
CADERNOS de
Ética e
Filosofia Política

NÚMERO 33

CADERNOS de **Ética e Filosofia Política**

CADERNOS DE ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA

Nº 33 - São Paulo - 2º semestre de 2018
Publicação semestral - ISSN 1517-0128

Editores: Maria das Graças de Souza (responsável institucional), Alessandra Tsuji, Caio Eduardo Cunha Leitão, Christiane Cardoso Ferreira, Eugênio Mattioli Gonçalves, Fran de Oliveira Alavina, Lourenço Fernandes Neto Silva, Mariana de Mattos Rubiano, Silvio Ricardo Gomes Carneiro, Taynam Santos Luz Bueno, Thiago Dias da Silva, Thiago Vargas Escobar Azevedo, Victor Fiori.

Conselho Editorial: Conselho Editorial: Alberto Ribeiro de Barros (USP), Antônio Carlos dos Santos (UFS), Cláudio Boeira Garcia (Unijuí), Jaimir Conte (UFRN), José Oscar de Almeida Marques (Unicamp), Jose Thomaz Almeida Brum Duarte (PUC-RJ), Helena Esser dos Reis (UFG), Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd (UFU), Luiz Fernando Batista Franklin de Mattos (USP), Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola (USP), Marilena de Souza Chaui (USP), Milton Meira do Nascimento (USP), Miroslav Milovic (UnB), Newton Bignotto (UFMG), Patrícia Fontoura Aranovich (Unifesp), Paulo Jonas de Lima Piva (USJT), Renato Janine Ribeiro (USP), Ricardo Monteagudo (Unesp), Rodrigo Brandão (UFPR), Rolf Kuntz (USP), Ruy Fausto (USP), Sérgio Cardoso (USP).

Imagem de capa: Kazimir Malevich, *Self-Portrait in Two Dimensions*, 1915.

USP

Universidade de São Paulo
Reitor: Prof. Dr. Vahan Agopyan
Vice-reitor: Prof. Dr. Antonio Carlos Hernandes

FFLCH

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Diretora: Prof. Dr. Maria Arminda do Nascimento Arruda
Vice-Diretor: Paulo Martins

Departamento de Filosofia da USP

Chefe: Prof. Dr. Oliver Tolle
Vice-chefe: Prof. Dr. Alex Campos de Moura
Coordenador do Programa de Pós-Graduação:

Prof. Dr. Moacyr Ayres Novaes Filho
Prof. Dr. Marcus Sacrini Ayres Ferraz

Endereço para correspondência e aquisição:

Profa. Dra. Maria das Graças de Souza
Departamento de Filosofia - USP

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315
05508-900 - São Paulo - SP - Brasil

Tel.: (0xx11) 3091-3761 - Fax: (0xx11) 3031-2431

E-mail: cefp@usp.br

Cadernos de Ética e Filosofia Política é uma publicação do Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo.

Os artigos deste periódico são indexados por:
The Philosopher's Index e Latin Americanist Research Resources Project - LARRP

WWW.REVISTAS.USP.BR/CEFP

APRESENTAÇÃO

Os Cadernos de Ética e Filosofia Política surgiram da necessidade que nós, pesquisadores do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, tínhamos da publicação de trabalhos recentes, pondo em debate as pesquisas ligadas a um ramo do saber que cada vez mais assume importância dentro e fora do meio acadêmico. Estes Cadernos visam suprir em alguma medida esta demanda, fornecendo bibliografia a um público interessado no caráter multifacetado da reflexão sobre a ética e a política.

As questões relativas ao direito, à história, à religião e às artes não raro são por elas incorporadas, convertendo a um só tempo em sua matéria de investigação e seu cenário de intervenção. É este caráter abrangente da ética e da filosofia política que lhes concede a virtude da vivacidade. Os Cadernos sempre procuraram corresponder e promover essa virtude, veiculando sobretudo a produção teórica discente, sem distinguir correntes ideológicas, linhas filosóficas ou áreas de saber incluídos nas mais diversas manifestações de reflexão. Aqui se encontrarão artigos, ensaios, resumos de teses e dissertações, resenhas, traduções de trechos de obras e de pequenas obras.

A revista é editada em meio eletrônico, o que resulta em um ganho substancial de qualidade, pois facilita o acesso e a difusão dos textos. Somando-se a isso, contamos com um corpo de pareceristas especializados nos temas, correntes filosóficas e autores enfocados pelos artigos, o que torna mais democrática a escolha dos textos destinados à publicação. É importante notar que segundo as normas das agências de fomento, o valor de um artigo publicado por meio eletrônico equivale ao de um artigo impresso.

Convidamos todos os estudantes de filosofia e pesquisadores interessados em publicar seus trabalhos a colaborar conosco, ajudando-nos a diminuir assim a distância entre a pesquisa individual e o diálogo aberto com autores e críticos.

Os Editores

SUMÁRIO

Psicologia concreta e humanismo: Foucault crítico de Politzer? <i>Carolina de Souza Noto</i>	06
O Processo Maquínico Primitivo: Pierre Clastres Em <i>Mil Platôs</i> <i>Sandro Kobl Fornazari</i>	21
Sobre a Europa e sua lida com os outros: Para uma crítica da interculturalidade pós Lévinas e Derrida <i>Michael Staudigl (autor) e Diego Ramos Mileli (tradutor)</i>	31
Liberdade e territorialidade: Os limites do poder do Estado e da sociedade em Constant, Mill e Tocqueville <i>Rosângela Almeida Chaves</i>	46
Elogio à masturbação: Materialismo e saúde em Diderot <i>Paulo Jonas de Lima Piva</i>	65
A concepção normativa do progresso segundo Condorcet <i>Sidney Reinaldo da Silva</i>	79
A simpatia em Hume: Entre o <i>Tratado</i>, o caráter nacional e as facções <i>Dário Galvão</i>	96
<i>Ad suum principium</i>: O conceito de <i>multitudo</i> em Espinosa <i>Antônio David</i>	110

A vida boa com e para outrem: ética, alteridade e reconhecimento em Ricœur

Paulo Gilberto Gubert.....135

O escopo dos princípios para uma validação pragmática animalista

Fernando Schell Pereira.....150

TRADUÇÕES

Apresentação da tradução: *Narciso ou O amante de si mesmo*, Jean-Jacques Rousseau

Kamila C. Babiuki e Rafael de Raijo e Viana Leite.....163

Narciso ou O amante de si mesmo

Jean-Jacques Rousseau

Kamila C. Babiuki e Rafael de Raijo e Viana Leite (Tradutores).....166

Pode-se levar uma vida boa em uma vida ruim?

Judith Butler (Conferência do Prêmio Adorno)

Aléxia Cruz Bretas (Tradutora).....213

RESENHA

***American Nightmare: Facing The Challenge Of Fascism*, De Henry Giroux**

Silvio Ricardo Gomes Carneiro.....230

PSICOLOGIA CONCRETA E HUMANISMO: FOUCAULT CRÍTICO DE POLITZER?

Carolina de Souza Noto¹

Resumo: No presente artigo pretendo confrontar a crítica que Foucault faz à psicologia e à psicanálise em seus textos da década de 1950, com aquela que Georges Politzer desenvolve em seu famoso *Crítica dos fundamentos da psicologia*, de 1928. Trata-se de mostrar que apesar de alguns pontos de convergência, a crítica de Foucault é, desde o início, mais radical que a de Politzer e atinge a própria psicologia concreta proposta por este.

Palavras-chave: psicologia – psicanálise – crítica – Foucault – Politzer

No livro de 1928, *Critique des fondements de la psychologie*, Georges Politzer, pensador de origem húngara e radicado na França desde 1921, estabelece algumas considerações acerca da psicologia. Tais considerações serão determinantes para uma longa tradição da filosofia francesa posterior que irá se interessar pela relação entre filosofia e psicologia e em especial pela relação entre filosofia e psicanálise.

O livro é publicado 2 anos depois da primeira tradução francesa de *A interpretação dos sonhos* (*Die Traumdeutung*) de Freud e é principalmente com essa obra freudiana de 1900, que praticamente revoluciona o cenário teórico da psicologia, que Politzer dialoga.

Marxista convicto, Politzer via com maus olhos qualquer idealismo em filosofia; interessava-se mais pelos aspectos materiais da vida dos homens. Nesse sentido, suas análises no domínio da psicologia seguem à risca sua orientação no campo político. E se nesse último domínio pode-se dizer que é partidário de um materialismo dialético, no campo da psicologia Politzer inova com o termo “psicologia concreta” para se referir a um tipo de investigação que mais do que abstrações formais ou ideais está focado no aspecto concreto da vida de cada um de nós.

Não nos cabe aqui estabelecer os possíveis paralelos entre o materialismo histórico e a psicologia concreta de Politzer ou entre política e psicologia². Interessa-me aqui retomar a crítica politzeriana à psicologia clássica a fim de verificarmos seu alcance filosófico mais profundo. Alcance filosófico mais profundo que, como veremos, aponta para certa maneira de pensar o homem: não tanto em termos daquilo que ele é, idealmente e universalmente, por *essência natural*,

¹ Professora do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina. E-mail: carunoto@hotmail.com

² Para uma visão geral sobre o assunto sugiro a apresentação de Giuseppe Bianco ao artigo “O fim da psicanálise”, de Politzer.

mas como ele é, concreta e singularmente. É essa antropologia ou esse humanismo implícito no pensamento de Politzer que valem ser resgatados a fim de que seja possível estabelecermos um diálogo entre a psicologia concreta de Politzer e as críticas que, quase trinta anos depois, Foucault tecerá à psicologia como um todo e que, como veremos, respingará também na psicologia concreta do autor da *Critique*.

O presente artigo está dividido em duas partes. Na primeira, retomaremos o livro de Politzer e acompanharemos os argumentos do autor a favor de uma psicologia concreta, uma psicologia livre dos vícios da abstração da psicologia clássica e que nos dá subsídios para compreender o sentido psicológico singular das ações humanas. A segunda parte do artigo será dedicada a Foucault e aos seus primeiros textos sobre psicologia. Encontraremos neles uma crítica de Foucault não só à psicologia clássica do século XIX, mas também à psicanálise e ao existencialismo. Com isso, veremos que a crítica de Foucault à psicologia é mais radical do que aquela formulada por Politzer. Afinal, aos olhos de Foucault, nem mesmo uma psicanálise livre dos prejuízos clássicos da abstração e ocupada com o concreto estará livre de problemas. O primeiro deles diz respeito ao caráter restrito da empreitada: a psicologia concreta ou a psicanálise está presa ao sentido psicológico de nossas ações, não tem alcance ontológico e nada nos diz sobre os modos de ser e de existir do homem. Com os termos de Foucault: não passa de um humanismo ou antropologismo. Mas engana-se aquele que achar que a crítica foucaultiana à psicologia coroa-se com a defesa de uma inflexão da psicanálise ao existencialismo, nos moldes de Binswanger, ou mesmo de Sartre e de Merleau-Ponty. Como veremos, se, num primeiro momento, o alcance existencial e ontológico da psiquiatria existencial aparece como uma opção interessante para se superar o humanismo da psicanálise ou da psicologia concreta de Politzer, não demorou muito para Foucault problematizar também a perspectiva existencial. É o que se percebe já no primeiro livro de Foucault, publicado em 1954, *Maladie mentale et personnalité*, onde o filósofo impõe a necessidade de se ultrapassar a psicologia, não só aquela do século XIX, mas sobretudo a psicanálise e a psicologia existencial, que restringiam suas análises às condições subjetivas do mental. Tratava-se, pois, de uma virada objetivista. Era preciso sair do sujeito. Coisa que Politzer, ao menos na *Critique*, não fez.

I – A psicologia concreta de Politzer

Como o próprio título do livro anuncia, a obra de Politzer consiste numa crítica da psicologia; não numa crítica qualquer, mas de seus fundamentos. Afinal, assegura Politzer, diversas críticas já foram endereçadas à psicologia, mas nenhuma delas fora radical o suficiente para abalar seus fundamentos; todas elas omitiram o essencial³. Nesse sentido, arremata o autor, era preciso fazer com a psicologia o mesmo que Kant fizera com a metafísica: rever a legitimidade daquilo que

3 Cf. POLITZER, *Crítica dos fundamentos da psicologia*, vol. I, p. 10 (a partir de agora a referência aos dois volumes desse livro será: Crítica I e Crítica II)

se estabelece como seu fundamento, assim como propor uma nova maneira de pensar. Era preciso, enfim, promover uma revolução no interior da psicologia; ultrapassar a psicologia clássica, abstrata e formal, em favor de uma nova orientação, de uma nova psicologia orientada para o concreto⁴.

Ao falar em psicologia clássica, Politzer se refere de modo geral à psicologia experimental do século XIX e, em particular, à psicologia da introspecção de Wilhelm Wundt que, em 1873, publica *Princípios de psicologia fisiológica (Grundzüge der Physiologischen Psychologie)*, e abre em 1879, na Universidade de Leipzig, o primeiro laboratório de psicologia experimental.

Como entender, em linhas gerais, essa psicologia?

Primeiramente, podemos dizer, que essa é uma psicologia que procura explicar o fato psicológico em termos físicos. Tenta encontrar para todo evento psíquico, um fato físico correspondente. Nesse sentido, é uma psicologia que dá papel central à fisiologia, em particular, à fisiologia das percepções; afinal, é o funcionamento de nosso organismo físico que determina o funcionamento de nosso aparato mental; as percepções são nosso primeiro contato com o mundo, nossa primeira fonte do mundo. Por isso a importância de explicar como funciona nosso aparato perceptivo: quantificar a intensidade dos estímulos que o tocam; calcular o tempo de resposta aos estímulos; formular as leis que regem esse funcionamento; descrever as ações envolvidas etc.

Ao que tudo indica, Wundt aprendeu bem a lição dos empiristas: todo conteúdo mental, ou todo conhecimento, deriva das sensações. Basta saber analisar, para retomar uma noção chave de Condillac. É precisamente o procedimento analítico que está por trás do método de introspecção de Wundt. Para explicar um fato psicológico é preciso, pois, saber analisar nossa experiência imediata; olhar com atenção o que se passa na consciência, separando e analisando o que é de ordem conceitual (representações simbólicas de amizade e de amor, por exemplo), quais são os sentimentos que acompanham os conceitos (se prazer ou desprazer, amor ou ódio) para, por fim, chegar àquilo que pode ser medido e calculado com mais precisão: as sensações e os movimentos corporais que acompanham e, no mais das vezes, ocasionam, as vivências internas, o conteúdo da consciência (como a sensação de frio e quente ou um movimento de palpitação).

Aos olhos de Politzer, entretanto, o problema não parece ser exatamente o empirismo; não há nada de problemático em considerar os sentidos, a percepção ou o corpo como fontes legítimas de conhecimento. O problema é reduzir a psicologia, uma ciência que deve nos ajudar a compreender a singularidade de cada um, a uma ciência do corpo. Em última instância a crítica de Politzer à psicologia clássica consiste em afirmar que essa não pode ser chamada propriamente de psicologia, pois é, antes de tudo, biologia ou ainda medicina.

Para Politzer, uma das condições para a psicologia tornar-se uma ciência é ela delimitar sua especificidade frente à medicina e demais ciências naturais. É isso, em primeiro lugar, o que a psicologia clássica enquanto psicofisiologia não fez; não tomou como objeto de análise aquilo que,

4 Politzer assevera ainda no Prefácio do primeiro volume: “não é de formulações que se trata, mas de uma nova orientação”, p. 13.

no homem, é irreduzível às ciências da natureza; não evitou, por fim, “qualquer confusão com a fisiologia, a biologia ou qualquer outra ciência da natureza ou do homem enquanto natureza”⁵. Ao contrário. Continuou tratando o homem como *homo natura*, retomando uma expressão que Foucault utilizará ao falar da psicologia do século XIX, e acabou não definindo o psíquico como psíquico, em sua especificidade frente ao que no homem é natural.

Mas mesmo quando procurou ultrapassar a fisiologia para alcançar a consciência (quando, por exemplo, passou de uma perspectiva objetiva do corpo, para uma perspectiva subjetiva da consciência), não conseguiu se livrar dos modelos das ciências naturais. Mesmo quando a psicologia da introspecção, por exemplo, além das considerações sobre o funcionamento mecânico, biológico, físico e químico da percepção, procura explicar o funcionamento da consciência, estabelecendo seus procedimentos, as “formas do pensamento” e os “estados de consciência”⁶, ainda assim não apreende a especificidade do psíquico. Continua, como a medicina, a biologia ou a física, tratando os fatos, no caso os fatos psicológicos, como coisas; procura explicar o psíquico a partir de processos autônomos que teriam sido produzidos por causas impessoais. Aplica “aos fatos psicológicos a atitude que adotamos para a explicação dos fatos objetivos em geral, quer dizer, o método da terceira pessoa”⁷. Ao invés de pensar que a especificidade do fato psicológico está justamente em implicar um “eu”, a psicologia clássica procura abstrair esse “eu” a fim de encontrar procedimentos com causas impessoais, fatos em terceira pessoa: fatos autônomos, que ocorrem independentemente de um “eu”.

Para Politzer, contudo, “subtrair ao fato psicológico o sujeito que o subentende corresponde a aniquilar a sua condição de psicológico”⁸. A originalidade da psicologia está precisamente na apreensão dos fatos que dependem de um “eu” e que não existem sem ele. Não um eu puro abstrato e impessoal, um centro funcional que opera funções abstratas, mas um eu singular e concreto, que em primeira pessoa está presente em todas as ações do sujeito.

E aqui começamos a nos aproximar do que Politzer vai chamar de psicologia concreta e que, aos seus olhos, é a única psicologia possível. A psicologia concreta é, em primeiro lugar, uma ciência que considera o fato psicológico como expressão de um “eu” singular; um fato cujo sentido só se compreende quando é pensado no interior da história individual de cada sujeito singular, como parte ou momento da vida psicológica como um todo.

5 POLITZER, *Crítica II*, p. 84.

6 Cf. POLITZER, *Crítica II*, p. 119.

7 POLIZTER, *Crítica I*, p. 58.

8 POLITZER, *Crítica I*, p. 66. Diz ainda Politzer: “Só a existência da primeira pessoa explica logicamente a necessidade de intercalar na série das ciências uma ciência psicológica; e se esta, tal como todas as outras, pode abandonar no decurso de sua evolução os motivos temporais que lhe deram origem, já não poderá certamente abandonar a relação dos factos à primeira pessoa, relação essa que lhe confere a originalidade de que ela necessita.” (*Crítica I*, pp. 63-4)

Para Politzer, as ciências da natureza não esgotam tudo o que se pode saber acerca dos homens. E se, com efeito, o termo “vida” designa um fato biológico, a vida dos homens ou a vida propriamente humana além de ser biológica é sobretudo uma “vida dramática”⁹; uma vida vivida por um sujeito singular e concreto que, a cada dia, a partir de suas vivências psicológicas particulares, constrói sua história individual, o seu drama. Nesse contexto, o fato psicológico, em oposição ao fato biológico, consiste em qualquer gesto, ação ou comportamento que só tem sentido na medida em que é segmento do drama de uma vida humana, que é uma cena de uma longa encenação. E o papel da psicologia, mais especificamente do psicólogo, é o de compreender a inserção de cada gesto/ação/comportamento no interior de um drama individual, compreender de que modo uma ação particular se relaciona com demais ações de um sujeito e qual o seu sentido no interior da história de vida de cada um. Ao psicólogo, portanto, cabe uma tarefa interpretativa: encontrar o sentido de ações particulares, situando-as no interior de uma história individual.

Retomemos um exemplo dado por Politzer: “meu filho chora porque o vão deitar”. O que a psicologia clássica teria a nos dizer acerca desse acontecimento? Trata-se de “secreção lacrimal consecutiva a uma representação que contraria uma tendência profunda”¹⁰. Ora, dirá Politzer, isso não é interpretar um acontecimento, mas somente descrevê-lo, e esse método em nada nos ajuda a compreender o seu sentido. Para Politzer, portanto, é preciso ultrapassar a mera observação e descrição e alcançar a interpretação. Essa é, pois, a tarefa de uma psicologia concreta: interpretar e expressar, por meio das palavras, isto é, por meio de uma narrativa, o sentido do comportamento humano. A narrativa é, pois, nesse contexto, a expressão de sentido de uma vida dramática, uma vida concreta e singular de um indivíduo singular¹¹. A vida humana é um drama protagonizado por cada um de nós e ao psicólogo é dada a tarefa de construir a narrativa desse drama, expressar seu sentido por meio de palavras, quando isso não pode ser feito pelo próprio indivíduo que vive o drama.

Nesse sentido, é legítimo aproximarmos psicologia e literatura, afinal, como o escritor, em especial os romancistas, cabe aos homens construir suas próprias narrativas psicológicas: expressar, por meio de palavras, o sentido de suas ações no interior de um drama. E a literatura, assegura Politzer, deve mesmo ser utilizada pela psicologia já que problematizava a vida dramática muito antes que essa ciência¹². Assim, mais do que as ciências naturais, é a literatura que fornece pistas acerca do funcionamento da vida psíquica; é ela, mais do que qualquer outro saber sobre o homem, que nos ajuda a compreender o sentido de nossas ações verdadeiramente humanas e que nos ajuda, portanto, a interpretá-las.

É o que faz Freud, por exemplo, quando se apropria de certo “esquema dramático” narrado por Sófocles em Édipo-Rei a fim de compreender o sentido de certos comportamentos

9 POLITZER, *Crítica I*, p. 27.

10 POLITZER, *Crítica I*, pp. 73-4.

11 Cf. POLITZER, *Crítica I*, p. 72.

12 Cf. POLITZER, *Crítica I*, Prefácio, p. 28.

humanos. Com sua teoria do complexo Édipo, que afirma o desejo de matar o pai e esposar a mãe, Freud não procura explicar o funcionamento de certos processos ou estados mentais, nem tampouco mecanismos psicofisiológicos que estariam por trás de certas ações humanas, mas “a forma humana de uma encenação”¹³. Não procurava encontrar na tragédia grega nenhuma espécie de realismo psíquico, mas atitudes dramáticas: ações que possuem um sentido na medida em que fazem parte de uma história mais ampla; atos que fazem parte de uma encenação. Para Politzer isso é comportamento humano: conjunto de movimentos que possuem sentido no interior de uma história individual¹⁴.

É verdade que podemos argumentar, contra Politzer, que a teoria do complexo de Édipo elaborada por Freud acaba, mesmo que inadvertidamente, caindo nas abstrações da psicologia clássica. Ao se apropriar do drama de Édipo, Freud estendeu sua história a todos os homens, criando com um isso uma certa teoria em terceira pessoa que afirma que todo desejo humano é naturalmente incestuoso. Ou seja, independentemente do eu em questão, o desejo dos homens não tem barreiras. Por que não considerar isso como uma teoria geral sobre o homem? Ou ainda: uma lei natural do desejo humano?

Politzer reconhece que muitos leram Freud dessa maneira e insistiram que o central da psicanálise está em sua teoria da sexualidade, da libido ou do desejo¹⁵. Para o autor da *Crítique*, contudo, o mais interessante da psicanálise não está naquilo que dá continuidade à psicologia da época, mas naquilo que rompe com ela. Nesse sentido, garante Politzer: Freud não é só “evolução da psicologia clássica, é revolução; mostra seu fim”¹⁶.

Assim, mesmo que em Freud seja possível encontrar resquícios de uma psicologia naturalista, que tende a pensar o homem como ser natural, como um ser que possui certo modo de funcionamento independentemente de um eu singularmente situado, para Politzer, a inovação da psicanálise está naquilo em que a aproxima de uma psicologia concreta. Aos olhos de Politzer, o mérito da psicanálise está em ser uma ciência construída *a posteriori* a partir de deduções provenientes da experiência, que nos permite compreender certas ações e comportamentos humanos, situando-os no interior da história individual ou da vida dramática de cada um. Esse é, pois, o aspecto mais importante da teoria freudiana do complexo de Édipo. O esquema dramático da tragédia de Édipo, generalizado a todos os homens, permite ao psicanalista interpretar e dar sentido a uma série de ações (sonhos, atos falhos, sintomas etc) de cada um de seus pacientes. Serve “para a análise e a reconstituição do drama humano”¹⁷.

Para Politzer, portanto, a psicologia concreta tem, por definição, a incumbência de promover interpretações, de compreender e dar sentido às ações dos homens situando-as no

13 POLITZER, *Crítica II*, p. 96.

14 Cf. POLITZER, *Crítica II*, p. 95.

15 Cf. POLITZER, *Crítica I*, Introdução, p. 39-40.

16 POLITZER, *Crítica I*, Introdução, p. 40.

17 POLITZER, *Crítica II*, p. 96.

interior de suas histórias individuais. Retomando então certos comportamentos de uma criança, Politzer procura deixar clara a distância que separa a psicologia clássica e a psicologia concreta. E é nesse contexto que a psicanálise pode, em parte, ser considerada uma psicologia desse tipo. Vejamos então o exemplo.

Uma criança perde o gatinho de estimação e passa a dizer que ela mesma é o gato; começa a andar de quatro e se recusa a comer à mesa. Para a psicologia clássica, garante Politzer, esse fenômeno é explicado a partir da noção de *imitação*: “passagem imediata de uma percepção, normalmente visual, a um movimento que reproduz a causa da percepção”¹⁸. Logo se vê que o sentido do comportamento não está em questão; limita-se a dar uma explicação meramente formal dos atos mentais implicados na ação, “limita-se ao mecanismo geral deste”, confirma o autor¹⁹. Abstrai-se que o comportamento foi realizado por um “eu” particular e que o conteúdo, e não a forma do ato, é o verdadeiro elemento psicológico que deve ser compreendido. Por outro lado, se a psicologia clássica, por meio da noção de *imitação* não consegue compreender o significado do comportamento infantil, a psicanálise, enquanto psicologia concreta, torna possível interpretar o conteúdo desse comportamento por meio da noção de *identificação*. Diante da perda do objeto amado, o gato, a criança, a fim de minimizar a dor, e como mecanismo de defesa e de luto, procura se identificar com o objeto perdido e ser como ele. Essa, sim, é uma interpretação que nos ajuda a compreender o sentido do comportamento infantil e que aponta para a verdadeira tarefa da psicologia.

II – Foucault e a crítica ao humanismo

Muita coisa aconteceu na história da psicologia desde 1928, quando Politzer exalta a psicologia concreta como sendo a verdadeira psicologia. Nesse sentido, valeria a pena resgatar a maneira como, quase trinta anos depois da publicação da *Critique*, Foucault nos mostra o desenrolar dessa história e propõe uma crítica da psicologia que nos parece muito mais avassaladora do que aquela de Politzer.

Como se sabe, Foucault se interessara pela psicologia desde o início de seu percurso intelectual. Graças às notas biográficas indicadas pelos editores no volume I dos *Dits et écrits*, é possível traçar com clareza seu intenso envolvimento com essa ciência, desde sua entrada na *École normale supérieure* (ENS), em 1946, até sua ida para a Suécia, em 1955. Em 1946, Foucault é aceito na ENS; em 1947, segue os cursos de Merleau-Ponty nessa mesma instituição, que determinarão seu primeiro projeto de tese sobre o nascimento da psicologia nos pós-cartesianos; em 1949 é aceito no curso de psicologia da Sorbonne, onde Merleau-Ponty continua dando seus cursos; em 1951 recebe a *agrégation* de filosofia, passa a ministrar curso sobre psicologia na ENS, a trabalhar

18 POLITZER, *Critica II*, p. 92.

19 POLITZER, *Critica II*, p. 92.

como psicólogo num laboratório de psicologia experimental, assim como a redigir a tese sobre o nascimento da psicologia; em 1952 recebe o diploma em psicopatologia, começa a lecionar psicologia na Universidade de Lille, e, provavelmente, começa a escrever um artigo sobre Binswanger; em 1953, recebe o diploma de psicologia experimental, apresenta um pequeno ensaio sobre a psicopatologia materialista inspirada em Pavlov ao grupo de alunos comunistas reunidos em torno de Althusser, escreve artigo sobre a constituição da psicologia científica, dá curso sobre Freud na ENS, segue os seminários de Lacan no Hospital Saint-Anne, traduz vários casos e artigos de Binswanger, assim como visita o autor na Suíça; em 1954 é publicado pela P.U.F. seu primeiro livro, *Maladie mentale et personnalité*, encomendado por Althusser, e a introdução e a tradução do livro *Traum und Existenz* de Binswanger.

Os escritos de Foucault da década de 1950 refletem, com efeito, uma inserção bastante diversificada no campo da psicologia, mas nos permitem sobretudo traçar o início de um percurso intelectual que dará origem à sua filosofia. Em linhas gerais, podemos dizer que, na década de 50, a relação de Foucault com a psicologia divide-se basicamente em dois momentos diferentes; um fenomenológico, outro marxista. No primeiro momento (o da introdução ao texto de Binswanger, escrito provavelmente em 1952), Foucault mostra-se crítico, por motivos diferentes, como veremos, tanto em relação à psicologia clássica quanto em relação à psicanálise freudiana, e toma partido da fenomenologia, em especial, daquela colocada em prática pela psiquiatria existencial. No segundo momento, parece dar uma virada marxista e passa a criticar tanto a psicologia clássica e a psicanálise, como a perspectiva existencial em psicologia. É o que mostra o livro de 54, *Maladie mentale et personnalité* que, depois de apresentar uma breve história da psicologia, passando pela psicologia evolucionista, pela psicanálise e pela psiquiatria existencial, discute, na segunda parte, as origens sociais das doenças, ou, como diz Foucault, suas condições exteriores e objetivas.

Na primeira redação que fizera da introdução ao segundo volume da *Histoire de la sexualité, L'usage des plaisirs*, e que fora publicada somente na edição americana do livro, em 1984, Foucault faz uma espécie de retrospectiva de sua obra e retoma essa mudança de perspectiva do início de seu percurso intelectual. Afirma que desde seus primeiros trabalhos interessava-se por uma investigação histórica da experiência, que as primeiras tentativas nesse sentido se inscreveram no domínio da fenomenologia e, depois, no do marxismo. Por fim, reconhece ainda que a perspectiva marxista também mostrou-se insatisfatória e que teria sido preciso o desenvolvimento de um outro método, o arqueológico²⁰.

Não nos cabe aqui retomar todo esse caminho que vai do Foucault fenomenólogo, passando pelo Foucault marxista até chegar ao arqueólogo. Por ora, interessa retomar a posição fenomenológica inicial de Foucault a fim de mostrar que desde o início o filósofo se distancia da

20 Cf. FOUCAULT, “Préface à l’Histoire de la sexualité”, p. 1397.

psicologia concreta de Politzer e de seus elogios à psicanálise²¹. Deixemos, então, para outro momento a discussão sobre a virada marxista de Foucault, seu subsequente deslocamento que vai desembocar na arqueologia ou sobre outro possível confronto que poderíamos estabelecer entre Politzer e Foucault, levando em conta não tanto a *Critique des fondements de la psychologie*, mas os escritos posteriores de Politzer que são ainda mais ácidos com a psicanálise e que talvez sejam mais afins à leitura que Foucault fizera, na década de 50, da psicologia clássica e da psicanálise.

A primeira parte do livro *Maladie mentale et personnalité* consiste numa breve história da psicologia. Essa parte é mantida praticamente igual na segunda versão da obra publicada em 1962 e rebatizada como *Maladie mentale et psychologie*. Nela, Foucault traça uma espécie de progresso no interior da história da psicologia e sugere que, de meados do século XIX a meados do século XX, o que se vê são sucessivas tentativas de superar os prejuízos da psicologia clássica. Todas elas compartilham a tese de que a doença mental não pode ser pensada exatamente nos mesmos termos que as doenças do corpo; era preciso determinar a especificidade das doenças psicológicas frente às doenças do corpo e estar atento às “dimensões psicológicas da doença”, título que recebe essa primeira parte do livro. E, em artigo de 1957, intitulado precisamente “La psychologie de 1850 à 1950”, Foucault esclarece o que entende por psicologia clássica: aquela que se pretendia conhecimento positivo e que repousava sobre dois postulados filosóficos: “que a verdade do homem limita-se ao seu ser natural e que o caminho de todo conhecimento científico deve passar pela determinação das relações quantitativas, a construção de hipóteses e a verificação experimental”²². Ou seja, assim como Politzer, Foucault reconhece que o destino da psicologia contemporânea fora o de superar a psicologia clássica do século XIX, que pensava o homem exclusivamente como *homo natura* e que procurava conhecê-lo a partir dos mesmos métodos empregados nas ciências naturais.

Dentre as correntes analisadas por Foucault, o modelo evolutivo é o único que não se desembaraçou por completo do naturalismo e das abstrações da psicologia clássica. Procura compreender a especificidade da doença mental frente às doenças do corpo, pensa a vida psicológica de maneira mais dinâmica e complexa, fala em fases, história e orientação das doenças; entretanto, não dá conta de compreender o aparecimento da doença e o seu significado no interior da história do doente. Confirma Foucault retomando a tópica politzeriana da abstração:

21 O presente artigo, portanto, vai na contramão daquele de Osmyr Faria Gabbi Junior “Foucault e a psicanálise na década de 1950”. Enquanto Gabbi Junior chama atenção para as convergências existentes entre as críticas politzerianas à psicologia e aquelas que encontramos nos textos da década de 50 de Foucault, aceno, aqui, para as divergências entre os autores. Isso porque, a meu ver, a distância que separa Politzer e Foucault indica a posição filosófica inicial de onde parte Foucault: a fenomenologia. Mostra, portanto, que inicialmente o filósofo tende a ler a psicologia mais em seu vínculo com a fenomenologia do que com o marxismo. A virada marxista, como veremos, virá em seguida. Não tanto, porém, pela influência de Politzer e de sua psicologia concreta, mas pela influência de Althusser e pela aposta numa “psicologia do conflito” inspirada em Pavlov.

22 FOUCAULT, “La psychologie de 1850 à 1950”, p. 148.

(...) a noção abstrata de regressão não pode dar conta do fato de que uma pessoa esteja doente, e esteja doente neste momento, desta doença, que suas obsessões tenham determinado tema, que seu delírio comporte tais reivindicações, ou que suas alucinações se extasiem no universo de certas formas visuais.²³

Ou seja, apesar do modelo evolucionista ter dado um passo à frente em relação ao modelo experimental da psicologia do século XIX ao pensar a doença em termos de história e de processos psicológicos, ele não foi capaz de situar a história da doença no interior da história do doente. Com os termos de Foucault: pensou a orientação da doença em termos de força, mas não em termos de significação²⁴.

Pensar o sentido da doença no interior da história pessoal do doente fora então a tarefa que a psicanálise herdara da tradição. Aqui, então, Foucault parece estar, mais uma vez, de acordo com Politzer, ao reconhecer a importância da psicanálise no interior da história da psicologia. Vimos acima que, segundo Politzer, a psicanálise provoca uma revolução na psicologia. Também para Foucault, foi a psicanálise quem verdadeiramente chamou atenção para a especificidade do objeto da psicologia: não os processos naturais, gerais e abstratos que compõem a vida psíquica, mas o sentido e o significado desses processos, a maneira como singularmente os sujeitos dão sentido às suas vivências e experiências. Nesse contexto, Foucault parece levar à risca os ensinamentos de Politzer que, em 1928, afirmava: “a psicanálise procura sempre a compreensão dos fatos psicológicos em função do sujeito”²⁵.

De acordo com Foucault, é somente a partir da psicanálise que se estabelece que o objeto da psicologia não é mais o *homo natura*, mas o *homo psychologicus*. E o reconhecimento do caráter inaugural da psicanálise frente à psicologia clássica é evidente a Foucault desde seu primeiro escrito, a introdução ao livro de Binswanger, *Traum und Existenz*. Nesse texto, ao lado de Husserl, Freud aparece como alguém atento ao grande problema suscitado pelo nascimento das ciências humanas: o da *compreensão* do sentido e da significação. É só com a psicanálise, por exemplo, que os sonhos ganham estatuto psicológico; deixam de ser considerados resquícios caóticos de estímulos sensíveis passados e passam a ter um sentido no interior da história afetiva do sujeito. São como os sintomas: apresentam um sentido latente que deve ser perscrutado pelo analista; este, portanto, não está somente atento aos modos de aparição da doença, à evolução física dos sintomas, mas quer sobretudo compreender o sentido psicológico de sua orientação.

23 FOUCAULT, *Doença mental e psicologia*, p. 37; FOUCAULT, *Maladie mentale et personnalité*, p. 34; (as citações em português referentes à primeira parte do livro *Doença mental e psicologia*, de 1962, por serem iguais ao da primeira versão do livro, de 1954, serão seguidas pela paginação da edição francesa dessa versão visto que ela não foi traduzida para o português).

24 FOUCAULT, “La psychologie de 1850 a 1950”, p. 153.

25 POLITZER, *Crítica I*, p. 61

Desde seus primeiros escritos pode-se dizer que Foucault encara a psicanálise como uma psicologia concreta. Reconhece que seu esforço maior é superar as abstrações das teorias psicológicas anteriores e mostrar que o comportamento humano, suas ações, seus sintomas, seus sonhos etc. têm um sentido no interior da história do sujeito. É o que Foucault deixa claro na seguinte passagem:

A psicologia da evolução, que descreve os sintomas como condutas arcaicas, deve, então, ser completada por uma psicologia da gênese que descreve, numa história, o sentido atual destas regressões. É preciso encontrar um estilo de coerência psicológica que autorize a compreensão dos fenômenos mórbidos sem tomar como modelo de referência estágios descritos à maneira de fases biológicas. É necessário encontrar o centro das significações psicológicas a partir do qual, historicamente, ordenam-se as condutas mórbidas.²⁶

Mas, se, por um lado, Foucault parece endossar, desde o início da década de 50, as críticas de Politzer ao naturalismo da psicologia clássica e o caráter revolucionário da psicanálise enquanto uma psicologia do concreto, por outro lado, já nesse período também aponta ressalvas aos elogios que a *Critique* teceu à ciência de Freud. É verdade que também Politzer é um crítico da psicanálise; e isso já na *Critique*. Nesse livro, contudo, a reprovação politzeriana da psicanálise se refere somente aos resquícios da psicologia clássica que ainda se encontravam nela, como as descrições gerais e abstratas que Freud propõe no capítulo VII de *Die Traumdeutung*, sobre os processos oníricos²⁷. Foucault também reconhece que Freud, em muitos momentos, perde de vista o *homo psychologicus*, recoloca no centro da cena o *homo natura* e apresenta hipóteses abstratas e míticas sobre o funcionamento psíquico. Aos olhos de Foucault, no entanto, essa não é a única insuficiência da psicanálise. E desde o texto sobre Binswanger, chama atenção para uma deficiência que, ao que tudo indica, é ainda mais comprometedor do que aquela já apontada por Politzer.

No início da década de 50, sob impacto da carta de Heidegger a Jean-Beaufret sobre o humanismo, de 1948, assim como dos ensinamentos de Jean Hyppolite que procurava ler a fenomenologia hegeliana à luz de Heidegger, mais como ontologia do que como um humanismo, Foucault condena a psicanálise por manter-se presa a uma perspectiva demasiadamente antropológica e humanista do homem²⁸. Ela psicologiza demais o sentido; é incapaz de perceber que o significado de nossas ações ultrapassa nossa história individual e se liga, antes de mais nada, à nossa condição existencial primordial. Em sua breve história da psicologia contemporânea,

26 FOUCAULT, *Doença mental e psicologia*, p. 52; *Maladie mentale et personnalité*, p. 51.

27 Cf. POLITZER, *Crítica I*, cap. III, “A estrutura teórica da psicanálise e as sobrevivências da abstração”.

28 Sobre as leituras de Hyppolite sobre Hegel, Heidegger e Freud, que influenciaram sobremaneira Foucault, cf. HYPOLLITE, *Figures de la pensée philosophique*.

Foucault, então, justifica a passagem da psicanálise à psiquiatria existencial: “A análise da evolução situava a doença como uma virtualidade; a história individual permite encará-la como um fato de devir psicológico. Mas é preciso agora compreendê-la na sua necessidade existencial”²⁹.

É no texto sobre Binswanger que Foucault desenvolve com maior acuidade a necessidade de se passar de Freud a Binswanger. O mérito da psiquiatria existencial estaria no fato de conciliar a psicologia concreta da psicanálise com uma ontologia. Com isso, ela tem um alcance maior no que diz respeito à compreensão do sentido de nossas ações. Está atenta à história individual dos doentes e procura compreender o significado da doença no interior do drama de cada um, porém, além do sentido psicológico do comportamento humano, busca também compreender seu sentido existencial. Com os termos de Foucault: a psiquiatria existencial supera o humanismo e antropologismo da psicanálise; não se restringe a pensar o significado eventual e particular das ações humanas (antropologismo e humanismo), mas vê nelas a expressão de certos modos universais, e necessários, de ser e de existir (ontologia).

Mas, se no texto de Foucault sobre Binswanger, a fenomenologia é elogiada por superar o humanismo da psicanálise por meio de uma ontologia, num texto logo posterior, *Maladie mentale et personnalité*, publicado no mesmo ano de 1954, ela será acusada de subjetivismo. E agora, ao lado da psicanálise, será criticada por considerar a experiência de um ponto de vista exclusivamente subjetivo. É verdade que a psiquiatria existencial não se restringe a uma perspectiva psicológica do sujeito, mas mesmo a perspectiva transcendental da existência e do ser será vista, a partir de então, como uma perspectiva subjetivista. Ela leva em conta somente as condições subjetivas do homem como condições necessárias e suficientes da experiência.

É, então, precisamente esse subjetivismo que Foucault procura ultrapassar na segunda parte do livro de 1954, dando o tom radical de sua crítica à psicologia. Todas as vertentes da psicologia contemporânea, garante Foucault, incluindo aí tanto a psicanálise, em sua perspectiva concreta, quanto a psiquiatria existencial, com sua perspectiva transcendental, mostraram as diferentes formas de aparição das doenças mentais, contudo, nenhuma delas foi capaz de demonstrar suas condições reais de aparição³⁰. Estavam muito presas às condições subjetivas da doença e não atentaram para suas condições objetivas. Arremata, então, Foucault em *Maladie mentale et personnalité*:

(...) pode-se dizer que as dimensões psicológicas da doença não podem, sem nenhum sofisma, serem encaradas como autônomas. Certamente, podemos situar a doença mental em relação à evolução humana, em relação à história psicológica e individual, em relação às formas de existência. Mas não podemos confundir esses diversos aspectos da doença com suas origens reais, caso não queiramos apelar a explicações míticas, como a evolução das estruturas psicológicas, ou a teoria dos

29 FOUCAULT, *Doença mental e psicologia*, p. 53; *Maladie mentale et personnalité*, p. 52.

30 FOUCAULT, *Doença mental e psicologia*, p. 71; *Maladie mentale et personnalité*, p. 71.

instintos, ou uma antropologia existencial. Na realidade, é na história somente que podemos encontrar as condições de possibilidade das estruturas psicológicas (...).³¹

Era preciso, pois, uma virada marxista. Foucault conclui o livro com um capítulo sobre Pavlov para mostrar qual seria a verdadeira tarefa da psicologia: a psicologia deve investigar a maneira como os indivíduos reagem aos conflitos do meio e ajudá-los a não se alienarem nessa interação. Diz Foucault nas linhas finais:

(...) a verdadeira psicologia deve se livrar dessas abstrações que obscurecem a verdade da doença e alienam a realidade do doente; pois, quando se trata do homem, a abstração não é simplesmente um erro intelectual; a verdadeira psicologia deve se desembaraçar desse psicologismo, se é verdade que, como toda ciência do homem, ela deve ter por objetivo desaliená-lo³².

Como atesta a segunda versão do livro de 54, porém, publicada em 1962 e rebatizada como *Maladie mentale et psychologie*, a virada marxista ou objetvista da psicologia via Pavlov não durou muito tempo. Na nova edição da obra, a segunda parte do livro é modificada e o capítulo sobre Pavlov, excluído. No seu lugar o que se vê é um resumo de *Histoire de la folie*, publicado um ano antes, e um esboço de uma análise arqueológica acerca do nascimento da Psicologia. A crítica da psicologia, em Foucault, atinge, enfim, sua resolução e desemboca na arqueologia. Uma arqueologia que coloca como tarefa tanto da psicologia, quanto da filosofia, pensar o homem, não só *na* história, mas completamente tramado por ela, pensar não só a história das formas da experiência, mas “a historicidade mesma das formas da experiência”³³.

Não nos cabe aqui desenvolver as particularidades do método arqueológico, nem tampouco suas diferenças frente a uma psicologia do comportamento nos moldes de uma análise objetiva dos condicionantes materiais. O importante é notar que desde a versão de 54 do livro *Maladie Mentale et personnalité*, Foucault critica a pretensão de uma psicologia aliada a uma filosofia do sujeito que pensa a experiência do homem a partir de condições exclusivamente subjetivas, sejam elas psicológicas ou existenciais e ontológicas.

Assim, se inicialmente dissemos que a crítica de Foucault à psicologia, desde seus primeiros escritos da década de 50, parece ser mais radical do que aquela de Polizer, ao menos daquela desenvolvida na *Critique des fondements de la psychologie*, é porque ele rejeita não só o caráter humanista e antropológico da psicanálise, mas também e sobretudo o caráter subjetivista tanto das psicologias concretas quanto das psicologias de cunho transcendental ou existencial.

31 FOUCAULT, *Maladie mentale et personnalité*, p. 90.

32 FOUCAULT, *Maladie mentale et personnalité*, p. 110.

33 FOUCAULT, “Préface à la ‘Histoire de la sexualité’”, p. 1398.

O que se vê, então, logo nos primeiros escritos de Foucault é uma posição anti-humanista e antissubjetivista que anuncia as teses que causarão alvoroço quando, na década de 60, o filósofo afirmar com veemência a morte do homem e a morte do sujeito. Não me parece descabido dizer, portanto, que, já aos olhos do jovem Foucault, a psicologia concreta de Politzer não passa de mais uma reflexão sobre o homem e de uma “filosofia do sujeito” que “vê no sujeito a fundação de todo conhecimento e o princípio de toda significação”³⁴. Afinal, pensar o homem como *autor* de seu próprio drama não seria justamente pensar o homem como medida de todas as coisas e dar centralidade ao sujeito no que diz respeito à construção do sentido de nossas experiências, nossos atos e nossos comportamentos? É precisamente a recusa de uma posição soberana do homem e do sujeito que marca a crítica foucaultiana à psicologia e que, a meu ver, a torna mais radical do que aquela tecida em 1928 por Politzer em *Critique des fondements de la psychologie*.

CONCRETE PSYCHOLOGY AND HUMANISM: POLITZER'S CRITICAL FOUCAULT?

Abstract: In the present article we intend to confront Foucault's critique of psychology and psychoanalysis in his texts written during the 1950s, with Georges Politzer's criticism included in his famous *Critique of the Fundamentals of Psychology*, published in 1928. Despite some points of convergence, Foucault's critique is, from the beginning, more radical than that of Politzer and reaches even the concrete psychology proposed by him.

Keywords: psychology – psychoanalysis – criticism – Foucault – Politzer

Referências bibliográficas:

BIANCO, Giuseppe. “Apresentação”. In: POLITZER, G. “O fim da psicanálise”. Tradução. G. C. O. Silva. In: *Lacuna: uma revista de psicanálise*, São Paulo, nº3, p. 14, 2017. Disponível em: <<https://revistalacuna.com/2017/04/28/n3-14/>>

_____. (org) *Georges Politzer, le concret et sa signification. Psychologie, philosophie et politique*. Paris: Hermann Éditeurs, 2016.

FOUCAULT, Michel. *Maladie Mentale et personnalité*. Paris: P.U.F., 1954.

_____. “Verdade e subjetividade”. Tradução António Fernando Cascais. In: *Revista de Comunicação e Linguagens*, nº 19. Lisboa: Edições Cosmos, 1993.

_____. *Maladie Mentale et psychologie. (Doença mental e psicologia*. Tradução de Lilian Rose Shalders. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2000).

34 FOUCAULT, “Verdade e subjetividade”, p. 204.

_____. “Préface à l’Histoire de la sexualité”, in *Dits et écrits*, vol II. Paris: Gallimard, 2001.

_____. “La psychologie de 1850 a 1950”, in *Dits et écrits*, vol I. Paris: Gallimard, 2001.

HYPPOLITE, Jean. *Figures de la pensée philosophique*. Paris: P.U.F., 1971.

JUNIOR, Osmyr Faria Gabbi. “Foucault e a psicanálise na década de 1950”. In SIMANKE, R.T. e al. (orgs.). *Filosofia da Psicanálise: autores, diálogos, problemas*. São Carlos: EdUFSCar, 2010.

POLITZER, Georges. *Critique des fondements de la psychologie*. (*Crítica dos fundamentos da psicologia*, vol. I e II. Tradução de Conceição Jardim e Eduardo Lúcio Nogueira. Portugal: Editora Presença e Brasil: Martins Fontes, 1975).

O PROCESSO MAQUÍNICO PRIMITIVO: PIERRE CLASTRES EM *MIL PLATÔS*

Sandro Kobol Fornazari¹

Resumo: Partindo da apresentação das principais teses da etnologia de Pierre Clastres, onde se desenvolve o tema da máquina de guerra primitiva, o artigo procura analisar a influência desse pensamento em *Mil platôs*, de Deleuze e Guattari, mostrando de que modo eles abordam a recusa do evolucionismo para determinar o surgimento do Estado, preocupação presente também em Clastres. Mas, essa influência se faz presente sobretudo na definição do conceito de processo maquínico das sociedades primitivas a partir do mecanismo de conjuração-antecipação.

Palavras-chave: Máquina de guerra – Estado – processo maquínico primitivo – etnologia

Em homenagem a Maurício Rocha

I

Gilles Deleuze e Félix Guattari discutem o pensamento de Pierre Clastres em *Mil platôs*, em “1227 – Tratado de nomadologia: a máquina de guerra” e em “7000 a.C. – Aparelho de captura”, platôs 12 e 13. Seu interesse reside sobretudo, pelo menos inicialmente, no fato de que o pensamento etnológico de Clastres confirma a principal tese por eles proposta, a tese da exterioridade da máquina de guerra em relação ao Estado, assim como descreve os mecanismos a partir dos quais, nas sociedades primitivas, se produz uma força contrária à força unificadora do Estado. Essa força que impede o funcionamento da máquina de unificação constitutiva do Estado é a máquina de guerra indígena. Além disso, se as sociedades primitivas eram descritas à época das conquistas como sociedades sem rei, isso se devia ao fato de a chefia indígena ser esvaziada de poder, isto é, de haver ali uma dissociação entre a função de chefia e o poder de comando. À descrição desses dois mecanismos, a máquina de guerra indígena e o esvaziamento de poder da chefia, este texto se dirigirá inicialmente. Na sequência, pretende-se abordar a influência de Clastres sobre os autores de *Mil platôs* quando se trata de abordar o surgimento do Estado, distante de qualquer abordagem evolucionista, e de definir o conceito de processo maquínico nas sociedades primitivas a partir do mecanismo de conjuração-antecipação que, não obstante, é concomitante ao

¹ Professor do Departamento de Filosofia da UNIFESP. E-mail: sandrokobol@gmail.com.

aparelho de captura que define o processo maquínico do Estado, implicando num campo de interação entre eles.

O dado básico da etnologia clastresiana é que as sociedades primitivas são constituídas por comunidades ou grupos locais que controlam, além de seu espaço de habitação (fixo ou provisório), um território que é sua reserva natural de recursos e do qual detêm a exclusividade no uso. A afirmação do direito a um território implica a existência de outras comunidades contra as quais o território é afirmado em sua exclusividade. Diante de cada tribo vizinha, um grupo se afirma e se pensa como diferente, isto é, como autônomo, autossuficiente e livre. Além disso, como toda a produção serve apenas para satisfazer as necessidades do grupo, não há produção de excedente, não há possibilidade de acumulação de riquezas. Isso implica no fato de que não há desigualdade, não há exploração, pois todos se beneficiam igualmente da produção social (agricultura, caça, coleta, manufatura).

Assim, cada grupo local visa preservar, a todo instante, a sua indivisão interna e a sua independência externa. Em outras palavras, ao afirmar a sua diferença, uma tribo deseja a manutenção de sua unidade e de sua liberdade diante dessa figura da alteridade encarnada em cada uma das tribos que conhece. E como isso vale igualmente para todas as tribos, tem-se um estado de guerra ininterrupto, uma guerra latente que pode se tornar uma guerra de fato por conta do menor incidente, tal como uma violação do território ou uma doença que se alega que teria sido causada pela magia de um xamã vizinho.

Há, desse modo, imanente à sociedade primitiva, uma lógica centrífuga de atomização, em que afirmar a sua unidade e a sua diferença implica em fazer a guerra ao estrangeiro, ao inimigo, o que inscreve a violência guerreira na própria estrutura dessa sociedade. Se há grupos que não são inimigos, com os quais é possível estabelecer alianças, estas se devem a uma estratégia para atingir com o menor risco o objetivo que é fazer a guerra ao inimigo, protegendo a retaguarda, conseguindo guerreiros suplementares, etc.

Portanto, a conservação de si como comunidade autônoma, passa pela capacidade, para cada grupo, de manter-se em hostilidade permanente e de fazer efetivamente a guerra periodicamente, junto com a conclusão das alianças necessárias. É através da demonstração de sua capacidade guerreira que ela será capaz de dissuadir ataques, resistir aos ataques sofridos e causar danos aos inimigos, enfraquecendo-os.

A guerra se afigura, desse modo, como o motor da sociedade primitiva. Ela provoca a dispersão, a fragmentação, a atomização dos grupos, mantendo cada um enquanto unidade sociopolítica igual, livre e independente. Essa lógica centrífuga, acrescenta Clastres, é uma lógica da multiplicidade enquanto força que opõe uma barreira ao desenvolvimento da força inversa, a centrípeta, que provocaria a unificação. O Estado, por sua vez, seria esse poder que quer abolir a multiplicidade ao impor uma lei unificadora, que quer suprimir as diferenças em favor da identidade, o que implicaria na própria morte da sociedade primitiva. Portanto, todo o funcionamento da sociedade primitiva é a recusa da unificação, da submissão a esse poder

unificador do Estado, que implicaria na perda de sua indivisão, de sua independência e de sua liberdade. É a máquina de guerra primitiva que promove essa força centrífuga de dispersão contra o poder unificador do Estado.²

Quanto à chefia indígena, o Estado tampouco pode se formar a partir da cristalização de uma hierarquia de comando e de obediência que derivaria da delegação de poder. Isso porque a sociedade não aceita delegar o poder ao chefe. Ao contrário, a função de chefe é esvaziada de qualquer poder de coerção e tampouco há dever de obediência a ele. As funções do chefe passam pela sua capacidade de eliminar conflitos e manter a concórdia no interior do grupo. Para isso, só pode contar com o seu prestígio, que vem acompanhado de sua eloquência, buscando persuadir os envolvidos numa confusão de que precisam cessar as injúrias, renunciar à violência e buscar o bom entendimento, seguindo o exemplo dos ancestrais. Seu prestígio, evidentemente, depende de sua capacidade de ser bem-sucedido. Mas, prestígio é uma coisa, poder é outra. O chefe não tem meios de julgar uma contenda e de impor uma solução. Outra função do chefe é ser um bom orador cujo discurso reitere diariamente a Lei ancestral e as normas da vida comunitária tradicional: esse é o uso da palavra que lhe é conferido, enquanto se nega a ele o discurso de poder, de autoridade, de comando.

Assim, é na sociedade que reside o poder e é esta que exerce sua autoridade sobre o chefe, impedindo que se transforme em um déspota, que introduza no grupo a divisão política entre soberano e súditos. Não há espaço para o desejo pessoal do chefe, ele antes deve ser capaz de encarnar o desejo da sociedade e agir sempre em favor desse desejo. Do contrário, ele perderia seu prestígio e seria abandonado por todos.³

Em virtude, portanto, desses mecanismos que barram o seu surgimento, o Estado está ausente das sociedades primitivas: não há um órgão de poder separado que exerce as funções de autoridade e de comando, tanto no interior dos grupos locais, quanto se impondo do exterior sobre a multiplicidade de grupos. Por isso, é um preconceito etnocêntrico considerar tais sociedades como sociedades sem Estado como se elas estivessem privadas de alguma coisa essencial, como se estivessem num nível de desenvolvimento sociopolítico incipiente e que dele seriam resgatadas pela corrente civilizatória que percorre a história e que tem como fim mais bem-acabado o Estado. Ou, ainda, como se se tratasse de sociedades economicamente miseráveis e tecnologicamente subdesenvolvidas, mas determinadas pela lei do desenvolvimento progressivo e irreprimível das forças produtivas a sair dessa situação e, com isso, alterar o modo de funcionamento de sua superestrutura política. Pois, não apenas não se trata de uma economia de subsistência, já que há a satisfação completa das necessidades materiais de todos e as forças produtivas tendem a se

²Cf. CLASTRES, Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas. *Arqueologia da violência – pesquisas de antropologia política*.

³Cf. CLASTRES, A sociedade contra o Estado; Troca e poder: filosofia da chefia indígena. *A sociedade contra o Estado – pesquisas de antropologia política*.

conservar e não a se desenvolver⁴, como a sociedade não está privada de Estado, mas possui mecanismos que atuam incessantemente com o objetivo justamente de impedir o surgimento do Estado. Não é, portanto, uma sociedade sem Estado, mas uma sociedade contra o Estado.

Dessas teses, Deleuze e Guattari destacam positivamente a maneira como Clastres rompe com os postulados evolucionistas ao afirmar que:

(1) O Estado não é produzido pelo desenvolvimento das forças produtivas, já que estas não tendem ao desenvolvimento nas sociedades primitivas.

(2) O Estado não deriva da fusão progressiva dos grupos através de alianças produzidas pela troca (pois a troca produz alianças com o fim de fazer a guerra estando assim as trocas limitadas pela guerra).

(3) A guerra nas sociedades primitivas não produz o Estado, porque não tem como efeito o estabelecimento, entre vencedores e vencidos, de uma relação de mando e obediência, mas antes impõe barreiras à sua formação.

(4) O Estado não é efeito de um acúmulo progressivo de poder pela função de chefia que se estenderia ao ponto de estabelecer a divisão política.

Por conseguinte, o Estado não é efeito da divisão política ou econômica. Muito pelo contrário, é ele que torna possível a distinção entre soberano e súditos, governantes e governados; é ele também que torna possível a produção de excedentes e a divisão econômica entre ricos e pobres, além de propiciar a realização das grandes obras. Não se pode explicar o Estado por aquilo que supõe a existência do Estado.⁵

Sendo assim, a pergunta que se impõe é, afinal, como e por que foi possível o surgimento do Estado? Mais que isso, diante de tantos mecanismos voltados para evitar o seu aparecimento, como foi possível não apenas que ele surgisse, mas que triunfasse? “Essa aparição misteriosa, irreversível, mortal para as sociedades primitivas”, lamenta Clastres ao se referir ao Estado⁶.

Clastres se pôs frequentemente essas questões e levantou algumas hipóteses que, no entanto, ele mesmo tratou de rechaçar. Uma diz respeito às sociedades onde as guerras tinham um lugar central na vida política sendo que um grupo de guerreiros se dedicava integralmente à guerra e

⁴ Sobre as sociedades primitivas como sociedades de recusa do trabalho e de abundância de bens, cf. CLASTRES, A sociedade contra o Estado, p.202-209 e para a discussão de Clastres sobre as sociedades primitivas como “máquinas antiprodução”, de acordo com o trabalho etnológico de Marshall Sahlins, cf. CLASTRES, A economia primitiva. *Arqueologia da violência*.

⁵ “O Estado, dizem, é o instrumento que permite à classe dominante exercer sua dominação violenta sobre as classes dominadas. Que seja. Para que haja o aparecimento do Estado, é necessário pois que exista antes a divisão da sociedade em classes sociais antagônicas, ligadas entre si por relação de exploração. [...] Se a sociedade é organizada por opressores capazes de explorar os oprimidos, é que essa alienação repousa sobre o uso da força [...]. A que necessidade responderia desde então a existência de um Estado?” CLASTRES, A sociedade contra o Estado, p.216.

⁶ CLASTRES, A sociedade contra o Estado, p.215.

outra se refere ao surgimento do profetismo em relação direta com o crescimento demográfico Tupi-Guarani.

No primeiro caso, em sociedades primitivas onde a atividade guerreira se exerce, para além da função estrutural abordada acima, como ato de vontade individual ou de um pequeno grupo de guerreiros, a proeminência desse grupo e a dinâmica da guerra poderiam ser o germe da divisão social? Esse grupo minoritário de homens que escolhem se dedicar integralmente à atividade guerreira poderia ser levado a se apropriar do poder e impor sua vontade sobre o grupo? Clastres descarta essa hipótese ao mostrar de que maneira tais guerreiros, individualmente, estão condenados a nunca cessar sua busca por façanhas para angariar o prestígio da comunidade; façanhas essas que precisam ser incessantemente renovadas para que a glória uma vez conquistada não se perca em seguida. Como somente a sociedade concede ou recusa a glória, o guerreiro se torna dependente desse reconhecimento por parte da sociedade e, por isso, se coloca numa “espiral ascendente de façanhas”. Acontece que isso desanda numa “tarefa infinita” que colocará os guerreiros, cada um em sua busca individual, mas competindo uns com os outros, em riscos crescentes para dar mostras de sua bravura, de sua coragem e de sua ferocidade, ao ponto de atacar sozinho uma aldeia inimiga. Desse modo, invariavelmente, em sua busca por prestígio, o guerreiro encontra a morte solitária diante dos inimigos: a morte é sua glória absoluta. Esse seria o mecanismo de defesa da sociedade, segundo Clastres, para afastar o risco de que o guerreiro se apropriasse do poder, pois ele se torna refém de seu próprio desejo de glória que acaba por conduzi-lo à morte.⁷

Quanto à segunda hipótese, ela parte da ideia de que o adensamento demográfico teria condições de abalar o funcionamento da sociedade primitiva, onde os grupos locais têm necessariamente uma população pouco numerosa. Esse foi o caso dos Tupi-Guarani à época da chegada dos europeus. Clastres relaciona o crescimento demográfico à lenta obtenção pelos chefes de um poder que sempre lhes fora negado, de modo que pode afirmar que, nesse caso, começava a surgir o que poderia se tornar o Estado. Esse processo, no entanto, provocou um “sobressalto”, uma sublevação no interior da sociedade Tupi-Guarani cujos efeitos foram enfraquecedores, senão destruidores, do poder dos chefes. Clastres se refere ao profetismo dos *karai* que, na definição dada por Hélène Clastres em sua pesquisa sobre o tema, eram “homens-deuses cuja razão de ser era promover o advento da Terra sem mal”⁸; em discursos inflamados, conclamavam os índios a tudo abandonar e a se lançar na busca pela Terra sem mal e se dispunham a conduzi-los até ela. Essa figura surge nas últimas décadas do século XV e se estende pelo século XVI, sobrepondo seu discurso subversivo ao discurso do chefe. Se o chefe, por um lado, usava a palavra para reafirmar as tradições e as leis erigidas pelos ancestrais visando a conservação da sociedade, os *karai* apelavam para que os índios abandonassem a terra má e os seguissem em loucas e muitas vezes suicidas

⁷Cf. CLASTRES, Infortúnio do guerreiro selvagem. *Arqueologia da violência*.

⁸ CLASTRES, H., *Terra sem mal*, p.56.

migrações para alcançar a Terra sem mal ou a pátria dos deuses, onde se tornariam imortais. Ora, isso implicava a destruição da sociedade e de seu sistema de normas: eles diziam que era preciso abandonar o mundo dos homens e chegar ao mundo dos deuses. O surgimento dos *karai*, assim, teria relação direta com o pressentimento de que algo de terrível se passava, ameaçando a sobrevivência dos Tupi-Guarani enquanto sociedade. Esse algo seria a gradual emergência da divisão política, a preparação para o surgimento do Estado. A migração religiosa incitada pelos *karai* era então a recusa do poder político concentrado nas mãos do chefe. Não por acaso, diziam que a fonte do Mal é o Um, o Um é o mal. E Clastres acredita que esse Um metafísico é o mesmo que o Um da ordem política, isto é, o Estado: “o profetismo tupi-guarani é a tentativa heroica de uma sociedade primitiva para abolir a infelicidade na recusa radical do Um como essência universal do Estado.”⁹ Clastres se vale do profetismo como mais um dos mecanismos que obstaculizam os movimentos de individuação do poder nas sociedades primitivas.

