômicas denominadas de auctoritas em uma rede de dominação cada vez maior.(AGAMBEN, 2017)

Deste modo, convida-nos a pensar em estratégias diferentes e alternativas que possam bloquear ou interromper este ciclo de dominação em uma 'política que vem' em uma clara sinalização messiânica. A originalidade de Agamben em pensar a ingovernabilidade, incapturabilidade, inoperosidade ou impolítica está em reconhecer que se uma dominação vigente for tão somente tomada, abatida, vencida ou substituída por outra forma também constituinte, outra dominação ressurgirá ou reflorescerá com igual ou maior impulso que o modelo anterior de forma incessante e travestida de seu caráter inalienável. (MOYANO, 2017)

Para Agamben, o poder constituinte [ soberano ] está acima do poder constituído [ poder político formal ]. Por poder constituinte concebe um poder que transcende o poder dos humanos, situando fora e superior ao Estado em si, existindo independente do Estado e de suas formas elementares. As reflexões agambenianas dão conta de que o alcance do poder constituinte é sem igual a ponto de atropelar ou até mesmo

desconsiderar o próprio Estado de Direito em sua modalidade de democracia liberal ou outra assemelhada. Diante do Poder constituinte nada está imune, nem mesmo o Estado formal. Por poder constituído entende um poder político convencional capturado pelo poder maior, tendo existência apenas em formas menores de operosidade política, resultando posteriormente em seu próprio fim. Agamben apresenta ainda uma primeira modalidade originária e ilimitada de poder (vida politicamente qualificada) que, em tese, teria condições para se opor ao poder constituído, ameaçando a estabilidade do ordenamento político formal. Todavia, segundo Agamben esta prática quase sempre acaba sendo confiscada, colonizada ou anexada pelo próprio poder constituído a que deu origem, restando-lhe apenas o pífio papel de revisar constituições ou reformá-las.(AGAMBEN, 2017)

Agamben então promove o poder destituente como a revelação de que o poder constituinte possui um vazio incessante, expondo seu vazio central e o hiato que separa a política do ser humano. Agamben compreende perfeitamente o quão difícil no tempo presente é pensar uma potência genuinamente destituente. Escreve: “Daí a dificuldade de pensar uma potência puramente destituente, ou seja, integralmente livre da relação soberana de bando que a vincula ao poder constituído”. (AGAMBEN, 2017, p. 300).

A saída para Agamben é pensar o poder destituente sem nenhuma relação/vinculação com os poderes existentes, mas sim pensar o destituente para além de toda e qualquer figura de relação dos poderes tanto constituintes como constituídos. Citando Walter Benjamin em sua ‘Para uma crítica da violência’ destaca: “só um poder que foi tornado inoperoso e foi deposto por meio de uma violência que não tenha em vista fundar um novo direito é integralmente neutralizado”. (AGAMBEN, 2017, p. 300).

## Considerações Finais: interferências e sugestões

É recorrente em intérpretes e estudiosos de Agamben a máxima de que seus textos, mais que conteúdos em si, produzem um corpus social ou um novo paradigma que, enquanto alavanca, promove interferências, intervenções e sugestões para o enfrentamento às muitas técnicas governamentais que administram a política no tempo presente. Nos textos agambenianos os sentidos não se fecham, não são evidentes, embora pareçam ser. Como bem afirmou Moyano:

não acredito que Agamben tenha escrito qualquer obra verdadeiramente sua ou que verdadeiramente nos dê a chave para a inteligibilidade do seu trabalho. Como ele mesmo já disse em várias ocasiões, o livro que ele nunca escreveu é o mais importante. (MOYANO, 2017, p. 3)

Neste sentido muitos leitores e estudiosos de Agamben atreveram-se em sinalizar situações que pudessem preencher os espaços ou flancos deixados por ele. A cada nova publicação de Agamben recuperamos idéias e sentidos presentes em seu primeiro livro que, incorporadas por novas substâncias, fazem-nos entender melhor as transformações temporais que nem sempre compreendemos.

Em 'Declaração. Isto não é um manifesto', Hardt e Negri discorreram sobre eventuais interferências de ingovernabilidade, inoperosidade e poder destituente que o ser humano pode recorrer com a motivação de Agamben diante do poder sistêmico em curso. Os autores acima investigaram os vários movimentos contestatórios de 2011 espalhados pelo mundo na tentativa de construir um novo senso comum ou na expressão dos autores 'um novo lugar comum ou o homem do comum' e os compreenderam também como novos paradigmas políticos.

Iniciando na Tunísia, passando pelo Egito, norte da África e Oriente Médio, incluindo Bahrein, Iêmen, Líbia e Síria e atingindo os indignados de Madri e Barcelona, os movimentos foram também disseminados em Tel Aviv, Tottenham e New York com muita sinergia e em relação com os primeiros. Todos os eventos contestatórios dialogavam entre em si e traziam germes alimentados por arautos de mudanças. Nestes movimentos, via-se um novo frescor, com muito pouco ou quase nada dos tradicionais movimentos socialistas nestes novíssimos ciclos de lutas cívicas.

O veredicto de Hardt e Negri era de que:

a hegemonia das finanças e dos bancos produziram o endividado. O controle das informações e das redes de comunicação criou o mediatizado. O regime de segurança e o estado generalizado de exceção construíram a figura oprimida pelo medo e sequiosa de proteção: o securitizado. E a corrupção da democracia formou uma figura estranha, despolitizada: o representado. (HARDT; NEGRI, 2014, p. 21)

No entendimento de Hardt e Negri, estes movimentos incomuns gestados em 2011 tiveram a capacidade de propor ao mundo uma inversão de lógica, proporcionando um ambiente favorável a novas ações políticas autônomas em uma clara negativa às ordens jurídicas e ordens governamentais, reféns do poder constituinte. Apropriando-se da categoria agambeniana de poder destituente, os autores de 'Declaração. Isto não é um manifesto' enxergaram nos movimentos contestatórios de 2011 um ensaio de um novo processo de subjetivação tendo como impulso a recusa/fuga ou a potência-não de Agamben materializado por ações efetivas de resistência e rebelião.

O protagonismo dos movimentos de 2011, mesmo que ainda insuficientes para derrubar os poderes dominantes, em uma clara posição de contra-poderes democráticos proporcionaram, ao seu modo, uma espécie de processo destituente e não um processo constituinte, algo em torno de uma implosão das estruturas políticas existentes, em uma clara interpretação da leitura de Agamben em sua última publicação 'O uso dos corpos'.

As sugestões de desativações dos inúmeros dispositivos empregados pelo poder constituinte sob o ser humano começa pela defesa da produção de novas verdades. Segundo Hardt e Negri: "somos capazes de criar novas verdades somente quando deixamos de ser individuais e nos constituímos em nossos relacionamentos com os outros, abrindo-nos a uma linguagem comum". (HARDT, NEGRI, 2014, p. 58).

O processo destituente de Agamben, na leitura de Hardt e Negri, encontraria eco nas seguintes posições coletivas e individuais que teria, segundo os autores, o nome de decisões em que:

os endividados decidirem não pagar suas dívidas; os mediatizados decidirem se libertar do controle da mídia e da falsidade midiática; o securitizado decidir se tornar invisível e aprender a não sentir medo; e o representado decidir recusar ser governado pelos representantes. (HARDT, NEGRI, 2014, p. 95-96)

Neste sentido, segundo Agamben, a potência-não parece ser a única opção/condição para agir na política ou na pseudo política.

Uma abertura, pensada pelos autores, é de que a essência dos movimentos ocorridos em 2011, de forma espontânea, pôde abrir espaços para a construção de novas formas de vida, exploradas com sabedoria por Agamben no terceiro capítulo

de seu livro 'O uso dos corpos'. Hardt e Negri compreenderam essencialmente o sentido de forma de vida de Agamben ao concluírem que os segredos desse próximo estágio são tão difíceis quanto necessários, mas não impossíveis.

Para Agamben, em uma interpretação heideggeriana, "todos os seres vivos estão em forma de vida, mas nem todos são (ou nem sempre são) uma forma-de-vida. No momento em que a forma-de-vida se constitui, ela constitui e torna inoperosas todas as formas de vida singulares". (AGAMBEN, 2017, p. 309).

A arqueologia-genealogia de Agamben é densa. Recuperando experiências de vidas próprias do monacato cristão do século III d.C, em franca resistência a regramentos exógenos do Império de Constantino que se transformaram em padrão sócio-religioso e, posteriormente, da intransigência dos franciscanos no século XIII em relação ao direito e à propriedade, Agamben retira o aprendizado de uma vida que, independente de qualquer coisa, dê a si mesmo suas próprias regras, permitindo com isso pensar tantas outras formas de vida incommuns. O pano de fundo de 'Altíssima Pobreza' de Agamben está em reconhecer a fuga como estratégia de uma vivência de um modo de ser e agir em forma de um hábito a ser seguido. Não é à toa que os cristãos monásticos do século III d.C ficaram conhecidos por experimentarem a potência-do-não ou uma fuga diante de posturas estranhas e extrínsecas aos seus valores, passando inclusive a usar roupas simples e próprias, distintas do ritual da época. Agamben apropria-se destas experiências antigas e medievais para dar vida a forma-de-vida, conceito este que marcará passagem para novos paradigmas. (AGAMBEN, 2014 c)

Este pensamento se caracteriza por uma postura simultaneamente desconstrutiva e criativa no sentido que inicialmente busca desativar os dispositivos postos pelos poderes constituintes e constituídos, tornando inoperosas suas funções, permitindo assim a abertura de novas possibilidades ou de

novas potencialidades. Agamben escreve: “ou seja, pensar a vida como aquilo de que nunca se dá propriedade, mas apenas um uso comum” (Agamben, 2014 c, p. 11).

Isto posto fica bastante evidenciado que uma forma-de-vida é genuinamente destituente na medida em que depõe as condições sociais em que se encontra vivendo, recuperando, sem as negar, mas simplesmente as usando com o seu sentido primeiro originário, sem as reificações/transformações criadas e recriadas pelas ordens constituintes e constituídas. (AGAMBEN, 2017).

É o próprio Agamben quem sentencia: “não se trata de pensar uma forma de vida melhor ou mais autêntica, um princípio superior ou outro lugar, que suceda às formas de vida e as vocações factícias para revogá-las ou torná-las inoperosas”. (AGAMBEN, 2017, p. 309). A defesa é por uma vida que considere o cuidado de si em reação a toda e qualquer imposição e que considere uma natureza que vem ao encontro de seus princípios primeiros.

A destituição que libera a verdadeira potência resultando em forma-de-vida é incomparavelmente maior que inúmeras tentativas experimentadas por movimentos políticos e artísticos que, não conseguindo libertar os seres vivos dos destinos biológicos e sociais, acabam muitas vezes recriando dispositivos cada vez mais imunes. (AGAMBEN, 2017).

## Referências

AGAMBEN, Giorgio. **A comunidade que vem**. Tradução de Claudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2013-a.

AGAMBEN, Giorgio. **Notas sobre política** (2009-c). Tradução de Murilo Duarte Costa Corrêa Disponível em <http://murilocorrea.blogspot.com.br/2009/11/note-sulla-politica-de-giorgio-agamben.html>. Acesso em 20 de dezembro de 2013.