O profetismo, tal como descrito acima, trazia, no entanto, uma novidade. Dirigido inicialmente contra os chefes, esse discurso era capaz de mobilizar multidões de índios fanatizados, juntando nessas migrações rumo à Terra sem mal a diversidade de tribos. Os *karai* concentravam em si, desse modo, um inquietante poder, infinitamente maior que o dos chefes. A palavra profética pode ser pensada como o germe do discurso do poder, pois ela é dita como um comando. No esforço contra o poder dos chefes, que conjurava o surgimento do Estado, o discurso profético teria sido capaz de engendrar uma outra figura do Um, em relação à qual os *karai* teriam a proeminência, uma espécie de despotismo religioso que, no entanto, não chegou a se concretizar em instituições estáveis, na medida em que direcionava seus seguidores para loucas expedições migratórias que acabavam por dizimar os índios.

Deleuze e Guattari não se satisfazem com essas hipóteses avançadas por Clastres a respeito do surgimento do Estado porque elas continuam flertando com o evolucionismo, isto é, com a ideia de que o Estado vem depois, que ele nasceria de uma evolução, ainda que fosse brusca ou milagrosa, motivada por algum novo fator que viesse a perturbar a ordem social primitiva. Para romper com a hipótese de evolução, eles afirmam que é preciso admitir que o Estado sempre existiu, pronto e acabado. Que sempre ao lado das sociedades primitivas se encontravam impérios, margeando-as, sempre em contato. O equívoco de Clastres foi supor uma independência, uma autossuficiência das sociedades primitivas, enquanto o que havia de fato era um “campo perpétuo de interação”, onde Estados e sociedades primitivas coexistiam e concorriam.

Que o Estado tenha sempre existido e convivido com as sociedades primitivas é uma constatação importante para eles inclusive porque implica na tese de que o Estado sempre esteve em relação com um fora, o fora como máquina de guerra, e que somente pode ser pensado dependentemente dessa relação.

⁹ CLASTRES, A sociedade contra o Estado, p.229-230.

Assim, contra a partição tipológica clastresiana que opunha as sociedades com Estado às sociedades contra o Estado, Deleuze e Guattari contrapõem o interior e o exterior. A soberania do Estado se exerce sobre o que pode interiorizar, isto é, sobre o que é capaz de apropriar. Fora dessa equação não há apenas os outros Estados, mas tudo aquilo a que o Estado não é capaz de impor sua soberania. Tal é o caso da máquina de guerra. E haverá máquina de guerra de dois tipos: a) as que operam transnacionalmente, as grandes máquinas mundiais que possuem plena autonomia em relação aos Estados, como os conglomerados financeiros, os complexos industriais, as grandes religiões, como o cristianismo e o islamismo, o tráfico internacional de drogas, etc.; e b) as que operam localmente, os mecanismos locais de bandos: facções criminosas, falsificadores de mercadorias, mas também as minorias que afirmam seus direitos à margem da lei ou da aplicação da lei.

Num caso como no outro, o que está em jogo é uma atuação à margem da lei do Estado, fluxos e correntes que o Estado não consegue apropriar imediatamente. Fora do Estado deve ser entendido nesses termos, tudo o que é irreduzível ao aparelho de Estado, que coexiste e concorre com ele, mas que lhe escapa e que se erige contra ele.

II

Mas, voltemos ao problema do Estado e à afirmação de que ele sempre esteve ali às margens das sociedades primitivas e interagindo com elas. Ao mesmo tempo que afirmam a coexistência, Deleuze e Guattari também dizem que o Estado “nasce adulto e surge de um lance”. Ele certamente não é resultado de uma evolução a partir de uma máquina de guerra, já que esta lhe é sempre exterior e não pertence ao Estado a não ser após ele se constituir e se apropriar dela sob a forma da instituição militar; não decorre também do desenvolvimento das forças produtivas a partir da propriedade privada e da moeda ou de uma burocracia de funcionários públicos, já que esses fatores dependem antes do Estado e não podem preexistir a ele¹⁰.

Segundo a hipótese de Karl Marx, o aparelho de Estado submete as comunidades agrícolas primitivas ao poder do imperador déspota que institui a posse de terra comunitária, embora submetida à propriedade transcendente do imperador, que também se apropria do excedente (estoque) e do sobretrabalho, isto é, organiza as obras públicas e as funções burocráticas que decorrem delas. O Estado imperial arcaico operaria *a posteriori* uma sobrecodificação das comunidades agrícolas de códigos de linhagem e de territórios, e isso já suporia certo desenvolvimento das forças produtivas no Estado, ao menos um estoque e uma metalurgia.

No entanto, o que a arqueologia mostra é que tais Estados imperiais arcaicos existiam por toda parte, na Ásia, na África, na América, na Grécia, em Roma e que talvez se possa contar uma outra história à medida em que avançam as escavações: a origem desses Estados pode ser cada vez mais recuada no tempo. Possivelmente, já surgem no paleolítico, ou seja, deles decorreria um

¹⁰DELEUZE; GUATTARI, 2000 a.C. – Aparelho de captura. *Mil platôs*, p.115, onde são feitas objeções ao pensamento de Engels sobre a origem do Estado.

estoque de sementes selvagens provenientes de diferentes territórios que permitem as hibridações que dariam ensejo à agricultura – e o mesmo valeria para a criação de animais de pequeno porte. Esse teria sido o caso de ÇatalHüyük, na Anatólia. As cidades imperiais precedem, nesse caso, a agricultura. “Não é mais o Estado que supõe comunidades agrícolas elaboradas e forças produtivas desenvolvidas; ao contrário, ele se estabelece diretamente num meio de caçadores-coletores sem agricultura nem metalurgia preliminares, e é ele que cria a agricultura, a pequena criação e a metalurgia, primeiro sobre seu próprio solo, depois os impõe ao mundo circundante.”¹¹ Assim, o Estado não supõe mais um modo de produção, ele o cria e o difunde por toda uma zona de influência.

Ora, sabemos que em Clastres já se encontrava essa rejeição da ideia de um desenvolvimento progressivo das forças produtivas como causa do surgimento do Estado. O que Deleuze e Guattari reprovam, no entanto, é que Clastres mantinha a tese de uma preexistência e de uma independência das sociedades primitivas em relação ao Estado, que, todavia, elas pressentiam a chegada ao mesmo tempo em que conjuravam o seu surgimento, “pressentimento demasiado misterioso”, dizem os autores de *Mil platôs*.

Eles rejeitam essa sobrevivência evolucionista de Clastres valorizando os estudos arqueológicos, aos quais os etnólogos tenderiam a manifestar uma “estranha indiferença”, de maneira que, afirmam, “a autossuficiência, a autarquia, a independência, a preexistência das comunas primitivas é um sonho de etnólogo”¹². Pois, é inescapável a evidência de que sempre houve uma coexistência entre as sociedades primitivas e o Estado numa rede complexa e perpétua de interação, como mostra a zona de influência de três mil quilômetros de ÇatalHüyük. E as próprias línguas faladas, que não se definem por grupos fechados que se comunicam, mas estabelecem relações de tradução entre aqueles que não falam a mesma língua, o que aponta para relações longínquas que passavam por Estados, buscando-o ou tentando se afastar dele, compondo com ele ou visando destruí-lo.

Mas, acima de tudo, são as causalidades às avessas que rompem definitivamente o evolucionismo. Trata-se de uma causa que age antes de aparecer efetivamente. Os Estados, por exemplo, agem sobre as sociedades primitivas antes de aparecer, como um limite que elas conjuram, como um ponto de convergência reiteradamente recusado, porque significaria o seu fim, e contra o qual elas fazem uso de uma força centrífuga. Assim, ao mesmo tempo há nessas sociedades um vetor em direção ao Estado e mecanismos que o conjuram: conjurar nesse sentido é também antecipar. Eis que Deleuze e Guattari reencontram aqui o “pressentimento misterioso” de Clastres e procuram lhe dar um sentido positivo, pois “o que não existe já age sob uma outra forma que não aquela de sua existência”¹³. Antes de aparecer, o Estado age sobre as sociedades de

¹¹DELEUZE; GUATTARI, 7000 a.C. – Aparelho de captura, p.117-8.

¹²DELEUZE; GUATTARI, 7000 a.C. – Aparelho de captura, p.119.

¹³DELEUZE; GUATTARI, 7000 a.C. – Aparelho de captura, p.121.

coletores/caçadores que convergem em direção a ele e cuja convergência precisa ser conjurada ou anulada antes do aparecimento efetivo do Estado. Este, uma vez surgido num único lance, reage sobre os coletores/caçadores impondo-lhes o seu modo próprio de produção: agricultura, criação de animais, divisão do trabalho, etc.

Se Deleuze e Guattari avançam teoricamente na compreensão dessa interação, é porque afirmam que é preciso pensar a coexistência desses dois movimentos (duas direções do tempo), dos primitivos em direção ao Estado, conjurando a sua existência, e do Estado em direção aos primitivos, dissolvendo a sua ordenação social. Ao invés de uma sucessão no tempo, esses dois processos maquínicos se desenrolam simultaneamente “em um campo molecular micrológico, micropolítico, ‘arqueológico’”¹⁴. Portanto, o surgimento do Estado é absolutamente contingente, pois depende de um limiar que pode ou não tomar consistência independentemente de ser conjurado ou não; ele surge subitamente, num meio de caçadores/coletores e não como efeito desse meio. Não há evolução nisso, pois o aquém do limiar e o limiar coexistem. O processo maquínico das sociedades primitivas se define por esse mecanismo de conjuração-antecipação, enquanto o processo das sociedades com Estado se definem pelos aparelhos de captura:

As sociedades primitivas não conjuram a formação de império ou de Estado sem antecipá-la, e não a antecipam sem que ela já esteja ali, fazendo parte de seu horizonte. Os Estados não operam captura sem que o capturado coexista, resista nas sociedades primitivas, ou fuja sob novas formas, cidades, máquinas de guerra...¹⁵

Assim, o pressentimento da chegada do Estado deixa de ser misterioso se o pensamos como uma força que age sobre as sociedades primitivas obrigando-as a exercer uma força contrária com o intuito de conjurar e impedir o seu aparecimento. Essa é a grande contribuição do pensamento etnológico de Clastres para a teoria de Deleuze e Guattari a respeito do surgimento do Estado onde se encontra a definição das sociedades primitivas a partir do processo maquínico de conjuração-antecipação. A isso é preciso acrescentar que esse processo coexiste com o processo maquínico do Estado, que opera por captura, isto é, por dissolução da ordenação primitiva e pela imposição de seu modo de produção. Há um campo de interação incessante entre esses dois processos, implicando que os Estados já existam no horizonte das sociedades primitivas, assim como que estas continuem resistindo mesmo quando são capturadas pelo aparelho de Estado, quando se veem impelidas a fugir e a inventar novas máquinas de guerra.

¹⁴DELEUZE; GUATTARI, 7000 a.C. – Aparelho de captura, p.121.

¹⁵DELEUZE; GUATTARI, 7000 a.C. – Aparelho de captura, p.126.

PRIMITIVE MACHINIC PROCESS: PIERRE CLASTRES IN *A THOUSAND PLATEAUS*

Abstract: From the presentation of the main theses of the Ethnology of Pierre Clastres, where the theme of primitive war machine is developed, the article seeks to analyze the influence of this thought to Deleuze and Guattari's *A Thousand Plateaus*, showing how they deal with the refusal of the concept of evolution to determine the emergence of the State, which concerns Clastres as well. But this influence is present especially in the definition of the concept of primitive societies machinic process from the mechanism of warding off-anticipation.

Keywords: War machine – State – primitive machinic process – Ethnology.

Referências bibliográficas:

CLASTRES, H. *Terra sem mal*. Tr. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 1978.

CLASTRES, P. *Arqueologia da violência – pesquisas de antropologia política*. Tr. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

_____. *A sociedade contra o Estado – pesquisas de antropologia política*. Tr. Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs – Capitalismo e esquizofrenia*. Vol.5. Tr. Janice Caiafa; Peter P. Pelbart. São Paulo: 34, 2002.

SOBRE A EUROPA E SUA LIDA COM OS OUTROS: PARA UMA CRÍTICA DA INTERCULTURALIDADE PÓS LÉVINAS E DERRIDA¹

Michael Staudigl (autor)²

Diego Ramos Mileli (tradutor)³

Resumo: O artigo empreende a tentativa de refletir criticamente sobre a possibilidade de um contato não danoso com o outro, indicada sob o mote da interculturalidade, à luz do pensamento radical de Lévinas e Derrida sobre a alteridade. Essa reflexão se encontra sob a suspeita de que as filosofias ou fenomenologias da interculturalidade não dão conta da negatividade do encontro intercultural de fato com o outro irreduzível, como a história do imperialismo e colonialismo europeus produziram. Para comprovar isso, eu refletirei sobre as funções, as quais o conceito de cultura assumiu nos discursos sobre a Europa. No centro da questão se encontra a comprovação de que a identificação da superioridade europeia sob o signo da cultura implica na constituição do outro como um outro ameaçador, a qual promove a brutalidade desta lida, ou seja, a história da violência – tanto interna quanto externa – da Europa. Sobre este plano de fundo eu concluo com o rascunho de alguns contornos de uma política da não-indiferença cultural, cujas raízes vejo remeterem ao pensamento de uma descolonização do imaginário da Europa.

Palavras-chave: Europa – Alteridade – Cultura – Lévinas – Derrida

1. A Investida de Lévinas

Emmanuel Lévinas é sem dúvida O pensador da alteridade do outro, ou seja, dos outros seres humanos e de um Humanismo que se renova frente a suas demandas⁴. Seu conceito de alteridade deve ser mantido livre de toda e qualquer determinação cultural, como ele mesmo destaca diversas vezes. A alteridade não deve ser compreendida, portanto, como ‘alteridade relativa’ segundo a qual os tipos ainda permanecem na unidade de um gênero, o qual assegura seu

¹ O presente texto pode ser realizado no âmbito do projeto de pesquisa “The Many Faces of Violence” financiado pelo Fundo Austríaco de Apoio à Pesquisa Científica (FWF).

² Professor do departamento de filosofia da Universidade de Viena

³ Mestre em filosofia pela Universidade de Hamburgo

⁴ Cf. LÉVINAS, E. *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 1989.

reconhecimento recíproco.⁵ Cabe se perguntar se é possível transpor, sem cortes e modificações, essa intuição cardinal do pensamento de Lévinas à problemática concernente ao que atualmente se discute sob o tópico da *interculturalidade*, ou seja, ao problema para o qual uma sobre-determinação cultural, e com isso também sempre política, já é constitutiva do encontro com o outro.

Neste texto eu gostaria exatamente de empreender esta tentativa, ou seja, perscrutar criticamente a possibilidade, indicada sob o mote da interculturalidade, de um encontro com o outro à luz do pensamento de Lévinas sobre a alteridade. Minha suspeita é que as filosofias e fenomenologias da interculturalidade recorrem demasiado rapidamente a concepções positivas, além de não dar conta da negatividade do encontro intercultural de fato com o outro irredutível – tal como ele se produziu em especial pela história ainda não superada da expansão europeia. Para tal fim, eu posso recorrer ao próprio Lévinas. Em ‘Frieden und Nähe’ [Paz e Proximidade] ele reflete sobre o ‘problema Europa’ de fato tendo como horizonte seu pensamento sobre alteridade. Essa tematização da Europa, de sua ‘má-consciência’ para ser mais preciso, se direciona para onde a própria Europa começa a contestar sua história:

Mas, por conseguinte, a consciência dos europeus é má consciência devido à contradição que se desgarra exatamente no período de sua modernidade. [...] A história de uma paz, de uma liberdade, de um bem-estar prometidos como se fossem surgir de uma luz que projeta um conhecimento universal sobre o mundo e sobre a sociedade humana [...], essa história não se reconhece em seus milênios de lutas políticas e sangrentas entre irmãos, em seus milênios de imperialismo, de misantropia e de exploração até o nosso século de guerras mundiais, de genocídios, do holocausto e do terrorismo; de desemprego e da persistente miséria do terceiro mundo, de doutrinas despiedadas e horrores do Fascismo e do Nazismo até o mais alto paradoxo no qual a defesa dos homens e seus direitos se transformam em seu oposto no stalinismo. Daí a rejeição ao lugar central da Europa e sua cultura. [...] Daí a afirmação e admiração das culturas singulares em todos os cantos do mundo.⁶*

⁵ Cf. LÉVINAS, E. *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg/München, 1987, p. 277; além de BERNASCONI, R. “Strangers and Slaves in the Land of Egypt: Levinas and the Politics of Otherness”, in: HOROWITZ, A./ HOROWITZ, G. (org.), *Difficult Justice. Commentaries on Levinas and Politics*, Toronto/Buffalo/London, 2006, pp. 246-261.

⁶ LÉVINAS, E. “Frieden und Nähe”, in: *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*, Zurich/Berlin, 2007, p. 138.

* As citações tanto de Lévinas quanto de Derrida estão em alemão no artigo e foram traduzidas ao português diretamente daquele idioma. (N. T.)

Esse novo interesse no outro, segundo Lévinas, não é mais uma “preferência pelo ‘exotismo bárbaro’”. Ao contrário, como diz não sem ironia, é “glorificação de uma lógica, *diférente* daquela de Aristóteles, de um pensar que é diferente do civilizado.” Após uma “longa indiferença ante a tristeza de um mundo inteiro”⁷ a Europa teria começado agora a sentir o ‘medo da responsabilidade’, “que acomete a todos na morte ou no sofrimento do outro”⁸.

Lévinas se direciona, portanto, também nesse âmbito, a um ‘momento ético’, o qual também ele chama de ‘crise da Europa’. Porém, ele não o encontra – nisso ele se diferencia radicalmente de Husserl e também de Heidegger – em uma ‘renovação’ de sua ‘fundação originária’⁹ [*Urstiftung*] ou de uma ‘doação de sentido’ [*Besinnung*] que conecta inexoravelmente o ‘caminho pelo desconhecido’ com um ‘retorno a si mesmo’¹⁰, tampouco em uma veneração mítica da alteridade. Antes ele o situa em um testemunho contraditório: “[n]o testemunho de uma Europa que não é apenas helênica”¹¹. Uma tal ‘Europa’ não é, portanto, independentemente do que exatamente se possa entender a esse respeito (Lévinas entende como ‘a herança bíblica’) *uma consigo mesma*. Apenas esse reconhecimento, isto está claro, permite uma “contestação da posição central da Europa partindo da própria Europa”¹².

O que Lévinas sugere nessas passagens – a possibilidade de transpor a clivagem ética fundamental, a qual ele busca pensar em sua obra como constitutiva do sujeito, à dimensão do político – não fora suficientemente desenvolvida por ele. Pois a ‘intriga’ ética à qual ele recorre, é, em Lévinas, definitivamente uma intriga que se enlaça ao sujeito ‘contra sua própria vontade’¹³. No entanto, como ela se inscreve na política, especialmente em uma política que se serve de identificações e acusações, resta enigmático até o fim em Lévinas.¹⁴ Entretanto, o pensamento de

⁷ Ibid., p. 139.

⁸ Ibid., p. 140.

⁹ HEIDEGGER, M. *Hölderlins Hymne ‘Der Ister’ (Sommersemester 1942) (Gesamtausgabe, v. 53)*, Frankfurt a.M., 1984, p. 67 e seg. Que outras abordagens realmente enigmáticas sejam encontradas em Heidegger, aponta F. DASTUR em “L’Europe et ses philosophes”, in: *Revue philosophique de Louvain* 104 (I), 2006, p. 14 e segs.

¹⁰ De longe o discurso mais famoso de Husserl sobre Europa e sua ‘fundação original grega’ se encontra em *Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie. Eine Einführung in die Phänomenologie (Husserliana, v. VI)*, Den Haag, 1954.

¹¹ Ibid., p. 139.

¹² Ibid.

¹³ Cf. LÉVINAS, E. *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg/München, 1992, p. 123 e segs.

¹⁴ A esse respeito se deve prescrutar a teoria levinasiana do ‘terceiro’, na qual a questão da justiça aparece. Todavia, isso não me é possível aqui. Entretanto, cf. BERNASCONI, R. “Wer ist der Dritte?” Überkreuzung von Ethik und Politik bei Levinas”, in: WALDENFELS, B./ DÄRMANN, I (org.), *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*, München, 1998, pp. 87-110; CAYGILL, H. *Levinas and the political*, London, 2002; WOLFF, E. *De l’éthique à la justice. Langage et politique dans la philosophie de Lévinas*, Dordrecht et al. 2007; bem como STAUDIGL, M. “Praxis der Nicht-Indifferenz. Zum verhältnis von Ethik und Politik bei Levinas” in: STAUDIGL, M. / HAGEDORN, L. (org.), *Über Zivilisation und Differenz. Beiträge zu einer politischen Phänomenologie Europas*, Würzburg, 2008, pp. 121-146.

Jacques Derrida parte dessa ‘clivagem do núcleo’ [*Kernspaltung*]*, a qual ele vê como condição de (im)possibilidade de toda cultura e política.¹⁵ Não a reconhecer implica violência – tanto contra si quanto contra o outro. No tocante ao ponto central dessa concepção – antecipada por Lévinas e levada adiante por Derrida – eu gostaria de propor então uma *Metacrítica da obviedade cultural da Europa* que investiga seu caráter violento e suas consequências duradouras.

2. Para a Metacrítica da ‘cultura’

Ao contrário dos clássicos *topoi* da crítica da cultura, uma *metacrítica* da ‘cultura’ investiga as *funções* que o *conceito* de cultura adquire ou assume em outros discursos, em especial no político. Falar de funções indica que, embora possa haver incontáveis *definições* de cultura, se pode detectar uma série de funções que atuam invariavelmente em todas essas definições¹⁶. Parecem-me ser decisivas para o contexto deste artigo sobretudo duas funções, a saber: 1. a da *produção identidade pela construção da diferença* e; 2. a da *dicotomização heteronormativa de si [Eigen] e do estranho [Fremd]* que vem associada à primeira, ou seja, *de cultura e seus outros* (em especial o bárbaro).¹⁷

No *Discurso sobre Europa*, de Husserl, – aquele famoso discurso sobre a fundação originária esquecida da Europa e a determinação teleológica da razão, um discurso ao qual tanto Lévinas quanto Derrida se associam criticamente – nos deparamos com formas exemplares de ambas funções. Além disso, encontramos em Husserl também a chamada tese da ‘europeização da humanidade’¹⁸, a qual me parece ter seu conceito bem refletido na seguinte citação:

* A palavra *Kernspaltung* seria literalmente ‘fissão nuclear’. Entretanto, esta expressão remete ao campo da Física, o que não parece ser o caso neste artigo. *Spaltung* é traduzida comumente como ‘clivagem’, como, por exemplo, no caso de *Ichspaltung* (clivagem do eu). Na obra original de Derrida não encontrei nenhum termo parecido (Cf. DERRIDA, J. *L'autre cap.* Les Éditions de Minuit: Paris, 1991). Contudo, haja vista o contexto, ‘clivagem do núcleo’ parece o que melhor se adequa às intenções de Derrida, pois, ao analisar a cultura, parece ter como base a clivagem do eu. Como a transpõe para o contexto cultural, não se pode mais falar exatamente do eu, mas de algo central ou de um núcleo. Assim, optou-se pela tradução como ‘clivagem do núcleo’. (N. T.)

¹⁵ Esse pensamento de uma ‘clivagem do núcleo’ [*Kernspaltung*] sempre reparece em diversos contextos em distintas variações (Cf. DERRIDA, J. *Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays über Europa*, Frankfurt a.M., 1992, p. 12 e seg., 23 e segs.; *Politik der Freundschaft*, Frankfurt a.M., 2003, p. 32).

¹⁶ Cf. GÜRSES, H. “Funktionen der Kultur. Zur Kritik des Kulturbegriffs” (in: NOWOTNY, S./STAUDIGL, M. (org.), *Grenzen des Kulturkonzepts. Meta-Genealogien*, Viena, 2003, pp. 13-14) que diferencia uma ‘diferença-identidade’ de uma ‘dicotomia’ e de uma ‘função de quase sujeito’.

¹⁷ Com R. Kosselleck pode-se falar de uma ‘semântica histórico-política de antônimos assimétricos’ no tocante à Dicotomização heteronormativa cultura/barbárie. (in: KOSSELLECK, R. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a.M., 1989, pp. 211-259)

¹⁸ A esse respeito, conferir K. HELD, “Husserls These von der Europäisierung der Menschheit”, in: JAMME, C./ PÖGGELER, O (org.), *Phänomenologie im Widerstreit*, Frankfurt a.M., 1989, pp. 7-39.

A humanidade histórica não se divide constantemente do mesmo modo de acordo com essa categoria [a da ‘diferença essencial entre a condição de ser da terra natal (*Heimatlichkeit*) e a condição de ser estrangeiro (*Fremdheit*)’]. Nós *sentimos* [*erspüren*] isso agora em nossa Europa. Há algo de peculiar em que todos os outros grupos humanos nos seja *sensível* [*empfindlich*] como algo que, a despeito de todas as ponderações sobre utilidade, se torna um motivo para si, se transforma em uma vontade inquebrantável da conservação intelectual [*geistiger*] de si mesmo sempre para europeizar, enquanto nós, *se nos entendemos bem*, nós nunca nos *indianizaremos*, por exemplo.¹⁹

A *pretensão de universalização* de um modo de vida cultural aí expressa não me parece representar de forma alguma uma função invariável no sentido anteriormente mencionado. Ao contrário, ele trata de uma particularidade específica da cultura europeia, a qual se vê sob o símbolo de eternas – e, no âmbito de uma missão civilizatória, também práticas e universais – verdades impositivas.²⁰ Que o ‘impulso missionário’ de uma cultura do outro se produza de distintas formas, que o *telos* da racionalidade e, analogamente, aquele da ciência que Husserl busca apresentar se difira do ‘afinco civilizatório’ do imperialismo europeu e sobretudo do colonialismo, que frequentemente legitimou a aniquilação do outro como ‘trabalho sobre a cultura’²¹, está claro. Contudo, cabe ressaltar que o racionalismo e a ciência não raro tiveram de servir à legitimação do discurso colonial²², ou seja, foram eles mesmos instrumentalizados. Mais decisivo me parece especialmente que seus *postulados* também internalizaram esse discurso, fato para o qual as construções histórico-filosóficas dão seu testemunho, não só a hegeliana, mas também a de procedência hegeliana. Assim, escreve Dastur, dando nome a este envolvimento:

Toda a teoria husserliana, segundo a qual o *telos* da cultura é constituído pela cultura científica e filosófica, é na verdade a expressão de um eurocentrismo que foi, é

¹⁹ HUSSERL, *Die Krisis*, p. 320. [destaques do autor]

²⁰ Na já mencionada ‘Wiener Vortrag’ [Apresentação de Viena] Husserl aborda repetidamente esse caráter de eternidade (Cf. p.ex. *Ibid.*); para a aplicação prática da teoria e seu direcionamento normativo, por sua vez, *Ibid.*, p. 321

²¹ Cf. BREHL, M. “Vernichtung als Arbeit an der Kultur. Kolonial Diskurs, kultureles Wissen und der Völkermord an den Herero”, in: *Zeitschrift für Genozidforschung*, 2. ano 2, pp. 8-28. Que aí já a naturalização, que molda a diferenciação da cultura da ciência, tenha sido posta a serviço da cultura não deveria no espantar (Cf. BARTA, T. “Mr. Darwin’s Shooters: on Natural Selection and the Naturalization of Genocide”, in: MOSES, A. D./ STONDE D. (org.), *Colonialism and Genocide*, London et al. 2007, p. 20-41).

²² Cf. vicário do nazismo MEYER-DRAWE, K./ PLATT, K. (org.), *Wissenschaft im Einsatz*, München, 2007, bem como RUPNOW, D. “Pseudowissenschaft” als Argument und Ausrede. Antijüdische Wissenschaft im ‘Dritten Reich’ und ihre Nachgeschichte”, in: RUPNOW, D. et al. (org.), *Pseudowissenschaft. Konzeptionen von Nichtwissenschaftlichkeit in der Wissenschaftsgeschichte*, Frankfurt a.M., 2008, pp. 279-307.

importante lembrar, o melhor álibi do colonialismo europeu desde o final do século XV. Os europeus infelizmente não se distinguem somente por seu amor à universalidade e à verdade, mas também por sua vontade de potência e por sua avidez. [...].²³

As intenções de Husserl foram sem dúvida outras e profundamente aversas a uma tal legitimação. Resta muito mais por compreender que e como as funções da cultura mencionadas foram absorvidas também pelo discurso científico. Eu não poderei avançar nesta questão aqui, a qual seria especialmente importante de responder para a fenomenologia husserliana. No que se refere a este artigo é mais urgente destacar o contexto de uma cultura da razão e de uma história de violência europeias aí abordado. Ao meu ver, são as funções antes mencionadas, as quais criaram, no contexto europeu, as condições para uma *violenta lida com o outro*.

Para trabalhar mais detalhadamente essas funções da cultura ou, melhor dizendo, do *conceito* de cultura e de seu inerente potencial violento, eu gostaria, então, de retomar a leitura derridiana da visão introdutória de Lévinas antes apresentada, segundo a qual a não-identidade de si [*Nicht-Identität des Eigenen*] é originária e irreduzível. Parece-me decisivo que Derrida dinamiza e historiciza de modo sistemático essa concepção da não-identidade de si. À luz do conceito de *différance*²⁴, ela encontra aplicação também na análise da ‘cultura’. A esse respeito, Derrida escreve:

É próprio de uma cultura que ela não seja idêntica a si mesma. Não que ela não possa ter identidade, senão que ela só se identifica na medida em que pode dizer ‘eu’, ‘nós’, ‘nos’ e aceitar a forma do sujeito quando ela não é idêntica a si mesma, quando ela, se assim vocês quiserem, difere de si. Não há cultura, não há identidade cultural sem essa diferença consigo mesma.²⁵

Derrida apresenta aqui uma definição essencial de cultura(s) que compreende a *negatividade produtora de diferença* como constitutiva. Com isso, ele deixa claro que nós, quando nós falamos de ‘Nós’, de ‘uma cultura’ ou de ‘identidade cultural’, devemos ter cuidado, especialmente quando se trata de ‘nossa própria cultura’(como se nós soubéssemos quem ‘nós’ somos e em que consiste ‘nossa cultura’. Haja vista que a concepção de que o ‘Nós’ *não é um* implica que, como o outro lado da mesma moeda, a identificação de si reflete sua lida com o outro, ou seja, as estratégias de sua

²³ DASTUR, “L’Europe et ses philosophes”, p. 8 e seg. (traduzido do francês)

²⁴ Cf. a versão canônica de J. Derrida em “Die différance”, in: *Randgänge der Philosophie*, Viena, 1999, pp. 31-56; para um desenvolvimento fenomenológico do conceito no âmbito de uma desconstrução do discurso sobre a pureza da unidade [R(E)inheit] do ‘presente vivente’, cf. Husserl-Lektüren in: DERRIDA, J. *Die Stimme und das Phänomen*, Frankfurt a.M., 2003.

²⁵ DERRIDA, *Das andere Kap*, p. 12 e seg.

definição. Exatamente esta definição da alteridade do outro serve, como se pode formular com Derrida, à identificação de si como ‘suplemento originário’.²⁶ O mais importante nessa concepção é que as estratégias de definição do outro abordadas, ante a inexorável não-coincidência de si, logo se deixam transformar facilmente em ‘discurso sobre a ameaça’²⁷ que os outros representariam para si. Então, analisada historicamente, a constituição de ‘si’ – seja na forma de ‘povo’, de ‘nação’, de ‘raça’ ou mesmo de ‘classe’ – sempre vem acompanhada da definição daquilo que *ameaça* sua identidade, completude e pureza (pode-se dizer talvez: sua *integridade*). A autoconstituição de si se completa, em todos esses discursos, em correlação à constituição do outro *como outro ameaçador*, cuja exageradamente fantasmagórica alteridade em seu caráter violento, em sua crueldade e, finalmente, em sua desumanidade é usada para a legitimação da própria contra-violência.²⁸ A desconstrução dessa ameaça imaginária – para a qual, em última instância não há mais um correspondente *adversário* político, mas somente *inimigos* existenciais²⁹ – exige, portanto, uma desconstrução da identidade de si ou, mais precisamente, das práticas de identificação que alimentam essa imagem.

Com isso, talvez demasiado rápido e sem apresentar as referências e concretudes históricas necessárias, abordamos todos os momentos que nos permitem compreender Europa e sua violência. Como mostra a última referência aos *discursos da ameaça*, a função diferença-identidade da cultura se coliga *ideologicamente* à função-dicotomia: *Em nome da cultura* – e especialmente em nome da cultura racional europeia, que sempre diagnostica nos outros uma carência invisível (!) de razão³⁰ – as nações europeias (que Husserl vê unificadas em uma ‘fraternidade’ [*Geschwisterlichkeit*]³¹ apesar de todas as suas possivelmente profundas inimizades) justificam sua expansão imperialista e sua exploração colonial do mundo; em nome da defesa dos valores culturais também Hitler fingia proteger a Europa das “hordas bárbaras do leste”. “Europeização” implica, portanto, nesse e em muitos outros discursos – aqui toscamente e demasiado rápido agrupados – em uma *barbarização do outro*.³² O mais importante nisso é que essa prática que tem se tornado habitual, em sua desumanização da lida com o outro, leva a uma

²⁶ Derrida desenvolve cedo seu conceito de ‘suplemento de origem’ em suas leituras de Husserl. Cf. DERRIDA, *Die Stimme und das Phänomen*, Cap. 7.

²⁷ CRÉPON, M. “Penser sur l’Europe avec Patocka. Réflexions sur l’alterité”, in: *Esprit*, 310 (Dez. 2004), p. 29.

²⁸ SARTRE, J.-P. *Kritik der dialektischen Vernunft. Volume I*, Reinbek, 1967, p. 755 e segs.; DE WARREN, N. “The Apocalypse of Hope. Political Violence in the Writings of Sartre and Fanon”, in: *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 27, v. I, 2004, pp. 25-59, aqui, p. 44 e segs. “violence incarnate”.

²⁹ Tal é a doutrina que se extrai d’O *Conceito do Político* de C. SCHMITT (Berlim, 1996) e da tese da existencialização do político (Cf. *Ibid.* p. 27)

³⁰ Nesse contexto deveria ser incluída uma reflexão sobre o *rassimo*, cuja prática corporificadora tenta reconstruir essa carência social.

³¹ HUSSERL, *Die Krisis*, p. 320.

³² Eu utilizo o conceito de KAPUST, A. *Der Krieg und der Ausfall der Sprache*, Munique, 2004, p. 166 e segs.

brutalização a olhos vistos.³³ Isso, por sua vez, levou, na Europa, analisando historicamente, a uma *dessensibilização* em relação ao sofrimento do outro, o que não apenas tornou *possível* ambas guerras mundiais, mas também, em última instância, o holocausto.³⁴

Até então estariam unidas demasiado rapidamente as indicações de um caminho para uma análise dos combates europeus com a violência imperialista e colonial. A gênese da violência totalitária aí intrincada, violência que deve ser compreendida também como oriunda dos ‘experimentos’ das práticas de violência coloniais, teria que ser objeto de outra análise, a qual não será possível aqui. Todo recurso a ‘a cultura europeia’ – também em sua aparente forma pura de uma cultura racional reguladora – deve, ao menos isso podemos concluir daí, ter consciência da história de violência interna e externa que se tornou realidade em nome desse conceito.

3. Por uma política da não-indiferença cultural

O que pode ser inferido do que foi dito até agora sobre a possibilidade de um ‘encontro intercultural’, o qual é, em muitos casos, colocado bastante ingenuamente como um *pharmakon* universal contra uma ‘lutas das culturas’ diagnosticada muito frequentemente? Eu retomo o já citado texto de Derrida, ‘Das andere Kap’ [O outro cabo], no qual ele, eminentemente auto-crítico, nos apresenta as seguintes considerações sobre a questão:

Nós europeus somos mais jovens do que nunca, pois não ainda não há uma Europa definida. Alguma vez já houve essa Europa? Porém, nós somos daqueles jovens que já se levantam velhos e cansados ao amanhecer. Nós já estamos esgotados. Esse axioma da finitude contém uma penca de questões, ele representa um embate no qual as perguntas nos assaltam. De qual esgotamento nós devemos – devem os jovens velhos europeus se recuperar para irromper novamente? Eles devem começar do zero? Ou devem – em despedida da Europa – se separar da velha Europa? Eles devem irromper em uma Europa que ainda não existe? Ou eles devem irromper em um retorno a uma Europa original, a uma que deve ser restaurada, reencontrada, reformada em meio a uma grande festa de ‘reencontro’, de ‘se reencontrar’?³⁵

³³ Cf. LACHMANN MOSSE, G. *De la grande guerre au totalitarisme. La brutalisation des sociétés européennes*, Paris, 1999.

³⁴ Cf. TRAVERSO, E. *La violence nazî. Une généalogie européenne*, Paris, 2002, p. 81-103, que trabalha a relação entre o colonialismo europeu e o nazismo.

³⁵ DERRIDA, *Das andere Kap*, p. 11 e seg.

O *cansaço* do qual Derrida trata, Husserl já havia reconhecido como problema fundamental da Europa em sua “Apresentação de Viena”, em 1935. Onde Husserl escreveu “O grande perigo da Europa é o cansaço”³⁶, nesta linha segue Derrida. Entretanto, a reflexão derridiana tem o importante mérito de recontextualizar o cansaço do qual Husserl fala. Pois trata-se, como ele mostra, não apenas do cansaço de uma razão que ameaça se esquecer em seu substituto naturalista e funcionalista. Ao contrário, trata-se de um cansaço que – se se pode dizer assim – reside mais fundo e age em outro lugar. Esse cansaço que Derrida aborda e talvez mais marcantemente Jan Patočka em seu ensaio “Die Überzivilisation und ihr innerer Konflikt” [A super-civilização e seus conflitos mais íntimos – em tradução livre]³⁷, é, assim me parece, o cansaço de um *hábito mental* específico, o qual nós carregamos como ‘nossa herança europeia’. Todavia, esse cansaço descansa no profundo, pois essa herança é ainda mais profundamente *dividida* em si mesma do que qualquer outra cultura devido ao passado colonial e imperialista da Europa bem como devido às experiências do século XX – do século não só de ambas guerras mundiais, mas sobretudo do holocausto e de outros genocídios pelos quais a Europa é no mínimo co-responsável. Carregar uma herança de tal forma dividida deixa cansado. Pois ela exige, àqueles a quem compete, de incessantemente inventar uma identidade que não se conhece, que não é a própria, que nenhum pro-jeto, nenhuma re-flexão alcançará (o que talvez explique o elã delirante da globalização, bem como o esquecimento da história local que não passa despercebido). Porém, aqui e acolá cindido – para usar os termos nietzscheanos – entre a ‘grande caçada’ pelo novo e o ‘retorno do igual’, esse cansaço se transforma ao fim em nada além de um cansaço da *atenção*, ou seja, da sensibilidade para o sofrimento do outro. Mas, mesmo tal dessensibilização rendeu não só terríveis consequências à história europeia, mas também modela ainda hoje os ‘hábitos mentais’ da Europa. Antes que a Europa possa verdadeiramente encontrar com seus outros, ela teria, portanto, e isso provavelmente não se aplica apenas à Europa (mas a Europa é a raiz desse problema), que proceder a uma *descolonização de suas próprias fantasias e de sua imaginação*.³⁸ Essa necessidade diz respeito não só à *percepção* do outro, a qual pensa, se não mais em categorias racistas e teratológicas, ainda muito frequentemente em categorias exóticas ou mais recentemente em categorias meramente instrumentais do projeto econômico da globalização. Sobretudo, essa necessidade diz respeito ao seu *imaginário*, o medo de sua não-identidade consigo, que talvez ninguém tenha melhor conceitualizado que Joseph Conrad em uma passagem central de seu impenetrável romance *Herz der Finsternis* [Coração das Trevas]:

A Terra parecia sobrenatural [*unirdisch*]. Nós estamos acostumados a mirar as garras de monstruosidades [*Ungebeuer*] – ali se via algo que era monstruoso [*ungebeuer*] e

³⁶ HUSSERL, *Die Krisis*, p. 348.

³⁷ J. PATOCKA em seu manuscrito até então inédito.

³⁸ De certo modo, ela deveria – como Patočka formula no manuscrito mencionado – ‘abolir a si mesma’. A esse respeito, conferir as análises de NEDERVEEN PIETERSE, J. / PARKEH, B. (org.), *The Decolonization of Imagination. Culture, Knowledge and Power*, London et al., 1995.

livre. Era sobrenatural e os seres humanos eram... não, desumanos não eram. Sabe, isso era o pior – essa suspeita que eles não fossem nem mesmo desumanos. Um deles se aproximava muito lentamente. Eles emitiam guinchos, saltavam e nos rodeavam e faziam caretas horríveis; mas o que horrorizava era de fato o pensamento de que eram homens – como nós – que nós mesmos éramos parentes distantes dessas bramidos passionais e selvagens.³⁹

Esse é o medo que o pensamento ocidental projeta sobre seus outros. Ele os desumaniza, barbariza e animaliza e transforma esse medo em uma política que, sem reservas, identifica liberdade exclusivamente com soberania.⁴⁰ Mas, exatamente por isso ela perdeu sua sensibilidade ante o sofrimento do outro para, ao cabo do desenvolvimento ocidental, finalmente não ver mais que uma ‘perversão ontológica’⁴¹ e não mais a sombra de um encontro há muito fracassado, cuja responsabilidade deveria chamar para si.⁴²

O que se pode, então, inferir sobre o conceito de interculturalidade e a possibilidade de um encontro intercultural a partir dessas reflexões? Como a ‘nação’, invenção do nacionalismo⁴³, e a raça, invenção do racismo⁴⁴, também a ‘cultura’ é invenção do culturalismo ou, dito mais precisamente, das ideologias culturalistas. Aqui se mostra uma terceira função do discurso da cultura, a chamada ‘função de quase sujeito’.⁴⁵ Segundo ela, se recorre à ‘cultura’ como uma instância determinante para a explicação das ‘diferenças culturais’. Porém, não existe *A* cultura, e nada me parece mais apropriado a prová-lo que uma reflexão fenomenológica. O que existe são muito mais práticas culturais codificadas incessantemente à procura de sujeitos para se identificar. Por conseguinte, ‘cultura’ é uma ‘função simbólica’⁴⁶, ou seja, um correlato noemático da “interação viva entre a formação de sentido [*Sinnbildung*] e a sedimentação de sentido [*Sinnsedimentierung*]” (Husserl), mas de forma nenhuma esse ‘processo’ mesmo, ou seja, não é uma totalidade orgânica de

³⁹ CONRAD, J. *Herz der Finsternis*, Frankfurt a.M., 2002, p. 74.

⁴⁰ Como já criticou ARENDT, H. em *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Munique, 1981, p. 229.

⁴¹ LEVINAS, E. “Das sinnlose Leiden”, in: *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, Munique, 1995, p. 122.

⁴² Isto se faz ver exemplarmente na declaração de Husserl de que nós não indianisariamos (*Die Krisis*, p. 320), mas no entanto, haveria um traço universal na europeização – bem como após o desaparecimento dessa civilização na marcha da expansão europeia?

⁴³ Cf. ANDERSON, B. *Imagine Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London et. al., 1993.

⁴⁴ Cf. TAGUIEFF, P.-A. *La force du préjugé*, Paris, 1988.

⁴⁵ Cf. GÜRSES, H. “Funktionen”, p. 24 e segs.

⁴⁶ Sobre esse conceito que diz respeito ao processo de aquisição e sedimentação de sentido por meio da idealidade, cf. MERLEAU-PONTY, M. *L’institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, 2003; bem como o bem explicativo TENGELYI, L. “Kultur als symbolische Sinnstiftung. Versuch einer Begriffsbestimmung”, in: KURBACHER, F. A. et al. (org.), *Aufklärungen durch Erinnerung. Selbstvergewisserung und Kritik*, Würzburg, 2007, pp. 93-102.

formas de expressão sociais. Ela atua muito mais como o ‘significante vazio’ pelo qual definições absolutamente divergentes definem performativamente seu pertencimento a uma cultura. Mas, se a cultura não é um substrato do social, dela não advém nenhuma substância trans-histórica, dela não advém nenhum status de sujeito, todas essas concepções devem ser desconstruídas. Então, isso tem consequências decisivas para o encontro *entre* ‘culturas’, bem como para uma *política* que busca possibilitá-lo. Assim, isso não pode simplesmente consistir em jurar uma experiência implicitamente romantizante de um *Entre* vivido no qual o impossível simplesmente se unificaria. Ela tampouco pode se esgotar em uma política da ‘diferença cultural’⁴⁷ que se entende a partir de sua sensibilidade de fato à diferença. Primeiramente, deve-se tratar de pensar ‘culturas’ – e primeiramente e especialmente a própria – como ‘funções simbólicas’ que modificam claramente a própria não-identidade – uma não-identidade que não se deve esquecer se sua lida com o outro, a qual cresce e se acelera a olhos vistos, não deve se transformar em um momento de sua ‘auto-conservação’.

Senão realmente se aplicaria não somente o que Lévinas escreveu sobre a relação da Europa com sua história, como citei introdutoriamente, que ela ‘não se reconhece’⁴⁸ em sua condição violenta. Antes se deveria temer, em tais circunstâncias, que ela também não se reconhece ou se desconhece em suas *consequências*, e que o turbilhão desse desconhecimento venha finalmente a retornar como o fantasma de uma nova identidade dos outros – naturalmente ameaçadora a ‘nós’ – e que venha a tornar possível uma nova violência.

Mesmo que a Europa se declare contra si mesma com a solução da interculturalidade, conteste a próprio supremacia e glorifique outras lógicas, um tal processo esquece talvez demasiado rápido que “os grandes impérios, que em tão alta medida decidem sobre o destino de nosso planeta, [...] surgiram de uma política, economia, ciência e técnicas europeias e do patrimônio de sua expansão”.⁴⁹ *Temos que concluir que a “Europeização” teria se transformado, ainda que em seu desvio, no hábito da auto-afirmação de seus outros.* Mas, isso tem consequências bem concretas. Isso implica, por um lado, que se deve tomar em conta uma ‘colonização interna’ do mundo extra-europeu (ou seja, dos não colonizados). Nesse sentido, não menos importante, a imagem moderna – europeia – de um sujeito menos seguro de si como um *Eu responsável por si mesmo*, rapidamente exportada no contexto da globalização, se apodera dos Outros da Europa⁵⁰. Por outro lado, isso implica que a ‘má-consciência’ que Lévinas crê ter podido diagnosticar dá lugar, por sua vez, a uma indiferença ao

⁴⁷ A esse respeito, exemplarmente: TAYLOR, C. *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt a.M., 1997.

⁴⁸ Cf. novamente LEVINAS, “Frieden und Nähe”, p. 138.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 139.

⁵⁰ Isso é explicado exemplarmente por YOSHIOKA, H. (“Samurai and Self-Colonization in Japan”, in: NEDERVEEN PIETERSE, J./ PAREKH, B. (org.), *The Decolonization of Imagination. Culture, Knowledge and Power*, London et al., 1995, p. 99-112) que mostra como, no contexto da modernização do Japão, a imagem de Eu importada da Europa conduziu a um hábito alienado. Algo semelhante pode ser deduzido das análises de Fanon e Memmi sobre a ‘clivagem da consciência’ [*Bewusstseinspaltung*] dos colonizados quando se a aplica à situação pós-colonial.

Outro já *reconhecido* – indiferença que parece irromper apenas onde ele, considerando que ele agora domina melhor o papel assumido, se torna outra vez uma ameaça. Uma política da não-indiferença *cultural* teria que, ao trazer à tona aquelas longas sombras do encontro fracassado, confrontar aqueles que em último lugar não lançavam a luz da razão.

ON EUROPE AND ITS DEALINGS WITH THE OTHERS: FOR A CRITIQUE OF INTERCULTURALITY AFTER LÉVINAS AND DERRIDA

Abstract: The article is effort to reflect critically on the possibility of a non-harmful contact with the other, a possibility indicated under the motto of interculturality and carried out with the help of the radical thinking of Lévinas and Derrida on otherness. This reflection is made under the suspicion that the philosophies or phenomenologies of interculturality do not account for the negativity of the actual intercultural encounter with the irreducible other, as the history of European imperialism and colonialism produced. To prove this, I will reflect on the functions that the concept of culture has assumed in the discourses on Europe. At the heart of the question is the evidence that the identification of European superiority under the sign of culture implies the constitution of the other as a threatening one, which promotes the brutality of this dealings, that is, the history of European violence – both internal and external. On this background I conclude with the outline of a policy of cultural non-indifference, whose roots I see refer to the thought of a decolonization of the imaginary of Europe.

Keywords: Europe – Otherness – Culture – Lévinas – Derrida

Referências Bibliográficas:

ANDERSON, B. *Imagined Communities. Reflections on the origin and spread of nationalism.* London et al., 1993

ARENDT, H. *Vita activa oder Vom tätigen Leben.* Munique, 1981.

BARTA, T. “Mr. Darwin’s Shooters: on Natural Selection and the Naturalization of Genocide” in: Moses, A. D./ STONDE, D. *Colonialism and Genocide*, London et al., 2007, 20-41.

BERNASCONI, R. “Wer ist der Dritte? Überkreuzung von Ethik und Politik bei Levinas”, in: WALDENFELS, B. / DÄRMANN, I. (org.), *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*, Munique, 1998, 87-110.

_____. “Strangers and Slaves in the Land of Egypt: Levinas and the Politics of Otherness”, in: HOROWITZ, A./ HOROWITZ, G. (org.) *Difficult Justice. Commentaries on Levinas and Politics*, Toronto/Buffalo/London, 2006, 246-261.

BREHL, M. “Vernichtung als Arbeit an der Kultur. Kolonial Diskurs, kulturelles Wissen und der Völkermord an den Herero”, in: *Zeitschrift für Genozidforschung* 2, ano 2, 8-28.

- CAYGILL, H. *Levinas and the Political*. London, 2002.
- CONRAD, J. *Herz der Finsternis*. Tradução: R. Batberger, Frankfurt a.M., 2002.
- CRÉPON, M. “Penser l’Europe avec Patočka. Réflexions sur l’alterité”, in: *Esprit*, 310 (Dez. 2004), 28-44.
- DASTUR, F. “L’Europe et ses philosophes”, in: *Revue philosophique de Louvain* 104 (I), 2006, 1-22.
- DERRIDA, J. *Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays über Europa*, Frankfurt a. M., 2002.
- _____. *Die différance*, in: *Randgänge der Philosophie*, Viena, 1999, 31-56.
- _____. *Politik der Freundschaft*, Frankfurt a. M., 2000.
- _____. *Die Stimme und das Phänomen*, Frankfurt a. M., 2003.
- _____. *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*, Frankfurt a. M., 2003.
- DE WARREN, N. “The Apocalypse of Hope. Political Violence in the Writings of Sartre and Fanon”, in: *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 27:I, 2004, 25-59.
- GÜRSES, H. “Funktionen der Kultur. Zur Kritik des Kulturbegriffes”, in: NOWOTNY, S./STAUDIGL, M. (org.) *Grenzen des Kulturkonzepts. Meta-Genealogien*, Viena, 2003, 13-34.
- HEIDEGGER, M. *Hörderlins Hymne ‘Der Ister’ (Sommersemester 1942) (Edições completas, V. 53)*, Frankfurt a. M., 1984.
- HELD, K. “Husserls These von der Europäisierung der Menschheit”, in: JAMME, C./PÖGGELER (org.) *Phänomenologie im Widerstreit*, Frankfurt a. M., 1989, 7-39.
- HENRY, M. “C’est moi , la vérité”. *Pour une philosophie du Cristianisme*, Paris, 1997.
- HUSSERL, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie. Eine Einführung in die Phänomenologie (Husserliana, V. IV)*, Den Haag, 1954.
- KAPUST, A. *Der Krieg und der Ausfall der Sprache*, Munique, 2004.

KOSSELLECK, R. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt a. M., 1989.

LEVINAS, E. *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg/Munique, 1987.

_____. *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg, 1989.

_____. “Das sinnlose Leiden”, in: *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, Munique, 1995, 117-131.

_____. *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg/Munique, 1992.

_____. “Frieden und Nähe”, in: *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*, Zuriq/ue/Berlin, 2007, 137-149.

LACHMANN MOSSE, G. *De la grande guerre au totalitarisme. La brutalisation des sociétés européennes*, Paris, 1999.

MERLEAU-PONTY, M. *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, 2003.

MEYER-DRAWE, K. / PLATT, K. (org.) *Wissenschaft im Einsatz*, Munique, 2007.

PATOCKA, J. “Die Überzivilisation und ihrer innerer Konflikt”, unpubliziertes Manuskript, Patocka-Archiv, Viena.

RUPNOW, D. “ ‘Pseudowissenschaft’ als Argument und Ausrede. Antijüdische Wissenschaft im ‘Dritten Reich’ und ihre Nachgeschichte”, in: RUPNOW D. et al. (org.), *Pseudowissenschaft. Konzeptionen von Nichtwissenschaftlichkeit in der Wissenschaftsgeschichte*, Frankfurt a. M., 2008.

SCHMITT, C. *Der Begriff des Politischen*, Berlin, 1996.

SARTRE, J.-P. *Kritik der dialektischen Vernunft. V. I*, Reinbek, 1967.

STAUDIGL, M. “Praxis der Nicht-Indifferenz. Zum Verhältnis von Ethik und Politik bei Levinas”, in: STAUDIGL, M./ HAGEDORN, L. (org.) *Über Zivilisation und Differenz. Beiträge zu einer politischen Phänomenologie Europas*, Würzburg, 2008, 121-146.

TAGUIEFF, P.-A. *La force du préjugé*, Paris, 1988.

TAYLOR, C. *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt a. M., 1997.

TENEGELYI, L. “Kultur als symbolische Sinnstiftung. Versuch einer Begriffbestimmung”, in: KURZBACHER, F. et al. (org.) Aufklärungen durch Erinnerung, Selbstvergewisserung und Kritik, Würzburg, 2007, 93-102.

TRAVERSO, E. La violence nazi. Une généalogie européenne, Paris, 2002.

WALDENFELS, B. “Verschränkung von Heimwelt und Fremdwelt”, in: MALL, R. A./ LOHMAR, D. (org.) Philosophische Grundlagen der Interkulturalität, Amsterdam/Atlanta, 1993, 53-65.

_____. Topografie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I. Frankfurt a. M., 1997.

WOLFF, E. De l'éthique à la justice. Langage et politique dans la philosophie de Levinas, Dodrecht et a., 2007.

YOSHIOKA, H. “Samurai and Self-Colonization in Japan”, in: NEDERVEEN PIETERSE, J./ PAREKH, B. (org.) The decolonization of Imagination. Culture, Knowledge and Power, London et al. 1995, 99-112.

LIBERDADE E TERRITORIALIDADE: OS LIMITES DO PODER DO ESTADO E DA SOCIEDADE EM CONSTANT, MILL E TOCQUEVILLE

Rosângela Almeida Chaves¹

Resumo: Benjamin Constant, John Stuart Mill e Alexis de Tocqueville foram três grandes nomes do liberalismo do século XIX, reconhecidos pela relevância de suas reflexões sobre a liberdade. O objetivo do artigo é discutir a concepção de liberdade nestes três autores – com base na relação que eles estabelecem entre liberdade individual e liberdade política e a extensão territorial das comunidades políticas – e os limites do poder do Estado e da sociedade sobre os indivíduos. Para tanto, será confrontada a perspectiva de Constant e Mill, os quais concebem a liberdade nos tempos modernos como sinônimo das liberdades individuais, com a de Tocqueville, cuja concepção de liberdade conjuga a independência individual com a participação política. No que tange à territorialidade, nosso esforço será mostrar que, enquanto para Constant e Mill, a maior extensão dos Estados modernos é um fator que favorece a liberdade individual – em contraposição aos limites estreitos das repúblicas antigas, as quais exerciam um maior controle sobre os cidadãos –, para Tocqueville, é justamente o poder comunal, representado pelos corpos municipais ou comunas, que proporciona aos cidadãos a chance de ter uma maior participação política.

Palavras-chave: liberdade – territorialidade – política – liberalismo.

Introdução

A proposta do artigo é discutir a concepção de liberdade em três autores alinhados à corrente liberal do século XIX – Benjamin Constant, John Stuart Mill e Alexis de Tocqueville –, tendo como foco a relação que eles estabelecem entre liberdade individual e liberdade política e a extensão territorial das comunidades políticas, com base na análise dos seguintes textos: *Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos*, o célebre discurso de Constant proferido em 1819; o livro *Sobre a liberdade*, de Mill, e algumas passagens de *A democracia na América*, de Tocqueville.

Nosso intento é confrontar a posição de Constant e de Mill, para os quais a liberdade nos tempos modernos é sinônimo das liberdades individuais, com a de Tocqueville, cuja concepção de liberdade procura associar a independência individual com a participação política. No que tange à territorialidade, nosso esforço será mostrar que, enquanto para Constant e Mill, a maior extensão dos Estados modernos é um fator que favorece a liberdade individual – em contraposição aos limites estreitos das repúblicas antigas, as quais exerciam um maior controle sobre os cidadãos –,

¹ Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (UFG). E-mail: rosangelachaves13@gmail.com.

para Tocqueville, por seu turno, é justamente o poder comunal, representado pelos corpos municipais ou comunas, que proporciona aos cidadãos a chance de ter uma maior participação política, além de representar um obstáculo à tendência de centralização do poder que o autor enxergava nos Estados modernos e as ameaças que essa centralização poderia representar para a liberdade dos indivíduos.

1. Liberdade individual e liberdade política

No célebre discurso que proferiu no Ateneu de Paris em 1819, denominado *Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos*, Benjamin Constant (1767-1830) pergunta à plateia o que um francês, um inglês ou um norte-americano entende por liberdade, para em seguida ele próprio dar a resposta: a liberdade reside no direito de se submeter somente às leis; de não ser preso e condenado arbitrariamente; de exercer o direito de opinião; de escolher livremente uma ocupação profissional; de dispor como se bem quiser de sua propriedade, “e até de abusar dela”; de ir e vir sem precisar de permissão; de poder reunir-se com outros indivíduos, seja para tratar de assuntos de interesse comum, seja com o objetivo de professar um culto, seja para simplesmente “preencher seus dias e suas horas de maneira mais condizente com suas inclinações, com suas fantasias”.² Em suma, como Constant sintetiza mais adiante, a liberdade, nos tempos modernos, não é nada mais nada menos do que “o gozo pacífico da independência privada”.³

É justamente a ênfase na independência pessoal e na vida privada a diferença crucial que Constant enxerga entre a visão de liberdade na época moderna e a dos tempos antigos. No modelo republicano de Roma e de Esparta, conforme ele exemplifica, os cidadãos gozavam de uma ampla soberania no espaço público – deliberavam e decidiam coletivamente sobre a guerra e a paz, os tratados de aliança, as leis que os regiam, as contas públicas, a administração dos magistrados, entre outros assuntos de interesse geral. Mas, embora soberano nas questões públicas, o indivíduo, por estar inteiramente submetido ao todo representado pela coletividade, não tinha praticamente nenhuma autonomia na vida privada. “Os antigos, como diz Condorcet, não tinham nenhuma noção dos direitos individuais. Os homens não eram, por assim dizer, mais que máquinas das quais a lei regulava as molas e dirigia as engrenagens”, observa Constant.⁴

² CONSTANT, *De la liberté des anciens comparée à celles des modernes*, p. 17-18.

³ CONSTANT, *De La liberté des anciens comparée à celles des modernes*, p. 28.

⁴ CONSTANT, *De La liberté des anciens comparée à celles des modernes*, p. 20-21. Entre as repúblicas antigas, Constant faz uma exceção a Atenas. Segundo ele, a cidade-Estado grega é a que mais se aproxima dos tempos modernos, porque seus cidadãos gozavam de mais liberdade individual, algo que ele creditava ao intenso comércio que movimentava Atenas, tornando-a menos rígida em seus costumes e mais aberta aos estrangeiros. No entanto, a predominância do corpo social sobre o indivíduo também prevalecia em Atenas, ressalva Constant (2016, p. 26-27).

Em contrapartida, embora o homem moderno desfrute, segundo ele, de uma ampla independência na vida privada, Constant reconhece que sua soberania, no espaço público, é apenas aparente. Ao passo que os cidadãos das repúblicas antigas estavam dispostos a fazer muitos sacrifícios pela conservação dos seus direitos políticos e de sua parte na administração do Estado – tendo em vista que a sua vontade exercia de fato uma influência real nos negócios públicos –, a mesma disposição não é percebida entre os modernos. Em meio à multidão que habita as grandes nações modernas, a vontade dos indivíduos pouco conta por si só, e o exercício dos direitos políticos está longe de proporcionar a mesma satisfação que os antigos experimentavam no seu papel de atores políticos.⁵

Para Constant, no entanto, esse é o preço a pagar por um modelo de organização sociopolítica que privilegia a liberdade individual.

[...] pedir aos povos de hoje para sacrificar, como os de antigamente, a totalidade de sua liberdade individual à liberdade política é o meio mais seguro para afastá-los da primeira, com a consequência de que, feito isso, a segunda não tardará a lhe ser arrebatada.⁶

Não é o caso de prescindir da liberdade política, mas de entender que, na modernidade, ela deve ser vista como uma forma de garantia da verdadeira liberdade, na concepção de Constant: a liberdade individual.

Se entre os antigos, quanto mais tempo e energia os cidadãos empregavam no exercício dos seus direitos políticos, mais eles se consideravam livres, na época moderna, o exercício desses direitos deve ocorrer de tal forma que proporcione aos indivíduos mais tempo para cuidar de seus interesses privados.

O objetivo dos antigos era a partilha do poder social entre todos os cidadãos de uma mesma pátria: era isso o que eles denominavam liberdade. O objetivo dos modernos é a segurança dos privilégios privados; e eles chamam liberdade as garantias concedidas pelas instituições a esses privilégios.⁷

Seguindo essa linha de raciocínio, Constant acredita que o melhor modelo político para os tempos modernos é o baseado no sistema representativo. Definido por Constant como uma “procuração dada a um certo número de homens pela massa do povo que deseja ter seus interesses defendidos”, o sistema representativo permite aos povos desfrutar da liberdade que “lhes é útil”, ou

⁵ Cf. CONSTANT, *De La liberté des anciens comparée à celles des modernes*.

⁶ CONSTANT, *De La liberté des anciens comparée à celles des modernes*, p. 40-41.

⁷ CONSTANT, *De La liberté des anciens comparée à celles des modernes*, p. 29.

seja, a liberdade privada. A liberdade política dos indivíduos restringir-se-ia, então, ao direito de voto e à vigilância “ativa e constante” sobre os seus representantes.⁸

Benjamin Constant proferiu seu famoso discurso no contexto da Restauração na França, sob o reinado de Luís XVIII, uma monarquia constitucionalista cujo parlamento era eleito pelo voto censitário e que marcou o retorno dos Bourbon ao poder após a derrota de Napoleão em Waterloo, em 1815. Opositor de Napoleão e crítico do que considerava os excessos da Revolução Francesa, Constant argumenta que foi exatamente a tentativa de instituir a liberdade antiga num contexto moderno o grande erro dos revolucionários de 1789. Referindo-se respeitosamente a Rousseau (“evitarei, é claro, juntar-me aos detratores de um grande homem”, pondera), ele lastima que o filósofo genebrino e um de seus sucessores, o abade de Mably (este, “mil vezes mais exagerado”), cujas ideias exerceram enorme influência sobre os líderes da Revolução Francesa, tenham tomado a liberdade do corpo social pela liberdade.⁹

Os homens que foram levados pela onda dos acontecimentos a liderar nossa revolução estavam, em consequência da educação que haviam recebido, imbuídos das opiniões antiquadas, e reveladas depois como falsas, que os filósofos de que falei haviam posto em realce. [...] Eles acreditaram que tudo devia ainda ceder à vontade coletiva e que todas as restrições aos direitos individuais seriam largamente compensadas pela participação no poder social.¹⁰

Para Constant, o poder social que os revolucionários tentaram impor atacava em todos os sentidos a independência individual, sem, contudo, destruir-lhe a necessidade. Foi por essa incapacidade de seus líderes de compreender o valor dessa independência para os homens modernos que o esforço deles em manter o “edifício renovado dos antigos” malogrou. “A independência individual é a primeira das necessidades modernas. Consequentemente, não se deve nunca pedir seu sacrifício para estabelecer a liberdade política”, alerta Constant.¹¹

Segundo Callot, o liberalismo de Constant eleva o indivíduo como o valor supremo.¹² No prefácio de *Mélanges de littérature et de politique* (1829), Constant deixa clara essa visão: “[...] por liberdade eu entendo o triunfo da individualidade, tanto sobre a autoridade que quer governar pelo despotismo como sobre as massas que reclamam o direito de assujeitar a minoria à maioria”.¹³ Conforme Merquior, Constant popularizou a ideia da liberdade moderna como um fenômeno

⁸ CONSTANT, *De La liberté des anciens comparée à celles des modernes*, p. 45.