- AGAMBEN, Giorgio. **O pensamento como coragem**. Instituto Humanitas Unisinos, 2014. Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/533322-agamben-o-pensamento-como-coragem>. Acesso em 30 de julho de 2014 a
- AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo e outros ensaios**. Tradução de Vinicius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009-a
- AGAMBEN, Giorgio. **O que é um dispositivo ? In: O que é o contemporâneo e outros ensaios**. Tradução de Vinicius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009-b.
- AGAMBEN, Giorgio. **O uso dos corpos ( Homo Sacer IV, 2 )**. Tradução Selvino J. Assmann, ed. 1ª. São Paulo: Boitempo, 2017.
- AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.
- AGAMBEN, Giorgio. **Stasis. La Guerra civile come paradigma político**. Homo Sacer, II, 2. Torino: Bollati Boringhieri, 2015.
- AGAMBEN, Giorgio. **El tiempo que resta: comentario a la carta a los Romanos**. Trad. Antonio Piñero. Madrid: Editorial Trotta, 2006.
- AGAMBEN, Giorgio. **What is a Destituent Power**. In *Environment and Planning D: Society and Space*, Vol. 32, nº 1, 2014 b
- AGAMBEN, Giorgio. **Altíssima pobreza: regras monásticas e forma de vida**. Tradução de Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014 c.
- ARENDDT, Hannah. **O que é política?** Fragmentos das Obras Póstumas compilados por Ursula Ludz.[ editoria, Ursula Ludz]; Tradução de Reinaldo Guarany, 10 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.
- BAZANELLA, Sandro; ASSMANN, Selvino. **A vida como potência a partir de Nietzsche e Agamben**. São Paulo: LiberaArs, 2013.

- CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben. Uma arqueologia da potência.** Tradução de Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2013.
- CHIGNOLA, Sandro. **Sobre o dispositivo. Foucault, Agamben, Deleuze.** Tradução de Sandra Dall Onder. Revista IHU, ano 12, n. 214, vol. 12, 2014-b.
- CLÓVIS BRONDANI. **Direito à resistência na filosofia de Thomas Hobbes.** Dissertação de mestrado na UFPR - Programa de Pós-Graduação em Filosofia - Mestrado. Curitiba, 2007.
- CORRÊA, Dênis Renan. **Golpe, Stásis e Metabolé: critérios conceituais para rupturas políticas e institucionais na Aristotélica Constituição dos Atenienses.** Revista *Hélade*, [S.l.], v. 3, n. 3, p. 19 - 35, aug. 2018. ISSN 1518-2541. Disponível em:  
<<http://periodicos.uff.br/helade/article/view/10982/7776>>. Acesso em: 17 aug. 2018.  
doi: <https://doi.org/10.22409/rh.v3i3.10982>.
- FOUCAULT, M. **A arqueologia do saber.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.
- FOUCAULT, M. **Segurança, território e população: curso dado no Collège de France ( 1977-1978).** São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- HOBBS, Thomas. **Behemoth ou o Longo Parlamento.** Tradução: Eunice Ostrenky. Belo Horizonte: UFMG, 2001.
- HOBBS, Thomas. **Do Cidadão.** Tradução: Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HOBBS, Thomas. **Leviatã.** Tradução: João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nissa da Silva. Rio de Janeiro: Nova Cultural, 2004.
- LORAUX, Nicole. **A invenção de Atenas.** Tradução de Lilian Valle. São Paulo: Editora 34, 1994.
- LORAUX, Nicole. **A tragédia de Atenas: a política entre as trevas e a utopia.** São Paulo: Edições Loyola, 2010.

- MOYANO, Manuel Ignácio. **Entrevista especial. ingovernável resistência ao neoliberalismo**. Revista IHU On-Line, Nº. 505, 2017. Disponível em <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/6881-a-ingovernavel-resistencia-ao-neoliberalismo>. Acesso em 10.12.2018.
- NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Declaração - Isto não é um manifesto**. Tradução: Carlos Szlak. São Paulo: n. 1 edições, 2014.
- POGREBINSCHI, T. **O Problema da Obediência em Thomas Hobbes**. Bauru: EDUSC, 2003.
- RANCIERE, Jacques. **O desentendimento - política e filosofia**. Tradução Angela Leite Lopes. São Paulo: Editora 34, 1996, p.123.
- RIBEIRO R. J. **A Marca do Leviatã. Linguagem e Poder em Hobbes**. São Paulo: Editora Ática, 2003.
- RUIZ, Castor Bartolomé. Giorgio Agamben, **controvérsia sobre a secularização e a profanação política**. Revista IHU On-Line, ed. 390, de 30.04.2013, disponível em <http://bit.ly/15oqZK7>, acesso em 20.05.2013.

## LUXEMBURGO-GRAMSCI: O INTELLECTUAL E A FORMAÇÃO DA CLASSE OPERÁRIA

Darlan Faccin Weide<sup>1</sup>

Em 1845 e 1846, ocasião que Marx e Engels redigiam *A ideologia Alemã*, já se evidenciavam as transformações que a Europa vinha passando. O mundo das ordens, dos reinados absolutos, das verdades dogmáticas que remontava aos feitos do rei-filósofo platônico parece não mais existir. As fábricas são novos espaços de intensa atividade, de agitação política e social em perspectiva revolucionária. As velhas estruturas políticas, sociais e econômicas se contorceram, buscaram desesperadamente encontrar sobrevivência em meio a demonstrações operárias de novas formas de organização, criadas pela iniciativa e ousadia dos diferentes protagonistas.

Em um cenário em convulsão, os intelectuais não podiam mais se limitar às especulações e abstrações do mundo das ideias. Embora alguns ainda se dedicavam ao idealismo, ao positivismo e ao materialismo vulgar, entre outros temas especulativos, Marx mostra, através do envolvimento no mundo das lutas operárias, o despontar de um “outro tipo de intelectual: um ser, ao mesmo tempo, cientista, crítico e revolucionário. [...] nascia então, a filosofia da *praxis*”. (SEMERARO, 2006, p. 130).

A nova concepção de mundo inaugurada por Marx inspirou organizações operárias, intelectuais e políticas. Os intelectuais não podiam mais se esconder atrás da neutralidade

---

<sup>1</sup> Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO). Doutorado em Educação - Universidade Tuiuti do Paraná. Fundação Araucária/CAPES. E-mail: darlan@unicentro.br

científica e ficar alheios aos acontecimentos de seu tempo. Tem-se uma nova geração de intelectuais comprometidos com seu próprio grupo social. Eles buscam conhecer o funcionamento social, econômico e político, entender os mecanismos ideológicos de dominação para pensar nas contradições e propor caminhos para a conquista da hegemonia dos grupos subalternos.

Em sintonia com Marx, Rosa Luxemburgo (1871-1919) e Antonio Gramsci (1881-1937) defendem que as contradições sociais, econômicas e políticas se dão por meio de embates não apenas em campo aberto, de forma explícita e aparentemente limpa, mas no domínio da hegemonia, de um grupo social sobre o outro. O que, para a conquista do poder político (Estado), requer um certo domínio no campo da sociedade civil e de suas instituições (partido, sindicato, igreja, escola, entre outros), que trabalham unidas aos interesses do Estado e, por conseguinte, ao grupo dominante que está no poder. Daí a importância dada ao intelectual, que figura como um intelectual militante e orgânico, ligado às massas proletárias, cuja função passa a ser concebida em conexão com as lutas políticas da classe operária. Intelectual que aparece em Gramsci, ligado a concepção de Estado, de hegemonia e de sociedade civil.

Luxemburgo e Gramsci, enquanto pensadores revolucionários, são intelectuais orgânicos que se identificaram com a causa do operariado do final do século XIX e das primeiras décadas do século XX. Sentiram com operariado a força coercitiva de um Estado que atuava para além da esfera política, fazendo da sociedade civil espaço de propagação das forças hegemônicas da classe dominante. Ajudaram as forças subalternas do proletariado a compreender o cenário político, as novas configurações de Estado e a participação dos intelectuais na manutenção do projeto hegemônico. Foram políticos envolvidos em um processo revolucionário, historicamente situados em contextos diferentes, mas que tinham em comum a dedicação à organização do movimento operário e às pers-

pectivas da construção de um novo tipo de organização social, que almejava, a partir de uma nova ordem intelectual e moral, com base nos grupos subalternos, construir projetos alternativos na perspectiva de formação de um “Estado Ético ou de Cultura”. (Q8, §179, p.1049). (GRAMSCI, 1977, p. 1049).

Luxemburgo, na medida em que sedimentou a bases de sua organização social no povo, no proletariado, nas massas, “praticou a arte da política no espaço público”. (HAUG, 2013, p. 199). Conceitos como ilustração, capacitação e agitação, que na atualidade estão bastante desgastados, no contexto dos seus escritos, estavam na ordem do dia, eram parte de um discurso socialista, pensados em seus pormenores, como um processo em que, uma vez exaurida as forças da democracia burguesa, daria a classe operária o protagonismo revolucionário capaz de chegar à ao comunismo. Etapa desejada e perseguida através de uma política socialista que valoriza a auto-organização das massas, a autoeducação e, por meio de um partido massa, fornece aos trabalhadores as bases marxistas do socialismo científico. Conceitos científicos que ajudam na leitura das etapas de desenvolvimento, saturação e evidências de um colapso do capitalismo. Por conseguinte, é importante “o fortalecimento do sentimento de responsabilidade política”, ajudar os operários, a massa perseguir o seu caminho para atingir suas metas. (LUXEMBURGO, 2011a, p. 171).

Para Luxemburgo, o intelectual, o partido não é uma entidade infalível, sacrossanta, da mesma forma, as massas não são meras executoras de ordens partidárias ou sindicais. Ela “concebe a política socialista como um intento de pôr em marcha um processo que consiste em habilitar a ‘massa’ para que possa mobilizar-se, orientando-se em função de seus próprios fins.” (HAUG, 2013, p. 199). A função do partido de habilitar e coordenar as massas, como “*liderança política* de todo o movimento” (LUXEMBURGO, 2011d, p. 323), como defendido em *Greve de Massas, Partido e Sindicatos*, embora possa parecer uma certa superioridade partidária, não significa poder para mani-

pular as massas ou apoio a ações de centralismo partidário, questões que foram contestadas por ela no cenário das revoluções de 1905 e 1917. Ela defende que as tarefas de direção das massas cabem ao Partido Social Democrata, “a vanguarda mais esclarecida e consciente do proletariado”, que deve ser um partido massa e, assim, exercer essa função para ajudar a organizar e procurar “acelerar” o desenrolar dos eventos para conduzir as lutas com motivação econômica para os fins políticos e revolucionários da luta de classes. (LUXEMBURGO, 2011d, p. 323), sempre respeitando as massas, pois ao eu-massa cabe o protagonismo histórico de ser o sujeito do processo revolucionário.

Para Haug (2013), Luxemburgo se aproxima do que Gramsci denominou luta pela hegemonia, em que se busca conseguir aprovação do povo para o novo projeto de organização social, econômica e política, ou seja, edifica-se um socialismo com meios culturais e morais. O sucesso depende do envolvimento dos sujeitos no projeto, na reflexão, no planejamento e na execução de ações que possam ser implementadas para um projeto alternativo (revolucionário), assumido como seu. Vive-se um processo dialético na medida que, ao mesmo tempo que se assimila os fundamentos semeados pela vanguarda, no processo da realidade histórica vivida, parte desses ensinamentos são superados e outros são incluídos e vivificados pela *praxis* (ação-reflexão) em uma nova síntese. Síntese que carrega a compreensão, a reflexão e o compromisso dos sujeitos envolvidos, agora como sujeitos de um processo que é seu.

Para Luxemburgo (2011d) o partido, a vanguarda mais esclarecida do proletariado (intelectuais), não deve esperar de braços cruzados pela chegada dos eventos revolucionários, esperar que a revolução caia do céu, precisa participar dos eventos, ser parte da massa, estar a serviço, ajudar nas soluções e “indicar a direção” a ser seguida. Para ela, no contexto do início da Guerra Mundial e do levante espartaquista, o par-

tido impulsionava as energias que moviam a revolução. O partido estava para além do concebido em sentido burguês, mas caminhava em sentido de “processo”, centro ativo do processo revolucionário, o que ela chamou de *realpolitik* revolucionária.