⁹ CONSTANT, *De La liberté des anciens comparée à celles des modernes*, p. 31-32.

¹⁰ CONSTANT, *De La liberté des anciens comparée à celles des modernes*, p. 34-35.

¹¹ CONSTANT, *De La liberté des anciens comparée à celles des modernes*, p. 36.

¹² Cf. CALLOT, *La pensée liberale au XIX siècle – à travers trois moments de sa formation*.

¹³ Apud CALLOT, *La pensée liberale au XIX siècle...*, p. 22.

individualista. “[...] sua teorização rica e pensada marcou dois pontos decisivos. Primeiro, a vindicação da liberdade moderna e, segundo, a limitação institucional da autoridade.”¹⁴

Escrevendo ainda sob o impacto dos acontecimentos da Revolução Francesa, em especial o período do Terror durante a república jacobina, a preocupação de Constant é com os perigos representados pela ideia de uma soberania popular absoluta. Em consonância com Rousseau, Constant não discorda que o fundamento do poder reside na soberania do povo, porém, a crítica que dirige ao filósofo genebrino é a ausência, em sua obra, de limites para a extensão dessa autoridade.¹⁵ Daí a defesa de Constant de um governo representativo limitado, de forma a garantir as liberdades individuais. “É a partir do indivíduo e relativamente a ele que deve-se conceber toda a organização da sociedade, é para o cidadão que o Estado deve existir”, ressalta Callot.¹⁶

Deve-se salientar que Constant, ao final do seu discurso, faz a seguinte ressalva: não se deve renunciar às duas espécies de liberdade sobre as quais ele havia discorrido – a individual e a política –, mas dirigir os esforços para combiná-las. “O perigo da liberdade moderna é que, absorvidos no gozo de nossa independência privada, e na busca de nossos interesses particulares, nós renunciemos facilmente a nosso direito de partilha do poder político”, alerta.¹⁷ Nesse sentido, Constant observa que as instituições políticas do país devem, sempre respeitando os direitos particulares dos cidadãos e tendo o cuidado de não atrapalhá-los em suas ocupações privadas, completar a sua educação moral, fazendo com que eles exerçam influência sobre os negócios públicos, seja por meio do voto, seja por meio de suas determinações, de modo a assegurar-lhes um direito de controle e vigilância através da manifestação de suas opiniões.

Outro pensador fundamental do liberalismo do século XIX, o filósofo inglês John Stuart Mill (1806-1873) apresenta no seu famoso ensaio *Sobre a liberdade* uma definição de liberdade que se aproxima muito da concepção de Constant, calcada na independência pessoal. Para Mill, a liberdade humana compreende três dimensões: a primeira, a da liberdade de consciência, no seu sentido mais amplo, que abrange a liberdade de pensamento e de sentimento e a liberdade de opinião; a segunda, a liberdade de gosto e de inclinações, o que significa que as pessoas são livres para conduzir suas vidas da forma que quiserem, desde que não causem danos a outrem; e, a terceira, a liberdade de união com outros indivíduos, para qualquer propósito, desde que, também, outras pessoas não venham a ser prejudicadas.¹⁸

Em resumo, como Mill estabelece logo em seguida no ensaio, “a única liberdade que merece esse nome é a de perseguir o nosso próprio bem de nossa própria maneira”. Mill completa seu raciocínio, no entanto, tendo o cuidado de acrescentar que essa tarefa de alcançar o nosso próprio bem deve ser empreendida de forma a “não tentarmos privar os outros da sua liberdade, ou

¹⁴ MERQUIOR, *O liberalismo – antigo e moderno*, p. 116.

¹⁵ Nesse sentido, ver MERQUIOR (2014), CALLOT (1987) e CAPALDI (2007).

¹⁶ CALLOT, *La pensée libérale au XIX siècle – à travers trois moments de sa formation*, p. 22.

¹⁷ CONSTANT, *De la liberté des anciens comparée à celles des modernes*, p. 46.

¹⁸ Cf. MILL, *Sobre a liberdade*.

obstruirmos seus esforços para obtê-la”.¹⁹ Ou seja, sobre tudo aquilo que diz respeito apenas a si próprio, o indivíduo tem a mais absoluta soberania. Perante a sociedade, ele só se obriga nas situações que envolverem outras pessoas.

Sobre a liberdade, como atesta Merquior, foi interpretado como um manifesto do individualismo.²⁰ Ao enfatizar que a liberdade, como se destacou acima, consiste em “perseguir o nosso próprio bem de nossa própria maneira”, Mill enxerga a liberdade como essencial ao autodesenvolvimento do indivíduo. “Uma individualidade desimpedida e uma esfera abrangente de privacidade são necessárias à cultura da personalidade”, salienta Merquior,²¹ destacando o caráter instrumental que a liberdade assume nessa perspectiva de Mill, em sintonia com sua visão utilitarista. “Seu objetivo, como um liberal utilitarista [...] consistia em proporcionar à liberdade um lugar central em utilidade, demonstrando seu papel-chave na felicidade e na formação do caráter.”²²

A ênfase na individualidade humana, e na liberdade como meio para o cultivo de si, afasta Mill, no entanto, da concepção utilitarista do seu predecessor Jeremy Bentham, que reduz a felicidade a um cálculo meramente quantitativo, com base na intensidade dos prazeres e na ausência de dor. “[...] ao afirmar a importância do desenvolvimento de si, ele identifica o bem-estar do indivíduo a uma sorte completamente diferente da concepção de felicidade de Bentham, o que o conduziu a conclusões que são muito distintas da geração anterior”, comenta Simões.²³ O cultivo da individualidade, por meio do exercício da liberdade, torna-se em Mill também sinônimo de desenvolvimento da autonomia humana, na medida em que o autor define a autonomia como liberdade de escolha,²⁴ a possibilidade de fazer escolhas ao nosso próprio modo.

As faculdades humanas da percepção, do julgamento, do sentimento discriminativo e mesmo da preferência moral só podem ser exercidas quando se faz uma escolha. Aquele que faz algo só porque assim é o costume, não faz uma escolha. Ele não

¹⁹ MILL, *Sobre a liberdade*, p. 53.

²⁰ Cf. MERQUIOR, *O liberalismo – antigo e moderno*, p. 129.

²¹ MERQUIOR, *O liberalismo....*, p. 129.

²² MERQUIOR, *O liberalismo....*, p. 129-130.

²³ SIMÕES, “John Stuart Mill: utilitarismo e liberalismo”, p. 178. Em relação à concepção hedonista de Bentham baseada em cálculos essencialmente quantitativos para medir o grau de felicidade, levando em conta apenas a intensidade e a duração dos prazeres, Mill inova quando amplia a noção de felicidade, ao introduzir um elemento qualitativo, chamando a atenção para a qualidade dos prazeres – assim, os prazeres associados às atividades intelectuais, que contribuem para o cultivo da individualidade que Mill destaca em *Sobre a liberdade*, surgem como superiores e mais desejáveis aos prazeres meramente físicos. É célebre o trecho do 2º capítulo de *Utilitarismo*, em que o filósofo inglês afirma: “É melhor ser um ser humano insatisfeito do que um porco satisfeito, é melhor ser um Sócrates insatisfeito do que um tolo satisfeito. Caso o tolo ou o porco forem de opinião diferente, é porque conhecem apenas seu próprio lado da questão. A outra parte conhece os dois lados para fazer a comparação” (MILL, *O utilitarismo*, p. 33).

²⁴ Neste sentido, ver SIMÕES, “Paternalism and antipaternalism”, p.67-68.

umenta a sua prática, seja para discernir seja para desejar o que é o melhor. O mental e o moral, tal como os poderes dos músculos, são aprimorados apenas quando usados.²⁵

Ao longo de *Sobre a liberdade*, o esforço de Mill consiste em estabelecer a fronteira nem sempre tão visível que separa a liberdade do indivíduo dos seus deveres para com a sociedade. No conflito que eventualmente possa existir entre essas duas partes, fica evidente que a preocupação de Mill é, sobretudo, apontar as garantias em favor do indivíduo, indicando a natureza e os limites do poder que pode ser exercido legitimamente pela sociedade sobre ele.²⁶

Diferentemente de Constant, Mill não estabelece uma oposição tão nítida entre a liberdade dos antigos (entendida como a liberdade dos cidadãos como membros do corpo coletivo) e a liberdade dos modernos (compreendida como a liberdade individual). Na sua visão, a concepção de liberdade sempre foi a mesma,²⁷ desde a Grécia e a Roma antigas até a Inglaterra moderna: a liberdade de não ser oprimido. Só que, se nos tempos antigos, liberdade significava proteção contra a tirania dos dirigentes políticos, nos tempos modernos, pelo menos em muitos países europeus, ela exigia não só as salvaguardas contra o despotismo do Estado, mas também contra a opressão advinda da própria sociedade.

O filósofo inglês descreve o percurso histórico dessa luta pela liberdade, começando pelo estabelecimento de limites ao poder dos governantes, pelo reconhecimento de certas imunidades, chamadas de liberdades políticas ou direitos, cuja infração por parte dos governantes era vista como a violação de um dever, até o posterior estabelecimento de controles constitucionais. Mas à medida que os abusos dos governantes puderam ser evitados por meio dessa série de controles implementada ao longo dos séculos e que os dirigentes políticos deixavam de ser vistos como opositores aos interesses do povo, para assumirem o papel de seus representantes, uma nova

²⁵ MILL, *Sobre a liberdade*, p. 117. O peso que a individualidade alcança na obra de Mill, a ponto de figurar como um fim em si mesmo, parece se contrapor à sua defesa do utilitarismo. Entretanto, deve-se levar em conta o sentido mais ampliado de utilitarismo que o autor explicita no capítulo introdutório de *Sobre a liberdade*: “Vejo a utilidade como o tribunal final em todas as questões éticas, mas ela deve ser utilidade em seu sentido mais amplo, firmada nos interesses do homem enquanto um ser que progride” (MILL, *Sobre a liberdade*, p. 51) – a palavra “progresso” aqui sendo claramente equacionada ao autodesenvolvimento individual para o qual a liberdade é um instrumento fundamental, como ele preconiza ao longo da obra. Nesse sentido, ver também o já citado artigo de SIMÕES, “John Stuart Mill: utilitarismo e liberalismo”, no qual o autor postula que o utilitarismo e a defesa da liberdade em Mill são plenamente compatíveis.

²⁶ Cf. MILL, *Sobre a liberdade*.

²⁷ Entretanto, no capítulo introdutório de *Sobre a liberdade*, Mill esclarece que o tema do seu ensaio é a “Liberdade Civil ou Social”, relacionada à natureza e aos limites do poder que pode ser exercido legitimamente pela sociedade sobre o indivíduo e que ele distingue da “assim chamada Liberdade da Vontade, contraposta de modo tão infeliz à incorretamente denominada doutrina da Necessidade Filosófica” (MILL, *Sobre a liberdade*, p. 37).

ameaça à liberdade surgiu no horizonte. E se o povo passasse a abusar do seu próprio poder? Mill alerta para o perigo da “tirania da maioria” (um tema que, como visto acima, embora não elaborado nestes termos, já aparece em Constant, quando alerta para os perigos de uma soberania popular absoluta. E que também, como veremos adiante, é desenvolvido por Tocqueville):

[...] a vontade do povo significa praticamente a vontade da parte mais numerosa ou da mais ativa do povo; a maioria, ou aqueles que conseguem fazer se passar por ela; o povo, por conseguinte, *pode* desejar oprimir uma parte de sua totalidade, e são necessárias precauções contra isso tanto quanto contra qualquer tipo de abuso do poder.²⁸

Para Mill, as relações da sociedade com o indivíduo devem ser estabelecidas de forma tal que a primeira só possa interferir na liberdade de ação do segundo quando se tratar da proteção dela própria, prevenindo danos aos demais membros que a compõem. Mesmo que em nome do bem do próprio indivíduo, qualquer interferência da coletividade em sua liberdade, se for contra a sua vontade, é ilegítima. “Ele [o indivíduo] não pode ser compelido a fazer ou a deixar de fazer algo porque isso seria melhor para ele, ou porque iria fazê-lo mais feliz ou porque, na opinião dos outros, isso seria o melhor ou mesmo o correto”, sublinha Mill.²⁹

Mill reconhece que a vida em sociedade exige que cada qual seja obrigado a observar uma linha de conduta para com os outros. Essa conduta, conforme ele, requer do indivíduo atenção para não ferir interesses e direitos de terceiros e disposição de suportar sua própria cota de sacrifício e esforços para evitar que a sociedade ou seus membros sofram “danos e inconvenientes”. Mas onde começa a soberania do indivíduo e termina a autoridade da sociedade e vice-versa? O filósofo dá a seguinte resposta: “À individualidade deve pertencer a parte da vida em que o indivíduo está interessado, e à sociedade, a parte que interessa principalmente a sociedade”.³⁰

Na prática, certamente é uma fronteira difícil de estabelecer, mas Mill se esforça em estender o quanto pode o leque de ação do indivíduo. Sua defesa da diversidade e da pluralidade humana passa por conceder aos indivíduos a mais ampla liberdade de pensamento e opinião e a faculdade de levar a sua existência do jeito que quiserem, não porque esta escolha seja a mais indicada, mas porque, se uma “pessoa qualquer possui qualquer soma tolerável de senso comum e experiência, o seu próprio modo de abordar a existência é o melhor, não porque é o melhor em si mesmo, mas porque é o seu próprio modo”.³¹ A própria humanidade se enriquece com essa diversidade de opiniões e condutas. “Assim como é útil que enquanto a humanidade for imperfeita haja diferentes opiniões, assim também devem ser diferentes as

²⁸ MILL, *Sobre a liberdade*, p. 41, grifo do autor.

²⁹ MILL, *Sobre a liberdade*, p. 49.

³⁰ MILL, *Sobre a liberdade*, p. 141.

³¹ MILL, *Sobre a liberdade*, p. 131.

experiências da vida; que deva ser dado livre raio de ação às personalidades variadas.”³² O limite deve ser sempre o cuidado de não provocar danos aos outros, não agir de maneira a tornar a si mesmo um problema para as outras pessoas.

Na última parte do seu *Ensaio sobre a liberdade*, Mill faz algumas rápidas observações sobre os limites da autoridade governamental sobre os indivíduos, lembrando aos leitores que o objetivo de seu texto não era tratar desse assunto, mas do controle social sobre os particulares. Limita-se a defender a livre-iniciativa nos assuntos econômicos e a participação popular em instituições como o júri (desde que não seja para casos políticos) e em outras de nível municipal, além de associações voluntárias para fins de filantropia. Para Mill, essas experiências podem funcionar como uma verdadeira “educação política”, retirando os indivíduos do estrito círculo dos “egoísmos privados” e acostumando-os à gerência dos negócios em comum, salientando em seguida que a “liberdade política”, para se assentar, deve se fundamentar sobre uma base suficiente de liberdades locais.³³ A respeito deste último tópico, embora não o desenvolva, Mill apresenta aproximações com o pensamento de Tocqueville (de quem foi amigo próximo), conforme veremos a seguir.

Alexis de Tocqueville (1805-1859), como dissemos, manteve uma amizade estreita com Mill. A longa correspondência que trocaram ao longo de décadas, mais a maneira calorosa com que recebiam os livros e artigos um do outro demonstra a afinidade entre ambos. Mill foi um dos primeiros a publicar dois artigos entusiasmados sobre *A democracia na América*, na *London and Westminster Review*, e Tocqueville lhe escreveu, agradecido, dizendo que ele fora o único que o havia “inteiramente compreendido”.³⁴ Quanto a Constant, Lamberti comenta que a curiosa ausência de qualquer menção desse grande nome do liberalismo na obra tocquevilleana talvez encontre explicação em um certo pudor de Tocqueville em expor os seus desacordos com Constant, em tão grande número quanto as concordâncias entre os dois.³⁵

É certo que, como Constant e Mill, Tocqueville foi um ardoroso defensor da liberdade individual. Fiel às suas origens aristocráticas, seu amor pela liberdade residia na sua orgulhosa afirmação da independência individual e no desprezo por qualquer forma de servilismo. Conforme observa Reis, a primeira característica inerente à ideia tocquevilleana de liberdade é a independência – um elemento presente tanto na liberdade “aristocrática” quanto na “democrática”, conforme as distinções que Tocqueville vai estabelecendo ao longo de *A democracia na América*. Mas se, na sociedade aristocrática, a liberdade é privilégio de poucos, na democracia, ela é um direito comum a todos os indivíduos, fortalecendo a convicção de que cada um deve autodeterminar-se em tudo que diz respeito a si mesmo.³⁶

³² MILL, *Sobre a liberdade*, p. 114.

³³ MILL, *Sobre a liberdade*, p. 195.

³⁴ Cf. TOCQUEVILLE, *Oeuvres complètes VI. Correspondance anglaise – Correspondance d’Alexis de Tocqueville avec Henry Reeve et John Stuart Mill*, p. 302-303.

³⁵ Cf. LAMBERTI, *Tocqueville et les deux démocraties*, p. 76.

³⁶ Cf. REIS, *A liberdade do cidadão: Uma análise do pensamento ético-político de Alexis de Tocqueville*, p. 27.

No entanto, a concepção de liberdade de Tocqueville, apesar da relevância que confere à independência individual, não se restringe à perspectiva do liberalismo burguês de Constant, para quem a liberdade é sinônimo de garantia das liberdades privadas, nem tampouco à visão liberal-utilitária de Mill, segundo quem, conforme citamos anteriormente, livres são aqueles que podem perseguir o seu próprio bem à sua própria maneira. Como o autor deixa claro em várias passagens de *A democracia na América*, tendo como exemplo a experiência democrática dos Estados Unidos da primeira metade do século XIX, a verdadeira liberdade combina a independência dos indivíduos com a participação política dos cidadãos.

É justamente por não dissociar liberdade individual da liberdade política que Tocqueville condena o individualismo, diversamente de Constant e Mill. Segundo define Tocqueville no segundo volume de *A democracia na América*, o individualismo é um fenômeno de origem democrática, produto do processo crescente da igualdade de condições. Na era democrática, conforme aponta, os homens, percebendo-se como iguais e sem vínculos de sujeição uns para com os outros, alimentam tamanho sentimento de independência que “acostumam-se a se considerar sempre isoladamente”.³⁷ Essa postura individualista, que os leva a afastar-se da massa dos seus semelhantes, para cuidar exclusivamente dos seus interesses privados, acaba provocando duas graves consequências: ela fragiliza a cidadania e, justamente por fazê-lo, torna os indivíduos mais vulneráveis à opressão do Estado e também, paradoxalmente, do poder social, à “tirania da maioria” também temida por Mill.

Segundo Tocqueville, o individualismo esgota “a fonte das virtudes públicas”,³⁸ é como uma doença do espírito público. O individualismo separa o indivíduo do cidadão e leva o primeiro a acreditar que sua liberdade é algo “natural”, não o produto de um tipo de sociedade.³⁹ Imersas em suas vidas privadas, essas pessoas tendem a negligenciar os assuntos de interesse público, a vê-los como distantes dos seus próprios interesses, abrindo mão da participação política. É com tintas sombrias que Tocqueville descreve essa multidão de indivíduos isolados uns dos outros, que enganosamente se creem livres e independentes:

[...] vejo uma multidão incalculável de homens semelhantes e iguais que giram sem repouso em torno de si mesmos para conseguir pequenos e vulgares prazeres com que enchem sua alma. Cada um deles, retirado à parte, é como que alheio ao destino de todos os outros: seus filhos e seus amigos particulares formam para ele toda a espécie humana; quanto ao resto dos concidadãos, está ao lado deles, mas não os vê; toca-os mas não os sente – cada um só existe em si mesmo e para si

³⁷ TOCQUEVILLE, *A democracia na América* – Sentimentos e opiniões, p. 121, v. II.

³⁸ TOCQUEVILLE, *A democracia na América* – Sentimentos e opiniões, p. 121, v. II.

³⁹ Cf. LAMBERTI, *Tocqueville et les deux démocraties*.

mesmo e, se ainda lhe resta uma família, podemos dizer pelo menos que pátria ele não tem.⁴⁰

Na esfera das suas vidas privadas, esses indivíduos acreditam-se independentes tanto material quanto intelectualmente. Mas essa autonomia não passa de uma ilusão, e está sujeita, como dissemos, a duas diferentes formas de despotismo. Uma delas é proveniente do Estado, na forma de um Leviatã-providência que exerce um poder imenso e tutelar sobre uma massa apática de indivíduos fracos e isolados. Aproveitando o vácuo de poder aberto pelos próprios cidadãos, que abdicam da participação política, o Estado se agiganta e toma uma proporção que nem mesmo os tempos antigos conheceram, conseguindo reunir facilmente “todos os poderes públicos” e penetrando “mais habitual e profundamente no círculo dos interesses privados do que qualquer um dos soberanos da Antiguidade foi capaz de fazer”.⁴¹

Esse despotismo que ameaça as democracias modernas, conforme Tocqueville, também se diferencia das tiranias das épocas antigas por ter um caráter mais temperado, degradando os homens “sem os atormentar”.⁴² O autor o compara a um poder paterno que se esforça para fixar de maneira irreversível os homens na infância. Esse poder não quebra as vontades, mas as amolece, submetendo-as e dirigindo-as; não força ninguém a agir, pelo contrário, cuida para que ninguém o faça; não destrói as iniciativas, mas impede que elas nasçam. “Assim, todos os dias ele torna menos útil e mais raro o emprego do livre-arbítrio; encerra a ação da vontade num espaço menor e defrauda pouco a pouco cada cidadão até mesmo do uso de si.”⁴³

Outro tipo de despotismo que Tocqueville vislumbra relaciona-se ao fenômeno da “tirania da maioria”, que o autor analisa a partir de duas perspectivas: a primeira é a onipotência da maioria decorrente de uma vontade popular soberana e a segunda, que interessa realçar aqui, é a “tirania intelectual e espiritual”, para usar as palavras de Jasmin,⁴⁴ exercida pela mentalidade dominante da maioria, a qual constringe as liberdades dos indivíduos e a expressão das minorias.

Os indivíduos atomizados que compõem as massas modernas, iludidos pela convicção de que são autônomos e independentes, acabam formando uma mentalidade coletiva homogênea.⁴⁵

⁴⁰ TOCQUEVILLE, *A democracia na América* – Sentimentos e opiniões, p. 389, v. II.

⁴¹ TOCQUEVILLE, *A democracia na América* – Sentimentos e opiniões, p. 388, v. II.

⁴² TOCQUEVILLE, *A democracia na América* – Sentimentos e opiniões, p. 388, v. II.

⁴³ TOCQUEVILLE, *A democracia na América* – Sentimentos e opiniões, p. 390, v. II.

⁴⁴ JASMIN, Alexis de Tocqueville – A historiografia como ciência política, p. 65.

⁴⁵ Mill também alerta para os perigos de uma mentalidade coletiva homogênea no 2º capítulo de *Sobre a liberdade*, intitulado “Sobre a liberdade de pensamento e discussão” (MILL, *Sobre a liberdade*, p. 57-112), embora, diferente de Tocqueville, não faça uma condenação do individualismo. Para Mill, a liberdade de expressão, compreendendo a liberdade de pensamento e discussão, é fundamental para garantir o desenvolvimento do conhecimento humano, porque o silenciamento de uma opinião, por mais minoritária que seja, representa “roubar a raça humana, tanto a posteridade quanto a geração atual”. Isso ocorre porque, caso a opinião silenciada esteja correta, a humanidade se vê privada de trocar o erro pela verdade e, caso

Essa mentalidade coletiva homogênea de que fala Tocqueville é, por sua vez, produto do que Ros define como um “estranho vínculo entre relativismo e onipotência da massa”.⁴⁶ Se o aprofundamento da igualdade entre os cidadãos nos tempos modernos torna-os cada vez menos propensos a crer cegamente em determinado homem ou em determinada classe social, em contrapartida, a disposição para acreditar na massa aumenta.

Nos tempos da igualdade, os homens não têm nenhuma fé nos outros, por causa da sua similitude; mas essa mesma similitude lhes proporciona uma confiança quase ilimitada no juízo do público, porque não lhes parece verossímil que, tendo todos luzes idênticas, a verdade não se encontre na maioria.⁴⁷

Essa disposição para a uniformização do pensamento tem como consequência a repressão daqueles que ousam pensar e se comportar de uma maneira diversa.

Como corrigir os males advindos do individualismo? Tocqueville parece não ter dúvidas: é pelo exercício da própria liberdade. Mas liberdade no sentido tocquevilleano, que compreende, conforme enumera Lamberti, três dimensões: a) a ideia aristocrática da independência, que valoriza a liberdade como um fim em si mesmo. Nessa perspectiva, a liberdade equivale ao sentimento que o indivíduo tem de seu próprio valor; b) a ideia de participação política, que valoriza uma cidadania ativa, pela qual os indivíduos têm efetiva participação nos negócios públicos; e c) a ideia de direitos iguais para todos, uma vez que Tocqueville reconhecia que, nas sociedades democráticas modernas, já não havia mais espaço para um ordenamento social desigual, característico da aristocracia. Essas três dimensões formam uma síntese em que a liberdade é vista não só como um direito do indivíduo, mas também como um dever: dever para consigo mesmo, para com o próximo e para com a comunidade em geral. A liberdade é tanto um dever moral quanto cívico.⁴⁸

Com base naquilo que testemunhou durante a sua viagem pelos Estados Unidos, Tocqueville pôde perceber que a democracia norte-americana desenvolveu mecanismos internos para refrear as ameaças provenientes tanto do despotismo do Estado quanto do oriundo da sociedade. Entre esses elementos, além da forma federativa do Estado e da autonomia do Poder Judiciário e os próprios costumes dos norte-americanos, ele enumera o poder comunal, a liberdade

estiver errada, os seres humanos também perdem a chance de “ter uma percepção mais clara e vívida da verdade, produzida da colisão desta com o erro, um benefício tão grande quanto o primeiro” (MILL, *Sobre a liberdade*, p. 23). Páginas à frente, o pensador inglês alerta que a imposição de uma opinião dominante, sufocando as opiniões dissidentes, resulta em uma “pacificação intelectual” que tem por consequência o sacrifício de “toda a coragem moral da mente humana”, levando os seres humanos ao conformismo e ao servilismo (MILL, *Sobre a liberdade*, p. 81).

⁴⁶ ROS, *Los dilemas de la democracia liberal* – Sociedade civil y democracia em Tocqueville, p. 60.

⁴⁷ TOCQUEVILLE, *A democracia na América* – Sentimentos e opiniões, p. 11, v. II.

⁴⁸ Cf. LAMBERTI, *Tocqueville et les deux démocraties*.

de associação e a liberdade de imprensa. Para os propósitos deste texto, nos limitaremos a discutir, no tópico seguinte, suas ideias sobre o poder comunal, situando-as dentro do debate sobre liberdade e territorialidade e confrontando-as com as opiniões de Constant e Mill.

2. Liberdade x territorialidade

No seu já citado discurso *Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos*, Benjamin Constant afirma que a oposição, que ele estabelece, entre as repúblicas antigas, que privilegiavam a soberania do corpo social, e as modernas, com sua ênfase nas liberdades individuais, tem sua origem numa diferença essencial. Essa diferença reside na extensão territorial. Ao passo que as repúblicas antigas eram fechadas em limites estreitos, onde “o republicano mais obscuro de Roma ou Esparta era uma autoridade”, no mundo moderno – “onde os menores Estados são incomparavelmente mais vastos que Esparta ou Roma durante cinco séculos”⁴⁹ –, a influência pessoal de cada indivíduo, em meio à multidão, se torna um elemento imperceptível da vontade social.

O cotidiano dessas pequenas repúblicas da Antiguidade, sempre em estado de guerra umas contra as outras, conforme descreve Constant, era marcado pelo “exercício contínuo dos direitos políticos, a discussão diária dos negócios do Estado”. Sem essas agitações, ressalta Constant, os povos livres daquela época ter-se-iam entediado, “sob o peso de uma ociosidade dolorosa”. Mas esse mesmo ardor cívico que imperava entre os povos antigos, Constant acredita que acarretaria apenas “perturbação e cansaço” às nações modernas, nas quais o comércio veio em substituição à guerra e “onde cada indivíduo, ocupado por suas especulações, por seus empreendimentos, pelos resultados que obtém ou espera, quer ser desviado disso o menos possível”.⁵⁰

Em *Sobre a liberdade*, Mill escreve, em sintonia com Constant, que uma característica das pequenas repúblicas da Antiguidade era a preocupação em “regular toda e qualquer parte da conduta privada a partir da autoridade pública”, sob a alegação de que o Estado “tem um profundo interesse na disciplina mental e física de cada um de seus cidadãos”. Para o pensador inglês, esse esforço era justificável, na medida em que essas pequenas repúblicas, por viverem num estado permanente de guerra, não podiam se permitir ao luxo de dar-se um período, por diminuto que fosse, de descanso em termos de energia e comando, sob o risco de essa trégua acabar-lhes sendo fatal para a sua própria independência. Já no mundo moderno, o tamanho maior das comunidades políticas, além da separação entre o poder temporal e espiritual, preveniu, segundo ele, “uma maior interferência da lei nos detalhes da vida privada”.⁵¹

Como se vê, tanto Constant quanto Mill estabelecem uma conexão entre liberdade individual e extensão territorial das comunidades políticas: as pequenas dimensões das repúblicas

⁴⁹ CONSTANT, *De La liberté des anciens comparée à celles des modernes*, p. 22.

⁵⁰ CONSTANT, *De La liberté des anciens comparée à celles des modernes*, p. 25.

⁵¹ MILL, *Sobre a liberdade*, p. 54.

antigas surgem como um dos fatores que acarretam um maior controle social e político sobre os indivíduos, enquanto a maior extensão territorial das nações modernas, também muito mais populosas, contribui para que os indivíduos desfrutem de mais independência em suas vidas privadas, embora Constant reconheça que a influência pessoal dos cidadãos nos assuntos públicos tenha se reduzido enormemente na modernidade, em comparação com os povos da Antiguidade.

Tocqueville, por seu turno, até concede que as grandes nações permitem um maior florescimento do “egoísmo individual” e que elas podem realizar progressos mais rápidos que os pequenos Estados, uma vez que suas metrópoles funcionam como vastos centros intelectuais que atraem gente de todos os lugares e onde “vêm resplandecer e se combinar todos os raios do espírito humano”.⁵² Mas, fiel à sua concepção de liberdade, que não separa a liberdade individual (“moderna”) da liberdade política (“antiga”), ele não está tão convencido assim de que a grandeza das nações modernas favoreça a independência pessoal.

Como Constant, Tocqueville admite que, nas sociedades democráticas modernas, os indivíduos não só não dispõem de tempo para se imiscuir nos assuntos de interesse público, como até perderam o gosto por tal tarefa. “A vida privada é tão ativa nos tempos democráticos, tão agitada, tão cheia de desejos, de trabalhos, que quase não resta mais energia nem tempo para a vida política de cada homem.”⁵³ Mas ele está longe de ver isso como uma dádiva, diferente de Constant, com sua visão “hedonista” da liberdade, reduzindo-a a um instrumento a serviço de uma concepção materialista da felicidade, como o censurava Chateaubriand.⁵⁴

Para Tocqueville, justamente por se afastarem da política que os cidadãos das modernas nações europeias permitem o desenvolvimento do que ele julga ser um dos piores males da cena pública: a centralização do poder em todas as suas esferas. Essa excessiva centralização afeta diretamente a independência pessoal dos indivíduos, tanto na esfera pública quanto na privada. “Em toda a parte o Estado tende cada vez mais a dirigir por si mesmo os menores cidadãos e a conduzir sozinho cada um deles nos menores negócios.”⁵⁵

É importante ressaltar aqui que a centralização criticada por Tocqueville é a administrativa, uma vez que ele considera ser de suma importância, para a prosperidade das nações, que elas estejam submetidas a um forte poder central governamental. A este poder cabe cuidar dos interesses que sejam comuns a toda a nação, como as leis gerais e as relações com os estrangeiros. Um poder administrativo centralizado é aquele que se ocupa também em coordenar os interesses específicos de certas partes das nações, como os empreendimentos comunais.⁵⁶

Falando das grandes nações modernas da Europa, mas tendo em vista particularmente o exemplo da França, Tocqueville considera que o sistema representativo – que Constant julga

⁵² TOCQUEVILLE, *A democracia na América* – Leis e costumes, p. 180-181, v. I.

⁵³ TOCQUEVILLE, *A democracia na América* – Sentimentos e opiniões, p. 283, v. II.

⁵⁴ Cf. LAMBERTI, *Tocqueville et les deux démocraties*.

⁵⁵ TOCQUEVILLE, *A democracia na América* – Sentimentos e opiniões, p. 376, v. II.

⁵⁶ Cf. TOCQUEVILLE, *A democracia na América* – Leis e costumes, p. 98, v. I.

suficiente para assegurar a liberdade política dos cidadãos nos tempos modernos –, embora diminua o mal que a extrema centralização administrativa possa produzir, não é suficiente para destruí-lo. Interferindo na cena pública apenas para escolher, pelo voto, seus representantes, mas abdicando de uma participação mais efetiva nos assuntos de interesse comum de suas comunidades locais, os indivíduos tornam-se sujeitos a um poder central que interfere o todo tempo em seu cotidiano. Essa sujeição acaba degradando-os, tanto na qualidade de cidadãos quanto na qualidade de indivíduos livres e autônomos.

A sujeição nos pequenos assuntos se manifesta todos os dias e faz sentir indistintamente em todos os cidadãos. Ela não os desespera, mas os contraria sem cessar e leva-os a renunciar ao uso de sua vontade. [...] É inútil encarregar esses mesmos cidadãos, que foram tornados tão dependentes do poder central, de escolher de vez em quando os representantes desse poder; esse uso tão importante, mas tão curto e tão raro, de seu livre-arbítrio, não impedirá que percam pouco a pouco a faculdade de pensar, de sentir e de agir por si mesmos e que caiam assim gradualmente abaixo do nível da humanidade.⁵⁷

Mais uma vez é no exemplo dos Estados Unidos que Tocqueville extrairá um modelo que combinará centralização governamental com descentralização administrativa, reunindo as vantagens de uma grande nação, como a força e o poderio, com as virtudes das pequenas repúblicas, que sempre foram “o berço da liberdade política”, como ele escreve no primeiro volume de *A democracia na América*.⁵⁸ Esse modelo consiste no sistema federativo adotado nos EUA, em que a União conserva o poder governamental descrito anteriormente, cuidando das leis gerais e das relações com outras nações, e, dentro das fronteiras do território norte-americano, o poder é pulverizado entre os estados e as comunas.

Porém, é sobretudo nas comunas que Tocqueville louva o exercício efetivo da liberdade política por parte dos cidadãos. Como diz Boesche, foi nas comunas da Nova Inglaterra (as *townships*) que Tocqueville pôde testemunhar, quando fez seu périplo pelo país no início da década de 1830, as assembleias dos cidadãos discutindo os interesses em comum, um retrato que lhe evocou a praça pública da Atenas democrática.⁵⁹ “Na comuna da Nova Inglaterra, a lei da representação não é admitida. É na praça pública e no seio da assembleia geral dos cidadãos que se tratam, como em Atenas, os assuntos concernentes ao interesse de todos”, anota Tocqueville.⁶⁰ Permanecendo como corpo independente em tudo aquilo que diz respeito somente a ela, a comuna é onde o povo exerce sua soberania da forma mais direta. “O habitante da Nova Inglaterra apega-se

⁵⁷ TOCQUEVILLE, *A democracia na América* – Sentimentos e opiniões, p. 392, v. II.

⁵⁸ TOCQUEVILLE, *A democracia na América* – Leis e costumes, p. 179, v. I.

⁵⁹ BOESCHE, *The strange liberalism of Alexis de Tocqueville*, p. 120.

⁶⁰ TOCQUEVILLE, *A democracia na América* – Leis e costumes, p. 48-49, v. I.

à sua comuna não tanto porque nasceu nela, mas porque vê nessa comuna uma corporação livre e forte de que faz parte e que vale a pena procurar dirigir”, observa Tocqueville.⁶¹

Tocqueville observa que a liberdade comunal nos Estados Unidos é uma experiência anterior à própria independência do país. Na Nova Inglaterra, ela já estava completamente estabelecida desde 1650. “As colônias ainda reconhecem a supremacia da metrópole; a monarquia é a lei do Estado, mas já a república está toda vida na comuna”, sublinha. Para ele, é na independência comunal – e não nos estados e na União – que se assentam “o princípio e a vida da liberdade americana”.⁶²

A comuna funciona como um contraponto às ameaças de centralização do poder, constituindo-se como um obstáculo ao despotismo do Estado, como também é uma barreira à outra forma de despotismo que também assombra as democracias modernas, segundo Tocqueville, conforme já apontamos: a tirania da maioria. Com relação ao poder central, Tocqueville diz que as comunas podem ser equiparadas a um indivíduo livre, que “em tudo que diz respeito aos deveres mútuos dos cidadãos [neste caso, os deveres para com a nação], tornou-se súdito [...]. Em tudo que diz respeito a si mesmo, permaneceu senhor”.⁶³

Apesar de reconhecer que, nas grandes nações, por conta da grande diversidade de interesses, é mais difícil formar uma maioria compacta, o autor alerta que, “numa grande república, as paixões políticas tornam-se irresistíveis, não apenas porque o objeto que elas perseguem é imenso, mas também porque milhões de homens as sentem da mesma maneira e no mesmo momento”.⁶⁴ É justamente contra essa vontade nacional que o poder comunal serve de anteparo.

Quando ordena soberanamente, o governo central que a representa [a vontade nacional] deve remeter-se, para a execução de seu comando, a agentes que muitas vezes não dependem dele e que ele não pode dirigir a cada instante. Os corpos municipais e as administrações dos condados constituem, pois, como que obstáculos ocultos, a retardar e a dividir o fluxo da vontade popular.⁶⁵

Conforme já demonstramos, Tocqueville aponta, em várias passagens dos dois volumes de *A democracia na América*, que a mentalidade homogênea que ele via se estabelecer nas democracias modernas é fruto do isolamento dos cidadãos, imerso nos seus interesses privados. Ao passo que, exercendo sua liberdade política, os indivíduos são incentivados a expressar as suas vozes em público, não se acomodando a uma “vontade nacional”, fruto do imaginário coletivo – e dessa forma a pluralidade é manifestada. É de se questionar, no entanto, se, no interior das comunas, as

⁶¹ TOCQUEVILLE, *A democracia na América* – Leis e costumes, p. 78, v. I.

⁶² TOCQUEVILLE, *A democracia na América* – Leis e costumes, p. 78, v. I.

⁶³ TOCQUEVILLE, *A democracia na América* – Leis e costumes, p. 75-76, v. I.

⁶⁴ TOCQUEVILLE, *A democracia na América* – Leis e costumes, p. 180, v. I.

⁶⁵ TOCQUEVILLE, *A democracia na América* – Leis e costumes, p. 308, v. I.

maiorias locais que se formam também não poderiam se tornar “tiranias”, lançando mão do controle social das repúblicas da Antiguidade que tanto Mill quanto Constant deploram.

Tocqueville admite que, nos Estados Unidos da primeira metade do século XIX, havia de fato uma mentalidade uniforme que deixava pouco espaço para os espíritos livres e discordantes, mas essa mentalidade era muito mais consequência dos rígidos costumes dos próprios norte-americanos do que do seu modelo político. Além do mais, outros mecanismos da constituição política e social dos Estados Unidos – como a própria alternância de poder nas comunas, com suas eleições anuais; a ampla liberdade de associação e de imprensa, e o Poder Judiciário, já mencionados e que não serão tratados neste texto – também serviam de obstáculos à opressão dos indivíduos pela sociedade.

Para Tocqueville, a liberdade comunal é algo “raro e frágil” e, entre todas as liberdades, a das comunas é a que está mais exposta às invasões do poder central. Entregues a si mesmas, as instituições comunais não são capazes de lutar contra um poder empreendedor e forte. Por isso, se a liberdade comunal não estiver arraigada nos costumes, é muito fácil destruí-la. “E ela só pode se arraigar nos costumes depois de haver subsistido por muito tempo nas leis”, reitera Tocqueville.⁶⁶

No entanto, na opinião de Tocqueville, é na comuna que reside a força dos povos livres. As instituições comunais, segundo ele, funcionam como escolas primárias, que ensinam aos indivíduos o exercício da cidadania e fazem com que eles tomem gosto pela liberdade política. Para concluir com o autor:

Sem instituições comunais uma nação pode se dotar de um governo livre, mas não possui o espírito da liberdade. Paixões passageiras, interesses de um momento, o acaso das circunstâncias podem lhe dar as forças externas da independência; mas o despotismo reprimido no interior do corpo social cedo ou tarde volta à tona.⁶⁷

FREEDOM AND TERRITORIALITY: THE LIMITS OF POWER OF THE STATE AND SOCIETY IN CONSTANT, MILL AND TOCQUEVILLE

Abstract: Benjamin Constant, John Stuart Mill and Alexis de Tocqueville were three great names in nineteenth-century liberalism, recognized by the relevance of their reflections on freedom. The aim of the article is to discuss the conception of freedom in these three authors – based on the relation they establish between individual freedom and political freedom and the territorial extension of political communities – and the limits of the power of the State and society over individuals. To this end, the perspective of Constant and Mill, who conceives freedom in modern times as synonymous with individual freedoms, will be confronted with that of Tocqueville, whose conception of freedom combines individual independence with political participation. Concerning territoriality, our effort will be

⁶⁶ TOCQUEVILLE, *A democracia na América* – Leis e costumes, p. 71, v. I.

⁶⁷ TOCQUEVILLE, *A democracia na América* – Leis e costumes, p. 71, v. I.

to show that, while for Constant and Mill, the greater extension of modern states is a factor favoring individual freedom – as opposed to the narrow limits of the ancient republics, which exercised greater control over the citizens – for Tocqueville, it is precisely the communal power, represented by municipal bodies or communes, that gives citizens the chance to have greater political participation.

Keywords: freedom – territoriality – politics – liberalism.

Referências bibliográficas:

BOESCHE, Roger. *The strange liberalism of Alexis de Tocqueville*. London: Cornell University Press, 1987.

CALLOT, Emile-François. *La pensée libérale au XIX siècle – à travers trois moments de sa formation*. Paris: L'Hermès, 1987.

CONSTANT, Benjamin. *De la liberté des anciens comparée à celles des modernes*. [1819]. Paris: Berg International, 2016.

JASMIN, Marcelo Gantus. *Alexis de Tocqueville – A historiografia como ciência política*. Rio de Janeiro: Access Editora, 1997.

LAMBERTI, Jean-Claude. *Tocqueville et les deux démocraties*. Paris: PUF, 1983.

MERQUIOR, José Guilherme. *O liberalismo – antigo e moderno*. 3. ed. ampl. São Paulo: É Realizações Editora, 2014.

MILL, *Sobre a liberdade*. São Paulo: Editora Hedra, 2011.

_____. *O utilitarismo*. São Paulo: Iluminuras, 2000.

ROS, Juan Manuel. *Los dilemas de la democracia liberal – Sociedade civil y democracia em Tocqueville*. Barcelona: Editorial Crítica, 2001.

REIS, Helena Esser dos. *A liberdade do cidadão: Uma análise do pensamento ético-político de Alexis de Tocqueville*. 2002. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

SIMÕES, Mauro Cardoso. Paternalism and antipaternalism. *Ethic@*, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 65-83, jun. 2011.

_____. John Stuart Mill: utilitarismo e liberalismo. *Veritas*, Porto Alegre, v. 58, n. 1, p. 174-189, jan./abril 2013.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América* – Leis e costumes. São Paulo: Martins Fontes, 1998.v. 1.

_____. *A democracia na América* – Sentimentos e opiniões. São Paulo: Martins Fontes, 2000.v. 2.

_____. *Oeuvres complètes VI*. Correspondance anglaise – Correspondance d’Alexis de Tocqueville avec Henry Reeve et John Stuart Mill. 6 ed. Paris: Gallimard, 1954.

ELOGIO À MASTURBAÇÃO: MATERIALISMO E SAÚDE EM DIDEROT

Paulo Jonas de Lima Piva¹

Resumo: Partindo da premissa ontológica de que a realidade é única e essencialmente matéria e que o ser humano é tão-somente corpo, o filósofo francês Denis Diderot (1713-1784) desenvolveu, sobretudo no decorrer da sua maturidade filosófica, uma ética hedonista, baseada na moderação dos prazeres e na preocupação com a utilidade pública. Simultaneamente eudemonista, essa perspectiva materialista entende a felicidade como um estado psicofisiológico, mais precisamente como uma necessidade orgânica que depende da saúde do corpo que constitui e que consiste no próprio indivíduo. É quando, na sua *Continuação da conversa*, de 1769, Diderot se faz médico e, de forma inusitada, provoca uma reflexão de alcance ético sobre a masturbação. É desta reflexão filosoficamente heterodoxa e dos seus desdobramentos éticos que trata este artigo.

Palavras-chave: corpo – masturbação – materialismo – hedonismo – eudemonismo

A masturbação como problema filosófico

O que é afinal um problema filosófico? Esta não é uma inquietação nova para filósofos e filósofas. Como quase tudo em filosofia, a definição ou a noção de “problema filosófico” não é uníssona; ela depende em grande medida de uma definição e noção anteriores: do que entendemos por filosofia. Se a nossa concepção de filosofia for bastante restrita e tradicional, para não dizermos estreita e estagnada, poucos serão os problemas considerados estritamente filosóficos, muito pouco além de Deus, verdade, sentido da vida, justiça, beleza, possibilidade do conhecimento, amor. Entretanto, se a nossa concepção de filosofia for mais flexível, ampla e interdisciplinar, isto é, mais ousada e criativa, vários problemas poderão se enquadrar nesse universo. Assim sendo, talvez fosse mais razoável indagarmos qual problema não seria filosófico.

O corpo humano, por exemplo, seria um problema filosófico? Para pensadores da estirpe de Espinosa, Nietzsche, Foucault, Michel Onfray e sobretudo para os materialistas franceses do século XVIII, podemos dizer que o corpo humano é sim um problema filosófico, aliás, um dos problemas centrais da filosofia, pois, para eles, pensar o corpo humano em sua constituição, em

¹ Doutor em filosofia pela Universidade de São Paulo e professor do Centro de Ciências Naturais e Humanas e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do ABC (UFABC).

E-mail: paulo.piva@ufabc.edu.br

toda a sua abrangência e complexidade, e em todas as suas relações, remete-nos minimamente à ontologia, e os seus desdobramentos à ética e à política.

O iluminista e materialista francês Denis Diderot (1713-1784) levou essa reflexão sobre o corpo humano às últimas consequências; ele tentou explorar em sua multifacetada obra tudo o que estivesse ligado a essa engrenagem biológica, da sua constituição e funcionamento às suas necessidades e expressões. Diderot é autor, por exemplo, dos *Elementos de fisiologia*, um estudo minucioso sobre nossos órgãos e vísceras desenvolvido de 1774 a 1780. Nesse livro, o corpo humano é investigado por dentro, dissecadas conceitualmente muitas de suas partes e apresentadas explicações sobre sua estrutura, suas conexões e sobre fenômenos como a memória, o sono e o entendimento². Mas é em *Continuação da conversa*, de 1769, texto que finaliza sua trilogia materialista iniciada com *Conversa entre D'Alembert e Diderot* e desenvolvida com muito humor e imaginação em *O sonho de D'Alembert*, que o enciclopedista surpreende o leitor em sua teorização sobre a natureza humana. A uma certa altura de uma conversa bastante reservada e direta entre um médico e uma mulher do cotidiano do Antigo Regime, o médico, um genuíno representante do movimento das Luzes, coloca mediante um eufemismo uma questão à primeira vista nada filosófica, porém, deveras constrangedora para as crenças morais de uma convencional mulher burguesa do século XVIII francês: “E as ações solitárias?”³

A masturbação como remédio

Masturbação, onanismo, tanto na sua versão masculina quanto feminina: é exatamente disso que tratam as “ações solitárias” propostas como problema pelo médico Bordeu à senhorita de l’Espinasse. No fundo, é o materialismo de Diderot que fala e provoca pela voz desse homem de ciência, desse estudioso e técnico do corpo humano. Na verdade, a conversa reservada e direta da senhorita de l’Espinasse com o especialista em corpo humano tem início antes, e com uma questão não menos inusitada, não menos sexual e talvez mais filosófica até do que a masturbação. A senhorita pergunta ao doutor, sem rodeios, qual seria a opinião sincera dele, um médico, acerca da “mistura das espécies”⁴. Isso mesmo: a pergunta de natureza científica e de alcance ético da curiosa senhorita evoca a zooerastia e envolve a eugenia.

A sexualidade, mais precisamente as suas consequências éticas, é, portanto, o tema dominante da conversa filosófica entre os interlocutores da última parte da trilogia materialista de Diderot, a *Continuação da conversa*. Na primeira parte da trilogia, a *Conversa entre D'Alembert e Diderot*, as contradições da tese do dualismo substancial são assinaladas com ênfase e de forma bastante didática; na segunda parte, em *O sonho de D'Alembert*, os detalhes explicativos da tese materialista

² Cf. DIDEROT, *Éléments de physiologie*, especialmente a edição organizada e apresentada por Paolo Quintili, Honoré Champion, 2005.

³ DIDEROT, *Le rêve de D'Alembert*, p. 173.

⁴ DIDEROT, *Le rêve de D'Alembert*, p. 169.

sobre a realidade são expostos. Do ponto de vista da ordem das ideias, Diderot organiza o seu raciocínio na trilogia no sentido da ontologia para a ética, ou seja, na direção do ser para a virtude, com a intenção indisfarçável de desconstruir o dualismo substancial pelos seus absurdos para assim atingir a moral sobre ele fundamentada, ou seja, a moral de inspiração religiosa, a moral cristã na sua versão católica do Antigo Regime, mais exatamente os preceitos e os valores sexuais dessa moral, e com isso fazer prevalecer teoricamente a sua ontologia materialista.

Para deixar clara à senhorita a sua opinião sobre a mistura ou o cruzamento das espécies animais com objetivos científicos e humanitários, e sobretudo para expor os princípios da sua moral iluminista, Bordeu, o porta voz filosófico de Diderot na conversa ao que tudo indica, parte de um diagnóstico bastante crítico das leis civis e das normas religiosas que moldavam a vida social e privada do seu tempo. Como paroxismo e radicalização dessa análise ética temos na *Continuação da conversa* o surgimento do tema da masturbação.

O essencial do descontentamento de Bordeu com a moral e as leis francesas e europeias do seu tempo estaria no fato dessas regras não promoverem e unirem o útil ao agradável, finalidade que o bom senso do médico espera de uma boa legislação e de uma boa moral. E não entendamos aqui o útil e o agradável numa perspectiva individualista e egoísta. Essas normas que Bordeu tanto condena, no seu entender “foram feitas sem equidade, sem objetivo e sem nenhum respeito à natureza das coisas e à utilidade pública”⁵. É o caso da castidade e da continência rigorosa. Que utilidade elas teriam, e que proveito e benefícios elas poderiam proporcionar aos indivíduos que a cultivam e a praticam, para um funcionamento eticamente edificante da sociedade? Para o hedonista e eudemonista Bordeu, a castidade e a continência rigorosa, por não proporcionarem prazer e bem-estar aos que a elas se submetem, por não contribuírem com e para a felicidade dos cidadãos e por serem dogmas do fanatismo religioso, ambas não constariam no seu “catálogo de virtudes”. “E, convenhamos”, sentencia Bordeu, “que não há nada de tão pueril, de tão absurdo, de tão danoso, de tão desprezível, nada de pior, à exceção do mal positivo, do que essas duas raras qualidades”⁶. Em outras palavras, a castidade e a continência rigorosa, “essas duas raras qualidades”, ironiza Bordeu contra a hipocrisia do seu tempo, só não seriam mais perniciosas para a felicidade do indivíduo e para o bom ordenamento da sociedade do que o homicídio. É quando Bordeu usa o tabu das “ações solitárias” para exemplificar o quanto seria deletéria para o corpo humano a moral sexual cristã.

Por mais que a interessada senhorita de l’Espinasse tente tranquilizar o doutor Bordeu garantindo-lhe que ela teria estrutura psicológica para ouvir a sua reflexão despidorada, dizendo-lhe inclusive que o seu temperamento era considerado por pessoas próximas a ela como o de um “discípulo de Diógenes”⁷, o seu constrangimento na *Continuação da conversa* é mais forte do que sua

⁵ DIDEROT, *Le rêve de D’Alembert*, p. 170.

⁶ DIDEROT, *Le rêve de D’Alembert*, p. 172.

⁷ DIDEROT, *Le rêve de D’Alembert*, p. 171.

vontade e curiosidade, porém, nada que atrapalhe o médico na exposição do seu raciocínio materialista, hedonista - de certo modo cínico - e eudemonista. A propósito, em meio a tantos Diógenes na história da filosofia vale ressaltar que o Diógenes ao qual a senhorita se refere é o grego Diógenes de Sinope, que viveu nos séculos V e IV antes de Cristo, o filósofo ou sábio que fez do onanismo um símbolo da autarquia e da autossuficiência absolutas almejadas pelo cinismo mais radical. Lemos em outro Diógenes, o doxógrafo Diógenes Laércio, que viveu no século III da nossa era, mais precisamente nas suas *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, que o cínico Diógenes lembrado pela senhorita “costumava masturbar-se em público”⁸ e “em certa ocasião esse filósofo masturbava-se em plena praça do mercado e dizia: ‘Seria bom se, esfregando também o estômago, a fome passasse!’”⁹. Eis um episódio da história da filosofia, real ou imaginário, já que se trata de uma doxografia, cuja radicalidade e simbologia devem ser vistas menos pelo seu caráter anedótico e mais pelo seu alcance filosófico. E nesse caso do Diógenes cínico, temos a masturbação como, no mínimo, uma provocação filosófica, tal qual na *Continuação da conversa* de Diderot

As “ações solitárias”, argumenta o médico, produzem prazer ao indivíduo, ao corpo humano que as pratica, portanto, não são ocupações estéreis, tampouco uma atividade prejudicial à vida do indivíduo; também são iniciativas “indiferentes” do ponto de vista da sociedade na medida em que são praticadas no âmbito restrito da intimidade, na esfera individual e privada, logo, são inofensivas para o bem público; e o mais importante: trata-se de uma necessidade fisiológica, isto é, de um apelo do corpo para que o seu funcionamento natural e saudável ocorra; e, ademais, arremata o médico, “é sempre algo doce”.¹⁰

Bordeu ainda elenca na *Continuação da conversa* vários benefícios sociais da masturbação. O primeiro deles, que a masturbação seria uma compensação prazerosa às pessoas de pouca fortuna no sexo e no amor; se a amada ou o amado são inacessíveis na vida real, estes não seriam pelo menos na imaginação de quem ama e deseja sem correspondência. “Se virar à maneira do cínico” seria a melhor alternativa para esse “pobre diabo”¹¹, insiste Bordeu.

O segundo benefício social da masturbação seria proteger muitos homens do contágio de doenças venéreas adquiridas sobretudo na prostituição, ou seja, a masturbação seria um benefício também para a saúde pública, esta, aliás, uma das principais preocupações de Diderot, como vemos, por exemplo, programaticamente no seu *Plano de uma universidade para o governo da Rússia*, de 1771. Neste documento declara Diderot: “é preciso recordar-se que a saúde pública é talvez o mais importante de todos os assuntos”¹².

O terceiro benefício elencado pelo médico iluminista diz respeito diretamente às mulheres. A prática da masturbação ajudaria a preservar a integridade moral e física de moças e

⁸ DIÓGENES LAËRTIOS, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, p. 169.

⁹ DIÓGENES LAËRTIOS, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, p. 63.

¹⁰ DIDEROT, *Le rêve de D’Alembert*, p. 173.

¹¹ DIDEROT, *Le rêve de D’Alembert*, p. 174.

¹² DIDEROT, *Plan d’une université pour le gouvernement de Russie*, p. 355.

senhoras. A automasturbação feminina seria uma alternativa para manterem virgens e respeitadas as moças donzelas até o matrimônio, já que na sua época a honra de uma mulher encontrava-se na inviolabilidade do seu hímen e com este se confundia. No caso dos homens, a masturbação protegeria essas moças donzelas desestimulando-os a se tornarem sedutores inescrupulosos. Por fim, nesta mesma direção, a automasturbação masculina seria um fator importante também na diminuição de estupros. Isso significa que para o Diderot por trás do médico Bordeu a masturbação seria uma atividade moralmente franqueada tanto para homens quanto para mulheres. Satisfazendo solitariamente seus desejos proibidos, uma moça não se entregaria a galanteios de aventureiros, mantendo assim seu hímen e, por conseguinte, sua boa reputação; fazendo o mesmo com sua concupiscência, muitos homens não desonrariam moças virgens nem violentariam senhoras casadas e de respeito.

Já o quarto benefício social da masturbação também seria de saúde pública. Sendo o desejo sexual uma necessidade imperiosa do corpo humano, um dos apetites que constituem o funcionamento do nosso organismo, enfim, uma das expressões determinantes da nossa psicofisiologia, é razoável que quando a nossa natureza solicite o nosso auxílio “prestemo-lhe a mão na ocasião”, literalmente, recomenda o doutor¹³. E o argumento de Bordeu ganha aqui densidade médica: a masturbação seria uma válvula de escape para o corpo humano quando este, na falta do ato sexual com outro corpo humano, acumula líquido seminal, que em demasia pode levar, no seu entender, o organismo a humores desagradáveis, mais precisamente a desequilíbrios psicológicos prejudiciais à saúde. Vale lembrar, por exemplo, que, no século XVIII, a histeria, cuja etimologia nos remete a “útero”, era vinculada à falta de sexo por parte das mulheres, logo, ao acúmulo de líquido seminal no corpo feminino¹⁴. E um corpo sem atividade sexual é forçado pela dinâmica do seu próprio funcionamento natural a encontrar meios alternativos para dar vazão à superabundância do fluido seminal. Se esta superabundância não é expelida pelo corpo por meio da cópula ou por meio da ação solitária consciente, ela escoará inevitavelmente por outra via não menos biológica, a poluição, argumenta Bordeu¹⁵. “A natureza não suporta nada de inútil”, conclui o médico materialista¹⁶. Assim sendo, se o desejo sexual é uma necessidade orgânica, material, do nosso corpo, uma inclinação natural muitas vezes implacável, e a sua satisfação ou não pode determinar o adequado ou inadequado funcionamento do nosso organismo, é mais do que razoável, pensando no bem da nossa própria saúde, entendermos essas necessidades como moralmente inocentes em si mesmas, logo, não podemos nos culpar por atendermos aos seus apelos quando solicitados, desde

¹³ DIDEROT, *Le rêve de D'Alembert*, p. 174.

¹⁴ Cf. DIDEROT, *Jóias indiscretas*, p. 317, nota 8. É importante ressaltar que o objetivo deste artigo é tratar estritamente da reflexão sobre a masturbação em Diderot, seja em suas obras, seja na *Enciclopédia*, a qual dirigiu, e não da discussão geral sobre o tema no período, o que extrapolaria os limites de um artigo acadêmico.

¹⁵ DIDEROT, *Le rêve de D'Alembert*, p. 174.

¹⁶ DIDEROT, *Le rêve de D'Alembert*, p. 174.

que tal atendimento siga a máxima de unir o útil ao agradável e o interesse individual ao interesse público. O que significa que contrariar as necessidades naturais do nosso corpo pode comprometer a sua saúde e, por conseguinte, como parte fundamental e reflexo dessa saúde, a nossa felicidade. Finalizando seu raciocínio materialista, hedonista e eudemonista acerca da nossa relação moral com as necessidades e apelos do nosso próprio corpo, o iluminista Bordeu declara à atenta senhorita de l’Espinasse: “Eu não vejo na recusa e na ociosidade senão tolice e prazer frustrado”¹⁷.

A reação da senhorita de l’Espinasse diante da exposição despuorada de Bordeu é previsível: “Eis uma doutrina que não é boa para se pregar às crianças”¹⁸. O médico tem consciência da ousadia de suas ideias, porém, prossegue e se aprofunda em sua conversa reservada e franca com a senhorita. Preocupado sobretudo com os efeitos danosos da castidade e da continência rigorosa na saúde dos jovens, Bordeu propõe um exercício de reflexão à senhorita. Imaginemos que a senhorita de l’Espinasse tivesse uma filha muito inocente e recatada naquele momento biológico em que o corpo humano passa involuntariamente por transformações psicofisiológicas que o tornam apto para a reprodução. A menina inocente e recatada passa então a conviver de repente com desejos que afloram com intensidade e involuntariamente pelo seu ser, perturbando a sua alma e descontrolando o seu humor. Ciente da situação e preocupada com a saúde e com o bem-estar da filha, a senhorita procura o doutor Bordeu para uma consulta. A senhorita não quer só diagnosticar o estado da filha e sim sanar essa perturbação o mais rápido possível. Bordeu então examina a menina e chega a um diagnóstico para o humor agitado da menina: superabundância e retenção de fluido seminal, que uma vez não remediados com uma certa urgência poderão levar a paciente à loucura. Certo do diagnóstico, zeloso pela honra da menina e mais ainda pela sua saúde, o doutor Bordeu, no cumprimento do seu dever profissional, indica o remédio mais eficaz para esse acúmulo no organismo de substância sexual que precisa ser expelido: a ação solitária. Qual seria a reação da mãe, a interlocutora curiosa, a essa receita razoável, a essa terapia eficaz, porém imoral do ponto de vista do juízo moral dominante, de Bordeu?¹⁹

Constrangida, a senhorita tergiversa; seu pudor não lhe permite crer que um caso assim possa de fato ocorrer no cotidiano real de um consultório médico. Bordeu, entretanto, confessa que tais casos são mais corriqueiros do que o senso comum imagina, e só não seria mais frequente porque a moral vigente em sua cultura, que faz da sexualidade um assunto proibido e perigoso, inibe iniciativas e receitas similares, o que é de se lamentar, pois muitos corpos poderiam retomar seu funcionamento natural e equilíbrio caso os preconceitos não fossem empecilhos tão poderosos.

¹⁷ DIDEROT, *Le rêve de D’Alembert*, p. 174.

¹⁸ DIDEROT, *Le rêve de D’Alembert*, p. 174.

¹⁹ Cf. DIDEROT, *Le rêve de D’Alembert*, p. 175.

Masturbação na *Enciclopédia*

O livro de Jean-Marie Goulemot publicado em português em 2000 tem muito a dizer à reflexão que aqui provocamos via Diderot, e já no seu título e subtítulo: *Esses livros que se leem com uma só mão: leitura e leitores de livros pornográficos no século XVIII*. Em linhas gerais, trata-se de um estudo sobre os efeitos da literatura pornográfica nos corpos dos leitores franceses do século das Luzes, sendo o principal deles levá-los e levá-las à necessidade psicofisiológica de compartilhar uma das mãos que deveria segurar o livro no ato da leitura, com o seu próprio órgão sexual enquanto a leitura é saboreada²⁰. Ilustrando de forma mais direta tal situação, “leia, devore e bata uma punheta”, como escreveu o marquês de Mirabeau, contemporâneo de Diderot²¹. A propósito, Goulemot ressalta duas obras do século XVIII francês inteiramente dedicados ao tema da masturbação, mais exatamente à influência dos livros pornográficos no desejo sexual então considerado patológico, isto é, o desejo sexual excessivo. Trata-se de *O onanismo, dissertação sobre as doenças produzidas pela masturbação*, de 1760, de autoria do doutor Tissot, e *A ninfomania, ou tratado sobre o furor interino*, de 1771, também de um médico, o doutor Bienville²². Nesse sentido vale lembrar também *Teresa filósofa*, de 1748, uma publicação anônima, porém, de autoria do Marquês d’Argens, e, segundo o historiador Robert Darnton, um dos três principais best-sellers da França absolutista²³. Nesse romance de pornografia quase “pura” - adjetivo e definição de Darnton²⁴ -, o tema do desejo e do onanismo femininos aparecem em meio a outros temas de conotação sexual, dentre eles, o defloramento e o medo da gravidez indesejada. Quem narra é a própria Thérèse, uma mulher de natureza ardente desde os seus sete anos de idade: “Minha mãe, temendo por meus dias, não me deixou mais e me fez deitar junto dela. Qual não foi a sua surpresa quando, acreditando que eu dormia, percebeu que eu estava com a mão na parte que nos distingue dos homens, onde, por uma fricção suave, eu me proporcionava prazeres pouco conhecidos para uma menina de sete anos e muito comuns entre as de quinze”²⁵.

Os enciclopedistas, personagens emblemáticos da França do século XVIII, na ambição de reunir todos os conhecimentos até então produzidos e todos os assuntos relacionados ao ser humano até aquele momento no empreendimento colossal capitaneado por Diderot e D’Alembert, não deixaram de fora o problema da masturbação. No tomo 10 da *Enciclopédia* encontramos o verbete “Manstupration ou Manustupration”, de autoria não identificada, que traduziríamos aqui por “Manstrupração ou Manostupração”, outras formas de dizer “masturbação”. Chama a atenção

²⁰ Cf. GOULEMOT, *Esses livros que se leem com uma só mão*.

²¹ Apud MATTOS, “O leitor lascivo”, p. 8.

²² Cf. GOULEMOT, *Esses livros que se leem com uma só mão*, p. 58.

²³ Cf. DARNTON, *Os best-sellers proibidos*, p. 102.

²⁴ DARNTON, *Os best-sellers proibidos*, p. 102.

²⁵ ANÔNIMO DO SÉCULO XVIII, *Teresa filósofa*, p. 30.

logo no título do verbete, entre parênteses, a contração “Médec. Pathol.”, indicando a categoria temática do verbete; traduzida e ampliada, “Patologia Médica”²⁶.

O verbete explana que a etimologia de “manstupração” designa “uma poluição operada pela mão, isto é, uma excreção forçada do esperma determinada por palpações, titilações e fricções impróprias”²⁷; afirma também que é sinônimo de “onania” e de “onanismo”, e que este termo tem como referência o personagem da mitologia bíblica Onan, “nome de um dos filhos de Judá”. O verbete nos ensina ainda que o esperma - “semence”, em francês - é “um humor precioso, fonte e matéria da vida”, que o seu destino é mesmo ser expelido pelo corpo e, quando excretado, provoca “uma espécie de fraqueza, de lassidão e ansiedade” no corpo que o excretou²⁸.

Até aqui só obviedades. Entretanto, o momento moral do verbete começa quando o autor anônimo difere o “natural” e “legítimo” do “forçado” e “imoral”. Lemos no verbete que a união sexual entre um homem e uma mulher é a forma mais “natural e legítima” do homem excretar o seu esperma²⁹. Entretanto, o autor anônimo considera também como “excreção natural e legítima” a “poluição espontânea”, digamos assim, ocorrida durante o sono no caso sobretudo dos celibatários³⁰. Exceto nesses casos, toda forma de excreção de esperma seria forçado, imoral e até patológico. A propósito, as ações solitárias são definidas pelo autor como “um infame costume nascido no seio da indolência e da ociosidade”³¹.

Tal ranço de moral religiosa asceta, de conservadorismo católico do Antigo Regime, é importante situar, encontramos também quando o verbete afirma que os homens e as mulheres que recorrem à masturbação fazem de suas mãos “instrumentos criminosos”, e, sobretudo, quando o autor é taxativo ao sustentar que a masturbação seria “causa de uma infinidade de doenças muito graves, frequentemente mortais”³².

O verbete considera como imoderada e obsessiva, logo, patológica, a masturbação praticada duas ou três vezes ao dia. Esse número é pretensamente fundamentado em observações empíricas de casos concretos da época. Uma dessas experiências ganha destaque no texto pelo exagero. Trata-se do expediente da censura moral travestida de cientificidade, posição consciente ou inconsciente de um setor do iluminismo de poucas luzes presente na *Encyclopédia*. É o relato de um jovem robusto e vigoroso que se masturbava até três vezes por dia. Essa prática, ou “vício”, como ressalta o verbete, destruiu sua saúde e desestruturou a sua vida. O fim desse onanista, dramatiza o autor do verbete, é pavoroso. Nas suas palavras, “é impossível conceber um espetáculo mais horrível”: um corpo sem forças, magro, pálido, inválido, “exalando um fedor insuportável”, “quase

²⁶ ANONYME, “Manstupration ou Manustupration”, p. 51.

²⁷ ANONYME, “Manstupration ou Manustupration”, p. 51.

²⁸ ANONYME, “Manstupration ou Manustupration”, p. 52.

²⁹ ANONYME, “Manstupration ou Manustupration”, p. 52.

³⁰ ANONYME, “Manstupration ou Manustupration”, p. 52.

³¹ ANONYME, “Manstupration ou Manustupration”, p. 52.

³² ANONYME, “Manstupration ou Manustupration”, p. 52.

imbecil”, “atacado por uma diarreia abundante”; assim o onanista teria terminado os seus dias, “mergulhado na imundície”³³. É difícil conceber o alegre e hedonista Diderot, autor do *Suplemento à viagem de Bougainville*, tendo participado da redação desse verbete...

A ontologia do hedonismo diderotiano

No verbete “Filósofo” da *Encyclopédie*, em que Diderot aparece como coautor ao lado de Voltaire e de Dumarsais, uma máxima antiga resgatada pelos seus autores resume bem o caráter e o propósito essencial da reflexão de um pensador das Luzes: “Sou humano, nada do que é humano me é estranho”³⁴. Somemos tal humanismo e abertura intelectual à seguinte passagem da *Refutação seguida da obra de Helvétius intitulada O Homem*, de Diderot, de 1774: “É que é bem difícil fazer boa metafísica e boa moral sem ser anatomista, naturalista, fisiologista e médico”³⁵. O resultado dessa equação é certamente o pensamento de Bordeu, o médico filósofo que, como vimos, despertou pelo constrangimento, por meio de uma crítica radical à castidade e à continência rigorosa e de um elogio argumentado à masturbação, a consciência moral do senso comum da França do século XVIII representada pela senhorita de l’Espinasse da trilogia materialista de Diderot.

Depois de expor como filósofo na *Continuação da conversa* a sua reflexão hedonista à senhorita de l’Espinasse, Bordeu declara como médico: “Eu quero que as pessoas se sintam bem, eu o quero absolutamente, compreendeis?”³⁶. Em seguida, Bordeu se faz concomitantemente médico e filósofo. À maneira epicurista do cálculo racional do prazer, ele deixa bem clara a sua posição moral a despeito de suas objeções aos preceitos que norteiam e reprimem o comportamento afetivo e sexual dos seus contemporâneos: “Censuro todo excesso”³⁷. Em outras palavras, o hedonismo explícito e o eudemonismo sugerido pelo discurso de Bordeu, ou melhor, de Diderot, não resvalam num amoralismo, isto é, numa permissividade desregrada do tipo sadiano, em que todo e qualquer prazer é válido e para se obter a felicidade vale tudo, inclusive fazer das pessoas um meio em vez de um fim. Gozar sim, buscar o bem-estar da felicidade sempre, apregoa Bordeu, porém, sem perder de vista a utilidade pública, isto é, também o interesse do outro. E mesmo práticas que só gerem, à primeira vista, prazer com utilidade pessoal, como a masturbação e que ao mesmo tempo não provoquem danos à utilidade pública - como a homossexualidade, poderíamos acrescentar -, essas são aprovadas pelo julgamento moral de Bordeu. O importante, de acordo com essa perspectiva, é que nossas ações sejam conscientes do princípio de que “tout ce qui est ne peut être ni *contre nature* ni hors de nature”³⁸, isto é, “tudo o que existe não pode ser nem

³³ ANONYME, “Manstupration ou Manustupration”, p. 53.

³⁴ DIDEROT, DUMARSAIS, VOLTAIRE, “Filósofo”, p. 293.

³⁵ DIDEROT, *Refutation suivie de l’ouvrage d’Helvétius*, p. 813.

³⁶ DIDEROT, *Le rêve de D’Alembert*, p. 173.

³⁷ DIDEROT, *Le rêve de D’Alembert*, p. 173.

³⁸ DIDEROT, *Le rêve de D’Alembert*, p. 178, grifo nosso.

contra a natureza, nem fora da natureza”. E a castidade e a continência rigorosa seriam dois comportamentos absolutamente contrários a esse princípio; estes consistiriam, na verdade, nos “primeiros dos crimes contra a natureza”, absurdos aceitos em sociedades nas quais o fanatismo religioso e o preconceito ditam a moral, enfatiza Bordeu à senhorita de l’Espinasse³⁹

Mas que razões ontológicas estariam por trás e nos alicerces dessa ética que prega o respeito ao funcionamento natural do corpo humano e uma harmonia entre os valores e os desejos, entre as normas de comportamento e as nossas imperiosas necessidades psicofisiológicas?

Insatisfeito, por um lado, com a tese dualista de que o ser humano é corpo e a alma é incorpórea e imaterial, e também, por outro, com a hipótese da sensibilidade essencial e geral da matéria, D’Alembert, na *Conversa entre D’Alembert e Diderot*, a primeira parte da trilogia materialista diderotiana que deságua na *Continuação da conversa*, faz a seguinte provocação ao seu interlocutor Diderot, este, advogado da segunda posição ontológica, a materialista: “Pois, enfim, esta sensibilidade que vós a substituais, se ela for uma qualidade geral e essencial da matéria, é preciso que a pedra sinta”. Diderot aceita a provocação do seu confrade com ironia: “Por que não?”⁴⁰. Nas *Observações sobre Hemsterhuis*, de 1772, Diderot reitera, agora enfática e seriamente, tal hipótese materialista: “Creio que toda matéria sente, ou tende a sentir”⁴¹.

Não é porque o mármore de uma estátua não grita de dor quando o trituramos para transformá-lo em pó que não haja sensibilidade nele como matéria, argumenta Diderot em sua conversa com D’Alembert. À primeira vista, tal argumento de Diderot causa espanto pela excentricidade. Contudo, o conceito de matéria em Diderot envolve duas outras ideias: a de “molécula” ou átomo e a de energia ou força. Toda a matéria, em sua heterogeneidade, seria composta, além dos átomos, por energia ou força, e tudo dado num só plano, o da imanência. Em alguns seres da natureza essa força seria viva, em outros ela seria “força morta”. Os seres nos quais essa força for viva terão uma sensibilidade ativa, nos seres em que a força for morta, sua sensibilidade será inerte. Portanto, é por meio das noções de “sensibilidade ativa” e “sensibilidade inerte” como propriedades inerentes às várias formas de matéria que constituem e se confundem com a natureza que Diderot explica, a princípio, a diferença essencial entre uma estátua de mármore e um ser humano de carne e osso, entre uma pedra, uma planta e um animal⁴².

Entretanto, há uma outra ideia importante no materialismo diderotiano associada à sensibilidade essencial e geral da matéria, a de organização interior da matéria⁴³. Voltando ao exemplo da estátua de mármore da *Conversa*, haveria nela uma “força morta” em virtude da organização interior específica da sua matéria, tendo esta, por consequência, pela maneira muito particular com que os seus átomos foram conjugados pelas leis e determinações físicas imperiosas

³⁹ Cf. DIDEROT, *Le rêve de D’Alembert*, p. 178.

⁴⁰ DIDEROT, *Le rêve de D’Alembert*, p. 53.

⁴¹ DIDEROT, *Observações sobre o escrito do Sr. Hemsterhuis*, p. 165.

⁴² Cf. DIDEROT, *Le rêve de D’Alembert*, p. 55.

⁴³ Cf. DIDEROT, *Le rêve de D’Alembert*, p. 56.

da natureza, uma “sensibilidade inerte”. Já o ser humano, por sua matéria ter sido organizada internamente de uma outra maneira, não como matéria bruta, inorgânica na sua maior parte, e sim como matéria orgânica, com inúmeras terminações nervosas, essa particularidade permitiria à sua força inerente se manifestar como força viva, propiciando assim a esse ser uma “sensibilidade ativa”. Dito de outro modo, é a maneira como os átomos se combinam na formação de um ser, a forma como a matéria é organizada pela natureza, que determinará a sensibilidade propriamente dita ou a insensibilidade das coisas. E quanto mais complexa for essa organização, maior será a possibilidade dessa força inerente se expressar e de se fazer mais ativa. Nesse sentido, é o nível de complexidade de organização dessa matéria que determinará a existência de seres não apenas sensíveis, mas também pensantes, como é o caso do ser humano⁴⁴.

Por mais insatisfatório e até “encantado” – como quer Elisabeth de Fontenay⁴⁵ – que o materialismo de Diderot pareça aos nossos olhos de estudiosos do século XXI na sua explicação para a sensibilidade, o sentimento, a memória e o pensamento – isto é, para a alma, a “matéria ativamente sensível”⁴⁶ –, trata-se de um esforço intelectual considerável do filósofo dados os subsídios teóricos e científicos fornecidos pela sua época. Diderot, aliás, mostra ter consciência dessa limitação teórica do seu materialismo na medida em que ele mesmo define sua própria explicação como uma “suposição”⁴⁷. Mesmo assim, no seu entender, sua “suposição” seria menos absurda e mais persuasiva do que a explicação dualista que faz da alma uma substância imaterial, o espírito, este, conclui, “um agente contraditório em seus atributos, uma palavra vazia de sentido, ininteligível”⁴⁸.

A suspensão do juízo ao modo cético diante desse debate sobre a natureza da alma seria uma outra posição filosófica a ser considerada. Entretanto, tal posição, no entender do Diderot da *Conversa*, também não seria uma solução razoável para o problema, visto que somos sempre sinceramente inclinados e atraídos mais para uma explicação do que para outra, não havendo portanto neutralidade. “Neste caso”, conclui Diderot, “não existe portanto cético”⁴⁹. Resta, então, como “suposição” mais razoável do que o dualismo substancial fundamentado em “galimatias metafísico-teológica” e do que a suspensão cética do juízo a explicação materialista de que “não há mais do que uma substância no universo, no homem, no animal”, a saber, a matéria⁵⁰.

⁴⁴ Cf. *Idem*, p. 60.

⁴⁵ Título do livro de Elisabeth Fontenay. Cf. Fontenay, *Diderot ou le matérialisme enchanté*.

⁴⁶ DIDEROT, *Le rêve de D'Alembert*, p. 59.

⁴⁷ DIDEROT, *Le rêve de D'Alembert*, p. 69.

⁴⁸ DIDEROT, *Le rêve de D'Alembert*, p. 63.

⁴⁹ DIDEROT, *Le rêve de D'Alembert*, p. 75.

⁵⁰ DIDEROT, *Le rêve de D'Alembert*, p. 70.

O filósofo como médico

O quinto capítulo do livro *Diderot e “A Religiosa”*, de Georges May, de 1954, tem um título que muito reforça a reflexão e interpretação aqui desenvolvidas sobre Diderot: “Diderot sexólogo”⁵¹. O estudioso do pensador iluminista abre o referido capítulo com a seguinte afirmação: “Todo leitor um pouco familiar com a obra de Diderot sabe quanto o filósofo tinha gosto pelas questões médicas”. E conclui: “o chefe dos enciclopedistas era na verdade um médico fracassado”, nos termos originais do próprio George May, um “médecin manqué”⁵². May também nos lembra de que um dos primeiros trabalhos intelectuais de Diderot foi “a tradução do monumental dicionário inglês de medicina de Robert James”, e que ele foi obrigado a ler as principais obras médicas da sua época para poder dar conta dos verbetes da *Encyclopédie* ligados ao tema⁵³.

Ora, o que esperar de um filósofo materialista, para o qual o ser humano é tão somente corpo – como se ser corpo fosse pouco –, inclusive a sua alma, senão que ele faça da medicina uma área de investigação importante para desvendar a essência humana e com isso termos as bases para tornar a vida do ser humano melhor, uma vez que, eventualmente, este homem do conhecimento também foi, ao que parece, um generoso humanista? É razoável, portanto, que um filósofo assim creia que, para se conhecer a natureza humana, é necessário estudar com afincos anatomia e fisiologia, saber em detalhes como funciona o corpo humano. Dito de outro modo, a realidade impõe ao filósofo dotado desse tipo de curiosidade e objetivo a necessidade, de algum modo, de ser médico. Uma vez entendendo os mecanismos e a dinâmica dessa máquina de sangue, neurônios e necessidades, poderemos administrá-la de modo que a sua natureza seja respeitada, proporcionando assim saúde e bem-estar a esse corpo e aos demais corpos com os quais ele conviver. Tal administração nada mais seria do que a moral. O filósofo preocupado com o bem-estar e a felicidade desse corpo, que é uma pessoa, dessa pessoa, que é um corpo, e que interage cotidianamente com outros corpos essencialmente semelhantes ao seu, elaborará normas de comportamento e defenderá valores absolutamente condizentes com as necessidades psicofisiológicas desse corpo e desses corpos, as quais buscam sempre a satisfação e o bem-estar. E este filósofo o fará como um médico preocupado com a saúde de um corpo, inclusive na sua dimensão imanente de alma. Nesse sentido materialista e determinista, ética e medicina se confundem em Diderot.

Portanto, denunciar a castidade e a continência rigorosa como vícios morais que podem adoecer um corpo na medida em que contrariam suas necessidades naturais mais vitais, necessidades estas determinadas pela energia da matéria e pela sua organização em direção à satisfação e ao prazer, e defender a masturbação como uma prática inocente, inofensiva e saudável

⁵¹ MAY, *Diderot et “La Religieuse”*, p. 98.

⁵² MAY, *Diderot et “La Religieuse”*, p. 98.

⁵³ Cf. MAY, *Diderot et “La Religieuse”*, p. 99.

ao corpo quando exigida pelo próprio corpo e feita de forma moderada, é ao mesmo tempo um posicionamento ético e médico de Diderot. Quanto mais satisfações e prazeres um corpo tiver, obviamente mais saudável e satisfeita será essa pessoa, como, por exemplo, os nativos felizes do utópico Taiti apresentados por Diderot no seu *Suplemento à viagem de Bougainville*, de modo que a infelicidade será um estado psicofisiológico de enfermidade da alma, resultante das repressões e frustrações das necessidades naturais mais básicas desse corpo, como vemos ocorrer com as freiras dos conventos retratados pelo nosso filósofo no seu romance *A religiosa*. Assim sendo, uma moral que consiga promover efetivamente essa felicidade será a mais agradável e saudável do ponto de vista do indivíduo e a mais útil do ponto de vista da utilidade e da saúde públicas, logo, será a melhor de todas as concepções de moral, exatamente aquela que, como um reformista dos costumes, Diderot tentou fazer valer na dura batalha das ideias da Europa do século XVIII.

PRAISE TO MASTURBATION: MATERIALISM AND HEALTH IN DIDEROT

Abstract: Starting from the ontological premise that reality is unique and essentially matter and that the human being is only a body, the French philosopher Denis Diderot (1713-1784) developed, especially in the course of his philosophical maturity, a hedonistic ethic based on the moderation of pleasures and concern with public utility. Simultaneously eudemonistic, this materialist perspective understands happiness as a psychophysiological state, more precisely as an organic need that depends on the health of the body that constitutes and that consists of the individual himself. It is when, in his Continuation of the conversation, of 1769, Diderot becomes a doctor and, unusually, provokes a reflection of ethical scope on masturbation. It is from this philosophically heterodox reflection and from its ethical developments that this paper deals.

Keywords: body - masturbation - materialism - hedonism – eudemonism

Referências bibliográficas:

ANÔNIMO DO SÉCULO XVIII. *Teresa filósofa*. Porto Alegre: L&PM, 1991.

ANONYME. “Manstupration ou Manustupration (Médec. Pathol.)”. In: D’ALEMBERT, J. R; DIDEROT, D. *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Tome 10. Paris, 1765, pp. 51-54. Disponível em: <https://fr.wikisource.org/wiki/L%E2%80%99Encyclop%C3%A9die/1re_%C3%A9dition/MANSTUPRATION_ou_MANUSTUPRATION>. Acessado em 29 de dezembro de 2016.

DARNTON, R. *Os best-sellers proibidos da França pré-revolucionária*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

DIDEROT, D. *Éléments de physiologie*. Paris: Honoré Champion, 2005.

_____. *Jóias indiscretas*. Rio de Janeiro: Global, 1986.

_____. *Le rêve de D'Alembert*. Paris: GF Flammarion, 2002.

_____. *Obras VII. A religiosa*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

_____. “Observações sobre o escrito do Sr. Hemsterhuis intitulado *Carta sobre o homem e suas relações*, publicado em Haia no ano de 1772”. In: HEMSTERHUIS, F. *Sobre o homem e suas relações*. São Paulo: Iluminuras, 2000.

_____. “Plan d’une université pour le gouvernement de Russie ou D’une éducation publique dans toutes les sciences”. In: *Oeuvres complètes de Diderot*. Tome III. Édition établie par J. Assézat. Paris: Garnier Frères, 1875.

_____. “Réfutation suivie de l’ouvrage d’Helvétius intitulé *L’Homme*”. In: *Oeuvres*. Tome I: Philosophie. Édition établie par Laurent Versini. Paris: Robert Laffont, 1994.

_____. *Supplément au voyage de Bougainville*. Paris: Gallimard, 2002.

DIDEROT; DUMARSAIS; VOLTAIRE. “Filósofo”. In: D’ALEMBERT, J. R; DIDEROT, D. *Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*. Volume 2. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

DIÓGENES LAËRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1977.

FONTENAY, E. *Diderot ou le matérialisme enchanté*. Paris: Grasset, 1982.

GOULEMOT, J.M. *Esses livros que se leem com uma só mão: leitura e leitores de livros pornográficos no século XVIII*. São Paulo: Discurso Editorial, 2000.

MATTOS, L. F. F. “O leitor lascivo”. In: *Jornal de resenhas*. Suplemento do jornal *Folha de São Paulo*. São Paulo, 12 de maio de 2001.

MAY, G. *Diderot et “La Religieuse”*. Paris: PUF, 1954.

A CONCEPÇÃO NORMATIVA DO PROGRESSO SEGUNDO CONDORCET

Sidney Reinaldo da Silva¹

Resumo: O texto mostra como, na filosofia de Condorcet, a arte social, o agenciamento político, se orienta pela norma do progresso. Argumenta-se que a normatividade associada ao conceito de progresso, como fato e valor, é imanente, ou seja, não se define como um dever ser idealizado ou modelo de perfeição orientador da decisão, mas como o que melhor será num contexto de aperfeiçoamentos acumulados e a se realizarem.

Palavras-chave: Condorcet – arte social – progresso – normatividade – imanência.

*Chamarei de concepção prospectiva do progresso o 'progresso como imperativo' e concepção retrospectiva o 'progresso como fato'*²

*Nós julgamos em nome de certa noção de progresso humano. Quem nos garante que essa noção é correta?*³

*Uns imitando Platão, tais como Morus e Hobbes, deduziram de alguns princípios gerais o plano inteiro da ordem social, e apresentaram o modelo do qual a prática constantemente devia tender a se aproximar. Outros, como Maquiavel, buscaram no exame profundo dos fatos da história as regras segundo as quais se poderia dominar o futuro.*⁴

A filosofia do Marquês de Condorcet (1743-1794) continua sendo uma referência atual, sobretudo numa época em que, o progresso como ideologia ou pelo menos como um tema de propaganda reaparece no cenário político nacional⁵. Mas diferentemente do modo como positivistas

¹ Doutor em Filosofia pela Unicamp (1999) sob orientação do Prof. Dr. Roberto Romano da Silva. E-mail: sidney.silva@ifpr.edu.br

² ALLEN, The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory, p. 12. (As traduções dos textos estrangeiros citados neste artigo são de responsabilidade do autor)

³ BARDÈCHE, Maurice. Nuremberg ou la Terre Promise, p. 14.

⁴ CONDORCET, Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain, p. 201

⁵ Cabe lembrar que com a crise da ideia de progresso durante o Século XX, o otimismo condorcetiano foi relegado à condição de mero desvario ou ilusão, tendo relevo mais o seu contrário, à crença na decadência

empregam o termo progresso, Condorcet imuniza o seu significado contra usos legitimadores de regressões sociais⁶. O tema torna-se ainda pertinente frente ao que se presencia hoje em escala global relativo aos retrocessos em termos de valores democráticos, liberdade, igualdade e respeito à dignidade humana.

A obra de Condorcet ganha nova visibilidade frente a enfoques metodológicos contemporâneos nas mais diversas áreas do conhecimento. De modo especial, a sua concepção de progresso e de decisão coletiva são sempre reinterpretadas⁷. O presente texto almeja fazer uma abordagem do tema progresso em Condorcet levando em conta certas possibilidades abertas pela revitalização do enfoque teórico-normativo do progresso⁸. Com isso evitam-se as leituras reducionistas da ideia de progresso condorcetiana, formas de apresentá-la como meramente determinista, mecanicista, linear, utopista acrítica e, especialmente, protopositivista. Na ótica do filósofo francês, embora o aperfeiçoamento humano seja irresistível, ele não deixa de ser combatido, atrasado e estagnado. Pode-se mesmo falar de um curso sinuoso de sua concepção de progresso⁹. De qualquer modo, para o autor, a investigação do progresso visa conhecer como um valor melhor se realizou, se realiza ou pode se realizar. Isso condiz com o atualizado postulado de que na perspectiva do participante, o ser humano tende a ver a si mesmo como capaz de se aperfeiçoar¹⁰.

Condorcet, a seu modo, focou o progresso como um imperativo moral, como razão para agir e superar obstáculos à “melhoria” da vida individual e coletiva e para a criação de condições

dos povos, na sua degeneração (HERMAN, *The Idea of Decline in Western History*) ou na regressão à “barbárie”.

⁶ Cf. KRYNSKA, S. *Entwicklung und Fortschritt nach Condorcet und A. Comte*.

⁷ Para uma contextualização da ideia de progresso em Condorcet, ver: IGGERS, *The Enlightenment Idea of Progress Revisited*. Sobre a relação entre história e natureza do progresso, ver: BOARINI, *Turgot, Condorcet. Les Lumières face au progrès*. Para a questão dos valores e suas implicações na decisão coletiva, ver ROTHSCCHILD, *Condorcet and the Conflict of Values*.

⁸ A atualização de Kant e Hegel no âmbito da teoria da justiça foi acompanhada pela reafirmação do teor normativo do progresso. Allen, indo além das abordagens modernas, propõe uma leitura “descolonizante” do progresso, num esforço de resgatar o seu valor no interior da própria teoria crítica. Esse movimento conhecido inicialmente pela dura crítica à violência do progresso e sua guinada regressiva, tornou-se também uma base para pensar o progresso não pelo outro, mas com o outro. (Cf. ALLEN, *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*).

⁹ WALDINGER, R. *Condorcet: The problematic nature of progress*.

¹⁰ Trata-se de focar o progresso como “[...] resultado de um processo de aprendizagem e, portanto, não sendo nem meramente convencional nem baseado em alguma concepção a priori ou transcendental de razão pura. Essa orientação normativa, por sua vez, nos oferece uma concepção de sociedade boa ou mais justa que proporciona a base para nossas batalhas moral-políticas.” (ALLEN, *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*, p. 14). Para Condorcet, a necessidade do progresso se deve a forma como o seu valor incorpora-se como algo irrecusável na formação da razão e da moral de um povo, sobretudo com a instrução pública.

capazes de garantir o aperfeiçoamento da humanidade. Nesse sentido, o progresso remete à questão de como identificar e exigir um estado de coisas e/ou modo de ser melhor. Relativo a esse debate encontra-se atualmente uma discussão profícua sobre a existência ou não de um padrão transcendental para estimar (medir, calcular, avaliar e desejar) o melhor, ou se isso não é necessário, bastando apenas comparar as possibilidades em jogo entre si para se escolher o preferível¹¹. Da mesma forma, apresenta-se a questão sobre quem está autorizado a definir o que é melhor para a humanidade ou para uma coletividade.

No âmbito da teoria crítica isso também reaparece. Assim surgem abordagens sobre a natureza da base normativa, seja quando ela é tomada como transcendente, caso em que os princípios universais de justiça são dados, quer por um acesso especulativo supostamente privilegiado à verdade moral ou por meio de procedimentos hipotéticos/dedutivos imparciais, ambos presumindo, cada um à sua maneira, a legitimidade para propor, de modo descontextualizado, princípios exigíveis universalmente¹². Por outro lado, considera-se a base normativa como imanente quando ela decorre da reconstrução de valores historicamente preponderantes numa determinada sociedade cujas promessas não cumpridas ou parcialmente realizadas, continuam, contudo, sendo capazes de orientar as decisões sobre a justiça social¹³. A relação entre imanência e transcendência é sempre desafiadora frente à indagação de como ir além do que se tem, tanto no sentido de universalização de valores quanto no de formas de convivência social, frente a um referencial teórico e prático contextualizado. Essa perspectiva crítica é posta como um pano de fundo para discutir a questão da normatividade do progresso em Condorcet, sobretudo para uma abordagem não reducionista de seu pensamento, como aventada acima.

¹¹ Uma teoria transcendental da justiça “concentra sua atenção no que ela identifica como justiça perfeita e não em comparações relativas de justiça e injustiça. Pretende-se apenas identificar características sociais que não podem ser transcendidas em termos de justiça, e seu foco, dessa forma, não está na comparação entre sociedades possíveis, todas longe do ideal de perfeição. A investigação procura assinalar a natureza do ‘justo’, e nenhum critério é buscado para identificar uma alternativa como menos injusta que outra.” (SEN, 2009, pp. 5-6). Contudo, dentro da tradição da teoria da escolha social, questiona-se também até que ponto é possível comparar alternativas sem um padrão transcendental. (EGE, IGERSEIM, LE CHAPELAIN. *Transcendental vs Comparative Approaches to Justice: A Reappraisal of Sen’s Dichotomy*).

¹² Sobre a estratégia de justificação associada ao universalismo descontextualizado e críticas a ela ver FORST, *Kontexte der Gerechtigkeit: Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*.

¹³ Honneth, no contexto da teoria crítica, expressa com precisão essa perspectiva: “Os padrões nos quais semelhante forma de crítica se apoia nada mais são que aqueles tomados como princípio orientador pela reconstrução normativa; como instância da eticidade, eles representam valores ou ideias gerais através de um conjunto de práticas institucionalizadas, e podem, então, ser usados também para criticar as práticas estabelecidas como ainda não adequadas em relação ao seu desempenho representativo. Em tal ‘crítica reconstrutiva’, as instituições e práticas não são, portanto, contrapostas a simples padrões externos; pelo contrário, os mesmos padrões através dos quais aquelas foram primeiramente destacadas do caos da realidade social são usados para reprovar a forma ainda defeituosa e incompleta como os valores geralmente aceitos foram incorporados.” HONNETH, *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, p. 28.

A obra de Condorcet é anterior a moderna base do pensamento crítico, contudo, ele também investigou as condições de possibilidade do progresso. Mas diferentemente de Kant, ele privilegiou uma abordagem *a posteriori* de fundamentação do progresso como um valor. Seu método apresenta-se mais como uma reconstrução prospectiva do progresso. Como eixo de uma democracia epistêmica, em Condorcet, a passagem do progresso passado para o progresso futuro funda-se em uma combinatória, ou seja, no poder da análise, do cálculo matemático como instrumento das ciências e do rigor na apuração do motivo de crer que o futuro será melhor que o passado. O pensador francês, diferentemente de Kant, não concebeu uma razão prática formalista despregada do conhecimento científico, mas sim uma correlação teoria e prática na qual as ciências morais operam como as ciências naturais ao aplicar seus princípios à arte, à técnica. Ainda nesse sentido, o juízo moral dos indivíduos dependeria do estofo do conhecimento, do agenciamento contínuo da verdade na forma de instrução pública.

Difícilmente se poderia estabelecer correlações diretas entre as obras de Condorcet e a tradição inaugurada pela filosofia crítica kantiana. Contudo, a questão do progresso será sempre um tema que remete a Condorcet, mesmo quando não se menciona esse autor para discuti-la, tal como ocorre na obra de Allen.¹⁴ Mas, de qualquer forma, a abordagem dessa autora enseja releituras da ideia de progresso em Condorcet, tornando-o um interlocutor relevante, sem, contudo, pretender-se com isso traçar linhas de influências ou de antecipações deste autor em relação a pensadores teórico-críticos. Nesse sentido, desponta-se sobretudo a abordagem de Honneth sobre o progresso do que a de Forster como mais capaz de iluminar a compreensão de certos aspectos da obra de Condorcet¹⁵.

Este texto visa delinear a normatividade do progresso na filosofia de Condorcet, mostrando, como, a seu modo, ele propôs uma concepção imanentista do valor da perfectibilidade. Defende-se que não está em questão o *dever ser* (como uma dada ideia reguladora aproximável, contudo inatingível), mas o *como melhor será* frente à perfectibilidade do próprio progresso, dos meios de atestá-lo e promovê-lo. Isso implica destrinchar três pontos entrelaçados em sua concepção de progresso: a) não há princípios transcendentais capazes de orientar a prática humana; b) o progresso vindouro decorre do que tem sido ou tende, inexorável (conforme a natureza humana e os fatos) e ao mesmo tempo programaticamente (de modo coletivamente agenciado), a ser melhorado; c) cabe à arte social descobrir, no rumo apresentado pelas coisas (progresso passado), o valor da

¹⁴ ALLEN, *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*.

¹⁵ Allen aponta diferenças relevantes a esse respeito: para Honneth, “a noção de progresso histórico serve, pelo menos em parte, para justificar a normatividade dos princípios que encontramos em nosso mundo social”; Forst, ainda que afirme o enraizamento a contextos específicos do processo de justificação, evitando assim, ao mesmo tempo, o puro formalismo e o etnocentrismo, não deixa de remontar especialmente a Kant reafirmando que “a normatividade do princípio de justificação, que não é fundada historicamente mas nas demandas da própria razão prática, oferece o padrão segundo o qual juízos sobre o processo histórico (ou regresso) podem ser feitos.” (*The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*, p. 124.)

perfectibilidade, segundo o qual serão combatidos os retrocessos, evitados retardamentos e avançado o processo de aperfeiçoamento¹⁶. Defende-se, no presente texto, que em Condorcet a uma forma específica de abordagem da passagem entre os progressos pretéritos e os progressos futuros: o valor do progresso revela-se nas práticas de seu agenciamento, no modo como o conhecimento dos aperfeiçoamentos como fato mostra os fins e os meios para se promover os progressos futuros. A imanência diz respeito a esse modo como o valor do progresso se mostra na prática do seu agenciamento.

O âmbito dessa investigação restringe-se ao modo como na *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano), doravante *Prospecto*¹⁷, reconstruem-se os valores da perfectibilidade¹⁸. Nessa obra, Condorcet, em 1793, ano de sua proscricção, expõe a marcha do espírito humano, mostrando que, ao progredir, a humanidade descobre o que é o progresso, como progredir e por que se deve progredir. Contudo, para mostrar a correlação entre as ciências morais e políticas, a naturalização do espírito e o progresso, foi retomado o texto *Discurso de recepção à Academia Francesa*¹⁹, escrito por Condorcet em 1782.

A presente abordagem ressalta os seguintes pontos: i) a perfectibilidade (e o progresso como sua manifestação) como índice de si mesma; ii) o conhecimento e avaliação do progresso no âmbito das ciências morais (políticas, sociais) frente à naturalização do espírito; iv) o agenciamento dos progressos como realização e abertura do campo da perfectibilidade.

A perfectibilidade do progresso

Questões ligadas ao valor do progresso foram acuradamente tratadas por Condorcet, em sua filosofia da perfectibilidade humana. Segundo ele, o progresso indefinido²⁰ fundamenta uma justiça comparativa²¹, ou seja, legitima-se como guia da decisão coletiva. Isso refere-se ao modo

¹⁶ Nesse sentido, apresenta-se aqui o modelo normativo do progresso em Condorcet como uma articulação dos *modi operandi* platônico e maquiavélico de investigação da prática política fazendo com que um corrija o suposto equívoco do outro, respectivamente, o excesso de idealismo e de realismo. Sobre o modo como o filósofo francês identifica esses modelos vide o cabeçalho do presente artigo.

¹⁷ Condorcet referiu-se à *Esquisse* como um *Prospectus* para indicar que se tratava de uma síntese apresentando uma obra mais vasta que comporia o quadro dos progressos do espírito humano.

¹⁸ São apontadas três exigências fundamentais: “a destruição de desigualdade entre as nações; os progressos da igualdade em um mesmo povo; enfim, o aperfeiçoamento real do homem” (CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, p. 194).

¹⁹ CONDORCET, *Oeuvres*, Tome I, 1968.

²⁰ Sobre a polêmica entre progresso indefinido e infinito, bem como sobre a perfectibilidade como objeto e finalidade das ciências morais ver BINOCHE (Org). *L'homme perfectible*.

²¹ Esse enfoque foi destacado sobretudo depois que Amartya Sen identificou a abordagem da justiça de Condorcet como comparativa, contrapondo-a ao enfoque transcendental da mesma. Cf. SEN, *The Idea of justice*, p. xvi.

como ele concebe que não há nada de permanente e invariável no espírito humano a não ser a disposição de suas faculdades ou capacidades para o aperfeiçoamento. Nesse sentido, não se reconhece nenhum ponto fixo como referência avaliativa final ou limite para os seus próprios progressos: “não foi marcado nenhum limite ao aperfeiçoamento das faculdades humanas [...]; a perfectibilidade do homem é realmente indefinida”²². No *Prospecto*, destaca-se como permanente que os homens, com o tempo, adquirem ideias morais, e, como variável quais ideias são adquiríveis, o que daria ao futuro um caráter dramático, pois os valores guias da humanidade são ajustáveis conforme esta progride.

*

Como referência normativa axial, o progresso exige a concentração de esforços para ser conhecido e promovido. Isso é o que faz Condorcet com no *Prospecto*. Nesse texto, a investigação das condições de aperfeiçoamento como tarefa filosófica justificou-se frente ao risco de estagnação da perfectibilidade coletiva e da decorrente perda dos progressos já conquistados e dos vindouros. A filosofia torna-se, sobretudo, o exercício vigilante das faculdades humanas no conhecimento (da verdade e da validade) de seus próprios progressos.

Na filosofia de Condorcet, a perfectibilidade indefinida é posta como modo de ser humano, constituindo-se também em seu próprio fim, ou seja, o aperfeiçoar-se como um bem em si²³. Nisso há paradoxal circularidade: como princípio imutável, na forma de *conditio sine qua non* da constituição humana, a perfectibilidade rege a si mesma e, ao fazer isso, ela nega sua própria imutabilidade²⁴, pois, enquanto valor, ela também está sujeita a progressos. Assim ideias morais tomadas como princípios normativos condizentes com a natureza (integridade, constituição) humana só puderam surgir em momentos propícios ao seu florescimento, aperfeiçoando-se com os progressos do espírito humano. Uma descrição paradigmática disso é o modo como o valor da abrangência universal da liberdade e da igualdade só pôde ser afirmado com os progressos

²² CONDORCET. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, p. 81.

²³ Os progressos mais variados realizados pelas atividades humanas têm como escopo (terme) a própria perfectibilidade. (CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, p. 277). A esperança, ou seja, o valor da perfectibilidade, decorre do exame (que lhe dê uma certeza moral ou expectativa baseada no número, na frequência e na exatidão das observações) da “cadência” (*marche*) e das “leis desse aperfeiçoamento” (Idem). O progresso no *Prospecto* enquadra-se na tradição empirista (Cf. WILLIAMS, *Progress and the Empirical Tradition in Condorcet*).

²⁴ Depois de mostrar que a perfectibilidade humana é indefinida, tal como os progressos observados e o modo de operar das faculdades humanas indicariam, Condorcet aponta para a possibilidade aberta de aperfeiçoamento das próprias condições do aperfeiçoamento humano: “(...) até aqui, nós supomos os homens como tendo as mesmas faculdades naturais, a mesma organização. Quais seriam, portanto, a certeza, a extensão dessas esperanças, se pudermos crer que essas próprias faculdades naturais, essa organização, são também susceptíveis de melhoramento, trata-se da última questão que nos resta examinar.” (CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, p. 293)

efetivados na Nona Época do *Prospecto*. Os valores são conhecidos com o processo de realização e aperfeiçoamento dos mesmos:

Os homens não poderão conhecer a natureza e o desenvolvimento de seus sentimentos morais, os princípios da moral, os motivos naturais de agir conforme estes, seus interesses, seja como indivíduo, seja como membro de uma sociedade, sem fazer também progressos na moral prática não menos reais que os realizados própria pela ciência.²⁵

Tal como a verdade, o valor da perfectibilidade, a crença de que ele se efetiva, vem com o tempo, sua hora chega quando os fatos são conhecidos em grandes números de modo a oportunizar o pronunciamento da razão. Segundo Dagen²⁶ “a Minerva das Luzes não nasce armada e já com seu elmo”, o valor do progresso não escapa a isso, pois a ideia de perfectibilidade *demeure perfectible* (permanece perfectível).

O quadro histórico dos progressos, o *Prospecto*, calcado em fatos e na reflexão, pretende mostrar a perfectibilidade em movimento como um valor já efetivado e ainda por se efetivar. Isso remete à declaração normativa de que se a perfectibilidade é fato, então ela deve ser aceita como um princípio. Mas Condorcet, a seu modo, evita a falácia naturalista, pois o valor normativo (dever ser) não decorre meramente do que é, mas também do que será. O que prova a perfectibilidade não são apenas os progressos efetivados, mas os que, com segurança, podem ser tomados como efetiváveis. O seu valor decorre de sua verdade, sendo relativo à natureza probabilística desta²⁷. A questão está em como averiguar e estimar a conexão entre o que foi e o que será progresso. Do ponto de vista da (razão, moral) prática, o melhor é tomado como uma escala relativa, aperfeiçoável, pois ele depende do equacionamento dos fatores do progresso em cada momento específico, o que torna atividade normativa semelhante ao trabalho de re/construir a embarcação em alto-mar.

Seria, portanto, uma restrição ao peso normativo do progresso subordiná-lo a uma escala de valores absoluta. Nesse caso, o melhor é tomado como relativo a um valor fixo que serve para escalar as alternativas do preferível. Mas tais valores deveriam ser tão bem-acabados que se tornariam

²⁵ CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, p. 285.

²⁶ DAGEN, J. *L'histoire de l'esprit humain dans le pensée française: de Fontenelle à Condorcet*, p. 615.

²⁷ O ceticismo de Condorcet abrangia até mesmo o conhecimento matemático: “Nota-se que uma proposição matemática como, por exemplo, ‘ $2+2=4$ ’, é intuída como correta. Mas podemos ter certeza de que nossas mentes continuarão a funcionar da mesma maneira, de modo que a proposição assemelhar-se-ia como certa no futuro? O tipo de dúvida que Condorcet estava levantando é algo como o ponto levantado por Hume em seu *Treatise*, posicionando o ceticismo de modo crítico às características intrínsecas do funcionamento da razão. Condorcet parece ter sido o único dos *philosophes* que leu o *Treatise* e o único que conhecia o ceticismo de Hume com relação à matemática. A matemática tornou-se então levemente duvidosa e, de alguma maneira, empírica (dependendo da continuidade do modo pelo qual a *psiqué* humana opera). A matemática, assim como a física e as ciências morais, seriam apenas uma probabilidade.” (POPKIN, *Novas considerações sobre o papel do ceticismo no Iluminismo*, p. 76)

insusceptíveis de aperfeiçoamento, frente aos quais o progresso não seria o valor maior. Mas quando se toma o progresso como valor absoluto, a exigência de progredir justifica-se por si própria; passa a valer o progredir pelo próprio progredir, não cabendo satisfazer-se com o bem, mas com o melhor. Afirmado como bem em si, o progresso é elevado à categoria de fonte última de legitimação, frente à qual toda justificação relevante deve se subordinar. Perante isso, mesmo a aceitação da proposição *nem toda forma de progresso é sempre válida moralmente* acarreta necessariamente a negação da tese do progresso como valor absoluto, pois como índice de si mesmo, o crivo avaliativo do progresso também está sujeito à perfectibilidade, sendo também avaliado conforme se progride ou não.

Para Condorcet, frente às exigências do progresso, às ciências morais (políticas, sociais), tomando o homem (espírito humano) como um ser natural, é apresentado um duplo desafio: manter o rigor nos estudos dos fatos relativos aos progressos e apontar para o que é desejável, tanto no sentido de viabilidade quanto de validade para ser realizado²⁸.

Naturalização do espírito humano e o estatuto das ciências morais

A naturalização do espírito humano é correlata de uma abordagem dos fenômenos morais no mesmo âmbito de determinação dos fatos naturais, isso tornou-se uma das principais características do materialismo francês do Século XVIII²⁹. A distinção entre o físico e o moral foi mais uma questão de conhecimento adequado do que de diversidade ontológica³⁰. Não há, partindo desse pressuposto, razões para se diferenciar epistemologicamente ciências naturais e morais no modo como se deve conhecer a necessidade do progresso.³¹

²⁸ “Os fatos sobre os quais esses resultados se apoiam podem, sem cálculo e apenas conforme a observação, levar às vezes a verdades gerais, a conhecer se o efeito produzido por uma causa foi favorável ou contrário; mas se tais fatos não puderam nem ser contatados, nem pesados, se esses efeitos não puderam ser submetidos a uma medida exata, então não se poderá estimar o bem ou mal que resulta desta mesma causa; e se um e outro não se compensam com a mesma igualdade, se a diferença não é muito grande, não se poderá mesmo manifestar com alguma segurança de qual lado a balança pende.” (CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, p. 284)

²⁹ Segundo D'Holbach, “O homem é um ser puramente físico; o homem moral é esse ser físico considerado sob um certo ponto de vista, isto é, relativamente a algumas formas de agir, devido a sua organização particular.” (D'HOLBACH, *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral*, p. 6)

³⁰ “Ocorre o mesmo com o homem que, em todos os seus progressos, em todas variações que experimenta, não age senão conforme as leis de sua organização específica e as matérias das quais a natureza a compôs. O homem físico é o homem agindo pela impulsão de causas que nossos sentidos nos permitem conhecer; o homem moral é o homem agindo por causas físicas que nossos preconceitos nos impedem de conhecer.” (D'HOLBACH, *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral*, p. 7)

³¹ Esse modo de naturalismo associa-se a uma visão realista do progresso como valor. Sheehy apresenta da seguinte maneira essa correlação, a partir da qual, de certo modo, pode-se compreender o pensamento de Condorcet: “Se a moralidade é objetiva dessa forma, então faz sentido a ideia de progresso assim como a possibilidade de erro. Apontando para o paralelo com o progresso científico, o realista pode sugerir que as coisas podem melhorar moralmente conforme adquirimos conhecimento moral. Assim como a ciência

No *Prospecto*, o natural e o moral são abordados como sendo de uma mesma categoria ontológica, acessíveis por meio de uma mesma forma de conhecimento³² e susceptíveis a aplicações e práticas análogas³³. Admite-se assim que os “fatos morais” são “naturais”. A constituição do ser humano é tomada de tal modo que o certo e o errado são dados, respectivamente, pelo sentimento de prazer e dor. Este sentimento pode ser presenciado tanto pela introspecção quanto pela observação das outras pessoas e mesmo dos animais³⁴. Essa capacidade natural de sofrer perante a dor alheia e o desejo de amenizá-la é correlata da repugnância em causar sofrimento a outrem³⁵. Causar sofrimento alheio, para os indivíduos não corrompidos, é “uma verdadeira impossibilidade moral e mesmo uma impossibilidade física, no caso de uma ação imediata e direta”³⁶. Presume-se com isso que um sentimento de piedade e bondade é uma consequência necessária da organização natural do ser humano, sem o qual a espécie não teria se mantido. Contudo, essa afeição mútua pode ser quebrada quando os interesses de indivíduos e grupos se opõem. O progresso da moral e da justiça é observável ou promovido justamente quando as causas dessa oposição são desmontadas pela arte moral e social, como mostra o texto *Fragmento da história da Xª época do Prospecto*.

*

A construção do *Prospecto*, obedecendo a exigência epistemológica da naturalização do espírito, é um empreendimento baseado em “fatos” e “raciocínios”, visando avaliações prospectivas, ou seja, investigação de viabilidades. Como aponta Frick³⁷, para Condorcet, quem

progride quando as teorias se aproximam mais e mais dos fatos relativos ao mundo natural, da mesma forma podemos progredir moralmente quando aumentamos o nosso conhecimento moral. É claro que a possibilidade de progresso moral e aperfeiçoamento por meio do aumento do conhecimento não quer dizer que o progresso será, suave, fácil ou sustentado. O ponto realista não é o de que estamos fazendo progresso moral inevitável, mas que há uma explicação disponível para o que significa referir-se a tal progresso.” (SHEEHY, *Moral Facts*, p. 3)

³² “Assim a análise de nossos sentimentos nos faz descobrir, no desenvolvimento de nossa faculdade de sentir prazer e dor, a origem de nossas ideias morais, o fundamento das verdades gerais que, resultando dessas ideias, determinam as leis imutáveis, necessárias do justo e do injusto; enfim os motivos de agirmos conforme a elas, saídos da própria natureza de nossa sensibilidade, no que se pode chamar, de qualquer modo, nossa constituição moral” (CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, p. 223). Cabe lembrar que, para Condorcet, a constituição moral humana, objeto desse método reconhecido como de uso universal, é perfectível, suas faculdades agem sobre si mesmas e isso altera o modo pelo qual os sentidos são afetados.

³³ A naturalização do espírito humano permite a correspondência entre aplicações das ciências naturais e morais. Cf. CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, p. 286).

³⁴ “As sensações são acompanhadas de prazer e dor; e o homem tem da mesma forma a faculdade de transformar essas impressões momentâneas em sentimentos duráveis, agradáveis ou dolorosos; de experimentar esses sentimentos na presença ou ao se lembrar de prazeres e dores de outros seres sensíveis” *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, p. 79.

³⁵ CONDORCET, *Fragment de l'histoire de dixième Époque*, p. 543-4.

³⁶ *Idem*, p. 544.

³⁷ FRICK, *Condorcet et le problème de l'Histoire*, p. 353.

sabe calcular os lances (chances) poderá evitar combinações ruins e aproveitar as boas, as susceptíveis de o beneficiar. Frente à exigência de como o melhor deve ser conhecido, o *correto* refere-se às possibilidades de aperfeiçoamento contida em algo, o que demanda definir novas combinações das alternativas em jogo para melhorar certo arranjo dado.

O quadro aborda as ciências morais como se estas fossem susceptíveis ao mesmo rigor e “objetividade” presente nas ciências da natureza. A razão é a mesma, mudando apenas os objetos e a forma segundo a qual ela se aplica, seja teórica ou praticamente: a cada ciência corresponde uma arte.³⁸ Nesse sentido as ciências humanas, cujo objetivo é a felicidade do homem, a descoberta da vida boa (feliz, virtuosa), poderão se submeter a procedimentos tão seguros quanto os aplicados às “ciências físicas”. As ciências morais, afirma-se no *Discurso de recepção à Academia Francesa*, “devem seguir o mesmo método, adquirir uma língua igualmente exata e precisa, atingir o mesmo nível de certeza”³⁹. Os fatos morais, tais como os fatos físicos, têm o mesmo estatuto observável. A este respeito afirma-se que “tudo seria igual entre eles para um ser que, estranho a nossa espécie, estudasse a sociedade humana como nós estudamos a sociedade dos castores ou das abelhas”⁴⁰. Contudo há uma ressalva: no âmbito das ciências morais, “o próprio observador faz parte da sociedade que ele observa, e a verdade não pode ter senão juízes influenciados ou seduzidos”⁴¹. Essa participação faz com que em cada época, por mais que o espírito humano avance rumo à verdade, erros e preconceitos acabem surgindo: “conforme as leis gerais do desenvolvimento de nossas faculdades, certos preconceitos tiveram que nascer a cada época dos nossos progressos.”⁴²

Condorcet entende que os erros e preconceitos decorrem da sociabilidade humana: da comunicação e das relações de poder, da criação de estratégias de dominação pautadas no obscurantismo e no monopólio da comunicação por uma classe dominante. A interferência desvirtuada no conhecimento da verdade, a distorção da perspectiva do participante, aparece especialmente no modo como os erros surgem e o progresso é obstaculizado. Erra-se quando não se toma as decisões corretas exigidas pelo princípio do progresso. Frente à perfectibilidade, os homens não são meramente joguetes. Eles participam, corretamente ou não, podendo acelerar ou retardar avanços da razão, do conhecimento e da divulgação da verdade.

Com o erro, o espírito humano estagna-se ou aperfeiçoa-se de modo meramente pontual, desfazendo, muitas vezes, o elo entre uma sequência de progressos, que só com muito custo poderia ser restabelecido. Isso é uma condição inelutável com a qual as ciências morais e políticas devem lidar quando visam conhecer a perfectibilidade em movimento. Nesse sentido, o

³⁸ As regras de uma arte decorrem dos princípios da ciência que lhe é correspondente. “A arte tem por objetivo combinar e escolher o que os princípios mostraram ser verdadeiro, justo e útil.” (CONDORCET, *Sur le sens du mot Révolutionnaire*, p. 606)

³⁹ CONDORCET, *Discours de Reception à l'Académie française*, p. 392

⁴⁰ *Id.*, *ibid.*

⁴¹ *Id.*, *ibid.*

⁴² CONDORCET. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, p. 87.

conhecimento do progresso refere-se ao saber sobre um valor realizado. Progresso é, ao mesmo tempo, fato e valor e, enquanto tal, deve ser investigado para ser promovido. Segundo Condorcet, teria chegado o momento de uma guinada na perfectibilidade humana: os seres humanos passam de uma situação na qual faziam progressos sem corretamente o saber para uma forma consciente e agenciada de fazê-lo.

Da mesma forma como as ciências matemáticas e físicas servem para aperfeiçoar as artes empregadas para nossas necessidades mais simples, não ocorre igualmente na ordem necessária da natureza que os progressos das ciências morais e políticas exercem a mesma influência sobre os motivos que dirigem nossos sentimentos e nossas ações?⁴³

O “homem moral”, em sua condição de perfectível, é capaz não apenas de analisar os impulsos e impressões recebidos exteriormente, mas também de refletir sobre o que sente e passar a agir com conhecimento das causas que atuam sobre ele. Isso passou a valer também para se pensar a dimensão coletiva da perfectibilidade. O aperfeiçoamento, inicialmente um mecanismo cego, vai sendo conhecido e passa a ser regulado. Desvencilhando-se do erro e de preconceitos, a arte social, meio da perfectibilidade coletiva, passa a promover os progressos dos povos, formando e, ao mesmo tempo, sendo redefinida pela razão pública, ou seja, a razão e a moral de um povo, a razão comum, nos modos de dizer de Condorcet.

Perfectibilidade e agenciamento do progresso: a arte social

Condorcet apresentou a perfectibilidade como condição ontológica do ser humano e a estatuiu como modelo normativo capaz de orientar a definição do bem e mal do ponto de vista da coletividade. Contudo, o que fez esse filósofo, no contexto da Revolução Francesa, foi reafirmar a pertinência e a necessidade da ideia de perfectibilidade para a abordagem de questões ético-políticas, tais como: por que levar em conta o progresso quando se decide sobre o que devemos fazer ou exigir uns dos outros? Devemos aceitar alguma obrigação política, imposição coletiva ou governamental, em seu nome? Essas questões despontam na sua avaliação dos progressos ou regressos efetivados pelos povos, base empírica e moral para o estudo da perfectibilidade futura do espírito humano⁴⁴.

⁴³ CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, p. 286.

⁴⁴ Há quem defenda que, em Condorcet, não se trata propriamente da história em seu sentido moderno, como processo de autodesenvolvimento de si do ser humano através do tempo, mas como um esforço de aperfeiçoamento de um mesmo estado original: “Para Condorcet, a história não é senão o meio que permite a humanidade perfilar (*profiler*) cada vez mais nitidamente em sua silhueta original, graças a ação de múltiplas circunstâncias que transformam as condições de sua manifestação em um sentido mais e mais favorável,

A necessidade de progredir refere-se às exigências práticas da vida relativas ao indivíduo e à comunidade. A percepção de uma necessidade sem um objeto adequado para satisfazê-la é condição para o aperfeiçoamento, ou seja, a descoberta de um novo arranjo de progressos disponíveis visando melhorar uma situação. Na dinâmica da perfectibilidade humana, aperfeiçoamentos anteriores sempre produzem necessidades novas que exigem novos progressos ou proporcionam a criação de novas possibilidades antes imperceptíveis⁴⁵. Assim surgem exigências de patamar superior que impulsionam o espírito humano rumo à compreensão do melhor e à produção do conhecimento e da arte específicos para influir na marcha dos progressos⁴⁶.

Há dependência entre um progresso e outro, pois determinados progressos são necessários para que outros ocorram: “[...] cada momento presente depende do que foi proporcionado pelos momentos passados e influi sobre os instantes dos tempos que devem seguir”⁴⁷. Contudo, do fato de certas condições (aperfeiçoamentos) serem dadas, não decorrem necessariamente novos progressos. O intervalo entre progressos disponíveis e os novos avanços que podem decorrer deles é muito variável: aperfeiçoamentos podem ser acelerados, retardados ou ter suas conexões com progressos futuros ignoradas.

Entre um progresso e outro há intervalos que possibilitam e exigem agenciamentos. O *Prospecto* especifica como a capacidade de agenciar os progressos entra em cena: “Essas observações sobre o que o homem foi, sobre o que ele é atualmente, levarão em seguida aos meios de garantir e acelerar os novos progressos que sua natureza lhe permite ainda esperar”⁴⁸. Agenciar é o modo de operar da arte social como passagem da teoria à prática. A arte social combina elementos dados para

segundo uma probabilidade cada vez maior.” (FRICK, *Condorcet et le problème de l'Histoire*, p. 357). Contudo essa forma de ver não pode deixar de levar em conta o modo como a perfectibilidade constitui a silhueta original do humano.

⁴⁵ Por exemplo, pode-se mencionar a passagem do *Prospecto* onde se mostra que o modo como a necessidade de um chefe faz surgir a autoridade política decorre do modo como as primeiras instituições que foram surgindo dependeram do progresso da linguagem, pois sem a formação de uma língua comum, ordens, comandos e leis não poderiam ser estabelecidas. Há uma diferenciação nos progressos levados a cabo por um indivíduo capaz de perceber uma necessidade e produzir uma inovação e os avanços que decorrem da interação coletiva. A invenção da língua, diferentemente da invenção do arco (por um gênio), foi obra de toda uma sociedade (CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, p. 93).

⁴⁶ Os aperfeiçoamentos da humanidade se devem a necessidade de sensações e ideias novas capazes de incrementar a vida coletiva, o que nem sempre encontra situação favorável: “(...) a incerteza e a dificuldade de prover a própria subsistência, alternância necessária entre uma fadiga extrema e um repouso absoluto, não deixam de forma algum ao homem o momento de descanso, no qual ao se abandonar em suas ideias, ele pode enriquecer sua inteligência com combinações novas. Os meios de satisfazer suas necessidades são muito dependentes do acaso e das estações para estimular uma indústria da qual os progressos possam ser transmitidos, e cada um se limita a aperfeiçoar sua habilidade ou sua destreza pessoal” (CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, p. 80).

⁴⁷ CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, p. 80.

⁴⁸ *Id.*, *ibid.*

produzir novos arranjos nos âmbitos políticos e institucionais. O agenciamento, do qual o cálculo combinatório é um instrumento, caracteriza-se pela identificação das oportunidades dadas pelos progressos pretéritos e a remoção dos obstáculos aos novos aperfeiçoamentos. Entre um progresso e outro há um espaço de manobra, capacidade de prever novos progressos, oportunidade de fazer novas combinações, de acelerar aperfeiçoamentos. É nesse intervalo que opera a arte social.

A *arte social* exige conhecer, avaliar e estimar as tendências para melhor intervir na marcha dos progressos. Semelhantemente a um jogo⁴⁹, isso é um processo instável. Os avanços do espírito humano alteram as condições do exercício da perfectibilidade, especificamente os modos de efetivação dos direitos, e a percepção do justo e do injusto⁵⁰. Cada contexto exige critérios adequados para se avaliar os progressos do espírito humano da época e a maneira como eles alteram a própria constituição do homem e, por conseguinte, a compreensão de seus direitos naturais.

A conexão dos direitos dos indivíduos com a perfectibilidade da natureza humana afeta o modo como a justiça é identificável. As últimas questões postas na Décima Época do *Prospecto* referem-se à esperança nas possibilidades de intervenção na natureza humana (faculdades físicas, intelectuais e morais) disponibilizadas pelas descobertas científicas e pela instrução pública⁵¹. Por ser perfectível coletivamente, aponta Condorcet, o homem tem sido capaz de, no bojo de seu progredir, descobrir-se como portador de direitos naturais e reconhecer nisso o critério mais elevado para conhecer e avaliar o que é justo ou não (verdadeiro ou falso) em relação às intervenções que faz sobre si mesmo. De qualquer nodo, o direito ao aperfeiçoamento é o mais fundamental, sem ele, os demais poderiam tornar-se, com o tempo, inadequados.

A perfectibilidade indefinida do ser humano e, correlatamente, dos direitos naturais são incorporados (via instrução pública) como valores guias da *razão comum*, instância que passa a ponderar sobre o justo e o injusto. Dessa descoberta, realizada apenas na Nona Época do *Prospecto*, deduz-se que doravante seriam impossíveis retrocessos, decadência moral e ruptura civilizacional, pois os óbices dos progressos passaram a ser conhecidos e combatidos, dado o poder civilizatório (perfectível) da instrução pública. O aperfeiçoamento da forma de identificar e difundir o progresso chegara então a um momento que o torna um valor irrecusável.

Quando a perfectibilidade é reconhecida como um valor intrínseco e como uma escala para tudo avaliar, o que obstaculiza o progresso (das luzes) passa a ser tomado como um mal⁵². A exigência de progresso, até então sendo realizado de modo inconstante e incerto, marcado por

⁴⁹ “Se não se pode tudo prever, não mais que o jogador de cartas pode prever, com segurança, as partidas que ele joga, poder-se-á pelo menos escolher as ‘combinações’ que têm as maiores chances de produzir os efeitos visados e eliminar as que têm possibilidades contrariá-los” (FRICK, *Condorcet et le problème de l’Histoire*, pp. 346-7)

⁵⁰ “Fixamos já regras precisas para escolher de modo seguro entre o número quase infinito de combinações possíveis, capazes de respeitar os princípios de igualdade e dos direitos naturais, as que mais asseguram a conservação de tais direitos? (CONDORCET, *Esquisse d’un tableau historique des progrès de l’esprit humain*, p. 283)

⁵¹ CONDORCET, *Esquisse d’un tableau historique des progrès de l’esprit humain*, p. 295.

⁵² CONDORCET, *Vie de Turgot*, p. 207.

avanços, estagnações e mesmo retrocessos, torna-se, na última época do *Prospecto*, programática e coletivamente intencional. Efetivos mecanismos contra a decadência passam a ser constituídos (criação de academia de ciências, instrução pública, eleições livres, declaração de direitos anteposta à constituição, revisões periódicas das leis, liberdade de imprensa, etc.). A efetividade da lei (do imperativo) do progresso se expressa nas instituições racionais, ao mesmo tempo, resultantes e garantidoras do aperfeiçoamento humano.

A centralidade da ideia de progresso aparece no seu poder de produzir consenso em torno do que fazer. Nesse sentido, em Condorcet, a noção de perfectibilidade humana, base do progresso, foi sendo ajustada operacionalmente para permitir a identificação de critérios racionais orientadores das decisões coletivas sobre o melhor a ser feito. A política é apresentada, antes de tudo, como uma forma de agenciamento coletivo da perfectibilidade. Esse agenciamento caracteriza-se sobretudo pelo modo de operar a passagem dos progressos passados para os progressos futuros. Contudo, para o autor, a razão comum ou colegiada também está sujeita a perfectibilidade em seus procedimentos para agenciar o progresso, sem o que ela perde sua legitimidade.