Rosa Luxemburg concebe o partido não como uma instituição rígida, único centro ativo do processo revolucionário, mas como um processo em que são conservadas, tornadas conscientes e desenvolvidas as experiências coletivas e as múltiplas tentativas de organização da classe operária, e, com a ajuda da dialética materialista, orientadas para o objetivo final. (NEGT, 1984, p. 39)

As críticas de Luxemburgo aos bolcheviques, *A Revolução Russa*, de 1917, e à social-democracia, no *Folhetos de Junius* (*A crise da social-democracia*), de 1916, toma como base o pressuposto de que “a revolução não consiste só na ação de acabar com o antigo, senão também na de construir o novo” e, observa que o Partido Social Democrata havia caído nas artimanhas burguesas, ao aceitar a guerra “como forma de defesa da nação e civilização alemãs”, e, com isso, apoiou os créditos para a guerra, uma “regressão à barbárie.” (LUXEMBURGO, 2011f, p. 86). O parlamento havia ocupado o espaço das lutas pela hegemonia, espaço de discursos ditos revolucionários, mas que na maioria das vezes, caminhava na contramão da praxis revolucionária, permanecendo no campo do reformismo burguês, situação mais confortável para conquistar representantes elegíveis. Os representantes, portanto, eram disputados em sentido burguês, como também era burguês o sistema parlamentar.

Luxemburgo buscava a edificação de um partido socialista que questionasse sua própria forma e ação, o que implicaria um outro conceito teórico de partido. Para Haug (2013), ela

não teria conseguido elaborar tal conceito, pelo menos não aparece de forma explícita nos escritos. “Esta falta de precisão na definição de partido socialista explica a correspondente imprecisão a respeito do papel dos intelectuais”. (HAUG, 2013, p. 201). O que não significa dizer que Luxemburgo não desse a devida importância ao partido e aos intelectuais, ao contrário, ela concebe um partido dentro do movimento operário, atribuindo a eles os chamamentos do que fazer, sobre como fazer a agitação e como entender a política como revolução permanente. Tais proposições de um partido junto as massas não se encaixam nos conceitos de partido no sentido tradicional e centralizador. Apontam na perspectiva de algo diferente, um partido novo, um partido massa, formado e constituído pelo proletariado. Um partido que educa, mas ao mesmo tempo é educado pelas massas, no decurso do processo revolucionário.

Luxemburgo, quando exerceu a função de educadora, de 1907 a 1913, ensinando economia política na escola do PSD, aos quadros e militantes socialistas, escreveu alguns breves artigos sobre a pedagogia do ensino ministrado na escola do partido e na escola sindical. Ela defendeu a participação ativa dos alunos, condição que possibilita uma educação viva e a partilha de conhecimentos e de experiências. No artigo *Escola do sindicato e Escola do partido* (1911), defende que

[...] uma escola de formação para proletários engajados na luta de classes deve considerar como sua tarefa principal à formação a um pensamento sistemático e independente, e não ingurgitar mecanicamente uma soma de saberes positivos. (LUXEMBURGO, 2012, p. 29)

Nas análises dos acontecimentos da revolução russa, a revolucionária polonesa fala da educação e dos intelectuais. Na Rússia faltava à pequena burguesia aqueles personagens,

que em outras partes, agiram como educadores políticos e construíram o vínculo revolucionário entre a direção e a massa. Em compensação, na Rússia, tinha-se um operariado organizado, forte e resoluta vontade de ação revolucionária. No espaço deixado pela falta de uma liderança educadora entraram em cena os intelectuais, que compartilhavam pontos de vista com o proletariado e na aparente calma, preparam “a revolução proletária por meio de um invisível trabalho de toupeira” socialista, social-democrata. (LUXEMBURGO, 2011d, p. 276).

Luxemburgo destaca a força do proletariado, sua união, autoeducação e auto formação, como condição de amadurecimento, sinaliza que na revolução de outubro, embora houvesse a participação de personagens importantes, a revolução não é fruto de um libertador externo. Não é produto dos “libertadores alemães”, mas sim, parte da experiência proletária, do amadurecimento das greves, consequência de um “verdadeiro trabalho de toupeira” socialista, iniciados nos eventos de 1905. (LUXEMBURGO, 2011d, p. 290). A greve de massas, de 1905, exerceu papel educativo com o proletariado, através da autoeducação e da autoatividade à massa proletária desenvolveu um ganho cultural e intelectual, reconhecimento da condição de classe subalterna e a consciência da luta de classes. Por isso, “um ano de revolução deu ao proletariado russo aquela ‘instrução’, que trinta anos de luta sindical parlamentar não puderam dar artificialmente ao proletariado alemão.” (LUXEMBURGO, 2011d, p. 322).

Luxemburgo, assim como defende um partido massa, quer um intelectual não distante das massas, mas sim militante e educado na praxis revolucionária. Ela, em *Questão de organização da socialdemocracia russa*, estabelece relação entre o oportunismo e o intelectual.

[...] o intelectual, oriundo da burguesia, portanto, estranho ao proletariado, pode chegar ao socialis-

mo, não em termos do seu próprio sentimento de classe, mas apenas pela superação deste, por meio do desenvolvimento ideológico. Por isso mesmo, o intelectual está mais predisposto a desvios oportunistas do que o proletariado esclarecido. (LUXEMBURG, 1991, p. 51)

Para Luxemburgo, o oportunismo era uma forma de paralisar o movimento proletário e autônomo do proletariado e sujeitá-lo aos interesses da intelectualidade burguesa, ocorrendo com mais facilidade nas fases iniciais do movimento, não pela descentralização, mas pelo forte centralismo, que acaba por entregar “[...] o movimento proletariado ainda confuso a um punhado de dirigentes intelectuais”. (LUXEMBURG, 1991, p. 54).

Coerente a esta linha de pensamento, em que o intelectual distanciado das massas se torna um perigo ao processo revolucionário, Luxemburgo relaciona o centralismo partidário com a perigosa “influência da *intelligentsia* sobre o movimento proletário,” coloca “a própria concepção organizatória” como maior perigo para o desenvolvimento do socialismo russo. (Idem. p.55). Por isso, quanto mais democrática a instituição e forma de organização, “quanto mais viva e forte a pulsação da vida política das massas, tanto mais imediata e precisa é a influência que exercem.” (LUXEMBURG, 1991, p. 87).

No contexto da social-democracia alemã, Luxemburgo menciona as disputas teóricas, estratégicas e táticas de ação dos parlamentares, escritores jornalistas que buscam orientar o povo sobre os caminhos do processo revolucionário. Luxemburgo é um exemplo de quem estava à frente, “incansável toupeira científica da política do movimento no partido” (HAUG, 2013, p. 201). Ela condena sem piedade os intelectuais mercenários, que vendidos a burguesia, esquecem sua origem operária. Já sobre os intelectuais eruditos, observa que

Há trinta anos o professor alemão acredita firmemente e constantemente em sua tarefa histórica de explicar a história, enquanto a esmigalha, crê influir na vida social, enquanto prega conhecimentos político-sociais a ouvidos surdos e acredita estar colocando a ciência a serviço do progresso social, enquanto ele mesmo serve à reação dominante. (Rate der Gelehrten, 1/2, p.382); (*Apud* HAUG, 2013, p. 201)

Na categoria de reacionários, Luxemburgo inclui a *Associação de Política Social* e sua “negociação da doutrina marxiana da crise”, que “são na prática, ridículos ajudantes do capital”. (HAUG, 2013, p. 202). Polemizou com intelectuais burgueses, membros da associação, sobre seus discursos em que usam a composição das matérias orgânicas ou inorgânicas para explicar as crises da doutrina marxiana.

Uma mistura de mau gosto de uma teoria do ouro e uma teoria da proteína para explicar a crise, uma gagueira tímida sobre os cartéis, um silêncio absoluto sobre os sindicatos - isso é tudo o que resta do desenvolvimento social proclamado com majestoso som de trompete, e ‘apesar de tudo,’ pacífico. (*Apud* HAUG, 2013, p. 202)

Mostra que, no fundo, os métodos usados pela ciência burguesa levam a resultados inúteis, pois buscam em sua competição reconhecimento e dinheiro. Para ela, o professor alemão vê na cátedra um prolongamento natural do burocrata teórico. Ele “desnuda a matéria viva da realidade social em suas mais finas fibras e partículas, a organiza e classifica-a desde o ponto de vista dos burocratas”, como matéria sem vida, transmite “o material científico apto para a atividade

administrativa e legislativa de conselheiros privados". (*Rate der Gelehrten*, 1/2, p.388); (HAUG, 2013, p. 202-203).

Para Haug (2013, p.203), o liberalismo dos eruditos, cúmplices do capital, em tempos de emergência, trabalha para adormecer os proletários e separá-los da social-democracia enquanto emite ecos contra o capital, no intuito de se voltando contra o capital, conquistar o interesse dos trabalhadores.

Luxemburgo também adverte que parte dos intelectuais, aqueles de origem burguesa, diante das dificuldades junto da classe operária, na busca de paz, aconchego e reconhecimento, migram para as fileiras burguesas. Em carta a Mehring, em 1916, Luxemburgo observa que ele há décadas deixou as fileiras burguesas para assumir a causa operária e por ela trabalhar. "O senhor ocupa há décadas uma posição entre nós que ninguém, a não ser o senhor pode assumir: o senhor é o representante da verdadeira cultura intelectual em todo o seu brilho e esplendor". "O senhor salvou do campo da burguesia os tesouros da antiga cultura intelectual e os trouxe no campo dos deserdados sociais". Ensinou aos trabalhadores que o socialismo não é uma "questão de 'garfo e faca', e sim um movimento cultural, uma grande e orgulhosa visão de mundo". (LUXEMBURGO, 2011c, p. 203).

Para Haug (2013), mesmo que Luxemburgo não tenha formulado uma teoria de intelectual orgânico com a consistência teórica presente nos escritos de Gramsci, já têm esboçadas as bases dessa concepção, as relações de conquista e sedução exercida sobre a categoria dos intelectuais, que não sendo uma classe autônoma em si mesma, estão a serviço dos mais variados interesses. Os intelectuais oscilam na defesa dos interesses do capital, mas podem envolver-se com a massa proletária e trabalhar no processo cultural dos subalternos e na construção de forças alternativas aos interesses do capital. Por isso, Franz Mehring, tomado da burguesia, é um exemplo de quem dedicou seu talento e caráter a causa operária. Com seus escritos

seguiu o legado de Marx e Engels, para quem o proletariado alemão é o herdeiro histórico da filosofia clássica alemã.

Hoje, quando inteligências de origem burguesa em bando nos traem e nos deixam, para retornar à boa vida (*Fleischtöpfen*) dos dominantes, nós podemos olhar para elas com um sorriso desdenhoso: podem ir! Afinal, nós tomamos da burguesia alemã o último e melhor vestígio que ainda lhe restava de espírito, talento e caráter: Franz Mehring. (LUXEMBURGO, 2011c, p. 204)

Para Luxemburgo os intelectuais socialistas trabalham a partir de um ponto de vista da classe operária e têm como função prioritária a crítica da sociedade burguesa, a partir do ponto de vista da classe operária. De modo que “a crítica teórica é também tarefa dos intelectuais, assim como as análises da situação mundial e do Estado”. (HAUG, 2013, p. 204).

Em Luxemburgo, a questão dos intelectuais já começa a ser esboçada, em uma dimensão mais complexa, aparece, mesmo que timidamente, associada as forças produtivas, ao partido, as forças políticas da classe trabalhadora e ao mesmo tempo está presente na resistência burguesa, contrarrevolucionária. O conceito de intelectuais por estar em constante devir, transforma-se de acordo com as circunstâncias e conjuntura histórica, o que se configura um problema para uma apreensão descontextualizada.

Luxemburgo tem presente a metamorfose histórica que o conceito de intelectual tem assumido no decurso do anos e retoma a “questão da função dos intelectuais no movimento operário”. (HAUG, 2013, p. 204). Querer atribuir um único significado ao conceito é assumir o risco de se cair em definições contraditórias, como observa, pois

Às vezes a práxis vem antes da teoria, às vezes os próprios intelectuais são os cúmplices daqueles que dominam, por vezes são tacanhos, outras arrogantes, às vezes se encontram a frente ao povo modesto, às vezes são parte deles, em outras ocasiões são imprescindíveis para a política socialista dos trabalhadores. (HAUG, 2013, p. 204)

Gramsci teve a percepção da importância dos intelectuais para o processo revolucionário da classe trabalhadora ainda nas experiências do *L'Ordine Nuovo*, mas só foi elaborar uma teoria dos intelectuais na prisão, a partir de 1926, quando em suas reflexões, sobre Estado e Sociedade Civil, capta a importância do intelectual orgânico para a hegemonia das forças políticas. De modo que, Haug (2013) defende que conceitos que em Luxemburgo estavam apenas esboçados, em Gramsci são tratados como uma “teoria dos intelectuais” (HAUG, 2013, p. 204).

No período em que esteve no cárcere, de 1926 até sua morte, em 1937, Antonio Gramsci ocupou grande parte do tempo escrevendo. Em 19 de março de 1927, em correspondência a sua cunhada Tatiana, ele esboçou um programa de trabalho em que se ocuparia no cárcere. Em linhas gerais, ele desejava:

- 1-Uma pesquisa sobre a formação do espírito público na Itália no século passado; em outras palavras uma *pesquisa sobre os intelectuais italianos*, suas origens, seus agrupamentos segundo as correntes culturais, seus diversos modos de pensar, etc, [...]
- 2- Um estudo de linguística comparada; [...]
- 3- Um estudo sobre o teatro de Pirandello e sobre a transformação do gosto teatral italiano que Pirandello representou e contribuiu para produzir. [...]
- 4- Um ensaio sobre os romances de folhetim e o gosto

popular na literatura. (GRAMSCI, 2005a, p. 128-129)

A grandeza do projeto e as dificuldades da prisão, bem como o acesso aos livros parece não assustar Gramsci em um primeiro momento, mas na medida que os anos passam, ele vai sentido dificuldades de operacionalizar o planejado, por conta das constantes mudanças de casa prisional e das dificuldades para que os livros chegassem até ele, bem como a amplitude dos temas propostos.

A questão dos intelectuais não era uma temática nova para Gramsci, ele já tinha de forma indireta, nos escritos políticos, questões como literatura popular e organização da classe operária já eram discutidos no *L'Ordine Nuovo*, 1919 e 1920, quando assume, com mais alguns companheiros, o projeto de formação da classe operária. Em 1926, na *Questão Meridional*, a temática dos intelectuais reaparece. Na obra, mostra a importância dos intelectuais na organização social italiana. Analisa questões burocráticas desenvolvidas pelos intelectuais e sua inserção política e cultural, no caso concreto, Croce e Fortunato, que são exemplos da centralização e dominação cultural italiana.

Em 07 de setembro de 1931, nas *Cartas do Cárcere*, a questão dos intelectuais reaparece. Gramsci reconhece a amplitude do tema, pois “o projeto de estudos que fiz sobre os intelectuais é muito amplo e, na realidade não acredito que existam na Itália livros sobre este tema”. (GRAMSCI, 2005b, p. 84). Ao mesmo tempo, revela que o estudo levou a certas determinações sobre o conceito de Estado.

[...] que habitualmente é entendido como *sociedade política* (ou ditadura, ou aparelho coercitivo para conformar a massa popular ao tipo de produção e à economia de um determinado período) e não como equilíbrio *entre Sociedade política e Sociedade civil* (ou hegemonia de um grupo social sobre a in-

teira sociedade nacional exercida através das organizações assim chamadas privadas, como a Igreja, os sindicatos, as escolas etc). (GRAMSCI, 2005b, p. 84)

Na carta, Gramsci revela uma pequena demonstração do que estava sendo redigido nos cadernos do Cárcere, principalmente no *Caderno 12*, que trata da história dos intelectuais. Informa sobre uma nova teoria do Estado e uma concepção de intelectual ligado às forças hegemônicas, atuando no âmbito da sociedade civil.

É no contexto das relações hegemônicas que se deve considerar a atuação dos intelectuais, representando de modo parcial e mistificador o momento histórico, ou apontando os antagonismos sociais e exprimindo as contradições e luta, na expressão mais abrangente da realidade histórico-política. (SCHLESENER, 2007a, p. 52)

No *Caderno 12* (1932), *Apontamentos e notas dispersas para um grupo de ensaios sobre a história dos intelectuais*, Gramsci utiliza as observações que vinha fazendo ao longo dos anos sobre o contexto italiano, em que os intelectuais tradicionais se aglutinavam como uma elite superior, que estava a serviço da hegemonia da classe dirigente. Constata que os intelectuais não se configuravam enquanto classe, um grupo autônomo e independente, mas que sua existência enquanto grupo estava relacionada aos interesses corporativos ou de classe.

Para quebrar com a tradição de que apenas alguns podem se tornar dirigentes dos rumos da humanidade, Gramsci, a exemplo do que já havia apresentado no *Caderno 11*, §12, em que afirma que “todos são filósofos” (GRAMSCI, 2014, p. 93), no escrito prossegue na mesma direção, “[...] todos os homens

são intelectuais, mas nem todos os homens têm na sociedade a função de intelectuais.” (GRAMSCI, 2014b, p. 15).

Quando Gramsci redigiu os Cadernos tinha presente a militância do povo. As greves de massas descritas por Luxemburgo, além de serem conhecidas de Gramsci, foram vivenciadas nas experiências do *L'Ordine Nuovo*, 1919 e 1920, principalmente com as greves de Turim, de onde Gramsci tinha consigo que os intelectuais são os elos de mediação entre os grupos sociais, indivíduos e o projeto social, atuando na formação ideológica e política da sociedade. Todo grupo constrói para si uma ou mais camadas de intelectuais que lhe garantirão hegemonia e consciência própria de classe, no campo econômico, social e político.

Os grupos fundamentais têm a seu favor categorias de intelectuais já pré-existentes, no caso da Itália, eram compostas por intelectuais tradicionais, clérigos, camada de administradores, cientistas, teóricos e filósofos, que se sentindo continuadores de um destino histórico, agiam em defesa dos interesses dos grupos dominantes, ou no caso dos clérigos, buscavam autonomia em relação ao grupo social dominante, mas permaneciam submissos à hierarquia da igreja e aos interesses da aristocracia fundiária.

No mundo da produção, diferente de como ocorre no caso dos grupos sociais dominantes, a relação entre os intelectuais “é ‘mediatizada’, em diversos graus, por todo o tecido social, pelo conjunto das superestruturas, do qual os intelectuais são precisamente os funcionários”. (GRAMSCI, 2014b, p. 20).

Os intelectuais como funcionários do Estado atuam na sociedade política e, ao mesmo tempo, na sociedade civil, exercendo funções que são fundamentais para o exercício da hegemonia, daí o esforço em formar historicamente “categorias especializadas para o exercício da função intelectual” ligadas aos grupos sociais mais importantes. Outro caminho utilizado pelo grupo dominante, até que consiga formar seus próprios intelectuais, diz respeito à luta de cooptação, assimilação

e conquista ideológica dos intelectuais tradicionais já existentes para que trabalhem em consonância com seus interesses.

Os intelectuais têm uma função na ‘hegemonia’ que o grupo dominante exerce em toda a sociedade e no ‘domínio’ sobre ela (a sociedade) que se encarna no Estado; esta função é ‘organizativa’ ou conectiva: tem a função de organizar a hegemonia social de um grupo e o seu domínio estatal (Q. 4, p. 476); (GRAMSCI, 1977, p. 476)

Os intelectuais, ao assumirem a hegemonia política e social de um determinado grupo, abandonam sua própria organização de classe; por conseguinte, não existe uma classe independente dos intelectuais, mas todo grupo social tem uma camada própria de intelectuais ou tende a formar uma. Gramsci constatou que os intelectuais da classe historicamente progressista, nas condições da realidade italiana, exercem um poder de atração tal que terminam por subordinar a si os intelectuais dos outros grupos sociais e, assim, criam um sistema de solidariedade, com laços corporativos ou de casta. (GRAMSCI, 1977, p. 2012).

Os intelectuais que em um primeiro momento, como especialistas, estavam restritos à área técnica de formação, com atuação apenas na esfera econômica, na medida em que foram cooptados, passaram a atuar no campo político, organizando e conduzindo as forças hegemônicas do grupo dominante. Os intelectuais, além da participação direta na Sociedade Política (Estado liberal), mantiveram participação ideológica na Sociedade Civil, através da igreja, escola, sindicatos, entre outras instituições. A medida que Gramsci amplia o conceito de Estado para além da sociedade política, com suas ramificações na sociedade civil, valendo-se das forças ideológicas das diversas instituições civis, percebe que “é na sociedade civil que operam especialmente os intelectuais”. (GRAMSCI, 2005b, p. 84).

A percepção da abrangência da atuação do intelectual, na integração do econômico e do político, com participação na sociedade política e na sociedade civil levou Gramsci a questionar: “O que significa Estado? Só o aparelho estatal ou toda a sociedade civil organizada? Ou a unidade dialética entre poder governamental e sociedade civil?” (GRAMSCI, 1977, p. 1787).

Gramsci, na medida que amplia a abrangência do conceito de intelectual e, a partir dele, tece críticas à concepção de Estado liberal, propõe um novo conceito de Estado, agora um Estado Integral, que abrange sociedade política e sociedade civil.

[...] na noção geral de Estado entram elementos que devem ser remetidos à noção de sociedade civil (no sentido, seria possível dizer, de que *Estado = sociedade política + sociedade civil*, isto é, *hegemonia couraçada de coerção*). Numa doutrina do Estado que conceba este como tendencialmente capaz de esgotamento e de dissolução na sociedade regulada, o tema é fundamental. Pode-se imaginar o elemento Estado-coerção em processo de esgotamento à medida que se afirmam elementos cada vez mais conspícuos de sociedade regulada (ou Estado ético, ou sociedade civil). (GRAMSCI, 2012, p. 248)

O Estado não é mais uma instituição separada, isolada do restante da sociedade. As relações sociais e ideológicas têm seu reflexo no funcionamento do Estado. “Estado é todo o conjunto de atividades práticas e teóricas com as quais a classe dirigente não apenas justifica e conserva o seu domínio, mas, consegue obter o consenso ativo dos governados” (GRAMSCI, 1977, p. 1765).

No mundo capitalista, o Estado (sociedade política) se soma à sociedade civil garantindo a hegemonia couraçada de

coerção. A compreensão desse fenômeno e o novo conceito introduzido por Gramsci é importante para as estratégias das classes subalternas que almejam conquistar a hegemonia. No reconhecimento da nova forma de organização e dominação, as classes subalternas podem se preparar para enfrentar as emboscadas da classe dominante e almejar a direção hegemônica com projetos alternativos que tenham a clareza de que a emancipação exige a conquista do Estado.

As classes subalternas, por definição, não são unificadas e não podem se unificar enquanto não se tornarem 'Estado': a história delas, portanto, está entrelaçada com a história da sociedade civil, é uma função 'desagregada' e descontínua da história da sociedade civil, e por meio disso, da história dos Estados ou grupos de Estados. (GRAMSCI, 1977, p. 2288)

A autoconsciência crítica dessa nova situação está ligada ao trabalho de colaboração dos intelectuais uma vez que a "massa humana não se 'distingue' e não se torna independente 'para si' sem se organizar e não existe organização sem intelectuais, isto é, sem que haja organizadores e dirigentes, sem que o nexos teoria e prática se distinga concretamente em um estrato de pessoas 'especializadas' na elaboração conceitual e filosófica. (GRAMSCI, 1977, p. 1388).

Por conseguinte, o trabalho dos intelectuais orgânicos comprometidos com os subalternos é importante, pois na medida que mobilizam e divulgam os operários, cumprem uma função de elevar os intelectuais tradicionais de meros membros do processo 'econômico' em grupo social com qualidade de "[...] 'intelectuais políticos', de organizadores de todas as funções inerentes ao desenvolvimento orgânico de uma sociedade integral, civil e política". (GRAMSCI, 1977, p. 478).