Considerações finais

O progresso da própria perfectibilidade (e a perfectibilidade do progresso) junto à naturalização do espírito humano fundamentam a imanência da normatividade. A condição de perfectibilidade do ser humano dá as ciências morais e políticas o objeto, e as exigências dessa condição, a de buscar o melhor, oferecem-lhes a finalidade. Isso reflete no modo de Condorcet compreender a política. Ele não propõe a política como uma mera prática de instanciação das diretrizes de um *design* conhecido ou concebido de modo privilegiado pelos arautos do progresso, mas como uma forma de agenciamento que exige acurada articulação entre ciência e arte, ou seja, teoria e prática. Nesse sentido o aspecto prático da razão, na perceptiva de Condorcet, é lúdico. O *Prospecto* expressa uma aposta (uma decisão e um querer racional) no progresso, pois as probabilidades estão a seu favor. Esse otimismo baseia-se no postulado de que ao se conhecer as tendências do progresso, são adquiridos recursos para se atuar sobre o mesmo⁵³.

A descoberta – surgimento da esperança – do progresso necessário e indefinido foi um evento no bojo da civilização europeia do Século Dezoito⁵⁴, como é apontado na Nona Época do *Prospecto*. Desde então, o valor universal da humanidade passa a ser identificado com o imperativo

⁵³ Condorcet fala em tendências e probabilidades. Não se trata, portanto, de “descobrir leis sociais, mas de contentar-se com tendências para o passado e probabilidade para o futuro.” (KRYNSKA, *Entwicklung und Fortschritt nach Condorcet und A. Comte*, p. 74).

⁵⁴ O significado do progredir é dado pela perfectibilidade manifestada na Europa que passa a ser um guia para os demais povos. Mas isso tem menos a ver com “etnocentrismo”, por parte de Condorcet, do que com a forma como ele compreendeu a imanência dos valores universais, o que seria objeto de uma nova investigação.

do progresso, isto é, a necessidade de mudar o que é irracional e injusto, o que de um modo ou de outro tende a ser feito, em consequência da aceitação do ser humano como perfectível.

A perfectibilidade, como seu viúvo, é uma matriz normativa de princípios e critérios de escolhas. Mas o valor do progresso é autorreferente. O progresso submete tudo ao seu registro, até a si mesmo. Nenhum valor, exceto a exigência do melhor, é alçado como peremptório, admitindo-se mesmo que o modo de identificar a legitimidade de uma norma depende dos constantes progressos do espírito humano. Seriam falsas (ilegítimas) as decisões que não levassem em conta tais progressos e dogmatizassem ou tornassem objeto de adoração alguma norma, referente tanto à forma quanto ao conteúdo do pronunciamento epistêmico/normativo da arte social. A exigência do melhor está condicionada ao aperfeiçoamento das formas de aferi-lo.

Condorcet apresenta um quadro de *como será* a humanidade libertada do “império do acaso”, sabendo bem jogar com este, e livre dos inimigos do progresso, de modo que nada a desviaria seriamente da rota da verdade, da virtude e da felicidade. O *como será* é uma base diversa do estabelecimento hipotético do *como idealmente seria melhor* deduzido da mera natureza humana abstrata ou da construção utópica e dogmática de um *dever ser* que não se engendra no próprio processo definidor do possível e desejável a partir do patrimônio de progressos até então disponíveis.

Esse *como será* é dado por um acurado levantamento dos percursos do espírito humano e de uma prospecção combinatória sobre o que ele melhor pode continuar realizando. No quadro da Décima Época, avalia-se – no sentido de conhecer, mensurar, prospectar combinações viáveis e legítimas – o já realizado e o que é (deve ser) efetível. É na passagem de um para o outro que o progresso se apresenta como norma. O *Prospecto* mostra como a perfectibilidade humana deve ser conhecida e os progressos futuros podem ser agenciados conforme o princípio de sempre escolher o que vai produzir aperfeiçoamentos condizentes com o que a humanidade foi descobrindo como valor inerente a sua natureza perfectível. O *como será* desponha-se do conhecimento, é uma noção epistemológica do normativo.

A “lei” do progresso, para o autor, sofre refrações, quebras e desvios. A necessidade do progresso não implica que ele tenda a ocorrer aos “trancos e barrancos”, ou melhor, de um modo ou de outro, como um processo independente da vontade esclarecida dos indivíduos. Muito menos ele resulta de uma fria e elitizada modelização da política sem levar em conta o consentimento dos que são afetados por ela. A ideia de progresso em Condorcet guarda uma força normativa mediadora entre o parecer rigoroso da academia e o pronunciamento dos cidadãos. Frente à tensão entre fatos, tendências desejáveis e valores conflitantes apresenta-se uma escala de aferição dada pela *declaração de direitos*, por sua vez fruto de constantes reflexões, correções e aperfeiçoamentos.

CONDORCET'S NORMATIVE CONCEPTION OF PROGRESS

Abstract: The text shows how, in Condorcet's philosophy, social art, political agency, is guided by the norm of progress. It is argued that the normativity associated with the concept of progress, as fact and value, is immanent, that is, it is not defined as an idealized ought or a model of perfection for decision, but what will be better to do in a context of accumulated and to be achieved improvements.

Keywords: Condorcet – social art – progress – normativity – immanence.

Referências bibliográficas:

ALLEN, A. *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. Columbia University Press, 2016.

BARDÈCHE, M. *Nuremberg ou la Terre Promise*. Paris: Les Sept Couleurs, 1948.

BINOCHE, B. (Org.) *L'homme perfectible*. Paris, Champ Vallon, 2004.

BOARINI, S. Turgot, Condorcet. Les Lumières face au progrès. *Dix-huitième siècle*, 2011/1 (n° 43), p. 523-540.

CONDORCET, Marquis de. Discours de réception a l'Academie Française. In: *Oeuvres*, Tome I. Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag (Reimpressão), 1968.

_____. Vie de Turgot. In: *Oeuvres*, Tome V. Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag (Reimpressão), 1968.

_____. Fragment de l'histoire de la Xe époque In: *Oeuvres*, Tome VI. Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag (Reimpressão), 1968.

_____. Sur le sens du mot Révolutionnaire. *Oeuvres*, Tome XII. Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag (Reimpressão), 1968.

_____. *Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain*. Paris: Flammarion, 1988.

DAGEN, J. *L'histoire de l'esprit humain dans le pensée française: de Fontenelle à Condorcet*. Paris: Klincksieck. 1988.

D'HOLBACH, P. H. *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral*. Edição eletrônica, Chicoutimi, 2007.

EGE, R., IGERSCHEIM, H. & LE CHAPELAIN, C. Transcendental vs Comparative Approaches to Justice: A Reappraisal of Sen's Dichotomy. *The European Journal of the History of Economic Thought*. Volume 23, 2016 – [Published online: 25 Jun 2014]

- FORST, R. *Kontexte der Gerechtigkeit: Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.
- FRICK, J-P. Condorcet et le problème de l'Histoire. In: *Dix-huitième Siècle*, n°18, 1986. Littératures françaises. pp. 337-358.
- HERMAN, A. *The Idea of Decline in Western History*. New York: The Free Press, 1997.
- HONNETH, A. *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2011.
- IGGERS, G. *The Enlightenment Idea of Progress Revisited*. In: ALMOND, Gabriel, CHODOROW, Marvin; PEARCE, Roy (Orgs.) *Progress and its Discontents*. Berkeley: University of California Press, 1982.
- KRYNSKA, S. *Entwicklung und Fortschritt nach Condorcet und A. Comte*. Berne: Buch druckeri Scheitlin, Spring Cie., 1908.
- POPKIN, R. Novas considerações sobre o papel do ceticismo no Iluminismo. Tradução de Klebiano Barbosa de Souza e Paulo Jonas de Lima Piva. In: *Sképsis*, ano IV, n.6, 2011.
- ROTHSCHILD, E. Condorcet and the Conflict of Values. *The Historical Journal*. Vol. 39, No. 3 (Sep., 1996), pp. 677-701.
- SEN, A. *The Idea of Justice*. Harvard University Press, 2009.
- SHEEHY, P. Moral Facts. *Richmond Journal of Philosophy*, 12, Spring, 2006.
- WALDINGER, R. Condorcet: The problematic nature of progress. In: ROSENFELD, L. (Ed.) *Condorcet Studies 1*. Atlantic Highlands, NY: Humanities Press, 1984. pp. 117-129.
- WILLIAMS, David. Progress and the Empirical Tradition in Condorcet. *Journal of French and Francophone Philosophy*. Vol 4, No 1, 1992.

A SIMPATIA EM HUME: ENTRE O *TRATADO*, O CARÁTER NACIONAL E AS FACÇÕES

Dario Galvão¹

Resumo: O presente texto procura percorrer o *Tratado da natureza humana* (1739-1740) e alguns dos *Ensaios morais, políticos e literários* tendo como fio condutor o princípio da simpatia em Hume. A partir da enunciação do princípio no Livro II do *Tratado*, seguimos em especial aos ensaios “Dos caracteres nacionais” (1748) e “Dos partidos em geral” (1741). Sob essa perspectiva, espera-se observar como a simpatia e, por conseguinte, a imaginação podem ser relevantes ao pensamento político e social na filosofia humeana.

Palavras-chave: Simpatia – caráter nacional – facção – imaginação – Hume.

Na Seção XI – *Of the love of fame*, Parte 1, Livro II do *Tratado da natureza humana*, Hume introduz o princípio da simpatia. Durante a investigação das causas do orgulho e da humildade, após estabelecer o que será chamado de causas originais – virtude, beleza, riqueza, e outras² –, Hume precisa conciliá-las ao fato de que as opiniões alheias exercem uma poderosa influência sobre esse par de paixões. Segundo o filósofo, essas opiniões – que vai chamar de causa secundária – têm tanta influência sobre os afetos quanto as qualidades relativas as causas originais³. Numa passagem posterior, a relação entre esses dois fatores é aludida de maneira ainda mais veemente: o orgulho (assim como uma série de outras paixões) não teria “força alguma, se fizéssemos inteira abstração dos pensamentos e sentimentos alheios”⁴. A pergunta que orienta a introdução do princípio da simpatia é, portanto, a seguinte: *dada a constatação da influência, como pode ser que ela ocorra?* Ora, para

¹ Doutorando em Filosofia pela USP. E-mail: dario.galvao@gmail.com. Orientador: Prof. Dr. Pedro Paulo Pimenta. Este artigo foi composto durante a pesquisa de mestrado que contou com financiamento da Fapesp (proc. no. 2015/14631-0).

² As causas são abordadas, em termos gerais, desde o início da Parte 1 (Livro II do *Tratado*); e, em termos particulares, da Seção 7 a 10 dessa mesma parte. Hume costuma elencar essas três qualidades como causas; no entanto, em diversos momentos menciona outras, deixando claro que elas não são as únicas. Por exemplo, cita as qualidades mentais como “espírito, bom-senso, erudição, coragem, justiça integridade”; as qualidades do corpo, “beleza, força, agilidade, boa aparência, talento para a dança, equitação, esgrima, e de sua destreza em qualquer ocupação ou atividade manual”; menciona também “país, família, filhos, parentes, riquezas, casas, jardins” etc. (HUME, *Tratado da natureza humana*, p. 313). Quanto ao termo “causas originais”, ele surge apenas no final da Parte 1, quando é preciso distingui-las da influência das opiniões alheias.

³ HUME, *Tratado da natureza humana*, p. 350. As citações ao *Tratado* referem-se à edição da Unesp, com a tradução de Déborah Danowski.

⁴ HUME, *Tratado da natureza humana*, p. 397.

respondê-la, essa que é uma questão particular a respeito de um fato específico sobre um único par de paixões, Hume julga necessário fazer um desvio a fim de elaborar a natureza do princípio que explicaria o fenômeno. É nessa Seção XI que encontramos a exposição mais completa sobre a simpatia, apesar de sua presença significativa no Livro III.

No desvio, uma série de fenômenos é trazida à tona. Seu primeiro parágrafo é extremamente rico sob esse aspecto: diversos casos são apresentados a fim de dar evidência ao que Hume chama inicialmente de “nossa propensão a simpatizar com os outros e a receber por comunicação suas inclinações e sentimentos”⁵. Primeiro, Hume refere-se à facilidade com que uma criança aceita prontamente as opiniões que lhe são propostas e à análoga influência que um adulto sofre de seus companheiros de dia a dia. No caso do adulto, o filósofo observa que, mesmo não sendo tão suscetível quanto a criança, por mais “discernimento e inteligência” que tenha, dificilmente consegue “seguir sua própria razão ou inclinação quando esta se opõe a de seus amigos”⁶. Em seguida, ampliando o universo de análise, Hume afirma ser efeito da simpatia a uniformidade de humores e modos de pensar entre as pessoas de uma mesma nação, rejeitando a hipótese que a atribui ao solo ou o clima⁷, “os quais, mesmo que continuem invariavelmente iguais, são incapazes de manter o caráter de uma nação igual por todo um século”⁸.

Ainda no primeiro parágrafo, menciona-se também a infusão de humores na relação entre indivíduo e grupo: o primeiro assume facilmente o humor do segundo, “uma expressão alegre inspira [*infuses*] uma sensível satisfação e serenidade a minha mente, ao passo que uma expressão raivosa ou triste causa-me um súbito desalento”⁹. Ao final, numa importante passagem, Hume apresenta uma enumeração de paixões – “ódio, ressentimento, estima, amor, coragem, alegria e melancolia” – e defende que todas elas seriam sentidas “mais por comunicação” do que por um temperamento e disposição naturais¹⁰. Nesse caso, é a própria produção das paixões em geral que parece servir de suporte, no plano da experiência, para a enunciação da simpatia.

Se observarmos bem, notaremos que, apesar da semelhança, trata-se de situações relativamente diferentes entre si. A começar pelos elementos envolvidos na comunicação: considerando apenas esse primeiro parágrafo, temos inclinações, sentimentos, opiniões, humores ou temperamentos, modos de pensar [*turn of thinking*], assim como a referência a uma série de paixões. Em outros momentos, veremos que, além desses, a comunicação também é de afetos e emoções.¹¹ Interessante notar que a adoção de opiniões alheias e a infusão de sentimentos são elencadas como fenômenos de um mesmo princípio. Essa equivalência entre pensamento e

⁵ HUME, *Tratado da natureza humana*, p. 351.

⁶ *Id.*, *ibid.*

⁷ Tema principal do ensaio “Dos caracteres nacionais” (1748).

⁸ *Id.*, *ibid.*

⁹ *Id.*, *ibid.*

¹⁰ *Id.*, *ibid.*

¹¹ Ver por exemplo HUME, *Tratado da natureza humana*, p. 353, 389 e 399.

sentimento como elementos da simpatia, por assim dizer, permanece constante e evidente ao longo de todo o livro. Por exemplo, numa passagem do Livro III, Hume escreve:

Tão estreita e íntima é a correspondência entre as almas dos homens que, assim que uma pessoa se aproxima de mim, ela me transmite [*diffuses*] todas as suas opiniões, influenciando meu julgamento em maior ou menor grau. Embora, muitas vezes, minha simpatia por ela não chegue ao ponto de me fazer mudar inteiramente meus sentimentos e modo de pensar, raramente é tão fraca que não perturbe o tranquilo curso de meu pensamento, dando autoridade à opinião que me é recomendada por seu assentimento e aprovação. Pouco importa sobre que assunto ela e eu estamos pensando.¹²

Sentimentos e opiniões (ou modos de pensar) caminham lado a lado no ato de simpatia, o que parece estar de acordo com a maneira singular como Hume concebe a diferença entre ideia e impressão, fundamental à sua filosofia. Elas não se distinguem por natureza, mas por graus de vivacidade [*liveliness*], sendo que uma pode transformar-se na outra com relativa facilidade¹³. Além disso, o conceito de crença [*belief*], referido também como opinião¹⁴ no Livro I, aponta à mesma direção, já que Hume o concebe como um modo particular de *sentir* uma ideia¹⁵. Em ambos os casos vemos juízo e sentimento articularem-se de modo conjugado e estreito. Hume define “opinião ou crença” da seguinte forma: “uma ideia vívida relacionada ou associada a uma impressão presente”¹⁶. Assim, um juízo é visto como uma maneira particular de se conceber um objeto (elevado grau de vivacidade na mente em virtude da relação do objeto com uma impressão).¹⁷ Sob essa perspectiva, considera-se que as opiniões *difundem-se* à maneira dos sentimentos, ou seja, através do mesmo princípio: há um contágio de opiniões, cujo interesse para o pensamento político não parece ser pequeno.

Vejam os como, no ensaio “Dos caracteres nacionais” (1748), é possível encontrar pontos relevantes para pensarmos a amplitude dos fenômenos atribuídos à simpatia – e assim começamos a observar a presença desse princípio no pensamento político de Hume posterior ao *Tratado*.¹⁸ Nesse

¹² *Id.*, p. 632.

¹³ *Id.*, p. 353.

¹⁴ *Id.*, p. 125.

¹⁵ *Id.*, p. 127.

¹⁶ *Id.*, p. 125.

¹⁷ Jacqueline Taylor chama a atenção para a importância de se considerar a comunicação de opiniões, ou *sympathy with belief*, usualmente negligenciada pelos intérpretes segundo a autora (TAYLOR, “Sympathy, Self, and Others”, p. 194). Árdal, contudo, não deixa de observar este ponto (ÁRDAL, *Passion and Value in Hume’s Treatise*, p. 47).

¹⁸ Apesar da importância que a simpatia adquire nos livros II e III do *Tratado*, sabe-se que há uma mudança de cenário na *Investigação sobre os princípios da moral* (1751). Não nos interessa aqui discutir isso. Esperamos, ao

ensaio, Hume percorre uma longa série de povos, entre antigos e modernos, e reconhece que há, em cada um deles, um conjunto peculiar de maneiras, que seria efeito não de causas físicas, mas de “uma simpatia ou contágio de maneiras [*manners*]”¹⁹. O fato de estarem submetidos a um mesmo governo, por exemplo, é visto como um fator importante na produção da similitude observada entre os indivíduos. Isso ocorre, principalmente, porque, unidos num mesmo corpo político, “as ocasiões de intercurso são tão frequentes, para sua defesa, comércio e governo, que, aliadas a uma fala ou língua comum, adquirem maneiras semelhantes e um caráter comum ou nacional, bem como um caráter pessoal peculiar a cada indivíduo”²⁰. A leitura desse trecho, e do escrito como um todo, nos sugere que as maneiras, os hábitos e os costumes devem ser considerados como elementos passíveis de serem difundidos via simpatia, e portanto podemos acrescentá-los à lista citada acima, que compreende os diferentes elementos comunicados por meio desse princípio.

De modo semelhante ao que vemos no *Tratado*, a simpatia no ensaio é comumente referida por meio da ideia de *comunicação*. Em última análise, é através dela que se dá a composição – Hume usa o termo *composition*²¹ – das diversas disposições em uma unidade comum: o caráter da nação. É pela comunicação que uma forma de governo espalha [*spread*] um conjunto peculiar de maneiras²² ou que os costumes de um povo misturam-se [*mixture*] a outros com que mantém contato, alterando-se²³. O contato, ou seja, as “ocasiões de intercurso” seria o meio pelo qual a comunicação ocorreria, provocando uma verdadeira transferência de modos de vida.

O ensaio segue os passos do que foi estabelecido no *Tratado*, remetendo o fenômeno a uma propensão da natureza humana:

A mente humana é de uma natureza muito imitativa; nem é possível que grupos de homens conversem entre si sem que adquiram uma similitude de maneiras e comuniquem entre si seus vícios e suas virtudes. A propensão para a companhia e a sociedade é poderosa em todas as criaturas racionais; e a mesma disposição que nos dá essa propensão faz-nos compartilhar profundamente dos sentimentos dos

final deste texto, ter mostrado certos casos, nos *Ensaio morais, políticos e literários*, em que a simpatia aparece de maneira significativa. Como é de se esperar, não vemos nos ensaios passagens sobre o mecanismo da simpatia, profundamente vinculado à teoria da imaginação, tal como vemos no *Tratado* – o que orienta a presente leitura dessa última obra, guardando o exame do mecanismo para outro momento.

¹⁹ HUME, “Of National Characters”, In: HUME, *Essays, Moral, Political and Literary*. Ed. Eugene F. Miller. Indianapolis: Liberty Fund, 1987, p. 204.

²⁰ HUME, “Dos caracteres nacionais”, In: HUME, *Ensaio políticos*. Trad. Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 103.

²¹ HUME, “Of National Characters”, p. 203.

²² *Id.*, p. 207.

²³ *Id.*, p. 206.

outros, o que é a causa para que paixões e inclinações similares percorram como que por contágio um grupo ou um punhado [*club or knot*] de pessoas.²⁴

Ainda que o trecho em questão volte-se principalmente ao tema do caráter das nações – e por isso realce o aspecto imitativo do fenômeno – não há dúvida de que o princípio é o mesmo que aquele apresentado no Livro II do *Tratado*. Lá também se trata de “entrar profundamente nos sentimentos uns dos outros”²⁵ e da conseqüente produção de paixões semelhantes, que no ensaio é referida em momentos decisivos por *contágio*. No *Tratado*, entretanto, esse termo sequer aparece no Livro II, encontrando-se apenas no Livro III, numa referência à simpatia.²⁶ Apesar disso, tanto a definição inicial do princípio – “a propensão a simpatizar com os outros e a receber por inclinação seus sentimentos e inclinações”²⁷ –, quanto os fenômenos elencados (por exemplo, a infusão do humor do grupo no indivíduo), remetem-nos à ideia de contágio, tal como vemos no ensaio em questão.²⁸ Outro paralelo entre os dois textos é o vínculo estreito entre a comunicação e a propensão à companhia ou à sociedade, que pode ser visto em passagens importantes sobre a simpatia no *Tratado*.²⁹

A comunicação de vícios e virtudes, mencionada no trecho supracitado do ensaio, está associada à comunicação de maneiras e é outro tema que se encontra no interior do *Tratado*, assim como na *Investigação sobre os princípios da moral* (1751) – doravante *Investigação*. Esse ponto relaciona-se à crítica de Hume a um tipo particular de ceticismo: aquele que restringe a origem de todos os juízos morais apenas à educação e a arte dos políticos³⁰. Por meio da eloqüência, ou mesmo da opinião alheia, uma ideia de bem ou mal, “que de outro modo seria inteiramente negligenciada”, passa a ter influência sobre o indivíduo³¹. Há, nesse sentido, uma comunicação ou simpatia de virtudes e vícios que se assemelha ao contágio.³²

²⁴ *Id.*, p. 103.

²⁵ HUME, *Tratado da natureza humana*, p. 354.

²⁶ “As paixões são tão contagiantes que passam com a maior facilidade de uma pessoa a outra, produzindo movimentos correspondentes em todos os corações humanos.” (HUME, *Tratado da natureza humana*, p. 644)

²⁷ HUME, *Tratado da natureza humana*, p. 351.

²⁸ A equivalência entre simpatia e contágio é vista também em duas ocasiões na *Investigação sobre os princípios da moral* (HUME, *Investigação sobre os princípios da moral*, p. 324 e 333). As referências a essa obra consideram a edição da Unesp, tal como indicado nas referências bibliográficas abaixo.

²⁹ Por exemplo: HUME, *Tratado da natureza humana*, p. 397.

³⁰ HUME, *Tratado da natureza humana*, p. 618; *Investigação sobre os princípios da moral*, p. 279.

³¹ HUME, *Tratado da natureza humana*, p. 462.

³² Política e educação exprimem também uma influência que ocorre por comunicação de paixões e imitação. Um discurso eloqüente produz a propagação das opiniões ou do modo de julgar exposto pelo orador, e determinadas ideias de bem ou mal passam a ter influência, ou seja, ganham autoridade no espírito dos espectadores. O maior ou menor grau desse espalhamento depende diretamente do quanto a plateia aprofunda-se nos sentimentos e opiniões daquele que discursa, ou seja, do quanto ela é contagiada. Quanto à educação, J. B. Stewart, em seu clássico “The Moral and Political Philosophy of David Hume” (1963), dedica

Hume reconhece a “poderosa influência” dos fatores sociais na constituição dos juízos morais – tal como defendem os cétricos em questão – contudo não admite que a origem da moralidade possa ser reduzida a eles. Segundo o filósofo, “se os homens não tivessem um sentimento natural de aprovação e reprovação, este nunca poderia ser despertado pelos políticos; e as palavras *louvável*, *elogiável*, *condenável* e *odioso* seriam tão pouco inteligíveis como se pertencessem a uma língua inteiramente desconhecida de nós”³³. Ou seja, Hume concorda com a força da comunicação no que tange a determinação de virtudes e vícios entre os homens de uma mesma sociedade, porém insiste que ela não pode prescindir de “sentimentos naturais”. Na *Investigação*, entretanto, ao elaborar a mesma crítica, Hume vai um pouco além na consideração dessa força e, ao pensar sobre a relação entre preceito, educação e certo “princípio natural subjacente”, reconhece a possibilidade de que, em alguns casos, novos sentimentos sejam criados para além do que poderia ser considerado “natural”.

E, na verdade, deve-se reconhecer que esse princípio de preceito e educação tem uma poderosa influência, na medida em que pode frequentemente ampliar ou diminuir os sentimentos de aprovação e desagrado para além de seus padrões naturais; e, em certos casos particulares, pode até mesmo criar um novo sentimento desse tipo sem nenhum princípio natural subjacente, como é evidente em todas as práticas e rituais supersticiosos. Mas que toda estima e reprovação morais brotem dessa origem, isso é algo que nenhum investigador judicioso irá certamente admitir.³⁴

um capítulo às paixões e à ação, no qual encontramos uma breve interpretação a respeito de educação e simpatia: “As duas causas morais [em oposição às causas físicas, como o clima por exemplo], educação e simpatia, trabalham juntas; de fato, muito do impacto da educação deriva da simpatia. Contudo, enquanto a educação preocupa-se principalmente em estabelecer opiniões, que podem ou não estar corretas, por meio da formação dos mais jovens para associar certas ideias, isto é, para pensar de certas maneiras, a simpatia comunica sentimentos, basicamente sentimentos de aprovação ou desaprovação. Simpatia é, portanto, um guia e controle mais sutil e ubíquo.” (STEWART, *The Moral and Political Philosophy of David Hume*, p. 67) Vale observar que, embora Stewart reconheça ser a simpatia o princípio responsável pelo maior impacto da educação, o autor parece restringir a primeira à comunicação de paixões, atribuindo o estabelecimento de opiniões à educação apenas. Isso aparenta estar parcialmente de acordo com o texto de Hume: por um lado, escreve o filósofo que “a educação fixa [*infixes*] qualquer opinião” (HUME, *Tratado da natureza humana*, p. 152, trad. adaptada), portanto a relação entre educação e opinião ressaltada pelo autor procede; entretanto, por outro lado, não se pode ignorar que a simpatia consiste também em comunicação de opiniões e modos de pensar, e, portanto, educação e simpatia parecem estar ainda mais misturadas que Stewart supõe.

³³ HUME, *Tratado da natureza humana*, p. 618.

³⁴ HUME, *Investigação sobre os princípios da moral*, p. 279.

Isso nos remete ao apêndice “Um diálogo”³⁵, ao final da *Investigação*, onde vemos os interlocutores chegarem a um consenso acerca da religião ser um modo de vida *artificial*, cujos padrões de comportamento podem apresentar-se absolutamente distintos do resto da humanidade, “e os princípios naturais de sua mente não operam com a mesma regularidade que apresentariam se fossem deixados a si mesmos”³⁶. A superstição submete seus seguidores a regras de conduta tão austeras, que fogem das “máximas da razão comum [*common reason*]”³⁷, superando até mesmo a intensa diversidade observada ao longo das diferentes épocas e nações (tema brilhantemente desenvolvido ao longo do diálogo em questão), por si só bastante surpreendente.

Dessa diversidade, no diálogo, Hume é capaz de extrair princípios comuns (abstratos), a partir dos quais consolida-se sua apreensão do que seria natural ao ser humano. A religião, porém, não seria passível de ser compreendida por esse meio; tampouco seria o entusiasmo filosófico entre os antigos, uma espécie de correlato da religião moderna segundo a presente perspectiva. Na antiguidade, é a filosofia que assume a tarefa de regular a conduta cotidiana dos indivíduos, e o entusiasmo atua de tal forma que costumes artificiais são produzidos³⁸. Tanto um quanto o outro seriam artificiais na medida em que apresentam uma regularidade própria, que excede e, até mesmo, contraria aquela encontrada entre os indivíduos.

No diálogo, Hume expõe seus princípios gerais da moral, revelados desde o terceiro livro do *Tratado*: toda virtude é uma qualidade agradável ou útil à própria pessoa que a possui ou a outro; todo vício, por sua vez, desagradável ou prejudicial³⁹. São abstratos no sentido de que o modo como se realizam a agradabilidade e a utilidade é indefinido, tendo em vista que dependem sempre das circunstâncias em que se realizam. A diversidade é explicada pelas “diferentes perspectivas que as pessoas adotam sobre essas circunstâncias”⁴⁰, ou seja, sobre o que é útil e o que é agradável⁴¹. Um mesmo comportamento pode ser louvado num país e ao mesmo tempo desprezado em outro: esse é o caso do luxo, como escreve Hume, cujo efeito é “nocivo e pernicioso em um nativo da Suíça”, mas é capaz de “promover as artes e encorajar a diligência em um francês ou inglês”⁴². Para

³⁵ Esse apêndice contribui bastante para a interpretação de que os juízos morais são comunicados, de modo análogo às maneiras, os hábitos e os costumes, como visto no ensaio “Dos caracteres nacionais”. Os juízos morais são considerados modos de pensar (ou sentimentos) relativos à moral e portanto não há por que não compreendê-los como infundidos por simpatia.

³⁶ HUME, *Investigação sobre os princípios da moral*, p. 438.

³⁷ *Id.*, *ibid.*

³⁸ *Id.*, p. 435.

³⁹ HUME, *Tratado da natureza humana*, p. 630; *Investigação sobre os princípios da moral*, p. 347.

⁴⁰ HUME, *Investigação sobre os princípios da moral*, p. 430.

⁴¹ Sobre esse ponto, a metáfora dos rios é bem interessante: “O Reno corre para o norte, o Ródano para o sul; contudo, ambos nascem na mesma montanha e seus percursos opostos são afetados pelo mesmo princípio de gravidade. As diferentes inclinações do solo sobre o qual correm causam toda a diferença em seus cursos.” (HUME, *Investigação sobre os princípios da moral*, p. 426)

⁴² HUME, *Investigação sobre os princípios da moral*, p. 431.

Hume, um importante fator de variação é a diferença entre guerra e paz. Em tempos de desordem, as virtudes militares são mais celebradas que as pacíficas. Aliás, uma mesma virtude, por exemplo a coragem, parece alterar-se entre os dois casos: a coragem necessária à batalha não é a mesma que se espera com relação à lenta aproximação da morte⁴³. Apesar da variação, o princípio conserva-se.

Sob essa perspectiva, o fator da natureza, cerne da crítica humeana contra o cético citada acima, expressa-se a partir da constatação desses princípios gerais da moral, que, por sua vez, são produtos não de uma apreciação intuitiva e estática sobre o ser humano, mas da observação de uma regularidade, de um “curso geral das coisas”, tal como pode ser apreendido no cotidiano e na história.⁴⁴ A natureza humana seria, portanto, uma tendência geral, cuja compreensão não pode se furtar de maneira alguma do exame das circunstâncias.⁴⁵ Assim, o caráter artificial da religião e do entusiasmo filosófico significaria a fuga dessa tendência geral, tendo em vista que seus costumes distanciam-se largamente daquilo que pode ser compreendido a partir dos princípios mais naturais ou usuais. Por alguma razão, outros fatores prevaleceram. Essa razão pode ser encontrada na preponderância exacerbada do fator da comunicação – educação e política –, através do qual sentimentos de aprovação e desaprovação extraordinários são produzidos – o que não significa que, mesmo no que seria considerado um modo de vida “natural”, a influência da comunicação deva ser pequena, como reconhece o próprio filósofo.

Em suma, no tema da comunicação dos juízos morais encontramos uma faceta significativa da presença da simpatia no pensamento político humeano. Esse tema estende-se também, nos ensaios, à maneira como Hume concebe as facções, o que sugere, por si só, a pertinência de considerar o princípio de comunicação quando se trata de examinar estas últimas. Segundo o filósofo, quando os homens atuam em facções, o espírito humano revela uma grande contradição, algo que ecoa a crítica vista acima a respeito da religião e do entusiasmo filosófico antigo – ora, na época as facções políticas eram sobretudo facções religiosas.

Não há, na verdade, nenhum outro ponto como esse em que, à primeira vista, pareça haver maior contradição na ordenação da mente humana. Quando atuam em facções, os homens tendem a negligenciar, sem vergonha ou remorso, todos os elos de honra e moralidade para servir a seu partido; e, ainda assim, quando uma facção se forma em torno de uma questão de direito e princípio, não há melhor

⁴³ *Id., ibid.*

⁴⁴ Sobre isso, conferir os parágrafos iniciais do ensaio “Do comércio” (1752). Neles, Hume chama a atenção para a natureza do trabalho filosófico, que seria a de distinguir, numa diversidade enorme de circunstâncias, as que são comuns a todos os casos e as que são supérfluas. Sob essa perspectiva, o princípio é como um espelho da experiência, cuja força depende justamente da capacidade do observador em fazer a distinção.

⁴⁵ Enquanto, por um lado, o artificial é o prolongamento do natural (HUME, *Tratado da natureza humana*, p. 513); por outro, o natural não está além das circunstâncias. Sobre isso, conferir o capítulo “Social Experience and Human Nature” em FORBES, *Hume’s Philosophical Politics*, 1975.

ocasião para que os homens descubram uma maior obstinação e um maior senso de justiça e equidade. A disposição social dos homens é a causa comum a essas aparências contraditórias.⁴⁶

Seja na facção seja na religião⁴⁷ parece haver a negligência de princípios gerais da moralidade, em benefício de um modo de conduta exterior, superior, que deve ser seguido a todo custo. Nas facções, o “maior senso de justiça e equidade” encontra, como na religião, um fator determinante na *comunicação*. Isso é de se esperar, uma vez que, como Hume deixa claro no *Tratado*, tanto o acordo quanto o desacordo de opiniões entre os homens ocorrem por meio da simpatia.⁴⁸ Não há surpresa, portanto, que esse princípio da imaginação esteja presente nos ensaios sobre as facções, embora não seja nominalmente mencionado.

Tal é, contudo, a natureza da mente humana, que ela sempre apreende toda outra mente que dela se aproxime [*it always lays hold on every mind that approaches it*]; e, assim como é imensamente revigorada por uma unanimidade de sentimentos, assim também fica chocada e perturbada com toda e qualquer contrariedade. Daí a acerbidade que a maior parte das pessoas mostram numa disputa, e sua oposição impaciente mesmo às opiniões mais especulativas e indiferentes.⁴⁹

A mera oposição de opiniões, por si só, já configura um motivo suficiente para que os homens entrem em disputa e atuem em facção. Segundo Hume, isso pode ocorrer mesmo no caso em que não há “contrariedade de ação”, isto é, quando, à primeira vista, seria plenamente possível que os dois lados seguissem seus caminhos em paz, dado que não haveria, supostamente, motivo algum para interferirem-se entre si. A contrariedade de ação é vista, por exemplo, numa disputa

⁴⁶ Hume, “Dos princípios primeiros de governo”, In: HUME, *Ensaaios políticos*. Trad. Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 22.

⁴⁷ Apesar das facções políticas serem, na época, facções religiosas, pode-se observar que em diversos momentos Hume concebe as facções do ponto de vista estritamente político, por exemplo, como vemos nos ensaios “Dos primeiros princípios do governo” e “Dos partidos em geral”, ambos de 1741.

⁴⁸ HUME, *Tratado da natureza humana*, p. 632. Sobre a comunicação inerente ao desacordo: “Pois podemos notar que, quando uma pessoa se contrapõe a mim em uma opinião a que estou fortemente apegado e desperta minha paixão em virtude dessa contradição, sempre sinto por ela um certo grau de simpatia, e é a isso que se deve minha comoção. Observamos aqui um evidente conflito ou choque entre princípios e paixões opostos. [...] Os sentimentos alheios nunca poderiam nos afetar se não se tornassem, em certa medida, nossos sentimentos; e, nesse caso, eles agem sobre nós combatendo e intensificando nossas paixões, como se tivessem sido originalmente derivados de nosso próprio caráter e disposição.” (HUME, *Tratado da natureza humana*, p. 632)

⁴⁹ HUME, “Dos partidos em geral”, In: *A arte de escrever ensaio e outros ensaios*. Trad. e org. Marcio Suzuki e Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Iluminuras, 2011, p. 46.

sobre qual família deverá assumir o trono: a divisão que segue essa discórdia é mais fácil de ser explicada, segundo Hume, pois ambos os lados desejam ver a sua opinião realizada, e isso não pode se dar ao mesmo tempo. O caso em que não há contrariedade de ação, cujo exemplo mais acabado seriam as controvérsias religiosas, carece desse tipo de propósito. A oposição de opinião é tão perturbadora, ou seja, a comunicação é tão forte, que uma simples discordância teórica vai provocar loucura, choque e fúria; e daí seguem-se as divisões mais fatais e infelizes, segundo o filósofo⁵⁰.

O acordo e o desacordo que geram as facções são de princípios, mas também de paixões.⁵¹ Há unanimidade e contrariedade de sentimentos. Ao ardor e a impaciência suscitadas pela oposição, soma-se a produção de afeto e animosidade em cada um dos lados em disputa.

Depois que se alistam em lados opostos, os homens são contagiados de afeto [*contract an affection*] pelas pessoas a que estão unidos, e de animosidade contra seus antagonistas. E eles frequentemente transmitem essas paixões à posteridade.⁵²

Essa condição passional, determinada pelo pertencimento a uma facção, sugere algo importante a respeito do próprio funcionamento desta última: há uma influência mútua que seus membros exercem uns sobre os outros, análoga ao que foi visto acima a respeito da uniformidade de caráter de uma nação. Aqui, a força das paixões envolvidas tende a intensificar o processo de influência. Se a frequentação ou convivência tem o efeito de produzir uma uniformidade no plano nacional, por que não haveria de produzi-la num grupo menor que se articula politicamente?

No ensaio sobre o caráter das nações, a uniformidade em grupos menores é abordada por Hume ao considerar o caráter das profissões. Este seria resultado do fato de que os indivíduos dedicados ao mesmo ofício estariam expostos a uma série de circunstâncias semelhantes, que são particulares a cada profissão. Traços semelhantes são produzidos, pois as circunstâncias alteram de forma equivalente “até mesmo a disposição que os indivíduos recebem das mãos da natureza”⁵³. Por exemplo, quanto aos soldados, sua vida incerta torna-os “pródigos e generosos, além de valentes”⁵⁴. Os padres, já que precisam a todo momento passar a impressão de grande devoção, fervor e seriedade, inevitavelmente desenvolvem um caráter dissimulado, haja vista que não há

⁵⁰ HUME, “Dos partidos em geral”, p. 46.

⁵¹ Hume distingue as facções entre pessoais e reais, sendo que as primeiras são formadas principalmente por amizades ou animosidades pessoais e as segundas por desacordo real de sentimento ou interesse (HUME, “Dos partidos em geral”, p. 42). Consideramos, por enquanto, esses dois fatores em conjunto, pois, como afirma o próprio Hume: “raramente se encontram partidos, quer de um gênero, quer do outro, puros e sem mistura.” (*ibid.*, p. 42). Mais à frente, Hume defende que a determinação do tipo de facção dá-se pela prevalência de um ou outro princípio.

⁵² HUME, “Dos partidos em geral”, p. 44.

⁵³ HUME, “Dos caracteres nacionais”, p. 99.

⁵⁴ *Id.*, *ibid.*

homem que tenha tais qualidades no grau e na constância que a profissão exige⁵⁵. Assim como o padre e o soldado, os políticos unidos a uma facção também estariam sujeitos a condições particulares a essa atividade (análoga ao “ofício”).

Sobre a divergência passional entre as diferentes facções, pode-se pensar também nos termos de uma influência que se estabeleça pela convivência. No referido ensaio, Hume explica que a simples união de diferentes indivíduos em um corpo político (aqui compreendido como nação) produz o contágio de maneiras e modos de pensar. A amplitude observada no fenômeno da uniformidade (da nação à profissão), conjugada à explicação de sua origem (circunstâncias particulares e frequentação), permite-nos pensar sobre uma unidade de disposição produzida no interior de cada facção. De fato, Hume faz análises detidas sobre o caráter dos partidos Whig e Tory no ensaio “Dos partidos da Grã-Bretanha” (1741), referindo-se às inclinações predominantes de cada um.⁵⁶ No mesmo sentido, o filósofo afirma que o “gênio de uma seita ou religião particular também tende a moldar os costumes de um povo”⁵⁷. Assim, vemos que a própria natureza dos princípios compartilhados por uma facção pode provocar uma influência importante na uniformização entre os homens que nela atuam.

Considerando a unidade de disposição produzida no interior de uma facção, ressalta-se a relevância que o princípio da simpatia parece ter na filosofia humeana segundo o ponto de vista social. A força desse princípio deve ser reconhecida em toda manifestação de uniformidade, em que indivíduos compõem-se em grupos, e passam a compartilhar opiniões, visões de mundo, paixões, disposição, caráter etc. Aparece, assim, como um fator de produção de regularidades, frutos da mistura ou composição de diferentes ingredientes, com a predominância de alguns em particular. A uniformidade de caráter está associada a uma de paixões, ambas reconhecidas na nação, profissão, facção, ou até mesmo, em uma época, conforme vemos abaixo:

quando *causas* geram uma inclinação ou paixão particular, em certo momento e em certo povo, ainda que muitos indivíduos escapem ao contágio e sejam comandados por paixões que lhes sejam peculiares, a multidão certamente será tomada pela afecção comum, e por ela governada em todas as suas ações.⁵⁸

⁵⁵ *Id.*, p. 100.

⁵⁶ Sobre isso, segue um trecho do referido ensaio, excluído por Hume na revisão de 1770: “É importante notar que, embora os princípios Whig e Tory fossem ambos de uma natureza composta; os ingredientes que predominavam em cada um não eram correspondentes entre si. Um Tory amava a monarquia e nutria afeição pela família Stuart; esta última sendo a afeição predominante do partido. Um Whig amava a liberdade e era amigo da linhagem protestante; mas o amor à liberdade era declaradamente seu afeto predominante.” (HUME, *Essays, Moral, Political and Literary*, p. 613)

⁵⁷ HUME, *Essays, Moral, Political and Literary*, p. 207.

⁵⁸ HUME, “Do surgimento e progresso das artes e ciências”, In: *A arte de escrever ensaio e outros ensaios*. Trad. e org. Marcio Suzuki e Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Iluminuras, 2011.

Dito isso, cabe questionar-se sobre as leituras que encaram a simpatia como um princípio de efeito curto e restrito. Do ponto de vista do indivíduo que simpatiza apenas com aqueles em quem é capaz de reconhecer alguma semelhança, pode ficar a impressão de que a simpatia não vai muito longe. No entanto, enquanto princípio de contágio e produção de uniformidades o seu efeito parece ser inimaginável. Ora, só ela seria capaz de preservar o caráter de uma nação por um século e depende dela a prevaência de certa paixão numa época.⁵⁹ A consideração desses efeitos mais amplos, cuja importância é evidente no âmbito político, não pode dispensar um exame que se concentra no indivíduo.

O estudo do mecanismo da simpatia tal como encontramos no *Tratado* revela um tipo de influência entre homens cuja ordem ancora-se na imaginação: a simpatia é a comunicação de sentimentos e opiniões *a partir de uma associação de ideias*. A conversão da ideia do sentimento do outro em sentimento meu ocorre em virtude da associação entre a ideia de eu e a de outro, compreendida como uma transferência de vivacidade entre essas duas percepções.⁶⁰ Há uma tendência da mente a passar do eu ao outro (e assim afetar-se por aquilo que é reconhecido na alteridade), e para entender como e por que essa passagem ocorre é preciso investigar a fundo o que significam os princípios de associação em Hume. Eles exprimem uma naturalidade do pensamento, cujas leis distinguem-se daquelas segundo as quais estamos acostumados a conceber a racionalidade – estamos diante, aqui, da importância do hábito e do prazer como princípios da imaginação, algo que não será desenvolvido neste texto.⁶¹

Assim, observar a presença da simpatia no pensamento político de Hume permite conceber que há uma “racionalidade escondida” que se revela importante para a consideração das mais diversas dinâmicas políticas e sociais. São leis que operam, em certo sentido, à revelia do sujeito, haja vista que as associações da imaginação ocorrem, segundo o filósofo, de forma secreta e calma no pensamento⁶². Nesse sentido, a imaginação toma o lugar da razão enquanto princípio a partir do qual se pode compreender, por exemplo, como se dá a composição de um corpo político.

Quais fatores são determinantes para que a simpatia ocorra? Ou seja, de que maneira ocorre o contágio? Quão profundos são os sentimentos decorrentes da comunicação e por que ganham tanta força na mente humana? Essas são apenas algumas das questões que têm repercussão no pensamento político e que dependem da investigação da natureza da imaginação para que possam ser devidamente apreciadas. Enfim, parece que tanto a simpatia quanto a imaginação mostram-se objetos de um estudo ao qual o cientista político não pode se furtar.

⁵⁹ É bom lembrar que a simpatia não se restringe aos homens: Hume considera o mesmo efeito nos animais – nestes também é a simpatia que anima todas as paixões (HUME, *Tratado da natureza humana*, p. 432).

⁶⁰ HUME, *Tratado da natureza humana*, p. 351.

⁶¹ O exame da simpatia sob o ponto de vista de seu mecanismo, profundamente vinculado à teoria da imaginação em Hume, foi realizado em minha dissertação de mestrado “Identidade pessoal e simpatia no Tratado de Hume”, defendida em 2018 no Departamento de Filosofia da USP.

⁶² HUME, *Tratado da natureza humana*, p. 368.

SYMPATHY IN HUME: BETWEEN THE *TREATISE*, THE NATIONAL CHARACTER AND FACTIONS.

Abstract: The article tries to contribute to the understanding of Michel Foucault's analysis on the relation between forms of exercising power and forms of resistance. The resistance issue is taken as the guideline to analyse a series of notions like: revolution, relations of power, "counter-conducts", up-risings, struggles. This study about resistance makes possible the discussion on the issue of subjectivity in contemporary societies, since a foucauldian perspective.

Keywords: revolution – resistance – "counter-conducts" – up-risings – struggles.

Referências bibliográficas:

HUME, D. *Treatise of Human Nature*. Ed. David Fate Norton e Mary J. Norton. Oxford: Clarendon Press, 2011. (Trad. Débora Danowski. São Paulo: Ed. Unesp, 2000).

_____. *An Inquiry Concerning the Principles of Morals*. Ed. Tom L. Beauchamp. Oxford: Clarendon Press, 1998. (Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Ed. Unesp, 2003)

_____. *Essays, Moral, Political and Literary*. Ed. Eugene F. Miller. Indianapolis: Liberty Fund, 1987.

_____. *A arte de escrever ensaio e outros ensaios*. Trad. e org. Marcio Suzuki e Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Iluminuras, 2011.

_____. *Ensaio políticos*. Trad. Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ÁRDAL, P. S. *Passion and Value in Hume's Treatise*. Edimburgo: Edinburg. University Press, 1989.

BAIER, A. *A Progress of Sentiments*. Harvard: Harvard University Press, 1991.

CLÉRO, J.-P. Hume. *Une Philosophie des contradictions*. Paris: Vrin, 1998.

DELEUZE, G. *Empirisme et subjectivité*. Paris: PUF, 1953.

FORBES, D. *Hume's Philosophical Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

MALHERBE, M. *La Philosophie empiriste de David Hume*. Paris: VRIN, 2001.

MICHAUD, Y. *Hume et la fin de la philosophie*. Paris: PUF, 1981.

STEWART, D. *The Moral and Political Philosophy of David Hume*, New York: Columbia University Press, 1963.

TAYLOR, J. *Reflecting subjects. Passion, Sympathy, and Society in Hume's Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

_____. "Sympathy, Self, and Others", In: *The Cambridge Companion to Hume's Treatise*, Ainslie, D. e Butler, A. (Ed.) Cambridge : Cambridge University Press, pp. 188-205, 2015b.

AD SUUM PRINCIPIUM: O CONCEITO DE MULTITUDO EM ESPINOSA¹

Antônio David ²

Resumo: Objetivamos examinar a centralidade do conceito de *multitudo* e, por conseguinte, do *Tratado Político* para a compreensão da maneira pela qual Espinosa concebe a gênese e a manutenção da vida comum. Para tanto, argumentamos haver no tratado três camadas do conceito de *multitudo*. A maneira como essas camadas se relacionam é uma chave de interpretação da vida comum e da história em Espinosa.

Palavras-chave: Espinosa – *Multitudo* – Princípio – Instituição – Ordenação.

Se a razão postula que cada um ame a si mesmo e busque o seu útil³; se os homens levam uma vida que se rege por tudo menos pela razão⁴, se não podem coibir os afetos⁵ e se são sobretudo conduzidos pelo apetite irracional⁶; se, ademais, os homens são por natureza invejosos, ou seja, regozijam-se diante da debilidade de seus iguais e, inversamente, entristecem-se por causa da virtude deles⁷; se, finalmente, todos são impedimento uns para os outros, uma vez que todos apetecem por natureza que os outros vivam conforme seu próprio engenho⁸, então de que maneira

¹ Esse artigo é uma versão modificada do capítulo 1 da segunda parte de nossa tese de doutorado (FERREIRA, *Sui Juris, Fortuna Juris. Ensaio sobre Ontologia e História em Espinosa*, 2018). Para efeito de citação da obra de Espinosa, utilizamos as siglas convencionadas entre os comentadores de Espinosa: 1) para o *Tratado Político*, a sigla “TP”, seguida do capítulo e do parágrafo; 2) para a *Ética*, a sigla “E”, seguida do livro e da referência; 3) para o *Tratado Teológico-Político*, a sigla “TTP”, seguida do capítulo e da página na edição consultada; 4) para o *Tratado da Emenda do Intelecto*, a sigla “TIE” seguida do parágrafo; 5) para os *Pensamentos Metafísicos*, a sigla “CM”, seguida do livro e capítulo; 6) para as cartas, a sigla “Ep.”, seguida do número de referência. Os trechos citados podem ter sofrido modificações de tradução em relação à edição consultada. Optamos por não traduzir os vocábulos *imperium*, *multitudo*, *civitas* e *conatus*. Em relação aos vocábulos e expressões indicados entre colchetes em latim, optamos por mantê-los declinados, tal como se encontram no trecho citado.

² Doutor em filosofia pela USP

³ E, IV, P 18, Esc.; TP, VII, 4; VII, 8; VIII, 24.

⁴ TTP, IV, p. 67.

⁵ E, IV, P 17, Esc. 2.

⁶ TP, II, 18.

⁷ E, III, P 24, Esc.; III, P 32, Esc.; III P 55, Esc..

⁸ E, III, P 31, Esc.; IV, P 37, Esc. 1. e Esc. 2. ; IV, P 4, Esc..

é possível haver a sociedade historicamente constituída? Antes até, e indo ao limite, se os homens chegam a ser por natureza inimigos⁹ e esforçam-se o quanto podem por oprimir-se uns aos outros¹⁰, como é possível originar-se e manter-se a vida em sociedade sem que nela subsista uma situação de permanente hostilidade? Enfim, que alternativa oferece Espinosa para explicar a gênese da sociedade face à quimera e à sátira que nos filósofos encontramos¹¹?

À luz da tradição, tais questões não seriam problemáticas não fosse o fato de os homens nada poderem menos do que moderar seus apetites¹², de a religião pouco valer perante os afetos¹³ e de, conseqüentemente, os homens conduzirem-se mais pelo afeto que pela razão¹⁴. O que tem Espinosa a oferecer – sobretudo quando se leva em conta que, para ele, o direito natural não é suprimido no estado civil, mas nele vige¹⁵ – que não uma sociedade de homens aprisionados à inveja, ao ódio, à avareza, à concupiscência etc., pelo qual nenhuma vida social parece ser concebível senão, nas palavras de Hobbes, uma vida “solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta”¹⁶? E, no entanto, mesmo aqueles que vivem “na barbárie e sem organização política [*barbare sine politica*]” e, por isso, “levam uma vida miserável e quase de animais”, só conseguem “o pouco que têm, por miserável e rude que seja, através de trabalhos mútuos [*mutua opera*], seja de que tipo for”¹⁷. Como conceber semelhante cooperação?

⁹ TP, II, 14; VIII, 1.

¹⁰ TP, I, 5.

¹¹ TP, I, 1.

¹² E, III, P 2, Esc..

¹³ TP, I, 5.

¹⁴ TP, II, 5; II, 6; VI, 1.

¹⁵ TP, II, 15; Ep. 50.

¹⁶ HOBBS, *Leviatã*, XIII, p. 109.

¹⁷ TTP, V, p. 85. Não encontramos nos comentadores menção a essa passagem do *Tratado Teológico-Político*. Espinosa não explicita quais seriam os que “vivem na barbárie e sem organização política”, ao contrário de Hobbes, que, empregando o vocábulo “selvagem”, cita nominalmente os povos da América como um caso exemplar de uma vida “solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta”: “os povos selvagens [*savage people*] de muitos lugares da América, com exceção do governo de pequenas famílias, cuja concórdia depende da concupiscência natural [*natural lust*], não possuem qualquer espécie de governo, e vivem em nossos dias daquela maneira embrutecida que acima referi. Seja como for, é fácil conceber qual seria o gênero de vida quando não havia poder comum a reechar, através do gênero de vida em que os homens que anteriormente viveram sob um governo pacífico costumam deixar-se cair, numa guerra civil” (HOBBS, *Leviatã*, XIII, p. 109-10). No *Tratado Teológico-Político*, lemos que “os homens, a menos que sejam bárbaros por completo [*prorsus barbari*], não toleram ser tão abertamente enganados e que os façam baixar de súditos a escravos inúteis” (TTP, XVII, p. 255.). Por sua vez, no *Tratado Político*, é dito que “os homens, com efeito, uma vez em paz e abandonado o medo, de bárbaros <e> ferozes [*ferocibus <et> barbaris*] fazem-se a pouco e pouco cidadãos, ou seja, humanos [*civiles seu humani*], e de humanos fazem-se moles e inertes, não procurando distinguir-se uns dos outros pela virtude mas pelo fausto do luxo. A partir daí, começam a aborrecer-se com os costumes pátrios e a adotar os alheios, ou seja, a ser servos” (TP, X 4). Nas demais obras o vocábulo não aparece. À luz dessas passagens, nas quais *barbarus* é, no plano ético, contraposto a humano

Nesse artigo, objetivamos examinar a maneira pela qual Espinosa concebe a gênese e a manutenção da vida em comum. Para tanto, embora em nosso percurso passaremos por várias obras, nosso foco será o *Tratado Político*. Nele, procuraremos observar o sentido e o lugar do conceito de *multitudo*, chave para a compreensão não apenas da questão aqui posta, como também da história.

A gênese da vida comum: da Ética ao Tratado Político.

Na *Ética*, são poucas as passagens dedicadas à gênese da vida comum. No escólio da proposição IV, P 35, argumenta Espinosa que, a despeito da raridade da vida sob a conduta da razão, os homens “dificilmente podem passar a vida no isolamento [*solitudo*], de modo que a quase todos agrada bastante aquela definição de que o homem é um animal social”, que “da sociedade comum dos homens se originam muito mais comodidades do que danos”, e que, a despeito do que dizem os satíricos, os teólogos e os melancólicos, “os homens, com o auxílio mútuo [*mutuo auxilio*], podem prover-se muito mais facilmente das coisas de que precisam, e só com as forças reunidas podem evitar os perigos que em toda parte os ameaçam”¹⁸. Claro está que essa explicação é insuficiente. É no escólio 2 da proposição IV, 37 que a gênese da sociedade é efetivamente abordada:

No apêndice da primeira parte, prometi explicar o que são o louvor e o vitupério, o mérito e o pecado, o justo e o injusto. No que tange o louvor e o vitupério, expliquei-os no escólio da proposição 29 da parte III; quanto aos restantes, será

e, no plano político, associado a deixar-se escravizar, é duvidoso que Espinosa tivesse em mente os povos da América. Ademais, há que se lembrar do episódio no qual, face aos acontecimentos de 1672 em Haia, quando os irmãos de Witt foram assassinados e seus corpos foram mutilados e expostos, Espinosa teria escrito um cartaz com os dizeres *ultimi barbarorum* (“os últimos dos bárbaros”), com o intuito de pregá-lo em algum local próximo dos corpos, o que não se sucedeu porque foi impedido por um hóspede da pensão onde morava (*apud* DOMINGUEZ, *Biografías de Spinoza*, 1995, p. 199). Levando em conta todos esses elementos e situando-os no conjunto da obra de Espinosa, podemos concluir que o emprego do termo *barbarus* cumpre, em verdade, uma função retórica. Ao mesmo tempo, a afirmação de que “todos os homens, sejam bárbaros ou cultos [*sive Barbari sive culti*], onde quer que se juntem formam costumes [*consuetudines*] um estado civil [*status civilem*]” (TP, I, 7) – considerando que, para os homens do seiscentos, “bárbaro” remete aos povos das Américas – faz um relativo contraponto à ideia, divulgada por cronistas e missionários na América Portuguesa, de que, pela ausência das letras “f”, “l” e “r” na língua falada na costa brasileira, esses povos não tinham “nem Fé, nem Lei, nem Rei” (cf. GANDAVO, *História da Província de Santa Cruz, Do Gentio*, p. 122; HANSEN, *Vieira e os estilos cultos: “ut theologia rhetorica”*, 2011, p. 31). Interessamos especialmente o argumento de que *todos* os homens formam costumes e um estado civil. Em suma, comparado a outros autores, inclusive muito posteriores a ele, Espinosa concebe “estado civil” de maneira mais ampla, como designação de *vida em comum*.

¹⁸ E, IV, P 35, Esc..

este o lugar de falar deles. Mas antes cumpre dizer umas poucas palavras sobre o estado natural e o estado civil do homem. Cada um existe por sumo direito de natureza e, conseqüentemente, por sumo direito de natureza faz (age) aquilo que segue da necessidade de sua natureza; e por isso por sumo direito de natureza cada um julga o que é bom, o que é mau, e cuida do que lhe tem utilidade conforme seu engenho (ver prop. 19 e 20 desta parte), vinga-se (ver corol. 2 da prop. 40 da parte III) e esforça-se para conservar o que ama e destruir o que odeia (ver prop. 28 da parte III). E se os homens vivessem sob a condução da razão, cada um possuiria (pelo corol. 1 da prop. 35 desta parte) este seu direito sem nenhum dano para outro. Porém, como estão submetidos aos afetos (pelo corol. da prop. 4 desta parte), que de longe superam a potência ou virtude humana (pela prop. 6 desta parte), por isso frequentemente são arrastados [*trahuntur*] em direções diversas (pela prop. 33 desta parte), e são contrários uns aos outros [*invicem*] (pela prop. 34 desta parte) enquanto precisam de auxílio mútuo [*mutuo auxilio*] (pelo esc. da prop. 35 desta parte). Portanto, para que os homens possam viver em concórdia [*concorditer*] e auxiliar uns aos outros, *é necessário que cedam seu direito natural* e tornem uns aos outros seguros de que nada haverão de fazer que possa causar dano a outro. Mas de que maneira pode ocorrer que os homens, que são necessariamente submetidos aos afetos (pelo corol. da prop. 4 desta parte), inconstantes e variáveis (pela prop. 33 desta parte), possam tornar seguros uns aos outros e ter confiança uns nos outros, é patente pela proposição 7 desta parte e pela proposição 39 da parte III. *A saber, nenhum afeto pode ser coibido a não ser por um afeto mais forte e contrário ao afeto a ser coibido, e cada um abstém-se de causar dano por temor de um dano maior.* É portanto por esta lei [*lege*] que a Sociedade poderá firmar-se, desde que reivindique para si o direito que cada um tem *de* se vingar e de julgar sobre o bem e o mal; e por isso tenha o poder de prescrever uma regra comum de vida [*communem vivendi rationem*], de fazer leis e firmá-las não pela razão, que não pode coibir os afetos (pelo esc. da prop. 17 desta parte), mas por ameaças. E esta Sociedade, que se firma *pelas leis e pelo poder de se conservar*, é denominada *Civitas* e aqueles que são defendidos pelo direito dela, Cidadãos. Disso facilmente inteligimos que nada é dado no estado natural que seja bom ou mau pelo consenso de todos, visto que cada um que está no estado natural cuida apenas do que lhe tem utilidade, e discerne o que é bom ou mau por seu engenho e enquanto tem por princípio apenas sua utilidade, e por nenhuma lei é obrigado a obedecer a ninguém senão a si mesmo. Por isso não pode ser concebido o pecado no estado natural, mas certamente no estado Civil, onde o que é bom ou mau é discernido pelo consenso comum [*communi consensu*] e cada um tem que obedecer à *Civitas*. Portanto, o pecado não é nada

outro que a desobediência, a qual por conseguinte é punida só pelo direito da *Civitas* e, inversamente, a obediência é creditada ao Cidadão como mérito, porque por esse motivo é julgado digno aquele que goza das comodidades da *Civitas*. Ademais, no estado natural ninguém é Senhor de coisa alguma por consenso comum [*ex communi consensu*], nem na Natureza é dado algo que possa ser dito deste homem e não daquele, mas tudo é de todos; e por isso no estado natural não pode ser concebida nenhuma vontade de atribuir a cada um o que é seu ou de arrancar de alguém o que é seu, isto é, nada pode ser dito justo ou injusto no estado natural, mas certamente no estado civil, onde o que é deste ou daquele é discernido pelo consenso comum [*ex communi consensu*]. Disso transparece que o justo e o injusto, o pecado e o mérito são noções extrínsecas, e não atributos que expliquem a natureza da Mente. Mas basta sobre isso¹⁹.

Não examinaremos aqui todos os pontos que julgamos merecer exame; alguns serão mais adiante abordados. Por ora, chamamos a atenção para dois pontos. Em primeiro lugar, já nessa passagem Espinosa oferece a resposta às indagações com que abrimos o presente artigo: cada um abstém-se de causar dano aos demais por temor de um dano contrário e mais forte, o que é possível (a rigor, necessário) porque um afeto só é coibido por outro afeto contrário e mais forte. Note-se que Espinosa dá para isso o nome de “lei”, e que dela a razão não participa. No *Tratado Teológico-Político*, ele explica que essa lei “está tão firmemente inscrita na natureza humana que temos que colocá-las entre aquelas verdades eternas que ninguém pode ignorar”, a saber, que ninguém despreza o que considera ser bom, a não ser na esperança de um maior bem ou por receio de um maior dano, nem aceite um mal a não ser para evitar outro ainda pior ou na esperança de um maior bem; em suma, entre dois bens, escolhe-se aquele que se julga ser o maior, e entre dois males, o que pareça menor²⁰.

Em segundo lugar, não é casual o emprego, três vezes, da expressão *communi consensu* na passagem citada. Na *Epístola 32*, Espinosa mostra que, na relação entre as partes e o todo, opera a oposição entre *inter se consentire* e *inter se discrepare*: as coisas são partes de um todo sempre e quando suas naturezas ajustam-se reciprocamente de maneira a, na medida do possível, entre si concordarem; inversamente, sempre que discrepam, cada uma das partes já é *considerada como* um todo e não mais como parte. Sabemos que *consensus* e *consentire* compreendem ambos a mesma família lexical. Da mesma maneira que as partículas que coexistem no sangue, porque concordam entre si, constituem todas simultaneamente [*simul omnes constituent*] um só fluido, também os indivíduos constituem um só corpo *ex communi consensu*, “por consenso comum”. O emprego do vocábulo *consensus* evidencia não se tratar de um consentimento fraco, atualizado em cada situação

¹⁹ E, IV, P 37, Esc. 2, o destaque é nosso.