A dimensão de organicidade intelectual proposta por Gramsci implica em compromisso com a classe a que pertence por nascimento ou por convicção e em trabalho para construir e consolidar uma hegemonia; ser capaz de fazer o seu grupo passar das relações económico corporativas para um Estado ético-político.

Sobre o Estado ético ou cultural, Gramsci, no caderno 8 §(179), observa que na concepção hegeliana, quando a força da burguesia parecia ilimitada, falar de eticidade ou universalidade é afirmar que “todo o género humano será burguês”, trabalhar para elevar a

[...] grande massa da população a um determinado nível cultural e moral, nível (ou tipo) que corresponde às necessidades de desenvolvimento das forças produtivas e, portanto, aos interesses das classes dominantes [...] Mas, na realidade, *só o grupo social, que coloca o fim do Estado e de si mesmo como fim a ser alcançado, pode criar um Estado ético, que tende a eliminar as divisões internas de dominados e a criar um organismo social unitário técnico-moral.* (GRAMSCI, 1977, p. 1049-50)

Gramsci desenvolveu o problema de uma teoria dos intelectuais caracterizando-os em função da luta de classes, esforço que o coloca em conexão com Luxemburgo. (HAUG, 2013, p. 204). Os intelectuais deixam de ser vistos como um grupo profissional independente, passam a ser vistos como uma tarefa ligada à *praxis*, de modo que, cada classe busca formar e ter seu próprio grupo de intelectuais.

A medida que a classe busca para si os intelectuais e os quer na defesa de seus interesses, o desejo de reconhecimento ajuda os intelectuais a trabalhar em favor da classe a que pertencem ou defendem, de modo que teorizam, correm riscos na defesa da classe e escrevem sobre os mais variados assuntos,

procurando sempre a defesa do seu grupo. A esses intelectuais, que Gramsci chamou de orgânicos, são os defensores, organizadores e dirigentes de sua classe. Eles podem ter sua origem na própria classe ou terem sido arregimentados, cooptados em outros grupos sociais, mas precisam ter vivência, prática cotidiana com os seus, pois é “na *praxis* que o trabalho da atividade intelectual realmente pode se realizar” (HAUG, 2013, p. 205).

Para Gramsci, a função de organização dos intelectuais não é só no campo cultural, mas diz respeito à organização da sociedade em geral. Os intelectuais da classe dominante defendem os interesses particulares e lutam pela manutenção da hegemonia, na medida que buscam ganhar os subalternos. Já os intelectuais dos grupos subalternos trabalham contra a hegemonia dominante e buscam desconstruir os processos de dominação já sedimentados. Desta forma, são organizadores de uma “nova cultura, de uma nova ordem intelectual e moral”. (GRAMSCI, 1977, p. 1377).

No que diz respeito a Luxemburgo, ela mesmo falava e atuava como membro do partido, como intelectual orgânica do movimento operário, buscava constantemente conquistar outros intelectuais para a causa operária. Quando o partido se tornava obstáculo às causas da revolução, não tinha dúvidas sobre o lugar que deveria ocupar. Estava sempre ao lado das massas, do povo operário. Nos congressos do partido ou através de jornais, sua voz era ouvida. Denunciava o silêncio e omissões das tendências reformistas e centristas do partido, principalmente na pessoa de Eduard Bernstein e Karl Kautsky, que muitas vezes seduzidos pelos encantos do capital, direcionavam o partido social-democrata para as conquistas econômicas, perdendo de vista o horizonte político da revolução. Para estar ao lado do povo, das massas, teve a coragem e determinação para romper com o partido e fundar um novo, que estivesse aliado à realidade, às lutas e às aspirações dos operários. Quando podia ter fugido da luta, pela compreensão de

que a vitória floresce a partir das derrotas, enfrentou de cabeça erguida. O que sucedeu? “*A ordem reina em Berlin. Está construída sobre areia. Amanhã a revolução se levantará de novo ruidosamente, proclamando ao som da trompa: Eu era, eu sou eu serei*” (LUXEMBURGO, 2011b, p. 401).

Frigga Haug, em *Rosa Luxemburg y el arte de la política*, sinaliza para uma linha de continuidade entre o pensamento de Luxemburgo-Gramsci. No entanto, pondera que em Luxemburgo as concepções teóricas estão esboçadas, mas em Gramsci estão trabalhadas de forma que assumem *status* de teoria. O que não significa diminuir a produção de um em detrimento do outro. A diferença se deve à distância temporal em que os textos foram produzidos, ao contexto histórico vivido pelos autores e, principalmente, pela interrupção prematura da produção de Luxemburgo em decorrência de seu assassinato, o que impossibilitou uma reformulação mais refinada, a exemplo do que Gramsci fez nos anos de cárcere.

Na linha de continuidade Luxemburgo-Gramsci, Haug (2013) assinala que as teorias de Gramsci sobre Estado Integral, Estado Ético, hegemonia e intelectual orgânico provém de uma continuidade do pensamento do que Luxemburgo já havia esboçado em seus escritos.

Ler Gramsci com as exigências políticas de Luxemburg e sua *praxis* nos ensina a compreendê-lo melhor; ler Luxemburg com Gramsci nos conduz a um grande número de pistas e propostas cuja a importância e possibilidade teríamos deixado de lado sem ele. O estudo de ambos os autores em interação produz uma grande sinergia que reforça a esperança política e, portanto, a capacidade de atuar. (HAUG, 2013, p. 217)

Gramsci teria dado “continuação ao pensamento luxemburguiano e de sua arte da política” (HAUG, 2013, p. 217). De

modo inverso, os conceitos elaborados por Gramsci ajudam a clarear a compreensão de Luxemburgo como uma intelectual orgânica, a serviço da classe operária. Os escritos de Luxemburgo, realizados mais próximos da *praxis* revolucionária das massas, são importantes para o entendimento dos conceitos de Gramsci.

Para Luxemburgo e Gramsci, a função dos intelectuais é vista a partir do marxismo, da filosofia da *praxis*, como uma atividade que não diz respeito apenas a função intelectual racional, ao contrário, é vista como uma ação “impura”, ligada à atividade prática da política. Um intelectual militante (Luxemburgo), um intelectual orgânico (Gramsci) que tem clareza da luta de classes e trabalha a favor da classe a que pertence. Intelectual que ajuda o proletariado a fazer antagonismo às forças do capital construir as bases de uma nova ordem proletária.

A vanguarda, que aparece em diversos textos de Luxemburgo e Gramsci, como foco de críticas, pelo centralismo, autoritarismo e distanciamento das bases proletárias, desempenha importante papel no processo revolucionário. Sem o partido, os operários não vão além da atuação na perspectiva sindical, ficando apenas no campo das lutas econômicas, dentro do espaço de controle capitalista. É pela intervenção do partido-massa que se educa e se é educado, que as lutas econômicas avançam para lutas políticas e vice-versa, tendo como metas os fins revolucionários. Luxemburgo e Gramsci não abrem mão de se conciliar ações do partido com as ações de massa. É a ação política do operariado que dinamiza, vivifica e desburocratiza o partido, o sindicato e as demais instituições representativas da classe. Sem as massas proletárias ou distantes dos fins revolucionários, sindicato e partido não têm razão de existir. Eles só têm razão de existir como necessidade concreta da luta de classe, com a função de educar e serem educados pelas massas, nessa relação dinâmica que se concebe um partido massa. Por isso, Luxemburgo não queria que a Liga

Spartakus fosse um partido em sentido tradicional, mas aquela parte da massa operária, mais consciente, que ajuda o proletariado nas tarefas históricas.

A praxis revolucionária torna-se a escola também do educador (partido), pois a medida que o partido educa a classe operária, é por ela também educado. Dessa relação de reciprocidade nasce, no decurso do processo revolucionário, um intelectual ligado à classe proletária, educado pela ação revolucionária, um intelectual militante (Luxemburgo), um intelectual orgânico (Gramsci), sensível às necessidades e aos anseios da classe. Em um intelectual militante, orgânico, que é parte da massa e forjado na relação dialética do educador com as massas, Luxemburgo e Gramsci depositam a confiança para ajudar a gestar e administrar o processo produtivo e o Estado operário, a partir de uma nova cultura socialista.

### Referências

- GRAMSCI, A. **Quaderni del carcere**. 2. ed. Torino: Einaudi Editori, 1977. 2362 p. (Edizione critica dell'Istituto Gramsci, a cura di Valentino Gerratana).
- GRAMSCI, A. **Escritos políticos IV**. Tradução de Manuel Simões. Lisboa: Seara Nova, v. IV, 1978.
- GRAMSCI, A. **Cartas do cárcere (1926-1930)**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, v. 1, 2005a.
- GRAMSCI, A. **Cartas do cárcere (1931-1937)**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, v. 2, 2005b. 496 p.
- GRAMSCI, A. **Maquiavel, notas sobre o Estado e política**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, v. 3, 2012.

- GRAMSCI, A. **Introdução ao Estudo da Filosofia: a filosofia de Benedetto Croce**. vol.1. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 7. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, v. 1, 2014.
- GRAMSCI, A. **Os intelectuais: o princípio educativo**, *Jornalismo*. Vol.2. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 7. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, v. 2, 2014b.
- GRAMSCI, A. **Antonio Gramsci: escritos sobre educação e política (1916-1919)**. *Práxis educativa*, Tradução de Anita Helena Schesner. Ponta Grossa, v. 12, n. 3, p. 1035-1040, Set/dez 2017.
- GRUPPI, L. **O conceito de hegemonia em Gramsci**. Rio de Janeiro: Graal, 1978.
- HAUG, F. **Rosa Luxemburg y el arte de la política**. Tradução de Monteserrat Galcerán Huget y Sira Ainara Sánchez Navarro. Madrid: Tierradenadie Ediciones, 2013.
- LOUREIRO, I. M. Rosa Luxemburgo: marxismo e história. **Trans/formação**, São Paulo, v. 16, p. 83-100, 1993.
- LUXEMBURG, R. **A questão nacional e autonomia**. Belo Horizonte: Oficina do Livro, 1988.
- LUXEMBURG, R. **A revolução russa**. Tradução de Isabel Maria Loureiro. Petrópolis: Vozes, 1991.
- LUXEMBURGO, R. **Textos escolhidos I (1899-1914)**. Tradução de Stefan Klein. Organizado por Isabel Loureiro. São Paulo: Unesp, v. 1, 2011a. 511 p.
- LUXEMBURGO, R. **Textos escolhidos II (1914-1919)**. Tradução de Isabel Loureiro. São Paulo: Unesp, v. II, 2011b. 413 p.
- LUXEMBURGO, R. **Cartas**. Tradução de Mario Luiz Frungillo. Organizado por Isabel Loureiro. São Paulo: Unesp, v. III, 2011c. 397 p.
- LUXEMBURGO, R. Greve de massas, partido e sindicatos. In: LOUREIRO, I. **Textos escolhidos I (1899-1914)**. Tradução de Stefan Klein. São Paulo: UNESP, v. 1, 2011d. p. 263-350.
- LUXEMBURGO, R. A crise da social-democracia. In: LOUREIRO, I. **Rosa Luxemburgo: textos escolhido II**. São Paulo: Unesp, v. II, 2011f. p. 15-144.

- NEGT, O. Rosa Luxemburg e a renovação do marxismo. In: HOBSBAWM, E. **História do marxismo: o marxismo na época da segunda internacional (segunda Parte)**. Tradução de Carlos Néelson Coutinho. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984. p. 11-52.
- SCHLESENER, A. H. **Hegemonia e cultura: Gramsci**. 3. ed. Curitiba: UFPR, 2007a.
- SEMERARO, G. **Gramsci e os novos embates da filosofia da práxis**. 3. ed. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.
- SOUZA, R. L. D. **Antonio Gramsci e Rosa Luxemburgo: estado, sociedade, cultura, revolução**. Cuiabá: UFMT, 2015.
- TROTSKY, L. **A revolução permanente**. Tradução de Oliveira Sá. 2. ed. São Paulo: Kairós Livraria Editora, 1985.



# DA BANALIDADE DOS HOMENS DE BEM: ENSAIO SOBRE A BANALIDADE DO MAL EM TEMPOS DE ÓDIO

Diego dos Anjos Azizi<sup>1</sup>

## I

Existem acontecimentos que fazem com que ideias pulsem em nossa mente. Esse texto é incidental, fruto de acontecimentos que o pressionaram e o tornaram público (creio ser a natureza de todo texto). Dois fatos contemporâneos motivaram tais palavras (por isso a escolha do gênero ensaístico para uma maior liberdade no pensamento). O primeiro está presente na vida do brasileiro, de todo brasileiro, que se interessa - e interesse não é sinônimo de compreensão - pela vida política atual: a ascensão do ódio e do autoritarismo motivado por certa ideologia<sup>2</sup>. Hannah Arendt, a propósito do conceito de 'compreensão', nos diz que

(...) a compreensão é um processo complexo, que jamais produz resultados inequívocos. Trata-se de uma atividade interminável, por meio da qual, em constante mudança e variação, aprendemos a lidar com nossa realidade, reconciliamo-nos com ela, is-

---

<sup>1</sup> Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO). Doutorando em Filosofia na Universidade Federal do Paraná (UFPR).

<sup>2</sup> Uso o conceito de ideologia no sentido moderno de “falsa consciência”, como “crença usada para o controle dos comportamentos coletivos, entendendo-se o termo *crença* (v.), em seu significado mais amplo, como noção de compromisso da conduta, que pode ter ou não validade objetiva”. (ver ABBAGNANO, 2007, p. 531).

to é, tentamos nos sentir em casa no mundo. (...) A compreensão é interminável e, portanto, não pode reproduzir resultados finais; é a maneira especificamente humana de estar vivo, porque toda pessoa necessita reconciliar-se com um mundo em que nasceu como um estranho e no qual permanecerá sempre um estranho, em sua inconfundível singularidade. (Arendt, 1993, p. 39)

Assustadoramente presente nas ruas e no espaço público virtual, tal ódio e autoritarismo vem, constantemente, sustentando certo discurso que, outrora, motivou o período mais sombrio e opressor da história de nosso país (e certa variante desse discurso motivou e perpetrou as maiores barbáries que a humanidade teve o desprazer de vivenciar).

O segundo foi o contato com o documentário intitulado “The act of killing” (O ato de matar), dirigido pelo cineasta estadunidense Joshua Oppenheimer. Tal documentário tem a premissa de “desafiar” os torturadores e assassinos da ditadura militar indonésia a reproduzir as formas de tortura, a partir de uma representação cinematográfica, que praticavam no regime militar. Esses são os dois estopins desse texto, que além de suscitar claramente um debate necessário, marcaram profundamente a alma do autor do presente ensaio.

Durante a campanha eleitoral para a presidência da República em 2014, mas principalmente após os resultados das urnas, algo aconteceu no imaginário do homem comum brasileiro. Uma onda de ódio e intolerância (que sabíamos estar latente) veio à luz e se espalhou de maneira viral, não apenas no mundo virtual, mas também no mundo “real”, na experiência comum do cidadão. Mais aprofundada, essa onda de ódio se manifestou nas eleições presidenciais de 2018 onde certos traços de nosso passado autoritário foram evocados, as redes digitais e as ruas foram tomadas por defensores de execuções ilegais, penas capitais, torturas, linchamentos e outras

atividades típicas da manifestação carnal da barbárie, inclusive dentro das próprias instituições políticas representativas do Estado.

A falta de compreensão do que seja a democracia, não apenas como um regime político, mas principalmente como valor, e dos princípios legais que regem o sistema político e do que seja cidadania (com toda a carga ética que esse conceito comporta) é um dos fatores pelos quais nossa frágil e jovem democracia sempre cambaleou. Ainda não consolidamos uma cultura política que compreenda a democracia como valor e, enquanto ela não for vivenciada axiologicamente, ela sempre será, como já nos disse Sérgio Buarque de Holanda, um mal-entendido. Norberto Bobbio, em "O futuro da democracia" escreve que é necessário

fazer descer a democracia do céu dos princípios para a terra onde se chocam corposos interesses. Sempre pensei que este é o único modo para darse conta das contradições que atravessam uma sociedade democrática e das tortuosas vias que se deve seguir para delas escapar sem confundir-se, para reconhecer seus vícios congênitos sem desencorajar-se e sem perder toda a ilusão nas possibilidades de melhorá-la. Se imagino os interlocutores que gostaria, não exatamente de convencer, mas de tornar menos desconfiados, estes não são os que desdenham e contrastam a democracia como o governo dos "malsucedidos", a direita reacionária perene, que ressurgue continuamente sob as mais diversas vestes mas com o mesmo rancor de sempre contra os "princípios imortais. (1986, p. 14)

## II

Em 1965, na Indonésia, um golpe militar também foi perpetrado e um regime de medo, forjado em assassinatos, torturas e “falsas consciências” foi disseminado, até o ponto de construir uma nova realidade (qualquer semelhança com o caso brasileiro não é mera coincidência) ideológico-política. O medo de uma ameaça externa (inimigo comum de praticamente todos os regimes fascistas e totalitários do Séc. XX) foi a força motriz desse golpe, culminando no extermínio em massa de mais de um milhão e meio de seres humanos tachados de “ameaça comunista”.<sup>3</sup> O comunista era desumanizado até perder qualquer traço de dignidade e valor. Suas vidas poderiam ser ceifadas sem nenhum prejuízo para o mundo dos homens e, de fato, para os algozes, esse extermínio era um bem maior para toda a raça humana. Filmes de propaganda eram produzidos, retratando o comunista como uma espécie de monstro sem coração que, isento de qualquer moral, esturpava e matava inescrupulosamente, roubando terras e expropriando a moradia dos indonésios de boa índole e moral.

O documentário “O ato de matar” retrata esse contexto de manipulação ideológica (que ainda persiste) e desafia os torturadores a retratar as maneiras de matar suas vítimas utilizando todos os recursos cinematográficos disponíveis. Temos diante dos olhos uma contradição que salta aos olhos, oprime a razão e aperta o coração. “Homens de bem”, pais e avôs

---

3 “Sabemos bem: o burguês de hoje tem medo. Em todos os livros, em todos os artigos, os discursos que expressam seu pensamento são feitos deste pânico que salta aos olhos. (...) Antes da última guerra, o burguês pressentia que alguma coisa ia terminar, mas não sabia o que nasceria logo em seguida. Agora a barbárie tem um nome: o comunismo. (BEAUVOIR, 1967, p. 3-7)

amorosos, cidadãos preocupados com o bem-estar do povo e dos animais, estão lá, perante as câmeras e aos espectadores, mostrando serem capazes da mais absoluta crueldade e sem um pingão de remorso, culpa ou sentimento retroativo de injustiça. O espetáculo da barbárie é jogado como se fosse a expurgação do mal comunista, salvação da nação e da liberdade. Como homens comuns podem ser capazes do absoluto mal?

Como sabemos, em 1964 um golpe civil-militar foi perpetrado no Brasil, e um regime de medo, silêncio, assassinatos e tortura forjou “falsas consciências” que, também através de muitas peças de propaganda, elegeu um inimigo externo comum que, caso não fosse exterminado, colocaria em risco o futuro da nação. A história é a mesma (como a história de todo regime fascista) e, lá como cá, ainda não terminou. De tudo sobra um pouco e, nesse caso, o que nos sobrou foi um saudosismo reacionário de uma época de violência e repressão que, invocada romanticamente, mostra a ignorância que temos não apenas a respeito de nossa própria história, mas também dos valores que colocam em risco a própria democracia. O Brasil, em tempos recentes, foi às ruas para pedir, dentre outras coisas, golpe militar e retorno à ditadura. As redes sociais estão repletas de discursos de ódio xenofóbicos, sexistas, racistas, classistas sem nenhum escrúpulo e sem nenhuma consequência. Alguns podem achar esses discursos reflexos de uma liberdade de expressão que merece ser respeitada, porém, esquecem de que toda prática se funda em discursos e que, esses mesmos discursos repetidos à exaustão, fundamentam novas práticas. Vivemos recentemente o assassinato de homossexuais, o linchamento de suspeitos de cometer crimes, o aplauso popular às milícias que executam a sangue frio grupos de pessoas sem qualquer justificativa. Todas essas ações calcadas em discursos produzidos previamente por grupos parlamentares, jornalistas, líderes de opinião, blogueiros (etc.). Parece que, por aqui, o que resta da ditadura é tudo, exceto a ditadura, como alguém sabiamente já disse.

Percebemos que alguns procedimentos reflexivos e linguísticos se repetem em todos esses casos (seja na ditadura indonésia ou brasileira, na década de 60 e nos dias atuais) e que reforçam práticas que continuam perpetrando a maldade. No caso indonésio percebemos no documentário que há sempre uma reiterada e enfática fala anti-comunista. Há também o recurso a um vocabulário que torna-se exaustivo e com pouco significado. No caso indonésio, eles se auto-intitulam “gângsters” a todo o momento e reforçam, inclusive, que existe uma cultura “gângster” no país. “Gângsters” são definidos por eles como sendo “homens livres” e que, portanto, é necessário exaltar a cultura “gângster” que pretende extirpar o comunismo (oposto de liberdade, portanto) da face da Terra. Neste caso, subversão da palavra e da própria linguagem são ferramentas para subverter a própria realidade, forjando um mundo construído sobre a ausência de significado linguístico e, portanto, político e moral.

No Brasil a fala anti-comunista também é repetida à exaustão (tanto ontem como hoje), sem que mais explicações sejam dadas. Se até 1989 (ou melhor, 1991) o mundo se dividia em blocos opostos Comunistas x Capitalistas e tal discurso poderia ter alguma razão de ser, hoje em dia além dessa oposição não fazer mais sentido, ela é esvaziada de qualquer conteúdo de pensamento. Tornam-se clichês. Podemos reunir uma série de clichês que reconheceríamos facilmente no vocabulário (pseudo) político contemporâneo que simplesmente substituem o trabalho do conceito e da linguagem por palavras vazias e desprovidas de significado. Coisas como “petralha”, “cozinha”, “bolivariano”, “gayzista”, “feminazi”, “bandido bom é bandido morto”, “direitos humanos para humanos direitos”, “tá com pena leva pra casa” e muitas outras pérolas são lugares-comuns nos discursos (pseudo) políticos da realidade nacional, seja na padaria, nas redes sociais ou nas câmaras, municipais e federais. O Palácio do Planalto também não foge ao fatídico destino.

A ascensão do ódio ideológico, em todos esses casos, é amplificada pela capacidade de reprodutibilidade (outrora feita pelo cinema e meios de comunicação de massa) das informações através das redes sociais. Há uma enxurrada de opiniões, pouca capacidade de análise e, por conseguinte, uma enorme adesão aos discursos fáceis, baratos e puramente ideológicos. No caso da Indonésia, o cinema americano e seus valores (aliados aos valores culturais Indonésios) foi decisivo para a perpetração do mal. No caso do Brasil, também.