²⁰ TTP, XVI, p. 237-8.

de escolha, e que pode ter lugar como pode não ter lugar, mas de um recíproco ajustamento da qual tem lugar um só corpo, porque lastreia-se ontologicamente, está “inscrita na natureza humana”²¹.

Uma espécie de síntese do escólio encontra-se nos capítulos 26 a 28 do Apêndice do Livro IV da *Ética*. Diz o Capítulo 26 que, além dos homens, não conhecemos na natureza nada de singular cuja mente possa nos regozijar e a que possamos nos unir por amizade ou algum outro gênero de relação [*amicitia, aut aliquo consuetudinis genere*]. Já o Capítulo 27 anuncia a utilidade das coisas que existem fora de nós “principalmente para a conservação do corpo”, e que “as coisas *mais úteis* são aquelas que podem alentar e nutrir o corpo para que todas as suas partes consigam cumprir corretamente suas funções”; ainda esse mesmo capítulo informa que parece haver poucas coisas deste tipo na natureza, quando é preciso usar muitos alimentos de natureza diversa para nutrir o corpo, que precisa de alimento contínuo e variado. Finalmente, o Capítulo 28 sustenta que, com vistas à reunião dessas coisas, as forças de cada um dificilmente bastariam se os homens não prestassem trabalhos mútuos [*operas mutuas*]²². A leitura conjunta dos três capítulos mostra a centralidade do homem para a mente (capítulo 26), de um lado, e das coisas externas para o corpo (capítulo 27), de outro, cuja reunião depende da cooperação (capítulo 28). Em ambos os casos, converge-se para a ideia de que nada há mais útil ao homem que o próprio homem²³.

Não obstante a *Ética* e a *Epístola 32* ofereçam um quadro conceitual imprescindível à compreensão da gênese da vida comum em Espinosa, resta uma lacuna, que a leitura dessas duas obras deixa em aberto: a sociedade é a mera soma de indivíduos? Julgamos que essa questão resta em aberto, mesmo à luz da parte do Livro II da *Ética* denominada “pequena física”²⁴. A nosso juízo, essa lacuna será preenchida somente pelo *Tratado Político*, obra por excelência dedicada à questão da gênese do direito comum.

Pelo exercício de comparação entre as passagens há pouco examinadas e o que encontramos no *Tratado Político*, salta aos olhos de imediato a ausência, naquelas, do conceito-chave com o qual Espinosa opera no tratado. Enquanto na *Ética* figuram na gênese da vida em comum “cada um”, “o homem” e “os homens”, no *Tratado Político*, por sua vez, o centro do palco é ocupado pela *multitudo*. Para se ter dimensão da inovação trazida pela última obra de Espinosa, basta dizer que a *multitudo* sequer aparece na *Ética*²⁵ e que, embora figure no *Tratado Teológico-Político*, sua ocorrência se dá em poucas as passagens e sem semelhante protagonismo²⁶.

²¹ Quanto a isso, vale notar a etimologia do vocábulo *consensus*: *con* (junto) + *sensus* (sentir, perceber).

²² E, IV, Ap., Cap. 26, 27 e 28.

²³ E, III, P 18, Esc.; IV, P 35, Cor. 1.

²⁴ Por nós examinada no capítulo 2 da primeira parte de nossa tese. Cf. FERREIRA, *Sui Juris, Fortuna Juris. Ensaio sobre Ontologia e História em Espinosa*, 2018, p. 41-67.

²⁵ Não no sentido que lhe é atribuído no *Tratado Político*. Na *Ética*, em uma passagem Espinosa emprega a expressão “multiplicidade de causas” [*multitudine causarum*] (E, V, P 20, Esc.). Nos *Pensamentos Metafísicos*, por sua vez, o termo *multitudo* é empregado em oposição a *unitas* (“unidade”) (CM, I, 6). Embora fiel, a tradução de *multitudo* por multiplicidade carece, assim pensamos, de literalidade. A quase totalidade dos comentadores traduz *multitudo* por “multidão”. Julgamos que essa opção é válida em alguns contextos, mas não em todas,

Para dar conta da lacuna apontada, com vistas à explicação da gênese da vida comum em Espinosa, nosso percurso terá na *multitudo* seu ponto de apoio e referência. Em verdade, procuraremos extrair da obra um conceito de *multitudo* – pois Espinosa em nenhum momento a define explicitamente. Com isso, pretendemos que explicação e conceituação andem *pari passo*, um jogando luz sobre o outro.

Principium, institutum, ordenatio: as três camadas do conceito

Para a construção do conceito de *multitudo*, pensamos que não convém seguir a ordem de exposição do *Tratado Político*. Sustentamos haver, na obra, três camadas argumentativas em torno do conceito de *multitudo*, que, todavia, não obedecem a qualquer ordem expositiva, mas se entrelaçam e se misturam no decorrer dos capítulos. Cada uma delas é polarizada – e por isso podemos distingui-las – por um conceito-chave, quais sejam, princípio [*principium*], instituição [*institutum*] e ordenação [*ordenatio*]²⁷. Passaremos por cada uma dessas camadas para, ao cabo, mostrarmos como articulam-se e formam, em conjunto, um conceito coerente de *multitudo*.

Começemos pela primeira camada, o *principium*. De início, e para que se observe com maior nitidez a diferença com que a gênese da vida comum é abordada no *Tratado Político* e na *Ética*, convém examinar os parágrafos II, 15, 16 e 17 do *Tratado Político*. É nesse último parágrafo que a *multitudo* é pela primeira vez introduzida no tratado.

No parágrafo II, 15, Espinosa afirma a nulidade do direito natural *de um só* no estado natural, onde seria em vão o esforço realizado por cada um para precaver-se de todos, e, inversamente, a validade do direito natural *de cada um* no estado civil, onde os homens têm direitos comuns [*jura communia*], do que conclui: “quantos mais forem os que assim se põem de acordo [*conveniunt*], mais direito têm todos juntos”²⁸. Já no parágrafo II, 16, nosso autor sustenta que onde os homens têm direitos comuns [*jura communia*] e todos são conduzidos como que por uma só mente [*una veluti mente ducuntur*], é certo que cada um deles tem tanto menos direito quanto os restantes juntos são mais potentes [*potentes*] que ele, ou seja, não tem realmente sobre a natureza nenhum direito *para além daquele que o direito comum* [*commune jus*] *lhe concede*²⁹. Com base nessas considerações, o parágrafo II, 17 define o direito comum e nomeia quem o detém:

como procurarmos mostrar, e dada a conotação, no mundo contemporâneo, da palavra “multidão” e seus correspondentes em outros idiomas, optamos por manter o vocábulo em latim.

²⁶ No *Tratado Teológico-Político*, figuram sobejamente os conceitos de *populo* e de *plebs*. Sobre a razão dessa diferença entre os dois tratados, mencionaremos adiante.

²⁷ Não é desnecessário lembrar que a distinção entre camadas não é um conceito que figura na obra, sendo antes um recurso analítico que empregamos e que a realidade é uma só e a mesma, não havendo camada alguma no real.

²⁸ TP, II, 15.

²⁹ TP, II, 16, o destaque é nosso.

Este direito [*jus*] que se define pela potência da *multitudo* [*multitudinis potentia definitur*] costuma [*solet*] chamar-se *Imperium*. E detém-no absolutamente [*absolute tenet*] quem, por consenso comum [*ex communi consensu*], tem a incumbência da república [*curam Reipublicae*], ou seja, de estatuir, interpretar e abolir direitos [*jura*], fortificar as urbes, decidir sobre a guerra e a paz, etc. E se esta incumbência [*cura*] pertencer a um conselho que é composto pela *multitudo* comum [*communi multitudi*], então o *imperium* chama-se democracia; mas, se for composto só por alguns selecionados [*selecti*], chama-se aristocracia; e se, finalmente, a incumbência da república [*Reipublicae cura*] e, por conseguinte, o *imperium* estiver nas mãos de um só, então chama-se monarquia³⁰.

Esse trecho deve ser examinado com cuidado. Três coisas chamam de pronto a atenção. Em primeiro lugar, a passagem entre os homens tomados isoladamente e a *multitudo* é marcada pelo contraste entre, de um lado, a *potência de um só* e a *potência de cada um* (implicitamente presentes nos parágrafos II, 15 e 16, mas mencionada à exaustão nos parágrafos anteriores) e, de outro, a *potência da* *multitudo*³¹. O vocábulo contém conteúdo ontológico, afinal, “poder existir é potência (como é conhecido por si)”³². Em segundo lugar, o direito comum “é definido” pela potência da *multitudo*, do que depreendemos, à luz do conceito de “definição”³³, que a potência da *multitudo* pertence à essência mesma do direito comum, *sendo, portanto, dela inseparável, sob pena de esse direito ser destruído*³⁴. Em terceiro lugar, quem “absolutamente detém” esse direito só o detém “por consenso comum” – isto é, à luz da *Epístola 32*, trata-se esse direito de uma *constituição*, ou seja, todos os indivíduos constituem simultaneamente um corpo, de modo que esse corpo é mais do que a soma das partes (em sintonia com o que é dito no escólio 2 da proposição IV, P 37) – e detém-no *porque* têm a “incumbência da República” – o que esvazia tanto a concepção tradicional de monarquia e de aristocracia, pois ambas são incumbências *de uma República*³⁵, como a ideia tradicional de poder absoluto como aquele poder que é separado ou transcendente, *mesmo quando assim parece ser*.

³⁰ TP, II, 17.

³¹ Nesse ponto, é marcante a diferença entre Espinosa e Hobbes, para quem, mesmo no estágio da “união”, posterior ao “consentimento”, o sujeito ainda é “cada um” (cf. HOBBS, *Do Cidadão*, II, V, 6-7; *Leviatã*, XVII, p. 141-4).

³² E, I, P 11, Dem., Doutra Maneira.

³³ E, III, P 4.

³⁴ E, II, Def. 2. Daí a razão pela qual, na passagem da *Ética* há pouco citada, Espinosa argumente que a sociedade se firma “pelas leis e pelo poder de se conservar” (o destaque é nosso). Cf. também TP, III, 9.

³⁵ O que aproxima Espinosa de Maquiavel, que, a nosso juízo, objetivou mostrar n’*O Príncipe* que o principado só pode ser estável se tiver conteúdo republicano. Note-se, na passagem da *Ética* sobre a gênese da sociedade, que a cessão do direito de que nela se fala não é absoluta, mas restritiva: a sociedade reivindica para si o direito que cada um tem *de* certas coisas: “*de* se vangloriar e *de* julgar sobre o bem e o mal”.

Note-se que, ao contrário do escólio da *Ética* há pouco analisado, no parágrafo II, 17 Espinosa não faz menção a afetos. É claro que os afetos estão aqui pressupostos, uma vez que no estado natural a razão para temer é máxima³⁶. Todavia, o ponto para o qual queremos chamar a atenção da leitura conjunta dos parágrafos II, 15, 16 e 17 é que neles não se confere ao medo a proeminência na *constituição* do direito comum³⁷; esta é conferida à potência da *multitudo*. Porque o foco aqui é a *definição* do direito comum, nessa camada aborda-se a gênese da vida em comum *fora da duração*. E não poderia ser de outra maneira, afinal, não há passagem do estado natural ao estado civil: em primeiro lugar, a *civitas* nunca é dissolvida³⁸, de modo que, rigorosamente falando, não há estado natural historicamente constituído, e em toda parte e sempre, onde há homens, há estado civil; em segundo lugar, e em contrapartida, o direito natural vige no estado civil e *só* nele é válido³⁹ (com tudo o que dissemos nos parágrafos iniciais deste capítulo).

No início do capítulo II, o mesmo do qual extraímos as citações que ora analisamos, ao explicar a ligação e, a bem dizer, a dependência da potência das coisas naturais em relação à potência de Deus, Espinosa afirmara que “o princípio da existência das coisas naturais, tal como a sua perseverança na existência, não pode concluir-se de sua definição”, e conclui, depois de resumir argumentos já expostos na *Ética* e dos quais tratamos na primeira parte, que “a potência pela qual as coisas naturais existem, e pela qual consequentemente operam, não pode ser nenhuma outra senão a própria potência eterna de Deus”⁴⁰.

À luz da teoria espinosana do *conatus*⁴¹, sabemos que o princípio da existência da *multitudo* é imanente a ela e, assim sendo, em se tratando do direito comum, a presença desse princípio merece com toda propriedade ser designado por *conatus comum*, a despeito de esse conceito não figurar na obra. Assim, quando dizemos que a *multitudo* tem a potência ou o direito, é ao *conatus* comum que nos reportamos.

Ilumina-se, com isso, algumas afirmações presentes no *Tratado Político*. Por exemplo, que todos os homens, sejam por bárbaros ou cultos, formam um estado civil⁴²; que os homens, quer sejam conduzidos pela razão, quer não sejam – sabemos que a maioria não é –, ao fundarem um *imperium*, visam ao máximo aquilo que, no estado natural, ainda que em vão, se esforçaria cada um dos que conduzem pela razão⁴³; e que na *civitas* os homens não perdem a natureza humana e adquirem uma outra⁴⁴. Ilumina-se também o sentido da afirmação de que a finalidade do *imperium*

³⁶ TP, II, 14-5.

³⁷ Inversamente a Hobbes. Cf. HOBBS, *Do Cidadão*, V, 4.

³⁸ TP, VI, 2.

³⁹ TP, II, 15; Ep. 50.

⁴⁰ TP, II, 1.

⁴¹ Cf. CHAUI, *Política em Espinosa*, 2003, p. 128s.

⁴² TP, I, 7.

⁴³ TP, VI, 1, o destaque é nosso.

⁴⁴ TP, IV, 4.

civil⁴⁵ é garantir a paz e a segurança. Essa finalidade não é transcendente, mas imanente; não é uma meta visada, mas a própria “lei universal” inscrita na natureza humana segundo a qual entre dois males, vale o menor, e entre dois bens, vale o maior.

Passemos à segunda camada, o *institutum*. Preliminarmente, é necessário observar a maneira como o *conatus* comum intervém na duração. Consideramos que a passagem que melhor joga luz sobre essa questão é a seguinte:

Dado que os homens, como dissemos, se conduzem mais pelo afeto que pela razão, segue-se que não é por condução da razão [*ex rationi ductu*], mas por algum afeto comum [*ex aliquo communi affectu*] que a *multitudo* se põe naturalmente de acordo [*naturaliter convenire*] e *quer ser* conduzida como que por uma só mente [*uni veluti mente duci velle*], ou seja (como dissemos no art. 9, cap. III), por uma esperança ou medo comuns, ou pelo desejo de vingar algum dano comum⁴⁶.

A presença do *conatus* comum na duração transparece em dois argumentos presentes na passagem que acabamos de ler, a saber, a conveniência a partir de “algum afeto comum”, de um lado, e que nesse momento a *multitudo* “quer ser conduzida como que por uma só mente”.

Ao leitor do *Tratado Político*, a expressão “conduzida como que por uma só mente” é familiar⁴⁷. No que consiste essa ideia? Na *Ética*, lemos que a razão pela qual nada há mais útil ao homem que o homem é “nada haver que os homens possam escolher de preferível para conservar o seu ser do que convir todos em tudo [*omnes in omnibus conveniant*]” de maneira tal que as mentes e os corpos de todos “componham [*componant*] como que uma só mente e um só corpo”, e que “todos simultaneamente [*simul*], o quanto possam, se esforcem para conservar o seu ser, e que todos busquem simultaneamente [*simul*] para si o útil comum a todos [*omninum commune utile*]⁴⁸. A presença da teoria exposta na *Epistola 32* é patente. Assim, na *Ética* e na referida carta, temos o referencial teórico adequado que nos permite compreender, sem espaço para mistério, o sentido da expressão. Mas persiste uma questão: por que só nessa passagem somos informados que a *multitudo* “quer ser” conduzida como que por uma só mente?

O parágrafo III, 8 oferece um dado importante. Uma vez tendo definido “estado civil” como estado de *qualquer imperium*⁴⁹, Espinosa acrescenta ser o estado civil “naturalmente instituído [*institutur*] para eliminar o medo comum e afastar as comuns misérias, visando ao máximo àquilo por que, no estado natural, ainda que em vão, se esforçaria cada um dos que conduzem pela razão”.

⁴⁵ TP, V, 2.

⁴⁶ TP, VI, 1, o destaque é nosso.

⁴⁷ TP, II, 16; III, 2; III, 5; III, 7; VIII, 8; VIII, 19.

⁴⁸ E, IV, P 18, Esc..

⁴⁹ TP, III, 1, o destaque é nosso.

A passagem em questão, em torno da instituição *natural* do estado civil, situa-se em um ponto do argumento no qual Espinosa afirma *não ser o estado civil contrário à razão*, posto que a sã razão [*sana ratio*], não ensinando nada contra a natureza, “não pode ditar que cada um permaneça sob o senhorio de si mesmo [*sui juris*] quando os homens estão submetidos aos afetos”, mas, ao contrário, “ensina inteiramente a procurar a paz, a qual não pode obter-se a não ser que os direitos comuns da *civitas* permaneçam inviolados”⁵⁰. Se, como há pouco vimos, os homens se põem de acordo “por algum afeto comum” e não por condução da razão, essa conveniência não se contrapõe à razão, antes está de acordo com ela.

A isso acrescenta-se o que é dito no parágrafo III, 2. Após ter apresentado os conceitos fundamentais da política, lemos:

Do art. 15 do capítulo anterior resulta claro que o direito do *imperium* ou das potestades supremas [*imperii seu summarum potestatum Jus*] não é senão o próprio direito de natureza [*naturae Jus*], o qual se determina [*determinatur*] pela potência, não já de cada um, mas da *multitudo* [*multitudinis*], que é conduzida como que por uma só mente [*quae una veluti mente ducitur*]; ou seja, da mesma forma que cada um no estado natural, o corpo e a mente de todo o *imperium* têm tanto direito quanto vale a sua potência. E assim, cada um, cidadão ou súdito, tem tanto menos direito quanto a própria *civitas* é mais potente que ele (*ver art. 16 do capítulo ant.*), e conseqüentemente cada cidadão não faz ou possui por direito [*jure*] nada a não ser aquilo que pode defender por decreto comum da cidade [*communi Civitatis decreto*]⁵¹.

A comparação entre essa passagem e o parágrafo II, 17, o primeiro a ser examinado no tópico anterior dedicado ao *principium*, evidencia a razão de a *Ética* ter dito que a *multitudo* “quer ser”. No capítulo II, mencionava-se apenas a potência da *multitudo*; no capítulo III, fala-se de uma potência conduzida (como que por uma só mente). No primeiro, a potência da *multitudo* define o direito; no segundo, ela o determina (limita). Lá, detém absolutamente o direito comum *ou o imperium* quem, por consenso comum, tem a incumbência da República; aqui, o direito se diz “do *imperium* ou das potestades supremas”. O que há efetivamente de novo nessas passagens em relação às anteriores é precisamente a presença das potestades supremas, funções concretas na *civitas*, cujo poder é por ela (de)limitado.

A passagem entre querer ser e efetivamente ser (a rigor, como que ser) conduzida por uma só mente demarca, assim pensamos, a fronteira entre o *conatus* comum, ontológico, e o ato (político) de instituição do *imperium* e sua organização (jurídica), histórico. O termo *instituto* é abundantemente

⁵⁰ TP, III, 6.

⁵¹ TP, III, 2.

empregado no *Tratado Político* e designa tanto a fundação do *imperium* (direito comum)⁵² como sua continuação na duração. Pelo *Tratado Teológico-Político* sabemos que a instituição, frequentemente associada à lei, ao hábito e ao *imperium*, opõe-se à verdade eterna e à natureza – das coisas se diz que ou são “por instituição” ou são “por natureza”⁵³. Essa indicação é importante, haja vista o termo figurar apenas duas vezes na *Ética*⁵⁴. Ela informa que o terreno da instituição é a duração e que sua atuação, por assim dizer, se dá sob circunstâncias históricas determinadas.

Na abertura do *Tratado Político*, imediatamente após a crítica aos filósofos, de que tratamos na Introdução, Espinosa aborda aqueles que, de certa forma, situam-se no polo contrário: os homens práticos, no que se incluem os políticos:

[...] os direitos comuns [*jura communia*] e os assuntos públicos [*negotia publica*] foram instituídos [*instituta*] e tratados por homens agudíssimos, quer astutos, quer hábeis, e por isso é difícil acreditar que possamos conceber alguma coisa aplicável [*ex usu*] a uma sociedade comum [*communi Societate*] que a ocasião [*ocasio*] ou o acaso [*casus*] não tivessem já mostrado e que os homens atentos aos assuntos comuns [*communibus negotiis*] e ciosos de sua própria segurança não tivessem visto⁵⁵.

O esforço de Espinosa no curso do *Tratado Político* é para mostrar que a instituição, enquanto fundação, condiciona a posterior situação do *imperium*⁵⁶. Não surpreende que, logo na sequência dessa última citação, Espinosa evoque Maquiavel, que teria mostrado os meios de que um príncipe deve usar para dominar (isto é, em face de uma *multitudo* subjugada), os meios de que a *multitudo* livre deve se valer para resguardar sua liberdade, e a imprudência de uma *multitudo* que retira o tirano, mas não a causa da tirania (causa essa que remonta à fundação do *imperium*).

Espinosa oferece como exemplo dessa imprudência da *multitudo* o episódio que foi a razão próxima que o levou a escrever o *Tratado Político*: o golpe de Estado de 1672 que destituiu e assassinou os irmãos de Witt, aboliu a República e reinstaurou a dinastia da *Casa de Orange* nas Sete Províncias do Norte. Diz Espinosa sobre esse período, em alusão à instauração da República anos antes, que “os holandeses julgaram que para obter a liberdade era suficiente afastar o conde e decapitar o corpo do *imperium*, e não pensaram em reformá-lo [*reformando*]”⁵⁷. A questão da mudança de forma será matéria do capítulo X do *Tratado Político*.

⁵² TP, III, 1.

⁵³ TTP, IV, p. 71, 73-4; V, p. 81; XVI, Anotação XXXIV, p. 246. Assim, quando na obra se fala em “direito e instituição de natureza”, fala-se da potência de uma essência singular (TP, II, 8; TTP, XVI, p. 234, 236).

⁵⁴ Cf. nota dos tradutores da *Ética*, p. 587.

⁵⁵ TP, I, 2.

⁵⁶ Tese que havia sido sustentada antes por Maquiavel. Cf. MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Títo Lívio*, I, 2.

⁵⁷ TP, IX, 14. Cf. BALIBAR, *Spinoza et la politique*, 2005, p. 26s.; BALIBAR, *Ultimi Barbarorum - Espinoza: o temor das massas*, 1990.

Para que se depreenda o caráter determinante da instituição, é útil examinarmos os parágrafos V, 5 e 6, nos quais Espinosa aborda o melhor *imperium*, a saber, aquele no qual os homens passam a vida em concórdia e que se define acima de tudo pela razão. Segundo nosso autor, o *imperium* instituído para esse fim é aquele que a *multitudo* livre [*multitudo libera*] institui, e não aquele que se adquire sobre a *multitudo* por direito de guerra [*jure belli*], e complementa:

Porque a *multitudo* livre [*libera multitudo*] é conduzida mais pela esperança do que pelo medo, ao passo que uma *multitudo* subjugada é conduzida mais pelo medo do que pela esperança: aquela procura cultivar a vida [*vitam colere*], esta procura *somente* [*tantummodo*] evitar a morte [*mortem vitare*]; aquela, sublinho, procura viver para si, esta é obrigada a ser do vencedor, e daí dizermos que esta é serva [*servire*] e aquela é livre [*libera*]. Assim, o fim [*finis*] do *imperium* de que alguém se apodera por direito de guerra [*Jure belli*] é dominar e ter servos em vez de súditos. E embora entre o *imperium* que é criado pela *multitudo* livre [*libera multitudinem creatur*] e aquele que é adquirido por direito de guerra [*juri belli acquiritur*], se atendermos genericamente ao direito [*jus*] de cada um, não haja nenhuma diferença essencial [*essentialis*], contudo, quer o fim, como já mostramos, quer os meios com os quais cada um deles se deve conservar [*conservari*] têm enormes diferenças⁵⁸.

Operando com a clivagem *instituição* versus *aquisição*, a passagem parece limitar-se a operar no campo do que a tradição designa por *jus belli*, o direito de guerra⁵⁹. Todavia, essa é uma visão superficial da passagem. Uma leitura atenta do *Tratado Político* faz transparecer, pelo emprego do conceito de “guerra” [*bellum*], que a questão não se limita à aquisição de uma *civitas* por outra. No curso do tratado, Espinosa refere-se a *imperia* e *civitate* nos quais, apesar de não terem sido conquistados, vivem sob a vigência da *jus belli* e, como tais, são assim caracterizados. Se assim for, a passagem inevitavelmente enseja a seguinte questão: o que faz de uma *multitudo* livre, e outra serva? A pergunta a essa questão só poderá ser satisfatoriamente respondida mediante o exame da terceira camada, a *ordenatio*, e a conseqüente conjugação das três camadas.

Passemos, finalmente, à terceira camada, a *ordenatio*. Uma vez introduzido no *imperium* a *autoridade*, a determinação do direito do *imperium* ou das potestades supremas pela *multitudo* é qualificada: esse lugar é ocupado por todos (democracia), por poucos (aristocracia) ou por um só (monarquia). A rigor, ou por todos ou por poucos, porque nenhum homem é capaz de sozinho sustentar um *imperium*, de modo que, adverte Espinosa, toda monarquia é, na verdade, uma aristocracia tácita⁶⁰. Com essa advertência, pode-se conjecturar que Espinosa tenha seguido a trilha

⁵⁸ TP, V, 6.

⁵⁹ Cf. BOVE, *Direito de guerra e direito comum na política espinosista*, 2008.

⁶⁰ TP, VI, 5. “Estão, sem dúvida, muito enganados os que creem que pode acontecer um sozinho obter o direito supremo da *civitas*. O direito, efetivamente, determina-se só pela potência, como mostramos no

deixada por Maquiavel quanto ao conflito fundamental, em todas as *civitate*, entre povo e grandes⁶¹, muito embora *multitudo* e povo não se sobreponham perfeitamente, como procuraremos argumentar.

Diversamente da incumbência da República, que consiste em um lugar e designa o próprio direito comum mediado pelo consenso comum, as potestades supremas consistem em funções concretas, ocupadas por pessoas singulares, e designam a detenção de um direito *jurídico*. Para que se retenha a diferença, cumpre notar que, enquanto o direito definido pela potência da *multitudo*, o qual se costuma chamar *imperium*, é a própria *potência* da *multitudo*, já o direito das potestades supremas é o *direito* do *imperium*: é, portanto, um direito (jurídico) de um direito (natural). E porque se tratam de homens, e não de quaisquer homens, mas de autoridades, esse direito jurídico que as autoridades detêm é determinado (limitado, freado) pela potência da *multitudo*.

Na leitura do *Tratado Político*, saltam aos olhos as razões pelas quais o poder das autoridades deva ser freado. Além de todos os apontamentos feitos na obra sobre a natureza humana – que o direito se estende até onde se estende a potência⁶², que procurar igualdade entre desiguais é coisa absurda⁶³, que não se deve depositar na palavra dada a segurança do *imperium*⁶⁴ e todas as considerações feitas na abertura do presente capítulo –, vale acrescentar o que é dito no prefácio do *Tratado Teológico-Político* em relação ao direito das potestades supremas, a saber, que “muitos se esforçam, com descarado atrevimento, por lhes usurpar em boa parte”⁶⁵.

É nessa camada, ao tematizar a transferência do direito, que se deve situar a expressão *integra multitudo*, tal como exposta no capítulo VII:

É, além disso, certo que cada um prefere governar a ser governado. Ninguém, com efeito, concede voluntariamente o *imperium* a outrem, conforme diz Salústio no primeiro discurso a César. É, por isso, claro que a *multitudo* intacta [*multitudo integra*] nunca transferiria [*transfere*] o seu direito para uns poucos, ou para um só, se

capítulo II, e a potência de um só homem é, de longe, incapaz de sustentar tão grande peso. Daí acontecer que aquele a quem a *multitudo* elege rei chama para junto de si comandantes, conselheiros e amigos, aos quais confia a sua salvação e a de todos, de tal modo que o *imperium*, que se crê ser abertamente monárquico, na prática [*in praxi*], é realmente aristocrático, não de modo manifesto [*manifestum*], mas latente [*latens*], e por isso mesmo péssimo” (TP, VI, 5). A expressão “incapaz de sustentar tão grande peso” faz alusão à passagem bíblica na qual Moisés queixa-se a Deus de sua incapacidade de sustentar o peso do povo (Nm 11:10-17).

⁶¹ “[...] em todas as [*civitate*], existem esses dois humores diversos que nascem da seguinte razão: o povo não quer ser comandado nem oprimido pelos grandes, enquanto os grandes desejam comandar e oprimir o povo; desses dois apetites diferentes, nascem nas cidades um destes três efeitos: principado, liberdade ou licença” (MAQUIAVEL, *O Príncipe*, IX, p. 43).

⁶² TP, II, 4; II, 5; VII, 16.

⁶³ TP, IX, 4.

⁶⁴ TP, II, 12; TP, XI, 2.

⁶⁵ TTP, Pref., p. 8-9.

pudesse pôr-se de acordo entre si [*inter impam convenire possit*] e se das controvérsias [*controversiis*] que tão frequentemente se desencadeiam nos grandes conselhos [*in magnis consiliis*] não se passasse à sedição [*seditiones*]⁶⁶.

A passagem chama a atenção pelo que nela é implicitamente negado: “se pudesse pôr-se de acordo entre si [*inter impam convenire possit*]”. Ora, como vimos em outra passagem do próprio *Tratado Político*, a *multitudo* pode pôr-se de acordo entre si. Ocorre que, no capítulo VI, quando afirmara que por algum afeto comum a *multitudo* se põe naturalmente de acordo [*naturaliter convenire*] e *quer ser* conduzida como que por uma só mente, era do *principium* que se falava. Aqui, a presença das controvérsias nos grandes conselhos demarca um campo social e político no qual a divisão social tem lugar, face à qual vislumbra-se uma alteração – daí, como contraposição, a expressão *integra multitudo*.

Se, escreve Espinosa na sequência, a *multitudo* “só transfere livremente para um rei aquilo que é absolutamente impossível ela própria ter em seu poder, ou seja, o dirimir as controvérsias e o decidir com rapidez”⁶⁷, cabe notar que essas duas incumbências – vale lembrar, diversas daquelas de que se falava na primeira camada, fundadas na Natureza – *já nascem sob o manto da divisão social*. Em uma palavra, a diferenciação social nascida no interior mesmo da *multitudo* constrange-a a incorrer na transferência de direito.

Para melhor compreender por que é enfraquecida a aptidão da *multitudo* para se colocar de acordo, é necessário observar dois aspectos dessa camada para o qual Espinosa dá ênfase particularmente nos dois tratados: de um lado, o fato de na *multitudo* ecoar, por assim dizer, a natureza dos indivíduos que a compõem⁶⁸; de outro, o fato de *multitudo* “ser conduzida”, em particular nos *imperia* aristocrático e monárquico. Quanto a esse segundo ponto, lemos no *Tratado Teológico-Político* não haver nada mais eficaz que a superstição para governar as *multitudines*, que muitos se esforçam por usurpar os direitos das potestades supremas tentando, a pretexto da religião, pôr contra elas o ânimo das *multitudines* [*multitudinis animum*]⁶⁹ e que, nas controvérsias, levanta-se contra o rival a fúria da *multitudo*⁷⁰. Já quanto ao primeiro ponto, diz Espinosa:

⁶⁶ TP, VII, 5. Diogo Pires Aurélio, Charles Ramond e D'Émile Saisset optaram por traduzir *integra* por “inteira”. Paolo Cristofolini, por seu turno, optou por “compacta”. Já Atilano Dominguez empregou “completa”. De nossa parte, pensamos que a tradução que melhor se ajusta ao conceito nesse contexto é “intacta”, tanto por remeter a uma situação originária como por conotar aquilo que ainda não sofreu violação.

⁶⁷ TP, VII, 5.

⁶⁸ “[...] as causas e fundamentos naturais do *imperium* [*imperia causas & fundamenta naturalia*] não devem pedir-se aos ensinamentos da razão, mas deduzir-se da natureza ou condição comum dos homens [*hominum communis natura, seu conditione*]” (TP, I, 7).

⁶⁹ TTP, Pref., p. 7-9. Cf. também TP, VIII, 41: “não há de fato nada que mais comova os ânimos da *multitudo* [*multitudinis animos movet*]”.

⁷⁰ TTP, XVIII, p. 283.

Que a manutenção do *imperium* depende, antes de mais nada, da fidelidade dos súditos, da sua virtude e da sua perseverança na execução das ordens, a razão e a experiência ensinam-no sem margem para dúvidas. Descobrir, porém, o modo como eles devem ser governados para que mantenham sempre a fidelidade e a virtude já não é assim tão fácil. Todos, com efeito, sejam governantes ou governados, são homens, que o mesmo é dizer, têm tendência para fugir à labuta e procurar o prazer [*ex labore scilicet proclives ad libidinem*]. Aqueles que sabem a qual ponto é mutável o engenho das *multitudines* [*varium multitudines ingenium*] quase que desespera de o descobrir: porque a multidão não se rege pela razão, rege-se pelas paixões, tudo a atrai e deixa-se facilmente corromper, seja pela avareza, seja pelo luxo. Cada qual julga que só ele sabe tudo e quer que tudo seja orientado segundo a sua maneira de ver; conforme pensa que uma coisa lhe tratá lucro ou prejuízo, assim a considera justa ou iníqua, legítima ou ilegítima; por amor à glória, despreza os seus semelhantes e não suporta ser governado por eles; por inveja de um título mais elevado, ou da fortuna, que nunca está igualmente repartida, deseja o mal a outrem e sente prazer nisso; nem vale a pena prosseguir, uma vez que ninguém ignora a que crimes o descontentamento pela sua condição presente e o desejo de novas coisas, a cólera arrebatada, o desprezo pela pobreza, inspiram frequentemente aos homens e quanto essas paixões lhes invadem e agitam os ânimos. Obviar pois, a todos esses males, instituir um *imperium* em que não haja lugar para a fraude, instituir tudo, em suma, de maneira que todos, seja qual for o seu engenho, ponham o direito público à frente de seus interesses privados [*omnia ita instituire, ut omnes, cujuscunque ingenii sint, jus publicum privatis commodis praeferant*], aí é que está a obra, o trabalho a fazer⁷¹.

Desses dois elementos, quais sejam, a condição comum dos homens imanente à natureza da multidão e a superstição como instrumento de dominação através do governo da multidão, o segundo equivale a um reforço ou a um maior enraizamento da primeira⁷². Esse reforço, vale notar, ocorre simultaneamente à diferenciação social que se dá em seu interior: Não poderia ser de outra maneira, afinal, é de seu interior não como potência, como integra multidão, mas como pluralidade na duração, que surgem tanto os patrícios (na aristocracia) como as famílias, a nobreza e o rei (na monarquia)⁷³.

⁷¹ TTP, XVII, p. 253.

⁷² Cf. FERREIRA, *Sui Juris, Fortunae Juris. Ensaio sobre Ontologia e História em Espinosa*, 2018, p. 52.

⁷³ TP, VI, 11-3; VIII, 1.

Multitudo e história

É somente à luz das três camadas, vistas em conjunto, que se pode interpretar os capítulos finais do *Tratado Político*: aqueles dedicados à monarquia (capítulos VI e VII) e à aristocracia (capítulos VIII e IX), bem como o capítulo que trata centralmente da mudança de forma dos *imperia* (capítulo X) e o inacabado capítulo dedicado à democracia, do qual temos apenas os quatro primeiros parágrafos (capítulo XI). *Neles as três camadas como que se combinam, criando um campo ontológico de coexistência entre direito natural e direito civil que torna perceptível e inteligível o campo de conflitos, negociações e disputas, no qual a história transcorre.* Para o nosso intento no presente artigo, e por economia, é suficiente determo-nos sobre o capítulo X. Antes, porém, cabe examinarmos o emprego dos conceitos de *forma*, *facies* e *fabrica* no *Tratado Político*.

No capítulo VI, Espinosa já havia alertado que das discórdias e sedições que muitas vezes são provocadas na *civitas*, nunca resulta que os cidadãos a dissolvam, como muitas vezes acontece nas restantes sociedades: “mudam-lhe, sim, a forma [*formam*] por uma outra, se as contendidas [*contentiones*] não puderem ser acalmadas [*sedari*] mantendo a face da *civitas* [*Civitatis facie*]”. Conclui Espinosa: “por meios que se requerem para conservar o *imperium*, eu entendo os que são necessários para conservar a forma [*formam*] do *imperium* sem alguma mudança digna de nota”⁷⁴. As discórdias e sedições serão abordadas com maior atenção no capítulo 3. O que nos interessa por ora é o argumento da mudança ou conservação da forma.

A fim de melhor precisar o conceito, pensamos ser útil compará-lo a outros dois: “face” [*facies*] e “estrutura” [*fabrica*]. Para tanto, atentemos para alguns argumentos dispostos ao longo do *Tratado Político*. Segundo Espinosa, os *imperia* aristocrático e monárquico diferem, entre outras coisas, no fato de que o primeiro não torna à *multitudo*, diferentemente do segundo⁷⁵. Ademais, a escolha do rei, que é feita pela *multitudo*, deve, se possível, ser eterna – caso contrário acontecerá necessariamente de a potestade suprema transitar muitas vezes para a *multitudo*, que é a maior e a mais perigosa das mudanças –, e cuja primeira linha anuncia que “a face do *imperium* [*imperii facies*] deve manter-se una e idêntica”, do que conclui que o rei deva ser um só, sempre do mesmo sexo, e o *imperium* deva ser indivisível⁷⁶. Em outra passagem na qual aborda os dois *imperia*, Espinosa argumenta que quanto maior é o direito da suprema potestade, mais a forma do *imperium* [*imperii forma*] é conforme ao que dita a razão e, conseqüentemente, mais apta é para conservar a paz e a liberdade⁷⁷. Ao evocar aqui o argumento da forma do *imperium*, Espinosa remete ao parágrafo III, 5, pela qual na *civitas* o corpo do *imperium* deve ser conduzido como que por uma só mente e, por conseguinte, a vontade da *civitas* deve ter-se por vontade de todos e ser considerada como se fosse

⁷⁴ TP, VI, 2.

⁷⁵ TP, VIII, 1.

⁷⁶ TP, VII, 25.

⁷⁷ TP, VIII, 7.

decretada por cada um⁷⁸. E, ao discorrer sobre a atribuição do conselho na aristocracia – mas o mesmo vale para a monarquia –, Espinosa assevera que “quem tenha, nem que seja por um só dia, o poder de criar e abrogar leis, esse pode mudar toda a forma do estado [*imperii formam*]”⁷⁹.

Em relação especificamente à monarquia, no parágrafo VII, 26 somos informados de que, naquele capítulo e no anterior, considerava-se o *imperium* monárquico que uma *multitudo* livre instituiu, único a que podem aplicar-se os fundamentos ali elencados, e que uma *multitudo* que se habitou a outra forma de *imperium* [*imperii formae*] não poderia, sem grande perigo de desabamento [*eversione*], remover os fundamentos de todo o *imperium* e mudar toda a sua estrutura [*fabricam*]⁸⁰. Por sua vez, no parágrafo VII, 30 Espinosa afirma, em relação aos capítulos VI e VII, tratar-se ali da “melhor forma [*formam optimam*] de *imperium* monárquico, se quisermos considerar as causas da conservação de qualquer *imperium* não bárbaro e as do seu desabamento [*eversionis*]”⁸¹.

No que toca à aristocracia, ao tratar no parágrafo VIII, 13 da proporção numérica entre patrícios e o restante, Espinosa argumenta que “o número de patrícios pode ser muito maior que o da *multitudo* e a forma do *imperium* [*imperii forma*] conservar-se”, e que o perigo residiria na sua escassez⁸². No parágrafo seguinte, Espinosa sustenta repugnar à “forma deste *imperium* [*imperii formae*]” a dignidade patricia ser hereditária, pois um *imperium* assim mais parece um democrático tal como antes descrito, quando fizera menção à desigualdade entre cidadãos e estrangeiros⁸³. Tomando-se as devidas precauções em relação à proporção, nesse caso “preservar-se-á a forma do *imperium* [*imperii forma*] e poderá sempre conservar-se a proporção entre patrícios e *multitudo*”.

Feitas essas considerações, que conteúdo podemos dar ao conceito de “forma” e no que esse conceito difere de “face” e “estrutura”? Pela *Ética*, sabemos que *fabricam* remete à natureza enquanto considerada apenas corpórea ou em seu aspecto estritamente físico⁸⁴. Em vista disso, e em vista do que é dito no parágrafo VI, 19, a saber, que o rei é como a mente e o conselho é como corpo do *imperium*, a mencionada mudança de estrutura – que, ao lado da remoção dos “fundamentos recebidos”, levaria ao desabamento do *imperium* – parece referir-se às instituições singulares. Nossa hipótese é de que, para intervir nas instituições do *imperium* sem grave perigo, a condição para tanto é que a *multitudo* tenha potência; todavia, uma *multitudo* que não é habituada à liberdade é impotente para tanto.

Por sua vez, o que depreendemos dessas passagens sobre o termo “face”? Por que na primeira citação é dito que a face da *civitas* não muda mesmo com a mudança da forma do *imperium*, ao passo que na segunda citação é dito que a face do *imperium* deva manter-se una e idêntica – o que

⁷⁸ TP, III, 5.

⁷⁹ TP, VIII, 17.

⁸⁰ TP, VII, 26.

⁸¹ TP, VII, 30,

⁸² TP, VIII, 13.

⁸³ TP, VIII, 14.

⁸⁴ E, II, P 2, Esc.; IV, P 49, Esc..

pressupõe a possibilidade de mudar? Uma hipótese é que a face designe os traços que caracterizam algo pelo que nele há de exterior e que é percebido pela imaginação. Por que a face da *civitas* não muda quando há discórdias e sedições nela provocadas? Porque “nunca resulta que os cidadãos a dissolvam, como muitas vezes acontece nas restantes sociedades”. Qualquer que seja a forma assumida, o aspecto será o de *civitas*, o corpo inteiro [*integrum corpus*] do *imperium*⁸⁵. E por que a face do *imperium* deve manter-se una e idêntica? Para que seja *reconhecido* como um *imperium* monárquico.

A título de ilustração e exemplo, vale aqui retomar, de um lado, a diferença entre o *imperium* que é criado pela *multitudo* livre e aquele que é adquirido por direito de guerra e, de outro, do exemplo das Sete Províncias do Norte, do qual tratamos algumas linhas atrás. Segundo Espinosa, entre o *imperium* criado pela *multitudo* livre e aquele que é adquirido por direito de guerra, “se atendermos genericamente [*in genere*] ao direito de cada um”, não veremos nenhuma “diferença essencial [*essentialis*]”, embora efetivamente haja enormes diferenças nos meios e nos fins empregados⁸⁶. Essa generalidade remete à face do *imperium*. Em relação ao exemplo, “os holandeses julgaram que para obter a liberdade era suficiente afastar o conde e decapitar o corpo do estado, e não pensaram em *reformá-lo* [*eodem reformando*]”, tendo ficado “qual corpo sem cabeça”, do que resultou “deformada situação [*deformi statu*]”⁸⁷. Ou seja, iludidos que estavam, os holandeses imaginavam estar numa República, porque só para o corpo olhavam, quando “aqueles que realmente detinham o *imperium* eram, de longe, menos que os que poderiam governar a *multitudo* e dominar adversários potentes”. Tendo face de República, as Sete Províncias na verdade eram uma aristocracia (tácita).

Todas as indicações a respeito da forma, ao lado do que acabamos de afirmar em torno dos conceitos de face e de estrutura, indicam que, enquanto a face e a estrutura remetem ao corpo político (a primeira correspondendo ao aspecto externo pelo qual é reconhecido e a segunda às instituições singulares), a forma corresponde à mente do *imperium*. É digno de nota que, no parágrafo VII, 26, Espinosa não diga, em contraposição a uma *multitudo* que se habituou a outra forma de *imperium*, que ali considerava o *imperium* instituído por uma *multitudo* habituada à

⁸⁵ TP, III, 1.

⁸⁶ TP, V, 6.

⁸⁷ “E se alguém retorquir que este *imperium* dos holandeses não aguentou muito tempo sem um conde, ou um substituto que fizesse as vezes dele, terá por resposta que os holandeses julgaram que para obter a liberdade era suficiente afastar o conde e decapitar o corpo do estado, e não pensaram em reformá-lo, deixando todos os seus membros tal como antes estavam constituídos, de tal maneira que o condado da Holanda ficou sem conde, qual corpo sem cabeça, e o próprio *imperium* ficou sem nome. Não é por isso de admirar que a maioria dos súditos ignorasse em que mãos estava o poder soberano. E ainda que não fosse assim, aqueles que realmente detinham o *imperium* eram, de longe, menos que os que poderiam governar a *multitudo* e dominar adversários potentes. Daí que estes tenham, frequente e impunemente, podido conspirar contra eles e, finalmente, depô-los. A súbita queda da sua república não teve, pois, origem no fato de consumirem inutilmente o tempo em deliberações, mas na deformada situação [*deformi statu*] deste *imperium* e na escassez de governantes” (TP, X, 14).

monarquia, mas sim que ali considerava o *imperium* instituído por uma *multitudo* livre. Ao empregar o termo forma no *Tratado Político*, Espinosa designa a liberdade ou a servidão da mente. Assim, se as formas dos *imperia* aristocrático e monárquico são as que foram deduzidas nos capítulos VI a IX e não as que se dão na duração, isso se deve ao fato de o direito comum ser *definido* pela potência da *multitudo* conduzida como que por uma só mente. A forma de que Espinosa fala, ao tratar desses dois *imperia*, é a liberdade, realizada, contudo, de maneira precária, cada qual a sua maneira.

Nesses termos, notamos aqui também o parentesco entre Espinosa e Maquiavel, que na abertura d’*O Príncipe* declara estarem os domínios formados tal como ele ali descrevera “habituaados ou a viver sob um príncipe ou a ser livres”⁸⁸. Espinosa igualmente concebe a política na chave da dicotomia entre favorecimento e desfavorecimento da liberdade. Porém, um e outro não coincidem inteiramente. Em Maquiavel, essa liberdade, como sabemos, é dada pela República, de modo que República e Principado contrapõem-se – muito embora possamos vislumbrar traços republicanos no principado tal como concebido n’*O Príncipe*. Espinosa não emprega o termo “principado”, mas a monarquia e a aristocracia deduzidas da natureza comum desses *imperia* são chamadas com frequência no tratado de Repúblicas⁸⁹ – mas não livres⁹⁰. São para ele Repúblicas não por outro motivo senão porque, deduzidas de suas naturezas comuns, são consoantes à razão.

Dito isso, podemos finalmente adentrar no capítulo X do *Tratado Político*. Na abertura do capítulo, Espinosa informa que uma vez tendo sido apresentados e explicados os fundamentos dos *imperia* aristocráticos (compreendendo uma só urbe, ou várias urbes), restaria averiguar “se eles podem, por alguma causa que lhes seja imputável [*aliqua causa culpabilis*], dissolver-se ou assumir uma outra forma [*aliam formam*]”⁹¹.

O capítulo divide-se em três partes, correspondentes a três argumentos: o ditador como primeiro remédio às doenças que acometem o *imperium*; a avareza como segundo remédio; a inviolabilidade dos direitos como único meio de garantir a estabilidade do *imperium*. Não é o caso de examiná-los em pormenor: os argumentos dispostos no segundo já foram evocados por nós e, em relação ao terceiro ponto, dele trataremos nos capítulos seguintes.

O que aqui interessa reter do capítulo é uma ideia fundamental posta no argumento da cura pela ditadura, e que Espinosa extrai de Maquiavel:

A primeira causa por que se dissolvem os *imperia* deste gênero é aquela que o agudíssimo florentino observa nos *Discursos sobre Tito Lívio*, III, 1, a saber, que ao estado, tal como ao corpo humano, *todos os dias se agrega alguma coisa que, de vez em quando, necessita de cura*. Daí que seja necessário, diz ele, que de vez em quando aconteça alguma coisa [*accidat*] através da qual o *imperium* seja

⁸⁸ MAQUIAVEL, *O Príncipe*, I, p. 3.

⁸⁹ TP, VI, 18; VII, 29; VIII, 3; VIII, 9; VIII, 12; VIII, 24; VIII, 31; VIII, 33; VIII, 49.

⁹⁰ *Ibidem*, VIII, 49.

⁹¹ TP, X, 1.

*reconduzido ao seu princípio, onde começou a estabilizar-se [ad suum principium, quo stabiliri incepit, redigatur]*⁹².

Essa passagem conjuga o que pretendemos mostrar no presente artigo, sendo, segundo julgamos, uma chave de interpretação do *Tratado Político*. Toda a argumentação em torno das três camadas do conceito de *multitudo* consiste em depreender, ao fim e ao cabo, o sentido da afirmação segundo a qual o *imperium* é “reconduzido ao seu princípio” por meio de um acontecimento. Examinemos essa afirmação.

Ao cabo da argumentação iniciada com a menção aos *Discorsi*, e após cogitar que o primeiro remédio pudesse ser a nomeação de um ditador supremo [*supremus dictatur*] “por um ou dois meses, com direito a investigar, julgar e estatuir sobre o que fazem os senadores e cada um dos funcionários e, conseqüentemente, restituir o *imperium* ao seu princípio [*ad suum principium restituendi*]”, Espinosa conclui que tal remédio pode acabar por se converter em veneno, posto que o ditador “pode um dia transformar-se, não sem grande perigo para a república, numa monarquia”⁹³.

Tem-se, assim, um impasse: por um lado, para ser efetivo, esse poder ditatorial precisa ser eterno e estável, bem como temível só para os maus, ou seja, não deve deixar espaço para o arbítrio, mas ser guiado pela razão; por outro lado, a manter-se a forma do *imperium*, esse poder não pode ser conferido a um só. A conclusão é que, para que se obtenha todas essas condições, o “gládio ditatorial” deveria estar nas mãos não de uma pessoa natural [*personam naturalem*], mas civil [*personam civilem*]⁹⁴. Remete-se aqui ao arranjo institucional, tal como deduzido nos capítulos do *Tratado Político* dedicados à monarquia e à aristocracia. A “pessoa civil” é a instituição que garante a proporcionalidade do *imperium*.

Ora, por que Espinosa dá para isso o nome de “retorno ao princípio”? Afinal, o que a argumentação em torno da ditadura esclarece sobre essa noção? Claro está que, ao falar de “retorno ao princípio”, Espinosa tem em mente não a fundação do *imperium*, pois, obviamente, para um *imperium* mal ordenado desde sua fundação a “volta ao princípio” nada significaria. Diferente de Maquiavel, em Espinosa o termo *principium* designa não a fundação – essa é designada pelo termo *institutum* –, mas a presença da potência de Deus nas coisas naturais. No caso, designa o *conatus* comum.

⁹² TP, X, 1, o destaque é nosso. No capítulo em questão dos *Discorsi*, Maquiavel argumenta que “todos os princípios [...] hão de ter em si alguma bondade, pela qual retomem o prestígio e o vigor iniciais”, mas que, “com o passar do tempo, essa bondade se corrompe”. Argumenta ainda que “esse bem surge nas repúblicas por *virtù* de um homem ou por *virtù* de uma ordenação”. Ao evocar o princípio, Maquiavel tem em mente a fundação. No mesmo capítulo, é feita menção às “boas constituições, ordenadas por Rômulo e por outros príncipes prudentes” (cf. MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, III, 1).

⁹³ TP, X, 1.

⁹⁴ TP, X, 1-2.

O ponto que merece relevo, a essa altura, é que, se no curso da explicação mostramos que a primeira camada situa-se fora da duração, aqui vemos a presença dessa mesma camada na duração. Como vencer aparente contradição?

Em primeiro lugar, do ponto de vista ontológico, ela remete à presença do direito natural no estado civil. Noutros termos, o princípio faz-se presente na instituição ou fundação e na posterior duração ou ordenação de todo e qualquer *imperium* porque todo e qualquer *imperium* se define pela potência da *multitudo*, sem a qual cessa de existir.

Em segundo lugar, cumpre notar que a *multitudo* não é um conceito unívoco, ao menos não em determinado sentido. É certo que, em determinadas passagens, o conceito é empregado como sinônimo de povo ou mesmo para designar um grupo. A leitura do *Tratado Político* não dá margem à dúvida quanto a isso. Essa é a *multitudo* polarizada pelo conceito de ordenação. Mas é igualmente certo, no entanto, que, em determinadas passagens, a *multitudo* designa um acontecimento político que tem lugar na história, a saber, o conjunto dos indivíduos reunidos no ato de fundação do *imperium*, designação polarizada pelo conceito de instituição. Da mesma maneira, é certo que, em determinadas passagens, a *multitudo* designa o *conatus* comum, um sujeito político ontológico situado fora da duração. Aqui, o conceito é polarizado pela noção de princípio. Em suma, mesmo fora da duração, essa designação da *multitudo*, polarizada pelo princípio, apesar de situar-se fora da duração, não se situa fora da história⁹⁵.

Isso aparece com evidência quando observamos situar-se no princípio a definição da estabilidade ou da instabilidade do *imperium*. Diz Espinosa que o *imperium* aristocrático “será tanto mais seguro e a sua condição será tanto melhor, quanto maior for, relativamente ao monárquico, a sua *proximidade ao absoluto* sem prejuízo da paz e da liberdade”, pois “quanto maior é o direito da potestade suprema, mais a forma do *imperium convém* [convenit] *com o que dita a razão* e, por conseguinte, mais apta é para conservar a paz e a liberdade”⁹⁶. Se em um dado *imperium*, em sua singularidade, os direitos comuns são preservados no direito civil e nas leis, ele será estável e haverá segurança para aqueles que detêm a potestade suprema e paz aos cidadãos. Caso contrário, haverá instabilidade, insegurança e hostilidade:

Na verdade, se há *imperium* que pode ser eterno, é necessariamente aquele cujos direitos [*jura*], uma vez corretamente instituídos, permanecem inviolados. Porque a alma do *imperium* são os direitos [*anima imperii jura sunt*]. Mantidos estes, mantém-se necessariamente o *imperium*. Os direitos, contudo, não podem ser invencíveis a não ser que sejam defendidos não só pela razão, mas também pelo afeto comum dos

⁹⁵ Essa é a razão pela qual *multitudo* e povo não se sobrepõem perfeitamente, bem como por que, no *Tratado Teológico-Político*, figuram os conceitos de *populo* e de *plebs* ao invés de *multitudo*.

⁹⁶ TP, VIII, 7, o destaque é nosso.

homens [*communi hominum affectu defendantur*]; de outra forma, se estão apoiados só no auxílio da razão, sem dúvida são fracos e vencem-se facilmente⁹⁷.

Se a *multitudo*, polarizada pelo princípio, não se situa fora da história, a contrapartida é que a história só é inteligível na medida em que as três camadas do conceito de *multitudo* são observadas *ao mesmo tempo*. Nesse sentido, e somente nesse sentido, o conceito de *multitudo* pode ser considerado unívoco⁹⁸. Em outras palavras, a inteligibilidade da história consiste em observar, em cada fenômeno histórico, a maneira *particular* como operam, de maneira concomitante, o *conatus* comum ou o desejo de governar e não ser governado (princípio), as heranças e marcas da fundação do *imperium* (instituição) e os conflitos e divisões no tempo presente (ordenação).

Disso podemos extrair uma hipótese extremamente frutífera para o futuro dos estudos espinosistas: a grande contribuição de Espinosa ao propor o “retorno ao princípio”, segundo pensamos, está menos na ideia de um acontecimento, tal como lemos no parágrafo X, 1, do que na ideia, consoante com a vigência do direito natural no estado civil, de uma projeção das três camadas, *conjugadas de uma maneira particular*, sobre a sociedade historicamente constituída, dando lugar a um campo de conflitos, negociações e disputas capaz de alterar-lhe ou preservar-lhe a face (o aspecto externo), a estrutura (seu arranjo institucional) e a forma (o lugar relativo de uns perante outros, produzindo maior ou menor igualdade entre as partes). Não fosse assim, sequer o acontecimento seria inteligível. Se a hipótese que aqui lançamos proceder, cabe investigar de que maneira a conjugação das três camadas da *multitudo* se particulariza, dando lugar às sociedades particulares e sua história. Espinosa lançou as bases dessa investigação no *Tratado Teológico-Político*, quando investigou o *imperium* hebraico.

AD SUUM PRINCIPIUM: THE CONCEPT OF MULTITUDO IN SPINOZA

Abstract: Our goal is to examine the centrality of the concept of *multitudo* and therefore of the *Political Treatise* for the understanding the way by which Spinoza conceives the genesis and the maintenance of common life. We argue that there are in the treatise three layers on the concept of *multitudo*. The way by which those layers relate is a key to interpretation of common life and history in Spinoza.

Keywords: Spinoza – *Multitudo* –Princípio –Institution – Ordenation.

Referências Bibliográficas:

BALIBAR, E. *Spinoza et la politique*. Paris: Presses Universitaires de France, 2005, 3^e édition.

97 TP, X, 9.

98 Nesse sentido, Chauí designa a multidão como “sujeito político”. Cf. CHAUI, *Política em Espinosa*, 2003, p. 254s.

- _____. “Ultimi Barbarorum - Espinoza: o temor das massas”. In: *Discurso*, nº 18, 1990, p. 7-35.
- BOVE, L. “Direito de guerra e direito comum na política espinosista”. In: *Conatus*, vol. 2, nº 4, dez. 2008, p. 91-7.
- CHAUÍ, M. *Política em Espinoza*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- DOMINGUEZ, A. (comp.). *Biografías de Spinoza*. Selección, traducción, introducción, notas e índices por Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1995.
- ESPINOSA, B. “Carta nº 32”. Tradução e notas Marilena Chauí. In: *Espinoza*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979, 2ª edição, p. 367-93.
- _____. *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chauí. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.
- _____. *Princípios de filosofia cartesiana e Pensamentos metafísicos*. Tradução Homero Santiago, Luis César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- _____. *Tratado da emenda do intelecto*. Tradução Cristiano Novaes de Rezende. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.
- _____. *Tratado Político*. Tradução Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- _____. *Tratado Teológico-político*. Tradução Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- FERREIRA, A. M. D. S. *Sui Juris, Fortunae Juris. Ensaio sobre Ontologia e História em Espinoza*. (Tese de doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2018.
- GANDAVO, P. M. *História da Província de Santa Cruz*. Organização Ricardo Martins Valle, Introdução e notas Ricardo Martins Valle e Clara Carolina Souza Santos. São Paulo: Hedra, 2008.
- HANSEN, J. A. “Vieira e os estilos cultos: *ut theologia rhetorica*”. In: *Letras*, Santa Maria, vol. 21, nº 43, jul./dez. 2011, p. 25-62.
- HOBBS, T. *Do Cidadão*. Tradução, apresentação e notas Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002, 3ª edição.
- _____. *Leviatã*. Tradução: João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Editora Nova Cultura, 1999.

MAQUIAVEL, N. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Tradução MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *O Príncipe*. Tradução Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SPINOZA, B. *Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrs. von Carl Gebhardt. Heidelberg, C. Winter, 1972.

_____. *Traité politique*. Traduction d'Émilie Saisset révisée par Laurant Bove. Introduction et notes par Laurant Bove. Paris : Librairie Générale Française, 2002.

_____. *Traité politique*. Tradiccion, introduccion, notes, glossaires, index et bibliographie par Charles Ramond. Paris: Presses Universitaires de France, 2005.

_____. *Tratado político*. Traducción, introducción, índice analítico y notas de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1986.

_____. *Trattato politico*. 2ª edição. Edizione critica del testo latino e traduzione italiana a cura di Paolo Cristofolini. Firenze: Edizioni ETS, 2011.

A VIDA BOA COM E PARA OUTREM: ÉTICA, ALTERIDADE E RECONHECIMENTO EM RICŒUR

Paulo Gilberto Gubert¹

Resumo: O artigo tem como objetivo principal investigar a inter-relação entre os conceitos éticos de alteridade e de reconhecimento em Ricœur. Primeiramente, demonstra-se o papel central da alteridade na ética ricœuriana. Em segundo lugar, com base na abordagem fenomenológica, evidencia-se que a polarização radicalizada nos termos ego e alter ego é inválida na medida em que não leva à valorização da singularidade do outro. Da relação entre a ética do respeito e a fenomenologia da simpatia, resulta que é preciso situar o caráter histórico e antropológico da alteridade, firmado mediante os conflitos inerentes à luta pelo reconhecimento. Todavia, a luta, a violência e o desprezo constituem formas de reconhecimento que negam a alteridade. Como alternativa ao reconhecimento pela luta, apresenta-se o modelo de reconhecimento pacífico que se estabelece por meio da generosidade e da gratidão, próprios da dinâmica da troca de dons.

Palavras-chave: ética – fenomenologia – alteridade – reconhecimento.

1. Introdução

No prefácio de *O si mesmo como um outro*, Ricœur menciona três tipos de alteridade. O primeiro é a do corpo próprio ou da carne, na qual a carne é a mediadora entre o si e o mundo, este último tomado como estranho ao si; o segundo é a alteridade do outro, implicada na relação com o diverso de si; o terceiro é a alteridade da consciência moral, na qual se dá a relação do si com o si mesmo. De acordo com o propósito do artigo, será desenvolvida somente a alteridade do próximo, da relação curta² com o outro humano, pois é esta que parece estabelecer um vínculo direto com o reconhecimento mútuo. Neste sentido, apesar de ter manifestado decepção com a fenomenologia no que concerne ao problema do outro, Ricœur³ reconheceu que a quinta

¹ Professor de Filosofia na Universidade Católica de Pelotas (UCPel). E-mail: gilbertogubert@gmail.com

² Segundo Ricœur (*História e Verdade*), as relações curtas de amizade e de amor são relações raras, que surgem nas intermitências das relações longas, abstratas e anônimas.

³ RICŒUR, *Sympathie et respect: phénoménologie et éthique de la seconde personne*.

meditação cartesiana de Husserl⁴ teve por mérito trazer à tona para o primeiro plano das discussões filosóficas a questão da alteridade.

O terceiro capítulo de *O percurso do reconhecimento* demarca a elaboração do conceito de reconhecimento mútuo simbólico de Ricœur. Muito embora nosso autor procure desenvolver um conceito de reconhecimento pacífico, ele entende que é no medo da morte violenta infligida pelo outro, descrita por Hobbes⁵, e na luta por reconhecimento de Hegel⁶ que se encontram os fundamentos para o desenvolvimento de um novo conceito de reconhecimento do outro.

Entendemos que no arcabouço do projeto ético ricœuriano ambos os conceitos – alteridade e reconhecimento – são indissociáveis. Sendo assim, será necessário elucidar estes conceitos para que seja demonstrado por que esta relação de complementaridade é importante para a ética ricœuriana do bem viver com e para o outro.

Para tanto, o artigo apresenta-se subdividido em quatro partes. Primeiramente, será demonstrado como Ricœur entende a distinção entre si e eu, além da questão do si mesmo enquanto cogito partido (quebrado) pela alteridade do outro. Em segundo lugar, será apresentado de que forma a alteridade ocupa um espaço central na ética ricœuriana. O terceiro ponto a ser discutido, será acerca da fenomenologia do alter ego e da complementaridade entre os conceitos de simpatia, respeito e luta. Por fim, será apresentado como Ricœur entende o conceito de reconhecimento mútuo e de que forma este conceito reforça a alteridade do outro sem invadir sua individualidade e, ainda, contribui para apaziguar os conflitos do cotidiano por meio da gratidão inerente ao dom.

2. O cogito partido

Em *O si mesmo como um outro*, Ricœur estabelece uma diferença fundamental entre si e eu. O eu é imediato e se exprime na primeira pessoa do singular: eu duvido, eu penso, eu sou. O si é reflexivo e é usado no modo infinitivo, ao ser aproximado do termo se; ambos se complementam na expressão lapidar do autor: “designar-se a si mesmo”⁷. Nesse caso, o termo mesmo é que permite distinguir entre dois modos de permanência no tempo de uma mesma identidade: a

⁴ Nesse sentido, não obstante tenha manifestado de antemão – no texto *Na escola da fenomenologia* – sua decepção com a fenomenologia no tocante ao problema do outro, Ricœur avalia que seu principal benefício foi trazer a questão da alteridade para o primeiro plano das discussões filosóficas. De acordo com o autor, a dialética entre o si e o diverso de si tomou corpo a partir da discussão que Husserl – fiel ao método fenomenológico – propôs, de que o alter deveria ser constituído na esfera de pertença do ego. Esquivou-se assim do solipsismo, mas permaneceu num egotismo.