Platão já chamava a atenção para o perigo dos discursos (aparentemente) convincentes que, operando de maneira absoluta na mente, causam-na um mal quase que permanente. A mente se alimenta de conhecimentos, dirá Sócrates no diálogo “Protágoras”, contudo, diferentemente dos alimentos físicos (que alimentam o corpo), o conhecimento não possui cor, cheiro e nem textura que nos denuncie sua indigestão. Por isso

corremos muito maior perigo na compra de conhecimentos do que na de alimentos para o corpo. Os mantimentos e bebidas adquiridos nalgum vendedor ou traficante podem ser transportados em qualquer vasilha, e antes de passarem para o corpo, com serem comidos e bebidos, remanesce sempre a possibilidade de poderem ser guardados em casa e de ser chamado algum conhecedor do assunto, para opinar sobre quais devam ser ingeridos e quais não, a quantidade e o tempo certo, de forma que não há grande perigo nessa compra. Os conhecimentos, porém, não podem ser transportados em vasilha alguma; uma vez pago o preço, forçoso é que (...) os recolhas na própria alma e que te retires, ou grandemente prejudicado ou beneficiado. (PLATÃO, 1970, p. 232 [314 a-b])

Mas qual esforço, seja na década de 60 ou hoje, no Brasil ou Indonésia (ou em qualquer tipo de regime ditatorial), foi ou é feito para analisar, comparar, questionar os alimentos da alma? O intelectual italiano Umberto Eco, atualizando essa denúncia de Sócrates, afirmou que “Normalmente, eles [os imbecis] eram imediatamente calados, mas agora eles têm o mesmo direito à palavra de um Prêmio Nobel (...) O drama da internet é que ela promoveu o idiota da aldeia a portador da verdade”.<sup>4</sup>

A internet conseguiu ampliar o alcance do ódio e, com fotos-montagem, vídeos editados e textos, os discursos alçaram vôo. Do adolescente no colégio ao roqueiro sessentão, da empregada doméstica ao empresário, os discursos fáceis, os clichês e os memes substituem o pensamento, afinal, pra que se esforçar pra pensar se, aparentemente, o outro já fez isso por mim? O problema é que esse outro é qualquer um com um discurso inflado na mão, seja ou não conhecedor do objeto que opina, sabedor ou não das repercussões de suas ações. Os clichês, agora viajando pelos meios digitais, democratizaram a ausência de pensamento. Eles substituíram a própria capacidade de pensamento fazendo com que aquele horizonte esclarecido que o velho Kant tinha pintado para a humanidade parecesse ainda mais estar longe de ser vislumbrado.

O iluminismo<sup>5</sup> é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem. Tal menoridade é por culpa própria se a sua causa não reside na falta de entendimento, mas na falta de decisão e de cora-

---

4 Discurso pronunciado na Universidade de Turim, ao receber o título de doutor honoris causa pela instituição em 2015.

5 Ou seja, “Aufklärung” em alemão. Em uma melhor tradução: Esclarecimento.

gem em se servir de si mesmo sem a orientação de outrem. (KANT, 1988, p.11)

E ainda continua, após identificar a covardia e a preguiça humanas como motivo da menoridade do entendimento, demonstrando a comodidade de tal menoridade intelectual:

É tão comodo ser menor. Se eu tiver um livro que tem entendimento por mim, um diretor espiritual que tem em minha vez consciência moral, um médico que decide da dieta, etc., então não preciso de eu próprio me esforçar. Não me é forçoso pensar, quando posso simplesmente pagar; outros empreenderão por mim essa tarefa aborrecida. (KANT, 1988, p. 11-12)

Não há nada de excepcional no sujeito que não se esforça, nem um pouco, para tentar compreender a realidade que lhe cerca e o objeto do qual quer emitir um juízo. O sujeito medíocre segue regras, cartilhas, doutrinas que, através dos clichês disseminados e nunca avaliados, comparados, criticados (condição *sine qua non* para qualquer tipo de conhecimento), forja um discurso que culmina em práticas odiosas.

### III

Sempre com o documentário sobre “O ato de matar” no genocídio indonésio e com o contexto autoritário e violento do Brasil contemporâneo (rememorando nosso período ditatorial) em mente, podemos dar mais um passo nessa reflexão.

A pergunta, já feita acima, ainda continua sendo: o que faz essas pessoas, sujeitos comuns, auto-intituladas pessoas de bem, pais amorosos, avôs preocupados, serem capazes de perpetrar as maiores injustiças, desejar a morte de inocentes,

apoiar regimes de exceção (no qual elas, talvez irracionalmente, esquecem de se incluir) e, inclusive, matar a sangue frio sem o menor pingo de remorso, aqueles que se enquadram na categorização de inimigo? O nazista desumanizava o judeu, retirando das vítimas seu próprio mundo; o militar brasileiro desumanizava o “subversivo”, retirando seu próprio mundo. O brasileiro de hoje desumaniza o inimigo (são muitos, de petralhas à feminazis), retirando seu próprio mundo, tornando-os nus e, por isso, sem mundo e sem valor. O conceito de Mundo é bastante importante para a filosofia existencial e ocupa um papel muito importante no pensamento de Hannah Arendt.

Mundo refere-se ao conjunto de artefatos, obras e instituições criados pelos homens, os quais permitem que eles estejam relacionados entre si sem que deixem de estar simultaneamente separados. Mundo diz respeito às barreiras artificiais que os homens interpõem entre eles e a natureza, referindo-se, também, àqueles assuntos que aparecem e interessam aos humanos quando eles entram em relações políticas uns com os outros. (DUARTE, 2009, p. 162)

Reduzir seres humanos à condição de vida nua e supérflua que pode ser eliminada sem maiores problemas é a origem dessa radicalidade do mal, pois elimina-se também seu mundo. Homens sem mundo, portanto, podem ser descartados, pois deixam de ser homens. Foi o que os nazistas, por exemplo, fizeram com o judeu e as ditaduras militares fizeram com o comunista.

Quando Arendt refletia sobre o julgamento de Eichmann, oficial nazista de alta patente responsável por transportar os judeus para os campos, percebeu uma coisa curiosa sobre ele, e essa percepção a fez conceber o mal a partir de uma

outra perspectiva. Na tradição ocidental, temos a maldade representada a partir de uma faceta que lhe é própria. Nos filmes, nos livros, no imaginário coletivo, a maldade sempre vem em conjunto com uma faceta demoníaca. O homem mau aparenta a maldade, monstruoso, perverso. Sabemos, por exemplo, quem é o vilão de um filme ou novela apenas ao termos contato com sua fisionomia. Arendt percebeu que com Eichmann isso não se dava dessa forma. Ela não tinha diante de si a figura de um monstro, mas sim a de um sujeito comum, medíocre, que apenas cumpria ordens dentro de uma burocracia superior a ele. Dizia ele, sempre através de frases feitas (clichês), que apenas cumpria ordens e que nunca cometera crime algum. De fato, mesmo que Eichmann não tivesse puxado nenhum gatilho, o responsável pelo destino de milhões de seres humanos inocentes era ele, já que era responsável pelo transporte desses humanos para as fábricas de morte. Segundo Arendt, a linguagem e o pensamento estão intimamente ligados e, portanto, a pobreza de um é a pobreza do outro. Percebeu em Eichmann uma incapacidade abismal de se comunicar coerentemente e, quando do depoimento do nazista, percebeu que

Eichmann não conseguiu achar nenhuma outra maneira de se expressar. Vagamente consciente de uma incapacidade que deve tê-lo perseguido ainda na escola – chegava a ser um caso brando de afasia – ele pediu desculpas, dizendo: 'Minha única língua é o oficialês [Amtssprache]'. Mas a questão é que o oficialês se transformou em sua única língua porque ele sempre foi genuinamente incapaz de pronunciar uma única frase que não fosse um clichê. (ARENDR, 1999, p. 61)

Os clichês, como vimos acima, são amplamente utilizados como um tipo de ideologia, que manipula a realidade e forja condições políticas irreais.

Tanto no caso indonésio (e reforço, para que o texto faça ainda mais sentido é necessário assistir ao filme) quanto no caso brasileiro os clichês substituem o pensamento.

Eichmann, apesar de sua má memória, repetia palavra por palavra as mesmas frases feitas e clichês semi-invetados (quando conseguia fazer uma frase própria, ele a repetia até transformá-la em clichê) toda vez que se referia a um incidente ou acontecimento que achava importante. Quer estivesse escrevendo suas memórias na Argentina ou em Jerusalém, quer falando com o interrogador policial ou com a corte, o que ele dizia era sempre a mesma coisa, expressa com as mesmas palavras. Quanto mais se ouvia Eichmann, mais óbvio ficava que sua incapacidade de falar estava intimamente relacionada com sua incapacidade de **pensar**, ou seja, de pensar do ponto de vista de outra pessoa. Não era possível nenhuma comunicação com ele, não porque mentia, mas porque se cercava do mais confiável de todos os guarda-costas contra as palavras e a presença de outros, e portanto contra a realidade enquanto tal. (ARENDETT, 1999, p. 62)

Ou seja, os clichês são a resistência dos sujeitos à realidade, pois é na realidade que se dá a presença dos outros. Resistência à realidade é ideologia. Eichmann é o paradigma do “homem de bem”, mediocrementemente comum, amparado na ausência do pensamento, seguidor de fórmulas burocráticas e incapaz de pensar porque só capaz de pronunciar clichês. Ele é o retrato do homem medíocre, comum, banal, pois não há nada de excepcional nele. Eis a fonte do mal: a banalidade do

homem medíocre incapaz de pensar por si e, pior, incapaz de pensar sob o ponto de vista do outro (já que destitui o outro de seu “mundo” de significações).

Não há argumento possível, não há razão que possa persuadir o homem medíocre, enquanto encarna a banalidade. Contra o grito raivoso, contra a bestialização do discurso, contra a violência que visa silenciar a palavra, contra a linguagem desprovida de conteúdo proposicional, tornada irracional e beligerante, não há argumento dissuasivo.

O problema é que, contra os clichês, que são violência pura contra a realidade, não há argumentação possível.

Acreditam que livros possam funcionar como armas e que se pode lutar com palavras. As armas e a luta, entretanto, pertencem à atividade da violência, e a violência, distinguindo-se do poder, é muda; a violência tem início onde termina a fala. Quando usadas com o propósito de lutar, as palavras perdem sua qualidade de fala; transformam-se em clichês. (...) O resultado de todas as tentativas desse tipo é a doutrinação”. (ARENDDT, 1993, p. 40)

Assim sendo, é impossível argumentar com os agressores em um linchamento, com os torturadores em uma cela, com um policial em execuções, com turbas ideologicamente odiosas, nas ruas ou na rede. O efeito da doutrinação é a atualização das paixões e não da razão. Uma doutrina que faz injetar o ódio, produz ações violentas e, portanto, é imune às palavras e ao pensamento, por mais sólidos e consistentes que possam ser.

O professor Luiz Roberto Salinas Fortes<sup>6</sup>, em 1970, foi preso pelos agentes da ditadura após ministrar na USP um curso sobre a República de Platão (cujo tema principal é o conceito de Justiça). Ironicamente, no livro I da República, um personagem odioso, Trasímaco, entra no diálogo entre Sócrates e seus interlocutores acerca da justiça, para afirmar que a justiça não existe, não é nobre e não passa da conveniência do mais forte. Assim como os torturadores, como os militantes violentos

Trasímaco também intercepta, interrompe, corta; sua intervenção é um curto circuito na amena indagação de Sócrates. Lembram-se de como adentra o gramado naquele primeiro livro de A República de Platão? Trasímaco, em varias ocasiões, 'enquanto falávamos, tinha tentado tomar parte na conversa, mas fora impedido por seus vizinhos, que queriam ouvir-nos até o final'. E na 'pausa que fizemos, quando acabara eu de pronunciar estas palavras, ele não se conteve mais; tendo se recolhido sobre si mesmo, lançou-se sobre nós como se fosse para nos dilacerar. (SALINAS, 2012, p. 27-28).