⁵ HOBBS, *Leviatã ou matéria forma e poder de um estado eclesiástico e civil*.

⁶ HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*.

⁷ “*Se désigner soi-même*” (RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 12).

mesmidade, marcada pelo caráter e a ipseidade que se apoia na promessa.⁸ O caráter identifica o si consigo mesmo. A promessa possibilita uma abertura do si à alteridade do outro.

Por conseguinte, ressaltamos a relevância na filosofia ricœuriana do si no que concerne à questão fundamental do outro. O autor defende a necessidade de buscar uma reafirmação do si mesmo, de tal forma que não aconteça nem uma exaltação e nem uma humilhação do si, como se pode verificar nas filosofias do cogito e do anti cogito. As filosofias do cogito são as que tiveram início a partir do texto *Meditações metafísicas* de Descartes, formando a corrente do idealismo que passa por Kant, Fichte e culmina com o texto *Meditações cartesianas* de Husserl.

O cogito cartesiano é o princípio fundador das filosofias egológicas. Trata-se de um eu exaltado a ponto de perder a relação interlocutória com os outros, com sua própria historicidade e responsabilidade. Por outro lado, Ricœur afirma que a filosofia do anti cogito está desenvolvida de forma mais explícita e virulenta nos textos *O nascimento da tragédia* e *Fragments póstumos* de Nietzsche. No segundo texto, Nietzsche afirma que a origem de todas as coisas é obra dos que pensam, imaginam, inventam. Sendo assim, até mesmo o sujeito é criado como todas as outras coisas.⁹ Nesse sentido, Ricœur assinala que Nietzsche, no exercício da dúvida hiperbólica, torna-se ele próprio o gênio maligno, denunciando a maior ilusão que ele percebe no cogito. Esta ilusão se caracteriza por uma inversão de causas e efeitos, uma vez que, no cogito, o eu é o efeito e não a causa do pensamento.

Ricœur, por sua vez, não pretende estabelecer uma nova forma de exaltação, nem de destituição do si. Ele defende a tese de um si que é um cogito partido; ou seja, um cogito que é constituído, atravessado pela alteridade, tornando-se assim, um sujeito entre outros sujeitos. É nesse sentido que ele reafirma a existência de um sujeito, pois só poderemos “compreender o que é o sujeito humano se compreendermos de que maneira esse outro está presente nele de forma assim tão íntima”.¹⁰ Portanto, não se trata mais de um cogito que busca em si os fundamentos do

⁸ É justamente por meio da distinção entre caráter e promessa que Ricœur desenvolve um conceito de identidade pessoal que se constitui na dimensão temporal da existência humana e se fundamenta nos princípios da mesmidade (*idem*) e da ipseidade (*ipse*). Nesse sentido, quando falamos de nós mesmos, usamos dois modelos de permanência no tempo: “o caráter e a palavra considerada [promessa]. Num e noutro, reconhecemos de bom grado uma permanência que dissemos ser de nós mesmos” (RICŒUR, *O si-mesmo como um outro*, p. 143). A mesmidade constitui-se de um princípio de permanência invariável no tempo, mesmo quando pareça ter sido tudo mudado. Sendo assim, o caráter é o conjunto total das marcas distintivas que permitem reidentificar um sujeito como o mesmo. Trata-se de uma continuidade ininterrupta, aquilo que permanece no tempo. Por outro lado, o modo de proceder que caracteriza a promessa é a constância a si, ou ipseidade. Para Ricœur, “uma coisa é a perseverança do caráter; uma outra, a perseverança da fidelidade à palavra dada. Uma coisa é a continuação do caráter; uma outra a constância na amizade” (*O si-mesmo como um outro*, p. 149). Além disso, “a ipseidade é a maneira de [uma pessoa] se comportar tal que o outro possa contar com ela. Porque alguém conta comigo, eu sou responsável por minhas ações diante de um outro” (RICŒUR, *O si-mesmo como um outro*, p. 195, grifo do autor). Neste ponto, percebe-se que a ipseidade estabelece uma dialética que vai para além do si. Na mesmidade, o outro é apenas oposto ou distinto de mesmo. A ipseidade, por sua vez, representa uma abertura à alteridade, por meio da promessa (RICŒUR, *O si-mesmo como um outro*, p. 195).

⁹ NIETZSCHE, *Fragments póstumos*.

¹⁰ GENTIL, “Paul Ricœur: A presença do outro”, p. 09.

conhecimento, do mundo, de Deus, de si mesmo e até do outro. Trata-se de um sujeito que pede para ser reconhecido com e para o outro.

De acordo com esta perspectiva, fica evidente que o sujeito não vive sozinho no mundo. Ao contrário, o sujeito ricœuriano vive e convive com outros que podem estar próximos ou distantes, em uma relação que envolve tempo e espaço. No tempo são os antecessores, para com os quais o sujeito tem uma dívida que deve reconhecer; e também os sucessores, que devem ser levados em consideração nas consequências das ações e, portanto, nas deliberações e decisões deste sujeito. No espaço “são os contemporâneos, próximos e distantes, da intimidade do amor à impessoalidade do anonimato, passando pela personalidade da amizade”.¹¹

Nesse sentido, é preciso salientar que o projeto personalista de E. Mounier também exerce influência sobre o pensamento de Ricœur. Mounier afirma, em seu texto *O personalismo*, que “pessoa não é uma coisa que se pode encontrar no fundo das análises, ou uma combinação definível de aspectos. Se fosse uma súpula, poderia ser inventariada, mas é, exatamente, o não inventariável”.¹² Ricœur, em seu texto *História e Verdade*,¹³ preserva o conceito mounieriano de pessoa, acrescentando o dado fundamental de que cada pessoa está em uma constante abertura ao diálogo com o outro.

É em virtude dessa relação originária com o outro, que não apenas coexiste, mas também constitui e é constituído pelo sujeito, que a questão do outro é fundamental para a ética de Ricœur.

3. Viver bem com e para o outro: a ética, a moral e a sabedoria prática

O ponto de partida da ética ricœuriana é a perspectiva aristotélica da “vida boa com e para os outros nas instituições justas”.¹⁴ Para Aristóteles,¹⁵ a primeira garantia da vida boa está na segurança de que o homem pode ser autor de seus próprios atos, julgando-os racionalmente.

Neste contexto, a ética se caracteriza pela finalidade e pelo objetivo a ser atingido, isto é, que se possa viver bem. Alcançar a realização pessoal significará o coroamento e o fim último das ações. A vida boa representa a possibilidade que cada pessoa tem de ser tanto autora quanto capaz de julgar seus próprios atos racionalmente, ou seja, capaz de estimar a si mesma. No entanto, a vida boa não é feita de um homem só. Aristóteles afirma ainda que o homem necessita de amigos, que estabeleçam relações mútuas, em que cada um deseja o bem para o outro. Neste sentido, verifica-se

¹¹ GENTIL, “Paul Ricœur: A presença do outro”, p. 07.

¹² MOUNIER, *O Personalismo*, p. 84.

¹³ RICCEUR, *História e verdade*, p. 135.

¹⁴ RICCEUR, *O si-mesmo como um outro*, p. 202. Em virtude dos propósitos deste artigo, não serão apresentadas as questões referentes às instituições e à justiça. Contudo, vale mencionar que, para Ricœur, “entre todas as virtudes, a da justiça é a que, por excelência e por constituição, é voltada para outrem. Pode-se até dizer que a justiça constitui o componente de alteridade de todas as virtudes que ela arranca do curto-circuito entre si mesmo e si mesmo.” (*A memória, a história, o esquecimento.*, p. 101).

¹⁵ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*.

em Aristóteles que “a amizade perfeita é a dos homens que são bons e afins na virtude, pois esses desejam igualmente bem um ao outro enquanto bons, e são bons em si mesmos”.¹⁶

Todavia, Ricœur considera não ser possível visualizar em Aristóteles um conceito franco de alteridade. Segundo Rossatto, “a amizade aristotélica denota uma relação insuficiente entre dar e receber, posto que se sustenta unicamente na suposição de que há uma distribuição simétrica de bens entre iguais”.¹⁷ Por isso, Ricœur recorre ao conceito de solicitude¹⁸ enquanto possibilidade de abertura e de acolhida do outro. A solicitude não advém da potência de agir de um sujeito, mas surge justamente da identificação com o outro sofredor no momento de sua fraqueza, em que o si se permite afetar com o sofrimento do outro, garantindo uma autêntica reciprocidade entre ambos.

Num segundo momento de desenvolvimento de sua ética, o autor trata da norma moral kantiana. Com relação à perspectiva ética aristotélica, a norma moral terá a função de testá-la e, respectivamente, legitimá-la, reconhecendo-a, inclusive, como seu próprio fundamento. O imperativo categórico,¹⁹ ao ser confrontado com a estima de si, encontra semelhanças, especialmente no que diz respeito à capacidade de autodeterminação racional.

Para Ricœur, o imperativo categórico não pode ser entendido como uma forma de solipsismo moral, muito embora o conceito de autonomia²⁰ kantiano pareça conduzir a uma egologia já que, inicialmente, o sujeito parece não depender do outro em nenhum momento. Tudo parece se resolver na autonomia do si que se autolegisla. Contudo, o autor alerta que não se trata de uma teoria baseada apenas no si, mas de uma busca pela “universalidade de querer, apanhada nesse momento abstrato onde ela não é ainda distribuída entre a pluralidade das pessoas”.²¹

A questão fundamental, que nutre esta interpretação ricœuriana, reside na segunda formulação do imperativo categórico: “age de modo que trates a humanidade, tanto na tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio”.²²

¹⁶ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, p. 181.

¹⁷ ROSSATTO, *Viver bem*, p. 30.

¹⁸ “A solicitude [...] introduz um novo tipo de relação que torna possível restituir o equilíbrio entre partes inicialmente desiguais” (ROSSATTO, “Viver bem”, p. 30).

¹⁹ A primeira formulação do imperativo categórico “*Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*” (KANT, *Fundamentação da metafísica dos costumes.*, p. 59), representa um dos pressupostos básicos da filosofia moral kantiana.

²⁰ Sobre o princípio de autonomia da vontade, Kant afirma tratar-se de um “conceito segundo o qual todo o ser racional deve considerar-se como legislador universal por todas as máximas da sua vontade para, deste ponto de vista, se julgar a si mesmo e às suas ações” (*Fundamentação da metafísica dos costumes.*, p. 75). Sendo assim, a “*autonomia é pois o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional*” (*Fundamentação da metafísica dos costumes.*, p.79, grifo do autor).

²¹ RICCEUR, *O si-mesmo como um outro*, p. 247.

²² KANT, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 69.

Por meio da segunda formulação do imperativo categórico, considera-se a humanidade não enquanto soma matemática de indivíduos, mas a partir do ponto de vista do respeito²³ que se deve a cada pessoa em particular. Como avalia Ricœur, não é possível estabelecer vínculos entre o si e o outro, se não for “determinado o que, na minha pessoa e naquela do outro, é digno de respeito”.²⁴

Neste ponto é que a solicitude, somada ao respeito, estabelece uma relação de complementaridade, por meio da Regra de Ouro.²⁵ A solicitude permite ir além do respeito ao outro oriundo da interdição da lei do imperativo; por meio de sua espontaneidade benevolente – sua principal característica – ela possibilita a acolhida do outro. Segundo Rossatto, abre-se “assim o caminho para a compensação da desigualdade decorrente do sofrimento em que ‘o outro parece reduzido à condição de apenas receber’”.²⁶

A sabedoria prática²⁷ representa, neste contexto, uma tentativa de equilíbrio que busca salvaguardar ambas as propostas – a teleológica e a deontológica. Para tanto, Ricœur salienta que os

²³ De acordo com Kant, “aquilo que eu reconheço imediatamente como lei para mim, reconheço-o com um sentimento de respeito que não significa senão a consciência da *subordinação* da minha vontade a uma lei, sem intervenção de outras influências sobre a minha sensibilidade. [...] O *objeto* do respeito é portanto simplesmente a *lei*, quero dizer aquela lei que nos impomos a *nós mesmos*, e no entanto como necessária em si. Como lei que é, estamos-lhe subordinados” (*Fundamentação da metafísica dos costumes.*, p. 32, grifos do autor). Na esteira de Ricœur, Rossatto entende que “a introdução da noção de respeito traz consigo a distinção kantiana entre pessoa e coisa, assinalada na segunda formulação do imperativo categórico. Passa-se, então, a entender que o reconhecimento do outro não se deve dar com base nos moldes da relação pessoa-coisa, mas segundo a relação entre pessoas. Em consequência disso, o outro terá de ser tomado como fim em si mesmo, e nunca como meio utilizado em próprio benefício para atingir um fim” (“Viver bem”, p. 32).

²⁴ RICŒUR, *O si-mesmo como um outro*, p. 261.

²⁵ A Regra de Ouro pode ser compreendida sob dois enfoques. O primeiro vem do Talmud: “Não fazes a teu próximo o que tu detestarias que te fosse feito. Está aí a lei completa; o resto é comentário” (Talmud de Babilônia *apud* RICŒUR, *O si-mesmo como um outro*, p. 256). O segundo enfoque, de fórmula positiva, encontra-se no Evangelho de Mateus (Mt 22,39): “Amarás o teu próximo como a ti mesmo”. Segundo Ricœur, Kant quase não cita a Regra de Ouro, por considerá-la imperfeitamente formal. Primeiro, ela é parcialmente formal porque não diz sobre o que o outro gostaria ou não que lhe fosse feito. Em segundo lugar, é imperfeitamente formal, porque se refere a amar e detestar, entrando, portanto, no campo das inclinações. É pela prova de universalização da segunda formulação do imperativo que se poderá purificar as máximas do amor e do ódio em favor do princípio de autonomia. Portanto, como avalia Ricœur, “amor e ódio são os princípios subjetivos de máximas que, como empíricas, são inadequadas à exigência de universalidade” (*O si-mesmo como um outro*, p. 261). Por outro lado, Ricœur afirma que a Regra de Ouro “*es el punto de partida en la reflexión moral. Es un punto de partida en la medida en que la idea del otro debe ser formada con toda la fuerza de una alteridad que me ordena ser responsable, como lo proclama Levinas*” (*La naturaleza y la norma: lo que nos hace pensar*, p. 235, grifo nosso).

²⁶ ROSSATTO, *Viver bem*, p. 30.

²⁷ A sabedoria prática não representa uma terceira instância, para além da ética e da moral. Sua função consiste em demonstrar que existem situações nas quais a moral da obrigação entra em aporias que somente poderão ser resolvidas a partir do retorno à intuição primeira da ética (RICŒUR, *O si-mesmo como um outro*, p. 281). Ricœur elenca os três traços constituintes da sabedoria prática: o princípio do respeito kantiano, a justa medida aristotélica e a convicção “que sela a decisão [e que] beneficia-se então do caráter plural do debate” (*O si-mesmo como um outro*, p. 319). A convicção é oriunda do aconselhamento e do diálogo com os mais sábios e esclarecidos dentre os homens e as mulheres. Conforme avalia Ricœur, “o phronimos não é forçosamente um homem só” (*O si-mesmo como um outro*, p. 319, grifo do autor).

conflitos gerados pela universalidade da norma moral deverão ser prudentemente analisados a partir da singularidade de cada caso e de cada sujeito envolvido. Isto significa que a convicção oriunda da sabedoria prática e aplicada aos conflitos do cotidiano denota uma tentativa de salvaguardar a singularidade do outro ante a universalidade da norma. Nesse sentido, é imprescindível que o sofrimento do outro não seja obliterado pela indistinção da lei. O respeito ao outro deve ser anterior ao respeito pela lei e não o contrário.

A ética kantiana do respeito, por sua vez, precisará assumir uma posição fundamental em relação à fenomenologia da simpatia husserliana, na medida em que preserva a relação pessoa-pessoa ante a relação pessoa-coisa.

4 A alteridade do outro: implicações ético-fenomenológicas

A dialética do si com o diverso de si possui um caráter ético-fenomenológico.²⁸ Para Ricœur, a dialética entre o si e o diverso de si tomou corpo a partir da discussão que Husserl – fiel ao método fenomenológico – propôs, de que o alter deveria ser constituído na esfera de pertença do ego. Nesse sentido, Husserl afirma que “é necessário dar-se conta do sentido de intencionalidade explícito e implícito, no qual, sobre o fundo do nosso ego transcendental, se afirma e se manifesta o alter ego”.²⁹ No entanto, o próprio Husserl percebe o quanto esta afirmação pode ser problemática: “como é que o meu ego, no interior do seu ser próprio, pode, de alguma maneira, constituir ‘o outro’ ‘justamente como lhe sendo estranho’, quer dizer, conferir-lhe um sentido existencial que o coloca fora do conteúdo concreto do ‘eu próprio’ concreto que o constitui [?]”.³⁰

²⁸ Neste ponto, especialmente no que concerne à questão da alteridade, Lévinas é um filósofo digno de menção, por sua relevante contribuição acerca desta temática. Contudo, como ambas as críticas – tanto de Ricœur, quanto de Lévinas – se dirigem, em primeiro lugar, a Husserl e também para não nos estendermos muito, optamos por utilizar esta breve nota explicativa. De acordo com Ricœur (*Soi-même comme un autre*), Lévinas (*Totalidade e infinito*) utiliza a fenomenologia como método, mas pensa uma filosofia da subjetividade polarmente oposta à de Husserl (*Mediações cartesianas: introdução à fenomenologia*). Isto significa que, enquanto Husserl mantém o ego na subjetividade transcendental, da qual deriva o alter ego, Lévinas aposta na radicalidade do totalmente outro, definido pela exterioridade de um eu separado do outro. Para Lévinas, “o eu que pensa dá por si a pensar ou espanta-se com as suas profundidades e, em si, é um outro [...]. Dá por si a pensar e surpreende-se como dogmático, estranho a si próprio. Mas o Eu é o Mesmo perante a alteridade, confunde-se consigo, incapaz de apostasia em relação a esse ‘si’ surpreendente” (*Totalidade e infinito*, p. 24). Por conseguinte, o outro é absolutamente outro, não depende e não se limita ao mesmo. É metafísico. “O Outro metafísico é outro de uma alteridade que não é formal, de uma alteridade que não é um simples inverso da identidade, nem de uma alteridade feita de resistência ao Mesmo, mas de uma alteridade anterior a toda a iniciativa, a todo o imperialismo do Mesmo [...]. O absolutamente Outro é Outrem; não faz número comigo. A coletividade em que eu digo ‘tu’ ou ‘nós’ não é um plural de ‘eu’. Eu, tu, não são indivíduos de um conceito comum” (LÉVINAS, *Totalidade e infinito*, p. 26, grifo do autor).

²⁹ HUSSERL. *Mediações cartesianas: introdução à fenomenologia*, p. 116.

³⁰ HUSSERL. *Mediações cartesianas: introdução à fenomenologia*, p. 121.

Ricœur entende que, se por um lado, o idealismo husserliano exige que “o outro, como a coisa, seja uma unidade de modos de aparição, um sentido ideal pressuposto”;³¹ por outro lado, conferir presença ao outro significa “‘transgredir’ a minha esfera própria de experiência, para fazer surgir, nos limites do meu vivido, um acréscimo de presença, incompatível com a inclusão de todo sentido em meu vivido”.³² Sendo assim, o idealismo esquivou-se do solipsismo, mas permaneceu num egotismo.³³

Nosso autor entende que a fenomenologia não ofereceu uma resposta satisfatória, pois manteve o ego na subjetividade transcendental, da qual deriva o alter ego. Como uma tentativa de resposta à fenomenologia, Ricœur publicou o artigo “Simpatia e respeito: fenomenologia e ética da segunda pessoa”, no qual a discussão se estabelece entre Husserl e Kant.

Ricœur introduz o texto com uma crítica à fenomenologia ao afirmar que não se dá fenômeno sem alguma coisa que aparece; e que, neste caso, não se trata de uma coisa, mas de alguém. Isso significa que é preciso que haja “um reconhecimento do outro, ligado ao momento formal da ética. Mediante este ato de reconhecimento, a pretensão do eu a se posicionar por si e para si encontra seu limite”.³⁴

O autor entende que o ato de reconhecimento envolve um entrecruzamento da fenomenologia da simpatia com a ética do respeito. Mas o que o autor entende por simpatia e qual a relação desta com o respeito?

Simpatia é compartilhar um sentimento com outra pessoa sem repeti-lo nem experimentá-lo por duplicação como um vivido semelhante. Trata-se de um sentir com, que não pode tornar-se um sentir como, pois isto seria contágio afetivo, que é patológico porque representa uma fusão com o outro. O contágio afetivo é o perigo constante que paira sobre a simpatia.

Portanto, a simpatia possui uma tendência romântica de se perder no outro ou de absorvê-lo, ou seja, ela pode se tornar uma fusão afetiva. O papel do respeito, neste contexto, é o de proteger a simpatia dessa tendência, buscando dar-lhe uma justificação crítica. Ricœur afirma que “o respeito aprofunda a ‘distância fenomenológica’ entre os seres, pondo o outro ao abrigo das invasões da minha sensibilidade indiscreta: a simpatia toca e devora o coração, o respeito observa

³¹ RICCEUR, *Na escola da fenomenologia*, p. 311.

³² RICCEUR, *Na escola da fenomenologia*, p. 311.

³³ Nesse sentido, é a tese husserliana da apreensão analogizante do outro que representa, segundo Ricœur, o ponto de equilíbrio entre “a preocupação descritiva de respeitar a alteridade do outro e a preocupação dogmática de fundar o outro na esfera primordial de pertença” (*Na escola da fenomenologia*, p. 313). Para Husserl, a analogia é o ato que permite ao *ego* perceber o outro como algo mais do que um simples organismo (corpo físico). Por meio da analogia se admite a intencionalidade do outro enquanto co-existente. No entanto, ele salienta que a co-existência “não é nem nunca poderá estar aí ‘em pessoa’” (*Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*, p. 139). Por conseguinte, Ricœur esclarece que, graças à teoria da apreensão analogizante, “pode-se vencer o solipsismo sem o sacrifício da egologia. Noutros termos, pode-se explicar a transgressão da esfera do próprio, confirmando ao mesmo tempo o primado da experiência originária do eu” (*Na escola da fenomenologia*, p. 227).

³⁴ RICCEUR, *Na escola da fenomenologia*, p. 331.

de longe”.³⁵ Além disso, é através do respeito que “eu me compadeço ao mesmo tempo com a dor ou com a alegria do outro como sua e não como minha”.³⁶ Sendo assim, o respeito justifica criticamente a simpatia, pois elimina seu equívoco, mantendo a alteridade dos seres que a fusão afetiva tende a anular.

O respeito reordena interiormente os afetos e, por isso, pode ser chamado de momento transfetivo³⁷, segundo Ricœur. O autor salienta ainda que o respeito, na filosofia kantiana, é designado como único sentimento “espontaneamente produzido, em oposição aos outros afetos que são sofridos ou recebidos por influência”.³⁸ Dessa forma, chega-se ao momento do respeito prático puro, que revela, por sua vez, o sentido da simpatia.

Simpatia e respeito significam, para Ricœur, um só e mesmo vivido, de tal forma que “a simpatia é o respeito considerado na sua matéria afetiva, a saber, em sua raiz de vitalidade, em seu impulso e sua confusão; já o respeito vem a ser a simpatia considerada em sua forma prática e ética, isto é, como posição ativa de um outro eu mesmo, de um alter ego”.³⁹

Ricœur entende, portanto, que há uma afinidade da fenomenologia da simpatia com a ética do respeito. Contudo, o respeito significa aqui apenas uma tomada de posição diante do outro, ou seja, uma atestação de sua existência-valor, que necessariamente deve buscar o complemento da fenomenologia da simpatia no sentimento e na ação.

³⁵ RICCEUR, *Na escola da fenomenologia*, p. 323.

³⁶ RICCEUR, *Na escola da fenomenologia*, p. 323.

³⁷ Sobre o sentimento de respeito, Kant assevera que “não é um sentimento *recebido* por influência; é, pelo contrário, um sentimento que *se produz por si mesmo* através dum conceito da razão, e assim é especificamente distinto de todos os sentimentos do primeiro gênero que se podem reportar à inclinação ou ao medo” (*Fundamentação da metafísica dos costumes*, p.32, grifos do autor).

³⁸ RICCEUR, *Na escola da fenomenologia*, p. 325.

³⁹ RICCEUR, *Na escola da fenomenologia*, p. 324.

A ação, por sua vez, situa os sujeitos na história por meio dos conflitos inerentes à luta pelo reconhecimento, conforme descrito na dialética do senhor e do escravo, de Hegel⁴⁰. Para Ricœur, a luta assegura simultaneamente “o momento dialético e o momento histórico que faltam tanto à ética do respeito quanto à fenomenologia da simpatia”.⁴¹

Todavia, a luta não é o ponto final no que concerne ao reconhecimento. Ricœur considera que existem formas positivas de reconhecimento do outro que podem substituir a luta pelo reconhecimento por uma alternativa não violenta para a solução dos conflitos.

5 O reconhecimento mútuo

A temática do reconhecimento mútuo envolve uma dialética entre reflexividade e alteridade, desenvolvida por Ricœur no *Percurso do reconhecimento*, que visa assegurar que tanto o si quanto o outro sejam reconhecidos mutuamente, não obstante a realidade cotidiana de conflitos em que ambos se situam.

Nesse sentido, o autor avalia que a luta por reconhecimento hegeliana⁴² ambiciona oferecer um fundamento moral capaz de refutar a negação do reconhecimento por meio da violência e do

⁴⁰ Hegel, na *Fenomenologia do Espírito*, desenvolve a dialética do senhor e do escravo para demonstrar como se dá o reconhecimento entre duas consciências que desejam ser reconhecidas. Para tanto, a consciência-de-si sai da condição de si mesma, – portanto, nega sua própria condição – e, durante a operação de reconhecimento, suprassume o outro, “pois não vê o Outro como essência, mas é a *si mesma* que vê no Outro” (HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 143, grifo do autor), para depois retornar a si mesma. No entanto, o mesmo movimento é simultaneamente praticado pela outra consciência-de-si. Dessa forma, afirma Hegel, “*eles se reconhecem como reconhecendo-se reciprocamente*” (*Fenomenologia do espírito*, p. 144, grifos do autor). “Esse reconhecimento é [num primeiro momento] um enfrentamento, uma busca a morte da outra para que seu desejo seja satisfeito” (SOARES, *Consciência-de-si e reconhecimento na Fenomenologia do espírito e suas implicações na filosofia do direito*, p. 60). Entretanto, o reconhecimento tem por função conservar o outro, evitando sua anulação através da morte (SOARES, *Consciência-de-si e reconhecimento na Fenomenologia do espírito e suas implicações na filosofia do direito*, p. 60). “O reconhecimento suprassume a luta de vida e morte e define os papéis das consciências-de-si, a saber, do senhor e do escravo no mundo, o senhor em busca do gozo e o escravo como mediador da relação do senhor e o objeto desejado” (SOARES, *Consciência-de-si e reconhecimento na Fenomenologia do espírito e suas implicações na filosofia do direito*, p. 61). Ricœur assinala que a dialética culmina em um distanciamento, “numa espécie de dar as costas do senhor e do escravo, os quais se reconhecem um ao outro como compartilhando o pensamento [...]. O senhor e o escravo, um imperador e um escravo, dizem ambos ‘nós pensamos’. E como os dois pensam, senhor ou escravo são indiferentes [cada um em relação ao outro]” (“A luta por reconhecimento e a economia do dom”, p. 357).

⁴¹ RICŒUR, *Na escola da fenomenologia*, p. 328.

⁴² Ricœur destaca esta dialética como um modelo de revelação da existência do outro que se dá pela negatividade. “A luta que dramatiza o problema do outro não estará mais em concordância com a realidade cotidiana do que a compaixão? Em suma, é-se tentando a pensar que a oposição das consciências é a chave de sua alteridade; outras porque cada uma busca a morte da outra” (*Na escola da fenomenologia*, p. 319).

medo que caracterizam o estado de natureza hobbesiano.⁴³ Contudo, até mesmo a reconstrução e atualização apresentada por Axel Honneth⁴⁴ – do problema hegeliano do reconhecimento – recai em uma fenomenologia do desprezo que não é capaz de solucionar o problema da luta infundável.⁴⁵

A questão nodal acerca do reconhecimento em Hegel é a da oposição de consciências, que se reconhecem somente ao negarem umas às outras. Neste contexto, portanto, a oposição é a característica principal da alteridade. Por conta disso, Ricœur apresenta sua tese de que “a luta pelo reconhecimento se perderia na consciência infeliz⁴⁶ se não fosse dada aos humanos a possibilidade de ter acesso a uma experiência efetiva, embora simbólica, de reconhecimento mútuo, com base no modelo do dom cerimonial recíproco”.⁴⁷

Por meio da tese do reconhecimento mútuo simbólico é que o autor vislumbra uma possibilidade de alteridade positiva, uma vez que, na dinâmica das trocas de dons, ambos os protagonistas são reconhecidos na troca. É justamente essa relação entre protagonistas que o autor procura salvaguardar, por meio de experiências de reconhecimento pacificado, delineadas, em primeiro lugar, pela desmesura do ágape que, por sua vez,

não comporta senão um desejo, o de dar; é a expressão de sua generosidade. Ele surge então no meio de um mundo costumeiro em que o dom assume a forma social de uma troca na qual o espírito de justiça se expressa, como no resto de seu reino, pela regra de equivalência. Quaisquer que sejam as origens arcaicas da economia do dom [...], o dom ainda está presente em nossas sociedades, aliás dominadas pela economia mercantil onde tudo tem preço.⁴⁸

⁴³ O estado de natureza se caracteriza pela guerra de todos os homens contra todos os homens e se funda em três paixões primitivas: a competição, a desconfiança e a glória. “A primeira leva os homens a atacar os outros tendo em vista o lucro; a segunda, a segurança; e a terceira, a reputação” (HOBBS, *Leviatã ou matéria forma e poder de um estado eclesiástico e civil*, p. 75).

⁴⁴ HONNETH, *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*.

⁴⁵ Segundo Ricœur, “pode-se dizer que todo o empreendimento de Honneth subsequente a Hegel é justamente a noção de conflito destruidor do reconhecimento, porque é onde essa fenomenologia encontra talvez o seu limite e pede uma retomada da questão acerca do papel quase fundador atribuído à noção de conflito e de luta” (“A luta por reconhecimento e a economia do dom”, p. 361).

⁴⁶ Para Hegel, “a *consciência infeliz* é a *consciência-de-si* como essência duplicada e somente contraditória. Essa consciência infeliz [é] *cindida dentro de si*, já que essa contradição de sua essência é, para ela, *uma* consciência” (HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 159, grifos do autor). Portanto, a contradição está no fato de que a consciência de si tenta – sem sucesso – incorporar a consciência do outro em sua essência. Ricœur salienta que essa contradição gera uma insatisfação infinita, que resulta em uma interminável luta por reconhecimento. Por conseguinte, ele afirma que infelicidade da consciência é um “produto da civilização” (RICŒUR, “A luta por reconhecimento e a economia do dom”, p. 363).

⁴⁷ RICŒUR, *Percurso do reconhecimento*, p. 165. Ademais, de acordo com Ricœur, “na relação de presentear, de troca, de benefício, temos uma experiência viva de reconhecimento. Não estamos mais em busca do insaciável, mas temos algum tipo de pequena felicidade em reconhecer e em ser reconhecido” (“A luta por reconhecimento e a economia do dom”, p. 366).

⁴⁸ RICŒUR, *Percurso do reconhecimento*, p. 238.

Nesse sentido, o autor salienta que o ágape, por não se utilizar de comparações ou de cálculos, constituirá o elemento que faltava ao problema da economia do dom⁴⁹ de Marcel Mauss,⁵⁰ a saber, como resolver o enigma da obrigação da retribuição inerente ao dom. De acordo com Ricœur, Mauss simplesmente adotou a explicação dada pelos indígenas maoris da Nova Zelândia. Para estes, existe uma força mágica, denominada hau, que faz com que o dom retorne ao seu doador.⁵¹

Ricœur, por sua vez, entende que o dom pode ser mais bem compreendido quando é comparado ao mercado, pois o mercado moderno representa a ausência de dom nas transações entre indivíduos.⁵² É justamente a ideia de que ainda existem bens não comercializáveis que possibilita ao autor desenvolver a temática do dom cerimonial recíproco como modelo de reconhecimento, na esteira da noção de sem preço, tomada do texto “O preço da verdade” de Marcel Hénaff. A estratégia proporcionada pela categoria do sem preço é garantir a diferenciação entre dom e mercado.⁵³

Isto significa que quando se trata da troca de dons, a lógica de mercado deve ceder espaço à gratidão. A relação que se estabelece entre os protagonistas da troca de dons somente fica preservada à medida que a dinâmica entre a generosidade do dom e a gratidão do contradom se desvencilha do enigma da retribuição polarizado entre o dar e o retribuir – e centra-se no receber. A gratidão daquele que recebe leva-o a retribuir. Este gesto, por sua vez, implica em uma nova gratidão, desta vez, daquele que ofereceu um dom e que agora se torna o donatário. Por conseguinte, é a gratidão inerente ao gesto de receber que demarca o pináculo central tanto do caráter cerimonial da troca de dons, quanto do reconhecimento da alteridade do outro. Desta relação mútua, brota uma alteridade que assegura o respeito à intimidade do outro, salvaguardando seu caráter insubstituível e sancionando que o reconhecimento mútuo simbólico – a cada vez – representa uma confirmação positiva da alteridade do outro.

⁴⁹ Ricœur afirma, por um lado, que Mauss procura não opor “o dom à troca, mas à forma comercial da troca, ao cálculo, ao interesse” (*A memória, a história, o esquecimento.*, p. 486); por outro lado, sua interpretação demonstra que, se Mauss trata de uma economia, “que dizer que o dom se encontra na mesma direção que a economia comercial” (2010, p. 363).

⁵⁰ MAUSS, *Sociologie et anthropologie*.

⁵¹ RICŒUR, *Percurso do reconhecimento*, p. 240.

⁵² Ricœur esclarece que, “no mercado não há obrigação de retribuir porque não há exigência; o pagamento coloca um fim às obrigações mútuas dos atores da troca” (*Percurso do reconhecimento*, p. 245).

⁵³ Neste sentido, Ricœur salienta que foi Sócrates quem inaugurou a discussão que se situa na interseção entre verdade e dinheiro (*Percurso do reconhecimento*, p. 247). Ao contrário dos sofistas, Sócrates ensinava a verdade sem cobrar nada. Dessa forma, surge a relação de inimizade entre a verdade e o dinheiro, que perpassa a história até a contemporaneidade.

6 Considerações finais

O ato de reconhecer pacificamente a alteridade do outro – por meio da dinâmica do dom e do contradom – é uma aposta de Ricœur que não é meramente utópica, pois é impossível cessar em definitivo com os conflitos do cotidiano. Isto significa que, o reconhecimento mútuo simbólico, a cada vez que é vivenciado, representa apenas uma suspensão temporária da luta por reconhecimento. As raras experiências do dom não estão desvinculadas dos conflitos que as sucedem e as precedem.

Nesse sentido, Ricœur propõe uma reinterpretação do problema do reconhecimento a partir de uma tomada de posição do outro que não seja motivada apenas pela luta ou pela violência. A palavra final não pode ser dada a nenhuma destas alternativas, pois elas representariam duas únicas possibilidades de relação com o outro: ignorá-lo ou eliminá-lo.

Enfim, a discussão sobre a complementaridade dos conceitos de alteridade e de reconhecimento só faz sentido na medida em que a singularidade insubstituível de cada pessoa for tomada em consideração. Existe aí uma intimidade que não deve ser violada, apenas reconhecida. Somente neste estágio será possível pensar uma ética da alteridade.

THE GOOD LIFE WITH AND FOR OTHERS: ETHICS, OTHERNESS AND RECOGNITION IN RICŒUR

Abstract: The main goal of this paper is to investigate the interrelationship between ethical concepts of otherness and recognition in Ricœur. First, it is demonstrated the central role of the otherness in the Ricœurian ethics. Secondly, based on the phenomenological approach, it is evident that the radical polarization in the terms 'ego' and 'alter ego' is invalid insofar it does not lead the valorization of other's uniqueness. The relationship between the ethic of respect and phenomenology of the sympathy results in necessity to situate the historical and anthropological character of the otherness, consolidated by the inherent conflicts of the struggle for recognition. However, the struggle, the violence and the disregard are forms of recognition which deny the otherness. As an alternative to the struggle for recognition, it is presented a model of peaceful recognition that is established through generosity and gratitude, inherent to the dynamics of exchange of gifts.

Keywords: ethics – phenomenology – otherness – recognition.

Referências bibliográficas:

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril S. A. Cultural, 1984.

BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

- GENTIL, H. S. “Paul Ricœur: A presença do outro”. *Mente, Cérebro e Filosofia*, São Paulo, n. 11, p. 6-15, 2008.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2008.
- HÉNAFF, M. *Le prix de la vérité: le don, l'argent, la philosophie*. Paris: Seuil, 2002.
- HOBBS, T. *Leviatã ou matéria forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.
- HUSSERL, E. *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*. Tradução Maria Goreti Lopes e Souza. Porto: RÉS, 1985.
- KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, LDA, 2007.
- LÉVINAS, E. *Totalidade e infinito*. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.
- MAUSS, M. *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF, 1950.
- MOUNIER, E. *O Personalismo*. Tradução de João Bernard da Costa. Lisboa: Livraria Moraes, 1964.
- NIETZSCHE, F. *Fragments póstumos*. Tradução de Germán Meléndez Acuña. Bogotá: Editora Norma, 1997.
- RICŒUR, P. “A luta por reconhecimento e a economia do dom”. Tradução de Cláudio Reichert do Nascimento e Noeli Dutra Rossatto. *Ethic@*, Florianópolis, v. 9, n. 2, p. 357-367, 2010. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2010v9n2p357/18737>>. Acesso em: 03 fev. 2015.
- _____. *A memória, a história, o esquecimento*. Tradução de Alain François. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007.
- _____. *Du texte à l'action: essais d'herméneutique II*. Paris: Seuil, 1986.
- _____. *História e Verdade*. Tradução de F. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense, 1968.

_____.; CHANGEUX, J. P. *La naturaleza y la norma: lo que nos hace pensar*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

_____. *Na escola da fenomenologia*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

_____. *O si-mesmo como um outro*. Tradução de Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papirus, 1991.

_____. *Percurso do reconhecimento*. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2006.

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

ROSSATTO, N. D. “Viver bem”. *Mente, Cérebro e Filosofia*, São Paulo, n. 11, p. 26-33, 2008.

SOARES, J. S. *Consciência-de-si e reconhecimento na Fenomenologia do espírito e suas implicações na filosofia do direito*. 2009. 312 f. Tese (Doutorado em Filosofia)—Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009. Disponível em: <<http://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/16899/000707494.pdf>>. Acesso em: 14 jan. 2015.

O ESCOPO DOS PRINCÍPIOS PARA UMA VALIDAÇÃO PRAGMÁTICA ANIMALISTA

Fernando Schell Pereira¹

Resumo: Este artigo objetiva mostrar os caminhos percorridos por estruturas éticas na construção de um princípio pragmático animalista, com o propósito de estabelecer uma moral pragmática, e, desse modo, elencar uma análise sobre como seriam válidos os movimentos de defesa animal focados nas ações consequencialistas. Conclui-se que, assim com o valor subjetivo é um instrumento para a objetividade moral, o pragmatismo também pode ser um instrumento para alcançar seus propósitos éticos, ao tornar as deliberações empreendidas pelo consequencialismo eficazes, diante da vulnerável situação em que se encontram os animais não humanos.

Palavras-chave: Utilitarismo – Pragmatismo – Deontologia – Abolicionismo pragmático – Consequencialismo.

Introdução

Quando entramos na discussão sobre os aspectos que envolvem o abate de animais para consumo, nos deparamos com uma série de problemas morais que permeiam esse processo de utilização da vida animal para os diversos interesses humanos. A constatação do número de animais mortos pela indústria da carne pode nos dar uma margem para a atual questão ética de como tratamos esses animais². Quanto à defesa direta e indireta em favor dos animais, é necessário tomarmos a linha de um sistema moral pragmático para alcançarmos determinados objetivos e resultados, a curto e médio prazo, que beneficiem os animais. A necessidade do viés pragmático se expressa pela urgência em minimizar danos aos animais e, ainda, pelo incremento nas chances de obtenção de sucesso nas ações legais³.

Nessa perspectiva, identificado o sofrimento e uso dos animais pelos humanos, com bilhões de seres abatidos para a indústria da carne e outras demandas, somente um princípio normativo pode tornar legítima a condenação de tais práticas contra a vida. Contudo, ainda que se

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS).

² No primeiro trimestre de 2017 foram abatidos 7,37 milhões de bovinos. IBGE, *Estatísticas da produção pecuária 2017*.

³ Liminares são bons exemplos de ações trabalhadas por instituições de defesa animal para reverter decisões jurídicas desfavoráveis aos animais. Ver caso *Pampa Safari* <https://www2.jfrs.jus.br/9a-vara-federal-de-porto-alegre-suspende-abate-de-cervos-do-pampas-safari/>

considere o princípio máximo de não usar os animais humanos e não humanos como meios,⁴ o alcance desta categoria moral é por demais restrito no que diz respeito aos atos deliberativos enfrentados na vida prática⁵.

Os animais fazem parte de uma engrenagem moral em que seus corpos são moedas de troca dos humanos. Embora os defensores animalistas falem em Direitos Animais, para se referir ao status protetivo e moral, esse é um aparato discursivo de quase nenhum efeito prático, uma vez que assegurar os direitos legais aos animais não humanos implica criar leis eficazes, de uso deliberativo ou de cunho não comercial. Ainda que a defesa pela declaração universal dos direitos animais seja cercada de aparatos legais, ainda assim é voltada para as garantias de propriedade dos tutores,⁶ enquanto a concepção filosófica ampara-se em um movimento teórico (e prático) que busca romper essa estrutura na qual os animais são meios para fins humanos.

O empreendimento filosófico contemporâneo, acerca dessa temática, teve seu início com o filósofo Tom Regan em sua obra *The case for animal rights*, de 1981. Em seu livro, Regan tece um manifesto argumentativo elencando os animais não humanos como “sujeitos de uma vida”, com uma defesa deontológica, ao invés de corroborar tacitamente com as teses do utilitarista Peter Singer, para quem o círculo de considerações abrange os seres sencientes através de um cálculo moral.

Convém agora, para a nossa defesa pragmática, identificar as vertentes normativas e consequencialistas, a fim de derivarmos resultados eficazes com relação à defesa dos animais. Para esse objetivo, iremos sustentar que há um princípio por trás dessas ações, ao contrário do que insistem em afirmar os críticos do pragmatismo. Propomos, então, destacar esse fundamento moral orientado pelo subjetivismo para se chegar aos resultados do consequencialismo – em acordo com Thomas Nagel, “a objetividade precisa de material subjetivo para trabalhar”⁷ –, convergências da moralidade que se atribuem aos valores do pragmatismo, quanto às perspectivas de eficácia nas ações em defesa dos animais.

O embate aqui travado versará sobre linhas morais que transitem em conversão umas com as outras, para que se identifique a eficácia nas ações que dizem respeito à defesa animalista. Para isso, não contaremos com a necessidade de nos alongarmos com casuísticas ou abordagens

⁴REGAN, T. *Jaulas vazias: encarando o desafio dos direitos dos animais*.

⁵ Mesmo que se reconheça o valor inerente aos animais na perspectiva da construção por Direitos, ainda é necessário atentar para o que ressalta Tom Regan quanto a diferença entre direitos morais e legais: “[...] os direitos legais estão sujeitos a uma grande variação, não só entre diferentes países ao mesmo tempo, mas também entre diferentes épocas em um mesmo país. Quando se trata de direitos legais, nem todos os indivíduos são iguais”. REGAN, T. *En defensa de los derechos de los animales*, p.303.

⁶Artigo 9º “Quando o animal é criado para alimentação, ele deve de ser alimentado, alojado, transportado e morto sem que disso resulte para ele nem ansiedade nem dor”. UNESCO, *Declaração Universal dos direitos dos animais*.

⁷NAGEL, T. *Visão a partir de lugar nenhum*, p.310

específicas de tópicos da área⁸, ou centrando o tema nas possíveis incompatibilidades estruturais, mas em uma instrumental aplicabilidade para um valor moral antiespecista⁹.

I. A estrada deontológica

A conduta não instrumentalizante dos aspectos morais é o que orientará as ações da agência deontológica. Investigações apoiadas nesses preceitos requerem a inviolabilidade de Direitos individuais.

Em vista de tais preceitos por princípios, quando postos em cena na conduta para defesa dos animais não humanos, é exigida a linguagem dos Direitos, como bem o fez o filósofo Tom Regan. A defesa e elaboração que Regan sustenta é a atribuição de valor inerente aos animais. Nela, o filósofo trabalha sua guia argumentativa através da semelhança moral com o termo “sujeitos de uma vida” para os animais não humanos. Ser sujeito-de-uma-vida precede todas as características que compõe a comunidade moral dos humanos¹⁰, quando identificadas não nas diferenças que vão desde capacidades cognitivas até as pessoas com pouco talento, mas o que é defendido aqui é justamente a igualdade moral fundamental. Ainda segundo Regan: “essas diferenças não são importantes [...] As pessoas menos capacitadas não existem para servir os interesses dos mais hábeis, nem são meras coisas para ser usadas como meios para os fins deles”¹¹.

O valor que Regan atribui aos animais é uma extensão dos critérios que identificamos nos Direitos Humanos. Salvo em sua narrativa de que uma vez identificados os critérios em comum com os animais humanos, estes mesmos podem (e são) validados por extensão não demarcatória aos não humanos. Regan assume, a partir de um valor normativo deontológico, que a expansão do círculo moral só é possível quando saímos do imperativo que caracteriza os Direitos humanos apenas pela linha de que “humanos têm direitos porque são humanos”.

Não existe uma palavra de uso comum que dê nome a essa família de semelhanças. ‘Ser humano’ não serve. (um ser humano morto é um ser humano, mas não tem consciência do mundo, por exemplo). ‘Pessoa’ também não serve (crianças nos

⁸ Tópicos de libertação animal são casos elencados pela percepção do especismo eletivo.

⁹ Existem dois tipos de especismo: o elitista e o eletivo. O primeiro está ligado à percepção de que todas as outras espécies estariam subjugadas aos animais humanos; o segundo tem relação com nossa percepção cognitiva em atribuir maior consideração moral para determinadas espécies, como cães, gatos e alguns outros animais domesticados para companhia humana.

¹⁰ [...] Apesar das nossas muitas diferenças, existem alguns aspectos sob os quais todos os seres humanos com direitos são iguais. Não é porque pertencemos todos a mesma espécie (o que é verdade, mas não é relevante). É porque todos nós somos pessoas (o que talvez seja relevante, mas não é verdade). O que quero dizer é que todos somos iguais em aspectos relevantes, relacionados aos direitos que temos: nossos direitos à integridade física e à liberdade”. REGAN, T. *The Case for Animal Rights*, p.60

¹¹REGAN, T. *The Case for Animal Rights*, p.61

primeiros anos de vida são conscientes do que lhes acontece, mas não são pessoas). Ainda assim, essas semelhanças são suficientemente importantes para autorizarem uma designação verbal própria. Eu uso a expressão ‘sujeitos-de-uma-vida’.¹²

O que podemos ver é que Regan prontamente difere da defesa utilitarista de Peter Singer. Aqui o filósofo trabalha a sua defesa através de um valor inerente aos animais, enquanto a perspectiva de Singer abrange a igualdade de interesses semelhantes através do valor intrínseco¹³, ou seja, com valores permutáveis de acordo com a espécie em jogo.

Ainda sobre a linha deontológica, podemos ver agora o encontro do filósofo Thomas Nagel em sua busca incessante para que não se perca o foco deontológico das ações. Versado sobre diferentes perspectivas, sua filosofia é elegante ao reconhecer que por mais que os filósofos morais trabalhem em linhas tênues argumentativas, eles, de acordo com Nagel, não devem esquecer a busca por valores objetivos como fim de suas investigações filosóficas.

O encontro de Nagel com as temáticas animalistas nesse trabalho se dá pela sutileza de seu raciocínio, como podemos ver no encontro das éticas utilitaristas e das normativas do Direito¹⁴:

Em outras palavras, se objetivamos o mal, fazemos de nossas ações uma função dele que é, antes de tudo, positiva, não negativa. Em cada momento, a função intencional é simplesmente a função normativa invertida, o que, do ponto de vista do agente, produz um agudo sentimento de deslocamento moral.¹⁵

É um recado direto ao utilitarismo quando as condutas podem vir a ser pautadas pelo “melhor resultado, em maioria” das ações. O foco é claro na citação quando é chamada a atenção para que o agente não se perca em sua intencionalidade. O que em um primeiro momento podemos entender como “mais um” critério normativo, ressalta sua importância para que não sejam perdidos os princípios das ações nas perspectivas pessoais do agente.

A restrição deontológica sempre permite que a vítima se oponha aos que visam prejudicá-la, e essa relação, quando vista da perspectiva pessoal da vítima, possui o mesmo caráter especial de ampliação normativa que quando vista da perspectiva pessoal do agente.¹⁶

¹²REGAN, T. *Jaulas vazias*, p.61

¹³ Valores intrínsecos podem ser medidos de acordo com cálculos utilitaristas. Em Regan os valores trabalhados como inerentes são “inegociáveis”. O cálculo é de completa importância e vitalidade aos indivíduos em questão, uma vida tem total valor para aquele que a perde.

¹⁴ Nesse caso, do valor inerente ao Direito dos animais.

¹⁵NAGEL, T. *Visão a partir de lugar nenhum*, p.302

¹⁶NAGEL, T. *op. cit.* P.307

É válido salientar, de acordo com a nossa leitura, que nas entrelinhas do subjetivismo de Nagel, o agente que visa a defesa pelos animais através do conteúdo pragmático, pode estar firmado em um cadafalso moral das ações eficazes. E com isso o risco de esquecer-se dos alicerces que guiam suas ações morais é constante se os princípios que visam às ações não estiverem alinhados com os seus meios¹⁷. Contudo, na abertura para investigação acerca da moral consequencialista, é válido ressaltar que mesmo as deliberações deontológicas podem vir a mudar com o passar dos tempos, como bem afirma Nagel.¹⁸ E dessas mudanças, é importante estarmos atentos, já que podem vir de um processo justamente de fatores consequencialistas, aspectos morais que estão inseridos gradualmente no senso comum da sociedade, em que os valores foram absorvidos precisamente por terem sido inseridos com ou sem propósitos normativos, caracterizando-se com roupagens políticas¹⁹.

“A objetividade precisa de material subjetivo para trabalhar”, afirma Nagel e enfatiza que “não pode haver ética sem política”.²⁰ Essa dimensão que Nagel trata é a engrenagem da boa política. É necessária essa ressalva para que os Direitos animais, os quais Tom Regan insere na filosofia, sejam projetados na vida prática, como bem afirmou Regan:

‘Direitos dos animais’ é mais que uma ideia filosófica; também é parte do nome de um movimento pulsante de justiça social, o movimento pelos direitos dos animais. Se você for julgado com base em padrões contemporâneos, as metas do movimento podem parecer radicais para a maioria das pessoas, entre elas, muitos filósofos. Membros ativos do movimento, entre os quais me incluo, não estão satisfeitos quando os criadores de porcos e os funcionários de fábricas de pele realizam mudanças, segundo dizem, para tratar os animais com mais ‘humanidade’. Em lugar disso, protestamos para que deixem de criar animais para alimentos, e que deixem de matá-los pela sua pele. ‘Não queremos jaulas maiores, queremos jaulas vazias!’²¹

¹⁷ Clássica justificativa entre meios e fins. Se o agente moral não estiver idôneo com seus meios, ainda que por objetivos da beneficência dos resultados, o cálculo final deverá ser justo.

¹⁸ NAGEL, T. *op. cit.* p.309

¹⁹ Importante salientar sobre a boa política e as más políticas. Provenientes de fatores onde o interesse comum é dissolvido por interesses privados, alheios ao encontro da justiça com a construção de estâncias morais, como se mostram nas validações pela consideração e deveres também estendidos aos animais não humanos.

²⁰ NAGEL, T. *op. cit.* p.301;313

²¹ REGAN, T. *En defensa de los derechos de los animales*, p.448

As aproximações de Nagel e Regan se devem a preocupação com as motivações que levam o agente a traçar uma linha sem perder o foco nos deveres por detrás das ações morais. Prerrogativas que servem de alerta para a próxima abordagem de linhas de defesa por onde as instancias são regradas pela urgência das ações, sobretudo do senso comum.

Lutar por Direitos é condizente a assumir posições na vida pública, na política. Construir espaços já ocupados por pautas em defesa das crianças e vulneráveis, que, na mesma amplitude, se coloca para dentro do círculo de discussões públicas os animais e suas necessidades enquanto pertencentes ao nosso meio, e em regência de assegurar cada vez mais uma noção de deveres, acabamos por construir alicerces morais para os animais não humanos, tendo em vista que de um movimento ético é que se precedem os Direitos.

II. O consequencialismo em um mundo não ideal

Os defensores dos Direitos Animais há muito tempo vêm enfrentando a dura realidade que é fazer valer, na prática, uma ampla e eficaz ação que livre os animais do sofrimento causado pela humanidade. Contudo, essa defesa nem sempre é colocada em pauta por pessoas com distinção acadêmica para identificar as vertentes argumentativas dos Direitos, ou pela linha profissional das discussões éticas. O embate nas defesas animalistas é regrado por um amplo cenário que o próprio especismo limita à importância das temáticas em questão²². Com isso, as reivindicações por bem-estar animal são geradas, em boa parte, por uma aproximação empática que o agente tem com relação aos animais em pauta, de modo que um maior amparo cognitivo das ações não seja elevado às demais espécies ou raças²³. Assim, temos em grande escala, as chamadas socorristas,²⁴ ou popularmente conhecidas como Protetoras de animais, indivíduos que por diversos motivos atentam seu olhar para a minimização do sofrimento de animais de rua.

Embora a observação para as socorristas tenha sido levantada, o foco não é direcionado para as particularidades dessas ações, mas para o resultado em grande escala na percepção moral de seus atos. Socorristas, de uma maneira desmedida, acabam por gerar um impacto na sociedade com uma ampliação na percepção de que (principalmente) cães e gatos são animais que merecem dignidade e respeito por suas vidas, com isso diminuindo a dissociação moral de que os outros animais (que não os domesticados para companhia) podem ser vitimados diariamente para o consumo humano, por consequência alargando o círculo de considerações gerando um

²² Para uma melhor abrangência das contradições internas em relação a defesa animalista, sugiro a leitura do excelente artigo: “Ética animal... Ou uma ‘ética para vertebrados?’” do filósofo Carlos M. Naconecy.

²³ “Especismo eletivo, com variável ao conceito central de Especismo, é a condição em que os humanos enxergam moralmente determinados animais como merecedores de status moral ou dignos de proteção, por ex: cães e gatos merecem respeito, enquanto frangos e porcos nos servem como alimentos”.

²⁴ Cf. FELIPE, S. T. “Abolicionistas, bem-estarmistas, socorristas”.

constrangimento moral aos atos de indiferença absoluta, como poderíamos constatar há cerca de alguns anos atrás, no consumo de animais pelos humanos²⁵. O consumo é recorrente, mas nos tempos atuais a informação acerca dos métodos de abate e diversos outros meios de exploração são mais acessíveis aos consumidores, dessa forma produzindo a chance de um maior “desconforto” na sustentação moral no uso de animais²⁶.

Diante a observação de que não estamos, agora, limitados ao ambiente teórico, mas sim às ações que demandam as nossas deliberações. O consequencialismo é uma linha corrente de pensamento que há muito convivemos, muito embora os seus resultados não absorvam o montante das ações esperadas para todos os indivíduos em questão. E ainda que o consequencialismo não esteja diretamente relacionado com os efeitos práticos alcançados pelo Utilitarismo²⁷. Os resultados aderem em boa parte para a solução de alguns problemas dos tópicos de defesa aos animais. Ainda que a soma do Consequencialismo seja a promoção de valor para as ações em questão.²⁸

Segundo um dos grandes críticos contemporâneos do Utilitarismo, Bernard Williams insiste que o utilitarismo busca evitar conflitos por estar dentro de um sistema valorativo. E nesse cálculo, segundo Williams, o utilitarista se “acovarda” em nome da mediação das partes envolvidas.

O que dizer sob o ponto de vista da ampliação de consideração moral para os animais não humanos?²⁹Essa proposta é atribuída pelo esforço de Peter Singer, ao trabalhar (principalmente com relação aos mamíferos) a defesa de que praticamos especismo em não considerar o sofrimento e bem-estar de seres de outras espécies. A linha que Singer prefere ao trabalhar a defesa animalista é através do bem-estar. Diferente de Regan, o filósofo não trabalha a sua perspectiva através da linha dos Direitos³⁰, atribuindo-os apenas para os animais que configuram *status* de pessoas não humanas,

²⁵Trabalho em frentes ativistas há mais de 10 anos. E asseguro o trabalho de socorristas voltados aos animais de rua, os chamados pets. O cuidado com esses animais acaba por "alargar" a percepção moral (também) para as discussões referentes aos animais considerados para alimentação, consumo.

²⁶ Em 2004 o Instituto Nina Rosa trouxe para discussão brasileira o vídeo *A carne é fraca*. Disponibilizando pela primeira vez uma ampla abordagem sobre a cruel situação nos abatedouros do Brasil.

²⁷ Em Henry Sidgwick podemos ver a defesa clara de que os métodos do utilitarista não são nada populares em razão de seus resultados: “Mas importa não esquecer que o utilitarista não está interessado em provar a coincidência absoluta de resultados entre os métodos intuicionistas e utilitarista. Na verdade, se conseguisse provar tanto como isso, o seu sucesso seria quase fatal para as suas pretensões práticas, já que a adoção do princípio utilitarista tornar-se-ia uma questão de completa indiferença.” SIDGWICK, *Os métodos da ética*, p.595

²⁸MULGAN, *Utilitarismo*.

²⁹ Peter Singer trouxe em seu livro *Libertação Animal*, de 1973, a denúncia do modo como os humanos tratam os outros animais, nas mais diversas formas de crueldade e atribuição de valor econômico sobre suas vidas miseráveis. Embora não se tenha atribuído na ordem cronológica as teorias de Singer e Regan, a teoria dos Direitos é defendida mais tarde, em 1981 com o lançamento do livro “*The Case For Animal Rights*”, de Tom Regan.

³⁰ “Assim, podemos argumentar a favor da igualdade para os animais sem nos enredar em controvérsias filosóficas sobre a natureza última dos direitos.” SINGER, P. *Ética prática* p. 10.

como os grandes mamíferos, golfinhos, bonobos etc., que tenham o aparato cognitivo para identificar passado e futuro.

A grande relevância em Singer consiste no valor de cálculo do bem-estar animal. Muito embora a fronteira dos Direitos seja privilegiada para poucas espécies, como o próprio filósofo atribui aqueles considerados como pessoas, é justamente sob essa linha demarcatória que o argumento reforça a sua potência. Ao elevar (identificar) alguns animais ao *status* de pessoas não humanas, é possível definir que a igual consideração de interesses semelhantes é também necessária para as pessoas humanas. Com isso, Singer sustenta que:

Há outra resposta possível à afirmação de que a autoconsciência, a autonomia, ou qualquer característica semelhante, podem servir para distinguir os seres humanos dos animais: lembremo-nos de que existem seres humanos com deficiências mentais que podemos considerar-nos autoconscientes ou autônomos do que muitos animais. Se usarmos essas características para colocar um abismo entre os seres humanos e outros animais, estaremos colocando esses seres humanos menos capazes do outro lado do abismo; e, se o abismo for usado para marcar uma diferença de *status* moral, então esses seres humanos teriam o status moral de animais, e não de seres humanos.³¹

Com a relevância de *status* é possível trabalhar o argumento consequencialista com maior êxito. Quando se parte do princípio de que os animais devem ser considerados moralmente, se identifica, segundo o utilitarismo de preferências, a incoerência moral de consumir os animais como alimento³². De acordo com o utilitarismo de preferências, basta o animal sentir aversão a dor que ele já é parte do círculo interno de bem-estar.

De acordo com a defesa animalista de Singer, se boa parte das pessoas das grandes cidades adotasse uma dieta vegetariana, teríamos um grau de enorme minimização de sofrimento dos animais³³e também, uma exponencial mudança de hábitos alimentares que tornariam a carne como uma iguaria para aqueles que continuarem na dieta carnista. Com apontamentos a essa “permissão”,

³¹ SINGER, P. *Ética prática*, p.85

³² “Se os animais são importantes por si mesmos, o uso alimentar que deles fazemos torna-se questionável – sobretudo quando a carne animal é um luxo, e não uma necessidade. Os esquimós, que vivem num ambiente que os coloca diante das alternativas de matar os animais para comê-los ou morrer de fome, podem ser justificados quando afirmam que o seu interesse em sobreviver sobrepõe-se ao dos animais que matam. Poucos, dentre nós, poderiam defender nesses termos a sua alimentação. Os cidadãos das sociedades industrializadas podem facilmente conseguir uma alimentação adequada sem que seja preciso recorrer à carne animal”. SINGER, *Ética prática*, p. 72.

³³ Embora a defesa de Singer paute em seus resultados para uma conduta ética em favor do vegetarianismo, a sua linha de valoração ainda persiste na diminuição do sofrimento, da dor. E isso, por vezes, pode autorizar (em determinados casos) o abate de animais, contanto que não seja infligido sofrimento aquele animal.

que Peter Singer³⁴ elege como alternativa ética, muitos críticos identificam uma falta de maior rigor na sua defesa pelos animais, deixando aberta a mensurabilidade do uso dos animais desde que sejam “bem tratados”³⁵. Ainda que a defesa de Peter Singer não seja pautada com enfoque no Direito a todos os animais³⁶, e somente naqueles categorizados como pessoas não humanas, os resultados através do bem-estar animal podem ser comemorados com significativas mudanças, na prática com o tratamento imposto aos animais³⁷. O bem-estar animal que Singer defende, mesmo não alçando às considerações acerca do trunfo dos Direitos, se fosse colocado em todos os seus aspectos em prática, teríamos uma erradicação exponencial do sofrimento dos animais.

III. O pragmatismo como instrumento

Em acordo com as bases deontológicas e consequencialistas no que diz respeito a ações eficazes para a libertação dos animais, viemos de encontro a um denominador comum, o pragmatismo animalista. A linha pragmática visa a trabalhar através das lacunas em que o especismo está concretizado na sociedade. Em linhas gerais, propõe construir através das legislações existentes um maior alívio para o sofrimento animal, a curto e a médio prazo, de maneira que um diálogo com as instituições permita a construção de novas políticas públicas e, por consequência, maiores chances de ascensão moral do *status* dos animais não humanos.

Contudo, é importante lembrar que os abolicionistas pragmáticos não deixam os princípios abolicionistas de lado. Muito pelo contrário, é por conta de acreditarem nesses princípios que seu trabalho é motivado através das realidades especistas, ou seja, trabalhado com os instrumentos disponíveis a curto e a médio prazo. A urgência em solucionar as lacunas institucionais que promovem o sofrimento sem trégua aos animais não humanos é o que fomenta o trabalho (muitas vezes nos limites da ética) dos pragmáticos.

A estrutura em que se baseia o chamado abolicionismo pragmático é justamente a instrumentação política dos ativistas. Entretanto, é importante clarear a posição de que não se está meramente visando a acomodação em cargos públicos, mas sim criando-se uma estrutura intelectual

³⁴ SINGER, *Ética prática*, p.72

³⁵ Para uma leitura crítica sobre os limites da ética de Peter Singer, sugiro a obra da filósofa Sônia T. Felipe. Cf. FELIPE, 2003.