Contudo, lembrem-se também que Trasímaco ao fim do diálogo, mesmo a contra gosto, cede aos argumentos de Sócrates e, se uma fúria odiosa o toma quando intervém no diálogo, termina, talvez não convencido, mas vencido, em uma indiferente paz. O problema que Salinas identifica é que há um abismo imenso entre

---

6 O professor Salinas esvreveu um retrato biográfico contando sua experiência de prisão e tortura na época da ditadura intitulado "Retrato Calado".

a literatura e o choque, entre o argumento e a porrada; e o que responder à porrada, como contra argumentar à descarga senão através do grito ou da rajada de fezes? Já o pedagogo não mais dissertaria impunemente sobre tão graves matérias. Sócrates é obrigado a redobrar seus esforços, a comprovar sua boa-fé na investigação, a demonstrar a legitimidade do diálogo e da interrogação. Mas a partida, no universo do grande diálogo, está de antemão ganha. Trasímaco acaba por aceitar o diálogo, seu rubor denuncia sua má-fé e ele acaba por se calar, confundido no anonimato do círculo dos dialéticos. (...) Não seria Trasímaco, no fundo, um bom rapaz? (SALINAS, 2012, p. 29)

Confirmando o que Arendt apontou sobre a relação entre a violência e a palavra, Salinas, ao lembrar-se de suas sessões de tortura identifica a incapacidade de argumentar com seus torturadores. Que palavra consegue persuadir os choques elétricos ou as porradas recebidas no pau-de-arara? Nem seus torturadores, nem os cidadãos pertencentes à turbas violentas estão abertos ao diálogo. Trasímaco, por mais odiento que possa parecer no diálogo, no final, encontra um bom lugar na reflexão de Salinas: não seria um bom rapaz, no final das contas, já que aceitou o diálogo, aceitou pensar e aceitou ouvir o ponto de vista do outro?

Salinas foi vítima do ódio, da incapacidade de pensamento, dos clichês. Todas as vítimas espancadas, linchadas, mortas, torturadas, por pertencerem a etnias, religiões, partidos, grupos diferentes, são frutos da mesma resistência à realidade. A mulher que, segundo o clichê corrente, “não se dá ao respeito” e é culpabilizada pelo estupro que sofre; O estudante que, segundo o clichê corrente, é espancado por ser “petralha, bolivariano, esquerdopata”; O cidadão que, segundo o clichê corrente, é convidado a “voltar pra Cuba” ou a levar um cri-

minoso pra casa porque está com dó (“tá com pena, leva pra casa”); o advogado que, segundo o clichê corrente, é ameaçado de morte já que “direitos humanos apenas para humanos direitos”. Existem tantos outros exemplos que poderíamos elencar aqui, mas cuja ideia principal o leitor já pode captar. Todos esses exemplos estão sofrendo (e já sofreram no passado) manifestações de ódio que, não raro, terminam em barbárie. “Por mais monstruosos que fossem os atos, o agente não era nem monstruoso nem demoníaco, e a única característica específica que se podia detectar (...) era algo inteiramente negativo: não era estupidez, mas uma curiosa e totalmente autêntica incapacidade de pensar”. (ARENDT, 2004, p. 226).

O documentário “O ato de matar” nos apresenta o fundo da banalidade do homem comum, medíocre. Apesar de, aparentemente, o exemplo poder ser disperso, distante, é possível de se observar a dramaticidade universal da humana condição. Nos choca a insensibilidade dos algozes que são avós e pais amorosos, maridos carinhosos e amigos preocupados. As manifestações plurais do ódio aqui no Brasil, na década de 60 ou nos tempos atuais, também. O pensamento é o único capaz de contornar tal quadro. Mas o pensamento exige esforço, exige prática e rigor, além de honestidade intelectual. O pensar exige decisão e coragem, para desviar dos clichês e das fórmulas fáceis que tergiversam o mundo. O mundo e seus problemas não são simples e nem fáceis, porque então escolher as formas mais fáceis de pensá-los?

Falta-nos hoje em dia a paciência necessária para elaborar o conceito, para analisar as informações, para realizar a síntese do conhecimento.

Hoje como ontem, só a razão é crítica, porque seu meio vital é a negação de toda facticidade, e o irracionalismo é sempre conformista, pois seu modo de funcionar exclui o trabalho do conceito, sem o qual não há como dissolver o existente. (...) A ver-

dadeira razão é consciente dos seus limites, percebe o espaço irracional em que se move e pode, portanto, libertar-se do irracional. (ROUANET, 1987, p. 12-13)

Temos tanto a conhecer com a internet, mas nunca conhecemos tão pouco. A linguagem pobre que empobrece o pensamento (e vice-versa) parece ser a lei. Em seu caráter inicial, a mídia digital tinha como função a troca de informações através da comunicação e é através da troca de informações através da comunicação que se constrói conhecimento. Da primeira marca da comunicação, a oralidade, passando pelo surgimento dos meios de massa até o desenvolvimento da mídia digital, as relações entre informação, comunicação e conhecimento sofreram absolutas modificações. “Informar é trabalhar um conjunto de dados para repassá-los ou utilizá-los. Já comunicar é uma relação interpessoal, uma troca de informações. O conhecimento também trabalha com informações, mas depende de uma comparação entre elas”. (PERNISA Jr e ALVES, 2010, p. 19). Comunicação é uma relação entre pessoas que, dessa dinâmica de mão dupla, informações são trocadas para, quando comparadas (sintetizadas, portanto), construam conhecimento.

Percebemos que ao assistir o documentário sobre a ditadura indonésia, a mídia de massa tem um papel decisivo. Como a relação entre a comunicação de massa e o receptor<sup>7</sup> não é

---

7 Em comunicação, a relação que estabelecemos para a troca de informações é entre emissor e receptor. Emissor é aquele que emite a mensagem e receptor é aquele que recebe. Contudo, essa relação originária da comunicação é dinâmica, pois emissor e receptor trocam papéis simultaneamente no processo comunicativo. Somos, na dinâmica da comunicação, ao mesmo tempo emissores e receptores com uma relação de mão dupla. Esse caráter se perde na mídia de massa, pois o único

de mão dupla (as informações são jogadas unilateralmente para o receptor), a troca de informações inexiste e, portanto, o processo comunicativo inexiste. Se não há troca e nem comunicação, mas apenas informação, o conhecimento fica impossibilitado de ser construído. É isso o que fica evidente nos algozes que nos são mostrados no documentário. Uma paixão impressionante pelo cinema norte-americano e a assimilação imediata daquelas informações sobre o perigo do comunista e a necessidade de seu extermínio. Não há troca possível, pois só há informação unilateral sendo emitida. Claro que todo receptor também tem culpa, já que sua menoridade intelectual não reside no fato de ter mais ou menos capacidade intelectual, mas no fato de ser preguiçoso e covarde na hora de buscar por si mesmo mais informações para construir o conhecimento, como vimos acima com Kant. No caso da Indonésia ou do Brasil na década de 60 isso se faz mais difícil (mas longe de ser impossível), mas e no caso do Brasil (ou de qualquer outro lugar) nos dias de hoje?

Essa postura imediatista e apressada acaba colocando a cultura no mesmo plano dos bens de consumo, e tudo se torna uma relação de mercado. As trocas de informações – que aqui estamos chamando de comunicação – passam a ser vistas como relações de consumo. Adquirir informação passa a ser como uma compra de um produto – as famosas coleções de livros nas estantes que nunca foram lidas, os Cds nunca ouvidos ou DVDs nunca vistos.

---

emissor de informações são os meios (televisão, rádio, cinema, revistas) e o sujeito é o único receptor. Não há relação de troca possível, apenas relação de passividade do receptor em relação ao emissor. Mas na mídia digital essa relação de troca volta enquanto possibilidade, mas enquanto efetividade ainda está bem distante de ocorrer entre a maioria dos usuários.

O conhecimento, então passa a ser percebido também como algo que tem uma carga utilitária. Faz-se uma faculdade para se adquirir conhecimento, para se ter contato com coisas novas? Não, mas para obter o diploma. (PERNISA Jr e ALVES, 2010, p. 20)

Os clichês se alimentam desse imediatismo na medida em que, com o extravio do conhecimento, se debruçam sobre aquilo que é mais fácil assimilar e, portanto, dizer. Dizer sem pensar é emitir sem conhecer e, portanto, emissão de sentidos sem referência. Entendemos os clichês quando são emitidos, mas não conseguimos referi-los a nada que exista realmente. Ele é resistência à realidade, como disse Arendt. Quando falamos de cultura (política, religião, literatura, ciência, filosofia), necessitamos de construção de conhecimento. Necessitamos superar os clichês, a superficialidade imediata que se apresenta a nós. Mas, principalmente na era da reprodutibilidade técnica digital, os

bens culturais dão mais trabalho para ser assimilados, levam mais tempo para ser interpretados e incorporados como conhecimento, por meio da comparação. A comunicação, que serviria como parceira para essa assimilação, também é posta em segundo plano. Não há tempo para conversas, para troca de informações. (PERNISA Jr e ALVES, 2010, p. 21)

Ou seja, excesso de informação não quer dizer excesso de conhecimento e, muito menos, excesso de comunicação. “Há uma grande produção de notícias que tem pouco ou nenhum sentido. O resultado é muita informação, pouca comunicação e menos conhecimento ainda”. (PERNISA Jr e ALVES, 2010, p. 23). O ódio é propagado com aparente propriedade

pelos líderes de opinião e, hoje em dia, esse “líder” pode ser um sujeito qualquer que grava um vídeo com a boca espumando de dentro de seu carro em movimento, uma página na internet que tem como ódio e desinformação como palavra de ordem ou âncoras de TV que, com sua superficialidade interpretativa aliada à comoção sensacionalista, produzem ainda mais isso que deveriam, como comunicadores, combater: a disseminação do ódio enquanto discurso e suas posteriores práticas. O judeu exterminado na fábrica de morte, o comunista torturado e morto no porão, o negro escravizado e em seguida segregado, o cidadão linchado na rua, todos esses exemplos são frutos dessa incrível superficialidade dos homens de bem (profundamente maus) que culmina no clichê, na perda do mundo e na perpetração do mal.

Mas como trazer a linguagem substancial e, portanto, o pensamento substancial, para o cotidiano dos clichês enraizados? Não é fácil responder a essa questão em um mundo que insiste em não colocá-la em pauta. Mas uma pergunta conseguiu, de alguma forma, ser respondida: como é possível a perpetração de um mal tão profundo?

A maldade não é uma condição necessária para se fazer o mal. Basta a superficialidade. O homem mal é mediocrementemente, profundamente, banal.

### Referências

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. Tradução de Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ARENDT, H. **A dignidade da política**. Tradução de Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- \_\_\_\_\_. **Eichmann em Jerusalém: Um relato sobre a banalidade do mal**. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

- \_\_\_\_\_. **Responsabilidade e Julgamento.** Tradução de Rosaura Einchenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- BEAUVOIR, S. **O pensamento de direita, hoje.** Tradução de Manuel Barata. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.
- DUARTE, A. **Hannah Arendt** in **Os Filósofos:** Clássicos da filosofia (V.III). Rio de Janeiro: Vozes, 2009.
- FORTES, L. R. S. **Retrato Calado.** São Paulo: Cosacnaify, 2012.
- KANT, I. **A paz perpétua e outros opúsculos.** Tradução de Artur Morão. Lisboa: Ed.70, 1988.
- PERNISA Jr, C e ALVES, W. **Comunicação Digital:** Jornalismo, narrativas, estética. Rio de Janeiro: Mauad X, 2010.
- PLATÃO. **Protágoras** in **Diálogos.** Tradução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Melhoramentos, 1970.
- ROUANET, S. **As razões do iluminismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

*“Quando falamos do direito de uma pessoa sobre alguma coisa, queremos dizer que tal pessoa tem uma pretensão válida a que a sociedade a proteja na posse dessa coisa, seja pela força da lei, seja pela força da educação e opinião. (...) Ter um direito é então, segundo penso, ter alguma coisa cuja posse a sociedade deve defender. E se algum contraditor insiste em perguntar por que deve a sociedade fazê-lo, não posso dar-lhe nenhum outro motivo senão a utilidade geral”.*

*Hannah Arendt*

**CONCEPÇÃO  
GRUPO DE PESQUISA  
ÉTICA, POLÍTICA E CIDADANIA  
UNICENTRO/CNPq**

Agência Brasileira do ISBN

ISBN 978-85-93565-27-4



9 788593 565274