³⁶ Importante ressaltar que a Defesa pelos Direitos animais de Tom Regan se dá por aspectos subjetivos. Em sua obra *Jaulas Vazias*, Regan assume as limitações (de maneira estratégica e teórica) sobre quais espécies estariam em sua linha de defesa, como mamíferos e aves. REGAN, *Jaulas vazias*, p.73.

³⁷ Apesar da morte imposta por humanos aos animais seja um mal em si. Reconheço que exista um “constrangimento moral” na sociedade com relação ao modo como tratamos os animais. E a partir dessa constatação, podemos ver mudanças de paradigmas na economia de mercado de produtos de origem animal. Ver mais em Korin Agropecuária, *Bem-estar animal*.

para ações efetivas³⁸. É necessário um amparo sobre políticas públicas em relação à defesa animal, e esse amparo deve partir das próprias motivações referentes à busca por direitos dos animais. Ainda sobre uma baliza do que se pretende, alerta o filósofo Carlos M. Naconecy³⁹:

O correto ou o justo nada mais é do que uma baliza, um marco, um princípio regulador último para as várias configurações fáticas da nossa sociedade. O abolicionismo pragmático adota a concepção de justiça abolicionista como um ideal regulador. Entretanto, nossa sociedade, real e concreta, ainda não permite a implantação do fim moral da abolição da escravidão animal. De fato, seria ingênuo pensar que o homem deixara de intervir na vida dos animais a curto ou médio prazo. Isso, todavia, não nos deve levar ao ceticismo: a tensão entre o melhor possível aqui e agora (o melhor real) e, do outro lado, o justo e correto (o melhor ideal) é produtiva. Essa dialética gera tensão e diálogo constantes e, desse modo, propicia o progresso moral da nossa sociedade.⁴⁰

A necessidade deve ser real e concreta quando calculamos esforços para libertar os animais do sofrimento. Essa é, em suma, a mensagem e ênfase para instrumentalizar as ações que visam melhores resultados eficazes. Como horizonte, devemos ter o princípio por detrás das ações que visam a libertação animal, e os princípios não são negociáveis, como poderiam acusar filósofos de linha deontológica, pois, como bem vimos, as ações necessitam de instrumentos disponíveis em uma sociedade especista.

Em um mundo cada vez mais veloz com as tecnologias da informação, a mensagem visando resultados práticos é de suma importância para o sucesso na mudança de paradigmas animalistas. Reforçar as linhas pragmáticas de libertação animal é estar atento para que a defesa (sobretudo pelos Direitos) não caia em ordem discursiva. Ao contrário das injustiças condenadas historicamente pela filosofia, a denúncia referente à libertação dos animais não humanos é a mais urgente⁴¹.

Com o identificado estado de urgência para livrar os animais de um sistema permanente de crueldade, o ativista necessita levar em conta a sua incapacidade operacional diante do sistema especista. Essa incapacidade não consta como uma inoperância no seu trabalho argumentativo, mas sim, se a sua atividade estiver centrada no próprio discurso e para o mesmo ouvinte adepto da

³⁸ Cf. PEREIRA, F. S. www.principioanimal.org

³⁹ Naconecy é doutor em filosofia pela PUCRS e atualmente é membro do Oxford Centre for Animal Ethics e do corpo editorial do *Journal of Animal Ethics*.

⁴⁰ NACONECY, C.M. “Bem-estar animal ou libertação animal?”, p.14

⁴¹ Estamos falando em bilhões de animais, por ano, abatidos e mortos de diversas maneiras pela humanidade.

defesa animalista.⁴² Se faz necessário, então, trabalhar uma maneira de adentrar na linguagem do seu espectador, deixando o ambiente empático para a recepção da mensagem em defesa dos animais.

O pragmatismo animalista é um instrumento multilateral, em que o ativista deve estar em constante atenção ao seu meio e situação; o trabalho voltado como um panóptico, para enxergar as diferentes maneiras de saber afrontar e recuar diante das práticas e temáticas abolicionistas, sem perder o foco e cair nas paixões acaloradas de possíveis confrontos gerados por discussões especistas.

O escopo dos princípios é a vertente necessária para que todos que almejam os Direitos animais concretizem o seu trabalho para construir por diversos alicerces uma moralidade antiespecista. Ainda que já se tenha afirmado o possível Direito para os animais não humanos, é válido lembrar que das ações do senso comum de uma sociedade ética é que procedem os valores que mais tarde assentarão como respectivos Direitos, estruturando assim, um movimento de justiça a todos os animais.

Conclusão

Endossar valores nas ações que cercam as diversas linhas de defesa dos animais, é o mínimo que se pode almejar em meio a possíveis críticas de ordem operacional para fins abolicionistas. As entidades de defesa animal que se intitulam pragmáticas, trabalham em constante pressão sobre determinadas temáticas para redução do sofrimento animal a curto, médio e longo prazo. A rigidez de entusiastas e defensores dos animais sem filiações ou organizações para tal trabalho, são os principais críticos vorazes desse movimento.

As entidades de valores pragmáticos buscam se isentar de aparatos teóricos justamente almejando sucesso em suas ações. A partir do momento em que se organizam e compreendem que o mundo é feito de pessoas não vegetarianas ou veganas. Respectivamente as organizações começam a se estruturar em modelos de empresas. Com atribuições específicas e setORIZADAS, despindo assim, todo “véu de paixões” por detrás das motivações inclinadas do tradicional ativismo vegano.

Com isso, a trajetória sobre as linhas gerais do consequencialismo, procurou traçar uma sutil defesa para sustentar que o abolicionismo pragmático comporta valores éticos em suas ações. Parte-se do princípio de que os integrantes da causa animalista jamais deveriam esquecer que o fator motivacional são os indivíduos animais em situação de risco, e não algum princípio restritivo ao ponto de não serem colocadas em práticas alguma ação que vise à minimização do sofrimento animal. A libertação animal é um trabalho constante nas entrelinhas da moralidade Especista.

⁴²LEENAERT, *HowtoCreate a Vegan World*.

THE SCOPE OF PRINCIPLES FOR AN ANIMAL PRAGMATIC VALIDATION

Abstract: This article shows the paths taken by ethical structures in the construction of a pragmatic animalist principle. For the purpose of establishing a pragmatic strategy, and thus, an analysis of the animal defense processes focused on the consequential actions. In conclusion, just as subjective value is an instrument for moral objectivity, pragmatism can also be an instrument for the exercise of its ethical purposes. Aiming at the deliberations undertaken by the consequentialism as a situation of vulnerability in which non-human animals are found.

Keywords: Utilitarianism – Pragmatism – Deontology – Pragmatic abolitionism – Consequentialism.

Referências bibliográficas:

BENTHAM, J.; TADEU, T. “O Panóptico ou a Casa de Inspeção”. In: BENTHAM, J. *O Panóptico*. Belo Horizonte, MG: Autêntica, 2008. cap. 13. p. 17-87.

FELIPE, S. T. *Abolicionistas, bem-estaristas, socorristas*. Disponível em: <<https://www.anda.jor.br/2011/12/abolicionistas-bem-estaristas-socorristas/>>. Acesso em: 20 maio 2018.

_____. *Por uma Questão de Princípios: alcance e limites da ética de Peter Singer em defesa dos animais*. Florianópolis: Boiteux, 2003.

FÓRUM ANIMAL. *Nosso impacto*. Disponível em: <https://www.forumanimal.org/quem-somos%3Fgclid%3DEAIaIQobChMIq96T-om02AIVRYCRCh0Kqwa0EAAYAiAAEgLEN_D_BwE>. Acesso em: 27 dez. 2017.

GARNER, R. *A Theory of Justice For Animals: animals rights in a nonideal world*. Oxford, Reino Unido: Oxford, 2013.

IBGE. *Estatística da produção pecuária 2017*. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2017.

KORIN AGROPECUÁRIA. CERTIFIED HUMANE BRASIL. *Bem-estar animal: Operações Certificadas*. 2017. Disponível em: <<http://certifiedhumanebrasil.org/>>. Acesso em: 26 dez. 2017.

LEENAERT, T. *How To Create A Vegan World: a pragmatic approach*. New York: Lantern Books, 2017.

NACONECY, C. M. “Ética animal... ou uma ‘ética para vertebrados’?: um animalista também pratica especismo?” In: *Revista Brasileira de Direito Animal*, Salvador, BA, v. 2, n. 3, p. 119-153, 2007.

_____. “Bem-estar animal ou libertação animal? Uma análise crítica da argumentação antibem-estarista de Gary Francione”. In: *Revista Brasileira de Direito Animal*, Salvador, BA, v. 4, n. 5, p. 235-267, 2014.

MULGAN, T. *Utilitarismo*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2014.

NAGEL, T. *Visão a Partir de Lugar Nenhum*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

INSTITUTO NINA ROSA. Nina Rosa Jacob. *A carne é Fraca*. João Landi Guimarães. 2004. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=euvdedl-qso>>. Acesso em: 04 nov. 2018.

PEREIRA, F. S. *Existe um princípio no abolicionismo pragmático*. Disponível em: <<https://www.principioanimal.org/single-post/2018/05/17/Existe-um-Principio-no-Abolicionismo-Pragm%C3%83%C2%A1tico>>. Acesso em: 20/05/2018.

REGAN, T. *The Case For Animal Rights*. 2. ed. Los Angeles: UniversityOfCalifornia Press, 2004.

_____. *Jaulas Vazias: encarando o desafio dos direitos dos animais*. Tradução de R. Rheda. Porto Alegre/PA: Lugano, 2006.

_____. *En Defensa de los Derechos de los Animales*. México: Fondo de Cultura Económica, 2016.

SIDGWICK, H. *Os Métodos da Ética*. 7. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2013.

SINGER, P. *Ética Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 1998. v. 3.

SINGER, P. *Libertação Animal*. Porto Alegre: Lugano, 2004.

UNESCO. *Declaração Universal dos Direitos dos Animais*. Bruxelas, 1978.

WILLIAMS, B. *Moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

APRESENTAÇÃO DA TRADUÇÃO

NARCISO, OU O AMANTE DE SI MESMO

Jean-Jacques Rousseau

Tradução, Apresentação e Notas de Kamila C. Babiuki e Rafael de Araújo e Viana Leite¹

Apresentação

Um jovem excessivamente vaidoso às vias da afetação, uma chacota que se pretende terapêutica, um resultado inesperado. Eis os principais ingredientes da comédia intitulada *Narciso, ou o amante de si mesmo*, composta por Jean-Jacques Rousseau, texto cuja tradução oferecemos pela primeira vez em língua portuguesa. Essa peça foi escrita durante a juventude do filósofo genebrino, tendo sido posteriormente retocada com a ajuda do famoso dramaturgo Pierre de Marivaux. Trata-se, interessa ainda notar, da única peça de teatro de Rousseau a ser representada pela *Comédie française*, em dezembro de 1752, por apenas duas vezes, a pedido do autor ele mesmo.

A peça é relativamente curta, contando com apenas um ato, dezoito cenas e sete personagens. A história se passa no dia do casamento de Valério, personagem principal, e o enredo se desenrola a partir de uma brincadeira que sua irmã, Lucinda, tenta lhe fazer, com a intenção de curá-lo de sua vaidade com um tratamento de choque. Sua brincadeira envolve um retrato de Valério (deixado furtivamente em sua penteadeira) em que ele aparece caracterizado como uma mulher, decorado com maquiagem, roupa e penduricalhos. Qual não é a surpresa do leitor quando Valério, menos do que rever seus modos, não se reconhece na imagem, apaixona-se pela figura do retrato e, no dia do seu casamento, sai à procura de si mesmo para tomar sua mão em casamento.

Podemos nos valer de um conceito que na época da composição inicial da peça ainda não tinha sido utilizado por Rousseau e dizer que em Valério o amor-próprio é a paixão mais evidente. No *Emílio, ou da educação*, publicado em 1762, Rousseau define o amor-próprio, paixão factícia cuja origem se dá em meio social, como um sentimento que leva as pessoas a preferirem-se aos outros. O amor-próprio, assim, exige que sejamos valorizados por aqueles com quem convivemos mais do que eles mesmos se valorizam, o que, dado a vaidade de cada um, não seria possível. A oposição entre amor de si, paixão natural que concorre para a conservação dos indivíduos, e o amor-próprio, essencialmente vaidoso e egoísta, é central para a antropologia de Rousseau e encontra-se em estado germinal na comédia. Ainda que *Narciso, ou o amante de si mesmo* tenha sido escrita em sua

¹ Mestranda em Filosofia pela UFPR, e-mail k.babiuki@gmail.com. Doutorando em Filosofia pela UFPR, e-mail rafael_vianaleite@hotmail.com. Ambos os tradutores são membros da ABES XVIII e do Grupo de Estudos das Luzes - UFPR.

juventude, como já foi adiantado, podemos perceber nela lampejos da figuração de um conceito que será muito explorado pelo filósofo genebrino.

Talvez possamos dizer que Valério é a caracterização levada ao absurdo dos habitantes luxuosos de uma grande cidade luxuosa como era Paris, público para o qual a peça foi feita. Aquele que vive em uma grande cidade, cercado por luxo e facilidades, caracterizado pela vaidade e presunção sobre seu valor em comparação com os outros está sempre em uma relação de tensão com os outros. Isso acontece porque a sua felicidade passa necessariamente pelo que podemos chamar de aval ou consentimento dos outros indivíduos, o vaidoso é movido pelo desejo de ser admirado, de cativar o olhar alheio, ele é, enfim, como que um espetáculo permanente e móvel. Trata-se de uma existência, portanto, relativa ou ao menos derivativa, pois precisa ser legitimada por uma instância exterior, formada por outras pessoas que não o sujeito. Nesse caso, não basta tão simplesmente ser feliz, é preciso que os outros aceitem ou reconheçam essa felicidade. Esse quadro evidencia um problema político importante porque o interesse particular, em uma pessoa vaidosa, acaba levando a melhor em comparação com o bem comum. Incapaz de ser virtuoso, o esforço de alguém com esse perfil é essencialmente o de obter a admiração das outras pessoas, seja por seus méritos, seja pela afetação de qualidades que ele não possui realmente, isso por meio de signos como o luxo, privilégio social ou poder político, elementos que frequentemente acompanham uns aos outros.

Na *Carta a d'Alembert*, de 1758, Rousseau indica qual seria o método das comédias de Molière. Ele teria entendido quais eram os atributos desejáveis e aqueles indesejáveis no seio da sociedade de corte parisiense do século XVII. Com o objetivo de agradar seu público, objetivo último de uma arte como a teatral, Molière teria consultado o gosto geral dos parisienses e, em relação a esse gosto, construiu um modelo com atributos contrários que, em sua comédia, é alvo do ridículo. Rousseau, ao que parece, na peça *Narciso* usou outra estratégia. Ele caracterizou seu protagonista a partir de atributos considerados louváveis em meio à corte como asseio e refinamento, contudo Rousseau o constrói com traços exagerados em um contexto claramente crítico. Ora, é o ensimesmado Valério quem deve ser corrigido. Os parisienses da sociedade de corte, como mostrou o *Discurso sobre as ciências e as artes*, de 1750, eram vaidosos, egoístas e por de trás de sua cordialidade superficial estariam sempre prontos a pensarem em si mesmos a despeito dos outros. Foi o retrato dessas pessoas, abastadas e frívolas, que Rousseau propôs levar ao absurdo com o personagem de tipo arquetípico como é o caso de Valério.

O personagem Valério, nosso protagonista, ainda tem, entretanto, capacidade de melhorar. A comédia não é aporética nem pessimista, ela oferece uma lição de moral, ou se quisermos, um *happy ending*. Se Valério tem muitos defeitos, ele não é mau e no fim da peça acaba sendo, de fato, curado dessa paixão responsável por um movimento de volta a si, de caráter, portanto, centrípeto, capaz de afastá-lo de uma atmosfera de solidariedade com os outros componentes da sociedade algo capaz de afastá-lo, de um ponto de vista político, do bem comum.

No que concerne a tradução, utilizamos como base a edição da Pléiade, Tomo II, 1964, pp. 975-1018. Buscamos sempre permanecer próximos do texto original, mas zelando pela precisão em língua portuguesa. Apesar de não ser um recurso atualmente comum em português, preferimos manter a distinção tipicamente francesa entre ‘vós’ e ‘tu’.

TRADUÇÃO
Narciso, ou o amante de si mesmo

Jean-Jacques Rousseau

ATORES

Lisimon
Valério (filho de Lisimon)
Lucinda (filha de Lisimon)
Angélica (pupila de Lisimon e irmã de Leandro)
Leandro (pupilo de Lisimon e irmão de Angélica)
Marta (criada)
Frontim (valete de Valério)

A cena se passa no quarto de Valério.

CENA I

Lucinda, Marta

Lucinda

Acabo de ver meu irmão caminhando pelo jardim, apressemo-nos em colocar seu retrato sobre a penteadeira antes do seu retorno.

Marta

Ei-lo, senhorita, modificado em sua aparência de modo a ficar irreconhecível. Mesmo que seja o mais garboso homem do mundo, ele resplandece aqui como mulher dotada de novas graças.

Lucinda

Valério, por sua delicadeza e pela afetação de suas vestimentas, é uma espécie de mulher escondida sob roupas masculinas, e esse retrato, assim modificado, parece menos disfarçá-lo do que devolvê-lo ao seu estado natural.

Marta

Pois bem, e que mal há nisso? Visto que as mulheres hoje em dia procuram aproximar-se dos homens, não é mais conveniente que eles façam a metade do caminho, dedicando-se a ganharem em atrativos a porção que elas buscam de solidez? Graças à moda, todos se encontrarão no mesmo nível.

Lucinda

Não suporto modas tão ridículas. Talvez nosso sexo possa alcançar a felicidade de não agradar menos, ainda que ele se torne mais estimável. Porém, quanto aos homens, tenho piedade de sua cegueira. O que pretende essa juventude aturdida ao usurpar todos os nossos direitos? Esperam agradar mais as mulheres por um esforço que os tornam semelhantes a elas?

Marta

Agindo desse modo estariam errados, e as mulheres odeiam-se demais para amarem alguém que se assemelhe a elas. Mas voltemos ao retrato. Não temeis que esta pequena chacota possa enraivecer o senhor cavaleiro?

Lucinda

Não, Marta. Meu irmão é naturalmente bom, ele é mesmo razoável, quase até demais. Ele perceberá que usando esse retrato para realizar uma reprimenda muda e jocosa, não espero nada além de curá-lo de um pequeno defeito que choca até mesmo a terna Angélica, essa amável pupila de meu pai, que Valério esposa hoje. É prestar-lhe um serviço corrigir os defeitos de seu amado, e sabes o quanto eu preciso do auxílio desta querida amiga para escapar de Leandro, seu irmão, com quem meu pai deseja que eu me case.

Marta

Então, esse jovem desconhecido, esse Cleonte que vistes no último verão em Passy, vosso coração ainda bate forte por ele?

Lucinda

Não o nego. Conto mesmo com a palavra que ele me deu de logo retornar, e com a promessa feita por Angélica de engajar seu irmão a renunciar-me.

Marta

Ora, renunciar? Tende em mente que vossos olhos têm mais poder para firmar o compromisso do que qualquer coisa que Angélica possa fazer para rompê-lo.

Lucinda

Sem questionar teus elogios, digo-te que como Leandro nunca me viu, será fácil para sua irmã preveni-lo e fazê-lo entender que, não podendo ser feliz com uma mulher cujo coração está engajado com outrem, o melhor a fazer seria afastar-se por uma recusa cortês.

Marta

Uma recusa cortês! Ah! Senhorita, recusar uma mulher de vossa estirpe com quarenta mil escudos é uma cortesia da qual Leandro jamais será capaz. (À parte.) Se ela soubesse que Leandro e Cleonte são a mesma pessoa ela mudaria as alcunhas.

Lucinda

Ah! Marta, escuto um barulho. Escondamos rápido esse retrato. É, sem dúvida, meu irmão que se aproxima e, enquanto nos divertíamos em mexericar, nos esquecemos de realizar nosso projeto.

Marta

Não, é Angélica.

CENA II

Angélica, Lucinda, Marta

Angélica

Minha querida Lucinda, sabeis da repugnância que sinto em relação ao vosso projeto de modificar a vestimenta no retrato de Valério, fazendo-o se parecer com uma mulher. Agora que vos vejo pronta a realizá-lo, temo que o desprazer de se ver enganado vá indispô-lo contra nós.

Renunciemos, vos suplico, a essa brincadeira frívola. Sinto que não posso divertir-me arriscando a tranquilidade do meu coração.

Lucinda

Como sois tímida! Valério vos ama demais para tomar como algo ruim qualquer coisa que façais, contanto que sejais apenas sua amante. Tende em mente que contaís apenas com um dia para dar continuidade às suas fantasias, e que as dele não tardarão a chegar. Ademais, trata-se de curá-lo de uma fraqueza que o expõe à chacota, e eis que esta é propriamente a obra de uma amante. Podemos corrigir os defeitos de um amado. Mas quê! É preciso suportar os defeitos de um marido.

Angélica

Afinal, o que há de tão ridículo nele? Sendo ele amável, estaria tão errado em amar-se, e não damos a ele o exemplo? Ele deseja agradar. Ah, se isso é um defeito, que virtude mais encantadora um homem poderia oferecer à sociedade!

Marta

Sobretudo em uma sociedade de mulheres.

Angélica

Enfim, Lucinda, se acreditais em mim, daremos cabo desse retrato e de todo esse ar de chacota que pode ser tomado tanto por um insulto quanto por uma correção.

Lucinda

Oh! Não. Não desperdiçarei tanto empenho. Porém, quero, sozinha, correr os riscos do sucesso, e nada vos obriga a ser cúmplice de um estratagema do qual podeis ser apenas testemunha.

Marta

Bela distinção!

Lucinda

Regozijo-me em ver a atitude de Valério. Independentemente do modo como ele abordar a situação, será uma cena bem engraçada.

Marta

Compreendo. O pretexto é de corrigir Valério, mas o verdadeiro motivo é rir à sua custa. Eis o gênio e a felicidade das mulheres. Elas frequentemente corrigem o ridículo pensando apenas em sua diversão.

Angélica

Enfim, façais como desejarem, mas eu as advirto de que, a depender do desfecho, tereis que se ver comigo.

Lucinda

Que seja.

Angélica

Desde que estamos juntas, me pregastes mais de cem peças cuja punição vos é devida. Se essa brincadeira me causar o menor desentendimento com Valério, cuidado.

Lucinda

Sim, sim.

Angélica

Pensai um pouco em Leandro.

Lucinda

Ah! Minha cara Angélica...

Angélica

Ó, se me causardes qualquer problema com seu irmão, juro que tereis que esposar o meu. (Em voz baixa.) Marta, me prometestes segredo.

Marta (em voz baixa)

Nada temais.

Lucinda

Enfim, eu....

Marta

Ouçõ a voz do cavaleiro. Decidi logo, a menos que queirais recepcioná-lo com várias mulheres ao lado de sua penteadeira.

Lucinda

É preciso evitar que ele nos perceba. (Ela coloca o retrato sobre a penteadeira.) A armadilha está armada.

Marta

Quero espiar um pouco meu homem para ver....

Lucinda

Paz. Escapemo-nos.

Angélica

Como tenho maus pressentimentos em relação a tudo isso!

CENA III

Valério, Frontim

Valério

Sangarida, esse é um grande dia para vós¹.

Frontim

Sangarida, quer dizer, Angélica. Sim, a noite de núpcias é um grande acontecimento, o diabo são os dias que dela se seguem.

Valério

Como terei prazer em fazer Angélica feliz!

Frontim

Gostariais de torná-la viúva?

Valério

Impertinente piadista. Sabes a que ponto a amo. Diga-me, conheces qualquer coisa que possa faltar à sua felicidade? Com muito amor, um pouco de espírito, e essa feições... como vês. Pode-se, acredito, estar seguro de agradar.

Frontim

Isso é inquestionável, e sois o primeiro a prová-lo.

Valério

O que me desagrada em tudo isso é que não sei quantas pessoas vão secar de desespero com meu casamento, que não saberão mais o que fazer de seus corações.

¹ Valério entra cantando esses versos de *Atys*, ópera de Quinault, ato I, cena VI (nota traduzida da edição da Pléiade, 1964, t. II, p. 1867).

Frontim

Oh, sem sombra de dúvida! Aquelas que vos amaram, por exemplo, se ocuparão a detestar vossa cara-metade. As outras.... mas onde diabos estão essas outras?

Valério

A manhã avança. É tempo de me vestir para ir ter com Angélica. Vamos. (Ele se dirige até a penteadeira.) Como achas que estou nesta manhã? Não há brilho em meus olhos, tenho a pele desgastada. Me parece que não estou como de costume.

Frontim

Como de costume? Pois estais justamente como de costume.

Valério

O uso do rouge² é um péssimo hábito. Contudo, hoje terei que me servir dele, pois sem isso ficarei pavoroso. Onde estará minha maquiagem? Mas o que vejo? Um retrato... ah! Frontim, que objeto deslumbrante... onde pegastes esse retrato?

Frontim

Eu? Que eu seja enforcado caso saiba sobre o que me falais.

Valério

O quê! Não fostes tu aquele que pendurou esse retrato sobre minha penteadeira?

Frontim

Não, por minha vida.

² No original, o personagem pede pelo 'rouge'. Esse termo, em francês, significa tanto a cor vermelha quanto um tipo de maquiagem, empregado para ruborizar as maçãs do rosto, hoje comumente conhecido como *blush*. Na França do século XVIII, principalmente entre os membros da corte, o uso desse tipo de maquiagem era difundido tanto entre homens quanto entre mulheres.

Valério

Quem teria sido, então?

Frontim

Por minha fé, não sei de nada. Só pode ter sido o diabo ou vós.

Valério

Desaforado! Compraram teu silêncio.... sabes bem que Angélica pode se ofender caso seja comparada a essa imagem? Eis, sinceramente, a mais bela figura que já vi em toda a minha vida. Que olhos, Frontim! Creio que se parecem com os meus.

Frontim

Dissestes tudo.

Valério

Ela tem qualquer coisa de meu. Por minha fé, como é encantadora... ah! Se a isso for acrescentada sagacidade... mas seu gosto faz transparecer seu espírito. Essa ardilosa é cheia de mérito!

Frontim

Com os diabos! Vejamos, pois, todas essas maravilhas.

Valério

Veja, veja. Pensas que me enganas com esse ar de patife? Achas que sou debutante em aventuras?

Frontim³

Não me engano! É ele... é ele mesmo. Como está enfeitado! Quantas flores! Quantos adereços! Isso tem, sem dúvida, o dedo de Lucinda. Marta é ao menos cúmplice. Não interrompamos sua chacota. Minhas indiscrições anteriores custaram-me caro demais.

Valério

Pois então? O senhor Frontim reconheceria o original dessa pintura?

Frontim

Ora essa! Se o conheço! Algumas centenas de pontapés e uns outros tantos tapas que tive a honra de receber dele sedimentaram nossa relação.

Valério

Uma moça... pontapés! Isso é um pouco libidinoso.

Frontim

São apenas pequenos desentendimentos domésticos sem maiores consequências.

Valério

Mas como? Você trabalhou para ela?

Frontim

Sim senhor, e tenho a honra de ainda ser seu muito humilde servidor.

Valério

Seria muito engraçado se houvesse em Paris uma moça tão bela que não fosse de meu conhecimento! Seja sincero. O original é tão amável quanto o retrato?

³ Toda essa réplica de Frontim é à parte. As edições de 1764, 1769 e 1772 indicam: Frontim, à parte (nota traduzida da edição da Pléiade, 1964, t. II, p. 1867).

Frontim

Como, amável! Sabeis, senhor, que se alguém pudesse aproximar-se de vossas perfeições, somente ele estaria em condições de comparação.

Valério (considerando o retrato)

Meu coração não resiste... Frontim, diga-me o nome dessa bela.

Frontim (à parte)

Ah! Por minha fé, fui pego de calças curtas.

Valério

Como ela se chama? Vamos, fale!

Frontim

Ela se chama... ela se chama... ela não se chama. É uma moça anônima como tantas outras.

Valério

Em que horríveis incertezas esse velhaco me lança! Seria possível que feições tão encantadoras pertencessem a uma voluptuosa?

Frontim

Por que não? A beleza se agrada em adornar os semblantes que tiram seu orgulho somente dela.

Valério

O que, ela é...

Frontim

Uma mocinha bem coquete, bem amaneirada, bem vã sem razão para sê-lo. Em uma palavra, uma mulher almofadinha.

Valério

Eis como esses servidores impertinentes falam das pessoas para quem trabalharam. É preciso ver por mim mesmo. Diga-me onde ela mora.

Frontim

Bem, morar? Alguém como ela se assenta em algum lugar?

Valério

Como me impacientas... onde ela se aloja, patife?

Frontim

Por minha fé, senhor, em nada vos minto, sabeis tanto quanto eu.

Valério

Como?

Frontim

Eu vos juro que não conheço melhor que o senhor o original desse retrato.

Valério

Não fostes tu quem o colocou ali?

Frontim

Não, a peste que me mate.

Valério

Essas ideias que me dais...

Frontim

Não vêes que sois vós mesmo que me as fornece? Existe alguém no mundo que seja mais ridículo do que isso?

Valério

O quê! Não poderia descobrir de onde vem esse retrato? O mistério e a dificuldade irritam meu entusiasmo, pois te confesso, estou realmente enamorado.

Frontim (à parte)

A coisa é impagável! Ei-lo apaixonado por si mesmo.

Valério

Entretanto, Angélica, a charmosa Angélica... na verdade, não entendo nada do meu coração e preciso ver essa nova amada antes de me determinar quanto ao meu casamento.

Frontim

Como, senhor! O senhor não... ah! Fazeis um gracejo.

Valério

Não. Digo-te muito seriamente que não poderia oferecer minha mão a Angélica enquanto a incerteza de meus sentimentos for obstáculo para nossa felicidade mútua. Não posso esposá-la hoje e isso está decidido.

Frontim

Sim, para vós. Mas o senhor vosso pai também fez ele mesmo suas resoluções, e de todos os homens do mundo ele é o menos propício a ceder às vossas. Sabeis que sua fraqueza não é a complacência.

Valério

É preciso encontrá-la a qualquer preço que seja. Vamos, Frontim, corramos, procuremos em toda parte.

Frontim

Vamos, corramos, voemos. Façamos o inventário e o recenseamento de todas as belas moças de Paris. Raios! Que belo livro teríamos! Livro raro, cuja leitura não deixaria dormir.

Valério

Apressemo-nos. Termine de vestir-me rapidamente.

Frontim

Esperai, eis bem a propósito o senhor vosso pai. Vamos inteirá-lo sobre o assunto.

Valério

Cale-se carrasco. Que infeliz contratempo.

CENA IV

Lisimon, Valério, Frontim

Lisimon (que deve sempre usar um tom brusco)

Pois então, meu filho?

Valério

Frontim, uma cadeira para o senhor.

Lisimon

Quero permanecer de pé. Tenho apenas duas palavras para te dizer.

Valério

Só saberei vos escutar, senhor, se vós estiverdes sentado.

Lisimon

Mas que diabo! Não o quero, já disse. Vereis como o impertinente tentará agradar o seu pai.

Valério

O respeito...

Lisimon

Ah! O respeito consiste em me obedecer e em não me incomodar. Mas o que é isso? Ainda desarrumado? No dia do seu casamento? Mas que bela cena! Angélica ainda não recebeu sua visita, então?

Valério

Eu terminava de me pentear, e ia me vestir para me apresentar decentemente diante dela.

Lisimon

É preciso tanto aparato para prender o cabelo e colocar suas vestes? Por Deus, na minha juventude, usávamos melhor o tempo, e sem perder três quartos do dia diante do espelho, sabíamos cortejar as moças de modo mais apropriado.

Valério

Parece-me, entretanto, que quando alguém quer ser amado, não mede esforços para tornar-se amável, e que vestes negligenciadas não devem anunciar amantes preocupados pelo zelo em agradar.

Lisimon

Pura tolice. Um pouco de negligência, às vezes, é bom para quem ama. As mulheres se importavam mais com nosso fervor do que com o tempo que perdíamos nos arrumando, e sem afetar tanta delicadeza nas vestimentas, tínhamos seu coração. Mas deixemos isso de lado. Pensei em postergar seu casamento até a chegada de Leandro, para que assim ele tenha o prazer de presenciá-lo, e para que eu tenha o prazer de casar você e sua irmã em um mesmo dia.

Valério (em voz baixa)

Frontim, que felicidade!

Frontim

Ah sim, um casamento postergado é sempre tempo ganho sem arrepender-se.

Lisimon

Que dizes, Valério? Não me parece conveniente casar a irmã sem esperar o irmão, visto que ele está a caminho.

Valério

Digo, meu pai, que não poderíamos pensar em nada melhor.

Lisimon

Esse atraso não te causará transtorno?

Valério

O fervor que tenho em vos obedecer vence qualquer hesitação de minha parte.

Lisimon

Era, entretanto, por receio de te causar descontentamento que não havia nada proposto.

Valério

Vossa vontade não é menos a regra dos meus desejos do que aquela que pauta minhas ações. (Em voz baixa.) Frontim, que incrível é meu pai.

Lisimon

Estou encantado em te encontrar tão dócil, e por isso serás recompensado, pois, por meio desta carta recebida agora, Leandro me informa de que chega hoje.

Valério

É mesmo, meu pai?

Lisimon

É mesmo, meu filho, assim nada será alterado.

Valério

Como, quereis casá-lo assim que ele chegar?

Frontim

Casar um homem cansado da viagem!

Lisimon

Não, isso não. Porque, além disso, Lucinda e ele nunca se viram, de modo que é preciso deixá-los se conhecer. Mas ele assistirá o casamento de sua irmã, e eu não serei cruel a ponto de deter o casamento de um filho tão obediente.

Valério

Senhor...

Lisimon

Nada tema. Conheço e aprovo teu fervor para que eu te prejudique.

Valério

Meu pai...

Lisimon

Deixemos isso, digo-te, adivinho tudo o que poderias me dizer.

Valério

Mas meu pai... eu... refleti...

Lisimon

Reflexões, tu? Estava errado. Não teria adivinhado isso. Sobre o que, então, por favor, se tratam vossas sublimes meditações?

Valério

Sobre os inconvenientes do casamento.

Frontim

Aí tem pano pra manga.

Lisimon

Um tolo pode refletir de vez em quando, mas apenas seguindo as indicações de sua tolice. Reconheço aí meu filho.

Valério

Como assim, indicações da tolice? Ainda não estou casado.

Lisimon

Sabeis, senhor filósofo, que não há nenhuma diferença entre a minha vontade e o ato. Poderíeis ter deliberado quando vos propus o assunto, quando estavas, vós mesmo, tão disposto. Eu teria de bom grado escutado vossas razões, pois sabeis que sou indulgente.

Frontim

Oh! Sim, senhor, estamos preparados a concordar nesse aspecto.

Lisimon

Mas hoje que tudo está arranjado, podeis especular à vontade. E isso não resultará em prejuízo para as núpcias.

Valério

O constrangimento redobra minha repugnância. Tende em mente, vos suplico, a importância do caso. Concedei-me alguns dias...

Lisimon

Adeus, meu filho. Tu te casarás essa noite ou.... sabes o que te esperas. Como fui enganado pela falsa obediência desse patife!

CENA V

Valério, Frontim

Valério

Céus! Em que embaraços me lança sua inflexibilidade!

Frontim

Sim, casado ou deserddado! Esposar uma mulher ou a miséria! É de se hesitar.

Valério

Eu, hesitar! Não, minha escolha ainda era incerta. Ela foi determinada pela intransigência de meu pai.

Frontim

Em favor de Angélica?

Valério

Ao contrário.

Frontim

Eu vos parablenzo, senhor, por uma resolução assim tão heroica. Ides morrer de fome como um digno mártir da liberdade. Mas e se fosse o caso de esposar o retrato, hã? O casamento já não seria mais tão terrível?

Valério

Não. Mas se meu pai pretendesse me forçar, creio que resistiria com a mesma firmeza, e sinto que meu coração me levaria em direção à Angélica ainda que tentassem me afastar dela.

Frontim

Que docilidade! Se não herdardes nenhum bem do senhor vosso pai, herdareis ao menos suas virtudes. (Olhando para o retrato.) Ah!

Valério

Que tens?

Frontim

Desde nossa desgraça, esse retrato me parece ter tomado uma fisionomia famélica, um certo ar de prostração.

Valério

É perder muito tempo com impertinências. Deveríamos já ter percorrido metade de Paris (ele sai).

Frontim

No ritmo que ides, logo ganhareis a cidade. Esperemos, contudo, o desfecho dessa história e, para que eu possa fingir uma busca imaginária, vou me esconder em um cabaré.

CENA VI

Angélica, Marta

Marta

Hahahaha! Que cena divertida! Quem poderia tê-la previsto? Perdestes, senhorita, por não estardes comigo escondida quando ele se deixou enamorar por seus próprios encantos!

Angélica

Ele se viu através dos meus olhos.

Marta

O quê? Teríeis a fraqueza de continuar com esses sentimentos por um homem capaz de uma tal falta?

Angélica

Ele te parece então bem culpado! O que temos nele, porém, para reprovar senão o vício universal compartilhado por todos de sua idade? Não creiais, porém, que insensível ao ultraje do cavaleiro, eu não me incomode com o fato de que ele prefira o primeiro rosto que lhe toca agradavelmente. Tenho amor demais para não ter delicadeza, e Valério me sacrificará suas loucuras a partir desse dia, ou eu sacrificarei meu amor em nome da minha razão.

Marta

Receio que um não seja assim tão difícil quanto o outro.

Angélica

Eis Lucinda. Meu irmão deve chegar hoje. Fique atenta para que ela não suspeite de que ele é seu desconhecido até que chegue o momento certo.

CENA VII

Lucinda, Angélica, Marta

Marta

Eu aposto, senhorita, que não adivinhareis jamais qual foi o efeito do retrato. Com certeza riréis.

Lucinda

Eh! Marta, deixemos de lado esse retrato, tenho outras preocupações. Minha querida Angélica, sinto muito, estou abatida. Eis o momento em que preciso de todo o seu socorro. Meu pai acaba de me anunciar a chegada de Leandro. Ele deseja que eu me disponha a recebê-lo hoje e a lhe dar minha mão daqui a oito dias.

Angélica

O que há nisso de tão terrível?

Marta

Como, terrível! Querer casar uma bela pessoa de dezoito anos com um homem de vinte e dois, rico e bem-apessoado! Na verdade, isso dá medo, e não há moça sensata para quem a ideia de um tal casamento não provoque febre.

Lucinda

Não quero esconder nada de vós. Recebi ao mesmo tempo uma carta de Cleonte, que chega de Paris a qualquer momento. Ele intercederá junto a meu pai. Ele solicita veementemente que eu adie meu casamento: enfim, ele ainda me ama. Ah, minha cara, seríeis insensível aos alarmes de meu coração e a essa amizade que me haveis jurado...

Angélica

Quanto mais minha amizade por vós me é cara, tanto mais devo desejar que firmeis os nós do vosso casamento com meu irmão. Contudo, Lucinda, vosso repouso é o primeiro dos meus desejos, e meus votos são ainda mais conformes aos vossos do que pensais.

Lucinda

Querei, então, lembrar-vos de vossas promessas. Deixai claro a Leandro que meu coração não poderia ser dele, que...

Marta

Meu Deus! Não juremos. Os homens têm tantos recursos e as mulheres tanta inconstância que se Leandro quisesse mesmo agradar-vos, ele conseguiria a despeito de vós.

Lucinda

Marta!

Marta

Não dou nem dois dias e Leandro desbanca vosso desconhecido sem que tenhais o menor arrependimento.

Lucinda

Vamos, continuai... querida Angélica, conto com vosso zelo e nessa agitação em que me encontro, corro agora junto a meu pai na tentativa de postergar, se for possível, um himeneu que a preocupação de meu coração me faz confrontar com temor (ela sai).

Angélica

Eu deveria pará-la. Mas Lisimon não é um homem que cede às solicitações de sua filha, e todas as suas preces apenas firmarão esse casamento que ela mesma deseja na medida em que parece temê-lo. Se permito-me gozar, por alguns instantes, de suas inquietudes, é somente para tornar a ela mais doce o desenrolar dos fatos. Que outro tipo de vingança poderia ser autorizado pela amizade?

Marta

Vou segui-la. E, sem trair nosso segredo, impedi-la, caso se possa, de fazer alguma loucura.

CENA VIII

Angélica

Insensata que sou! Meu espírito se ocupa com traquinagens enquanto se passa tanta coisa em meu coração. Mas qual! Talvez nesse momento Valério tenha consumado sua infidelidade. Talvez, tendo percebido tudo e envergonhado por ter se deixado surpreender, ofereça, por desprezo, seu coração a qualquer outro objeto. Pois eis como são os homens: eles sempre se vingam com mais intensidade quando estão errados. Mas ei-lo, bastante ocupado com seu retrato.

Cena IX

Angélica, Valério

Valério (sem ver Angélica)

Corro sem saber onde devo encontrar esse objeto encantador. O amor não guiará meus passos?

Angélica (à parte)

Ingrato! Ele os conduz mais do que bem.

Valério

Assim o amor sempre traz penas. É preciso que eu as experimente procurando a beleza que amo, não podendo fazer com que eu seja amado.

Angélica (à parte)

Que impertinência! Mas qual! Como é possível ser, de uma só vez, tão vão e amável?

Valério

É preciso esperar por Frontim. Talvez ele seja mais bem-sucedido. Em todo caso, Angélica me adora...

Angélica (à parte)

Ah, traidor! Conheces bem minha fraqueza.

Valério

No fim, sinto que não perderei nada junto dela. Coração, atrativos, ela tem tudo isso.

Angélica (à parte)

Ele me concede a honra de me tomar por seu prêmio de consolação.

Valério

Como meus sentimentos são tortuosos! Renuncio à posse de um objeto encantador em direção ao qual, no fundo, minha inclinação ainda me leva. Arrisco-me à desgraça de meu pai por me obstinar em busca de uma jovem, talvez indigna de meus suspiros, talvez imaginária, por causa de um retrato que caiu das nuvens e me acertou em cheio. Que capricho! Que loucura! Mas quê! A loucura e os caprichos não são o alívio de um homem amável? (Olhando o retrato.) Quantas graças! ... Que traços! ... Como é encantador! Como é divino! Ah! Que Angélica não pretenda comparar-se com tantos encantos.

Angélica (encarando o retrato)

E nem eu desejaria isso. Mas que me seja permitido partilhar de sua admiração. O conhecimento dos encantos dessa feliz rival suavizará, ao menos, a vergonha de minha derrota.

Valério

Oh céu!

Angélica

Que tens? Pareceis ensimesmado. Jamais acreditei que um almofadinha ficasse tão confortável nessa situação de desconcerto.

Valério

Ah! Cruel, conheceis toda a ascendência que tendes sobre mim, e me ultrajais sem que eu possa responder.

Angélica

Em verdade, isso me faz mal, e vós deveis me reprovar. A bem dizer, cavaleiro, tenho piedade de seu embaraço. Eis vosso retrato. E fico tão menos enraivecida que ameis o original porque seus sentimentos estão em acordo com os meus sobre esse ponto.

Valério

O quê! Conheceis a pessoa...

Angélica

Não apenas a conheço, mas posso dizer-vos que ela é o que tenho de mais caro no mundo.

Valério

Sinceramente, isso é novidade, e sua maneira de falar é um pouco inusitada na boca de uma rival.

Angélica

Eu o sei! Mas é sincero. (À parte.) Se ele se enraivece, eu triunfo.

Valério

Ela possui, então, méritos?

Angélica

Somente ela para possuí-los infinitamente.

Valério

Sem nenhum defeito, sem dúvida.

Angélica

Ah! Muitos. É uma mocinha bizarra, caprichosa, extravagante, aturdida, inconstante e, sobretudo, de uma vaidade insuportável. Mas quê! Ela é amável com tudo isso, e eu prevejo que a amareis até o túmulo.

Valério

Consentis com isso, então?

Angélica

Sim.

Valério

Isso não vos incomoda em nada?

Angélica

Não.

Valério (à parte)

Sua indiferença me desespera. (Em voz alta.) Ousaria eu ficar lisonjeado em pensar que em meu favor gostaríeis de estreitar ainda mais vossa relação com ela?

Angélica

É tudo o que peço.

Valério (ultrajado)

Dizeis tudo isso com uma tranquilidade que me encanta.

Angélica

Ora essa, ainda há pouco reclamaste de meu bom humor e agora estais com raiva de meu sangue-frio. Não sei mais com que tom falar convosco.

Valério (em voz baixa)

Morro de desprezo. (Em voz alta.) Senhorita, concordaríeis em fazer o favor de me apresentar a ela?

Angélica

Eis um tipo de serviço que estou certa de que não deveis esperar de mim. Porém, estenderei minha mão à sua esperança e prometo-vos fazê-lo.

Valério

Dentro em breve, ao menos?

Angélica

Talvez hoje mesmo.

Valério

Não posso conter-me (faz menção de sair).

Angélica (à parte)

Começo a ter bons augúrios em relação a tudo isso. Ele tem muita raiva para poder ter mais amor. (Em voz alta.) Onde ides, Valério?

Valério

Percebo que minha presença vos incomoda, por isso deixo-vos aqui.

Angélica

Ah, de jeito nenhum! Quem sai serei eu. Não é justo que eu vos expulse de vossa própria casa.

Valério

Podeis ir. Lembrai-vos de que aquele que não ama ninguém não merece ser amado.

Angélica

Vale mais não amar ninguém do que estar apaixonado por si mesmo.

CENA X

Valério

Apaixonado por si mesmo! É um crime sentir um pouco aquilo que se vale? Estou, porém, em cólera. É possível que alguém perca um amante como eu sem sofrer? Dir-se-ia que ela me considera como um homem comum. Mas qual! Disfarço em vão a perturbação de meu coração, e tremeo se continuar a amá-la depois dessa prova de inconstância. Mas não, todo o meu coração pertence a esse objeto encantador. Apressemos-nos para fazer novas investigações, e acrescentemos à preocupação de me fazer feliz aquela de provocar o ciúme de Angélica. Mas eis que Frontim se aproxima.

CENA XI

Valério, Frotin (ébrio)

Frontim

Mas que diabos! Não sei por quê não posso me conter, ainda que eu tenha dado o meu melhor para reunir forças.

Valério

Pois bem, Frontim, encontrastes...

Frontim

Ah sim, senhor!

Valério

Oh céu! Seria possível?

Frontim

Tive também muitas dificuldades.

Valério

Diga-me logo, então...

Frontim

Foi preciso que eu percorresse todos os cabarés da região.

Valério

Cabarés!

Frontim

Mas fui mais bem-sucedido do que esperava.

Valério

Conte-me, então...

Frontim

Era uma... era um...

Valério

Mas que diabo resmungava essa criatura?

Frontim

Acalmai-vos, pois estou colocando a coisa em ordem.

Valério

Cale-se, seu pau-d'água, patife, ou responda-me sobre as ordens que te dei a propósito do original do retrato.

Frontim

Ah, sim! O original, justamente. Tranquilizai-vos, tranquilizai-vos, vos digo.

Valério

Pois então?

Frontim

Não estava nem na Cruz Branca nem no Leão dourado, nem na Pinha, nem...⁴

⁴ Cabarés da época.

Valério

Quando terminarás, carrasco?

Frontim

Paciência. Porque se ela não estava lá, é preciso que esteja alhures. E... ó, eu a encontrarei, eu a encontrarei...

Valério

Me coço de vontade de surrá-lo, saíamos.

CENA XII

Frontim

Eis-me aqui, suficientemente garboso... esse piso está muito irregular. Onde estou? Por minha fé, não estou mais. Ah! Se eu...

CENA XIII

Lucinda, Frontim

Lucinda

Frontim, onde está teu mestre?

Frontim

Bom, acredito que ele esteja agora a se procurar.

Lucinda

Como assim, a se procurar?

Frontim

Sim, ele se procura para tomar sua própria mão em casamento.

Lucinda

Pretendes o que com essas asneiras?

Frontim

Asneiras! Não compreendeis nada, então?

Lucinda

Em verdade, não.

Frontim

Por minha fé, nem eu. Irei, mesmo assim, explicar-vos, se assim o desejais.

Lucinda

Explicar-me como aquilo que nem tu compreendes?

Frontim

Oh! Senhora, tenho também meus estudos, ora.

Lucinda

Ele está bêbado, acredito. Francamente! Frontim, suplico-te, retome um pouco teu bom senso, esforça-te para ser compreendido.

Frontim

Nada no mundo seria mais fácil. Veja bem. É um retrato... metamo... não, metafo... sim, metaforizado. É meu mestre, é uma moça... haveis feito uma certa mistura... pois adivinhei tudo isso, eu mesmo. Pois então, podemos falar mais claramente?

Lucinda

Não, isso não é possível.

Frontim

Somente meu mestre não compreende nada do que está se passando. Pois ele se apaixonou por sua própria imagem.

Lucinda

Como assim! Sem se reconhecer?

Frontim

Sim, e é isso o que há de tão extraordinário.

Lucinda

Ah! Compreendo todo o resto. E quem poderia prever isso? Corra, rápido, meu pobre Frontim, voe à procura de teu mestre, e diga-lhe que tenho coisas urgentes para comunicar-lhe. Tome cuidado, sobretudo, de não mencionar aquilo que adivinhastes. Tome, eis para...

Frontim

Para beber, não é?

Lucinda

Ah, não! Disso não tens necessidade.

Frontim

Apenas por precaução.

CENA XIV

Lucinda

Não hesitemos nem por um instante, confessemos tudo. E, independentemente do que possa me acontecer, não permitamos que um irmão tão querido se exponha ao ridículo exatamente pelos meios que eu havia empregado para curá-lo. Infeliz que sou! Me indispus com meu irmão; meu pai, irritado por causa de minha resistência, tornou-se mais decidido; meu amante, ausente, não pode socorrer-me. Receio as traições de uma amiga e as precauções de um homem que não posso tolerar. Pois eu o odeio com certeza, e sinto que prefiro a morte a Leandro.

CENA XV

Angélica, Lucinda, Marta

Angélica

Consolai-vos, Lucinda, Leandro não deseja vossa morte. Mas vos confesso, entretanto, que ele desejou vê-la sem que saibais.

Lucinda

Pois bem, tanto pior.

Angélica

Mas sabeis que esse ‘tanto pior’ não é lá muito modesto?

Marta

É uma pequena veia do sangue fraternal.

Lucinda

Meu Deus, como sois maldosas! O que ele disse?

Angélica

Ele me disse que se desesperaria no caso de obter sua mão contra a sua vontade.

Marta

Ele acrescentou também que vossa resistência, de certa forma, lhe causava prazer. Mas ele disse isso com um certo ar... sabeis que, considerando vosso sentimento por ele, é certo que ele não tenha estima por vós? Odeie-o o quanto quiserdes, ele não vos pagará com a mesma moeda.

Lucinda

Eis uma maneira de me obedecer que não é nem um pouco polida.

Marta

Para ser polido em relação a nós mulheres não é preciso ser sempre lá tão obediente.

Angélica

A única condição que ele impõe à sua renúncia é que vós o recebais para uma visita de despedida.

Lucinda

Ah, não. Disso eu o dispenso.

Angélica

Ah! Não podeis recusar isso a ele. É, além disso, um compromisso que tenho para com ele. Advirto-vos, em tom de confissão, que ele tem grandes expectativas em relação a essa conversa, e tem esperança de que após ter se encontrado convosco, não resistireis mais a essa aliança.

Lucinda

Ele tem, então, um bom quinhão de vaidade.

Marta

Ele se vangloria, pois pensa que pode vos cativar.

Angélica

E é baseado nessa esperança que ele consentiu em fazer o acordo proposto por mim.

Marta

Respondo-vos que só aceitou o acordo pois está certo de que vós não acreditareis em sua palavra.

Lucinda

É preciso ser de uma fatuidade muito insuportável. Pois bem, ele só tem que aparecer. Tenho curiosidade em ver como ele se portará de modo a se valer de seus encantos. E eu vos dou minha palavra de que ele será recebido com pompa... traga-o. Ele precisa de uma lição. Pode ter certeza que ele a receberá... instrutiva.

Angélica

Vedes, minha querida Lucinda, nem sempre fazemos jus às nossas resoluções e tenho como certo que ele conseguirá suavizar-vos.

Marta

Os homens são furiosamente perspicazes. Vereis que ele conseguirá dominá-la.

Lucinda

Tranquilizai-vos no que concerne a isso.

Angélica

Ficai alerta, ao menos. Não podeis dizer que ninguém vos advertiu.

Marta

Não será nossa culpa se vos deixardes surpreender.

Lucinda

Em verdade, acredito que desejais me deixar ensandecida.

Angélica (em voz baixa, para Marta)

Ei-la onde queríamos. (Em voz alta.) Visto que assim o desejais, Marta o trará.

Lucinda

Como?

Marta

Nós o deixamos na antecâmara. Ele estará aqui dentro de instantes.

Lucinda

Oh, querido Cleonte! É uma pena que não podeis ver o modo como trato teus rivais.

CENA XVI

Angélica, Lucinda, Marta, Leandro

Angélica

Aproximeis, Leandro, fazei com que Lucinda conheça melhor seu próprio coração. Ela crê odiá-lo, e fará seu melhor para recebê-lo mal. Porém, respondo-vos que todas essas marcas aparentes de ódio são, na verdade, provas reais de seu amor por vós.

Lucinda (o tempo todo sem olhar Leandro)

Na posição em que se encontra, vos asseguro, ele deve se estimar bem favorecido. Ele é desprezível.

Angélica

Vamos, Lucinda, é preciso que a cólera vos impeça de olhar as pessoas?

Leandro

Se meu amor excita vosso ódio, sabeí o quão criminoso sou (ele se lança aos joelhos de Lucinda).

Lucinda

Ah, Cleonte! Ah, desalmada Angélica!

Leandro

Leandro vos desagradou demais para que eu ouse me valer, sob seu nome, das graças que recebi enquanto Cleonte. Porém, se o motivo de meu disfarce pode justificar seu efeito, perdoareis a delicadeza de um coração cuja fraqueza foi a de querer ser amado pelo que é.

Lucinda

Levantai-vos, Leandro. Um excesso de delicadeza só ofende os corações que carecem dela, e o meu está tão contente com a provação quanto o seu deve estar com o sucesso. Mas vós, Angélica! Minha querida Angélica teve a crueldade de se divertir à custa de meu sofrimento?

Angélica

Certamente, tendes muito do que reclamar. Mas qual! Sois felizes, tanto um quanto o outro, enquanto eu estou atribulada por preocupações.

Leandro

Mas quê! Minha querida irmã, pensastes em minha felicidade enquanto tínheis vossas próprias inquietações sobre a sua? Ah! Eis uma bondade que não esquecerei jamais (ele beija a mão de Angélica).

CENA XVII

Leandro, Valério, Angélica, Lucinda, Marta

Valério

Que minha presença não vos perturbe. Como, senhorita? Eu não conhecia todas as suas conquistas nem o feliz objeto de vossa preferência, e teria a preocupação de me lembrar, em nome da humildade, que após ter suspirado intensamente, Valério foi o mais maltratado.

Angélica

É melhor que não pensem, e tereis necessidade, com efeito, de algumas lições de modéstia.

Valério

Mas quê! Ousais acrescentar à chacota o ultraje, e tendes a impertinência de aplaudir-vos quando deveríeis morrer de vergonha?

Angélica

Ah! Enraivecei-vos. Deixo-vos, não gosto de injúrias.

Valério

Não, permaneçais. É preciso que eu me delicie com toda vossa vergonha.

Angélica

Pois bem, deliciai-vos.

Valério

Pois espero que não tenhais a audácia de ensaiar uma justificativa.

Angélica

Não tenhais medo.

Valério

E que não vos vanglorieis que eu conserve ainda os menores sentimentos em vosso favor.

Angélica

Minha opinião sobre isso não mudará a coisa em nada.

Valério

Declaro que desejo sentir por vós apenas raiva.

Angélica

Que assim seja.

Valério (tirando o retrato)

E eis, a partir de agora, o único objeto de todo o meu amor.

Angélica

Tendes razão. E declaro que sinto por esse senhor (indicando seu irmão) uma afeição que não é de modo algum inferior à vossa pelo original desse retrato.

Valério

Ingrata! Ai de mim! Não me resta nada além da morte.

Angélica

Valério, escutai. Tenho piedade do estado em que vos encontrais. Deveis concordar que sois o mais injusto dentre todos os homens por deixar-vos levar pela aparente infidelidade da

qual vós mesmo me deste o exemplo. Mas minha bondade deseja ainda assim ignorar vossos pequenos defeitos.

Valério

Vereis que me concederão a graça do perdão.

Angélica

Na verdade, não a mereceis de modo algum. Irei, entretanto, mostrar-vos a que preço posso chegar a essa resolução. Haveis manifestado sentimentos aos quais correspondo de maneira por demais terna para um ingrato. Apesar disso, haveis me ultrajado indignamente por meio de um amor extravagante suscitado por um simples retrato com toda a leveza, e ousou dizer, toda a confusão de vossa idade e de vosso caráter. Não é o caso examinar se eu deveria ter vos imitado, e não sois vós, enquanto culpado, aquele que pode julgar o meu comportamento.

Valério

Não sou eu, grandes deuses! Mas vejamos qual será o fim desses belos discursos.

Angélica

Ei-lo. Eu vos disse que conhecia o objeto de vosso novo amor, e isso é verdadeiro. Acrescentei que o amava ternamente, e isso continua sendo muito verdadeiro. Ao confessar-vos seu mérito, não disfarcei em nada seus defeitos. Fiz mais, vos prometi apresentar-vos, e dou-vos minha palavra de o fazer agora, nesse mesmo instante, pois advirto-vos de que ele está mais perto de vós do que pensais.

Valério

O que me dizeis? Mas a...

Angélica

Não me interrompais, vos suplico. Enfim, a verdade me força ainda a vos repetir que essa pessoa vos ama com ardor, e posso falar-vos de sua afeição como se fosse a minha. Cabe a vós, agora, escolher entre ela e mim, aquela a quem destinais toda vossa ternura. Escolhais, cavaleiro. Porém, escolhais prontamente e de uma vez por todas.

Marta

Ei-lo, por minha fé, bem embaraçado. A alternativa é divertida. Acrediteis em mim, senhor, escolhais o retrato. É o modo de se proteger dos rivais.

Lucinda

Ah, Valério, é preciso hesitar por tanto tempo para seguir as impressões do coração?

Valério (aos pés de Angélica, jogando o retrato)

Está resolvido. Venceste, bela Angélica, e sinto o quanto os sentimentos cujo nascimento se deve ao capricho são inferiores àqueles inspirados por vós. (Marta recolhe o retrato). Mas qual! Quando todo meu coração se dirige a vós, posso lisonjear-me em ter de volta o vosso?

Angélica

Podereis julgar o meu reconhecimento pelo sacrifício que acabastes de fazer. Levante-vos, Valério, e olhe bem para esses traços.

Leandro (olhando também)

Mas esperai um pouco! Creio reconhecer esse objeto... é... sim, por minha fé, é ele...

Valério

Ele quem? Quereis dizer 'ela'. É uma mulher a quem renuncio como a todas as outras mulheres do universo, diante de quem Angélica valerá sempre mais.

Angélica

Sim, Valério. Era uma mulher até aqui. Mas espero que seja a partir de agora um homem, superior a essas pequenas fraquezas que degradam seu sexo e seu caráter.

Valério

Em que estranho estado de surpresa me lançais!

Angélica

Deverias tão logo reconhecer esse objeto quanto tens com ele uma relação muito íntima e que, seguramente, não serei acusado de tê-la negligenciado. Desconsidere os enfeites estranhos que sua irmã acrescentou a esse rosto...

Valério

Ah! O que vejo?

Marta

A coisa não está clara? Vedes o retrato e eis o original.

Valério

Ó céu! Vou morrer de vergonha!

Marta

Pois, senhor, talvez sejais o único de sua condição a conhecê-la.

Angélica

Ingrato! Estava eu equivocada quando disse amar o original desse retrato?

Valério

Quanto a mim, não quero mais amá-lo precisamente porque ele vos adora.

Angélica

Querei bem então, para consolidar nossa relação, que eu vos apresente Leandro, meu irmão.

Leandro

Permiti-me, senhor...

Valério

Deuses! Quanta felicidade! Quê! Mesmo quando fui ingrato, Angélica não foi infiel?

Lucinda

Como partilho de vossa felicidade! E como a minha própria aumentou!

CENA XVIII

Lisimon (e os atores da cena precedente)

Lisimon

Ah! Ei-los todos reunidos em boa ocasião. Valério e Lucinda, tendo os dois resistido a seus casamentos, tomei a decisão de constrangê-los. Mas percebi que é preciso, por vezes, ser bom pai e que a violência nem sempre resulta em casamentos felizes. Tomei então o partido de romper, a partir desse momento, tudo aquilo que eu tinha decretado. Eis os novos arranjos que substituirão os antigos. Angélica me esposará. Lucinda vai para um convento. Valério será deserdado. E quanto a vós, Leandro, tendes paciência, por favor.

Marta

Por minha fé, que beleza! Está tudo muito bem encaminhado, não poderia ser melhor.

Lisimon

O que que há? Eis todos desconcertados! Será que meu plano não vos convém?

Marta

Vejais se algum deles abrirá a boca! Aos diabos com esses tolos amantes e essa tola juventude cuja tagarelice inútil nunca para, e que não consegue encontrar uma única palavra quando é necessário à ocasião!

Lisimon

Vamos, sabeis todas as minhas intenções, cabe a vós conformar-vos.

Leandro

Mas, senhor! Querei suspender vossa raiva. Não conseguis ler o arrependimento nos olhos e no embaraço dos culpados e desejais punir a todos, até mesmo os inocentes?

Lisimon

Agora essa, gostaria de ter a fraqueza de experimentar a obediência deles ainda mais uma vez. Vejamos melhor. Pois bem, senhor Valério, fazeis ainda reflexões?

Valério

Sim, meu pai. Porém, ao invés das dificuldades do casamento, elas apenas me mostram prazeres.

Lisimon

Oh, oh! Haveis mudado vossa linguagem! E tu, Lucinda, ainda prezas por tua liberdade?

Lucinda

Sinto, meu pai, que pode ser doce perdê-la sob o jugo das leis do dever.

Lisimon

Ah, ei-los todos razoáveis! Estou encantado. Abracem-me, meus filhos, e concluamos esses felizes himeneus. Eis o que é um golpe de autoridade oportuno!

Valério

Vinde, bela Angélica. Haveis-me curado de um ridículo que causava a vergonha de minha juventude. E irei, de agora em diante, descobrir perto de vós que quando bem amamos⁵, não pensamos mais em nós mesmos.

⁵ A frase empregada no original é *'quand on aime bien'*. A expressão *'aimer bien'* é comumente traduzida por 'gostar', mas optamos por 'amar' devido ao contexto da cena, a saber, o casal apaixonado.

PODE-SE LEVAR UMA VIDA BOA EM UMA VIDA RUIM?

Conferência do Prêmio Adorno¹

Judith Butler²

Tradução de Aléxia Cruz Bretas

Resumo: Este texto corresponde à conferência proferida por Judith Butler durante a cerimônia de entrega do Prêmio Adorno, em Frankfurt, em 11 de setembro de 2012. Ao longo de seu discurso, a filósofa se reporta às reflexões adornianas sobre a moral e a política, a fim de questionar as próprias condições de possibilidade de se levar efetivamente uma “vida boa” à luz dos expedientes de desumanização, precarização da vida e distribuição diferencial da vulnerabilidade, tão centrais para a compreensão dos limites da ética na contemporaneidade.

Palavras-chave: Judith Butler – Prêmio Adorno – discurso de Frankfurt – vida boa – vida ruim.

Estou muito honrada por estar aqui nesta ocasião para receber o Prêmio Adorno. Nesta noite, gostaria de conversar com vocês a respeito de uma questão que Adorno colocou, e que ainda hoje está viva para nós. Trata-se de uma questão para a qual me volto, constantemente, e que continua a se fazer sentir de modo recorrente. Não há uma maneira fácil de responder a ela, e certamente não há um modo fácil de escapar de sua reivindicação sobre nós. Ele, acertadamente, nos disse em *Minima Moralia* que “*Es gibt kein richtiges Leben im falschen*” (“a vida errada não pode ser vivida corretamente”, na tradução de Jephcott)³ e, contudo, isso não o levou ao desespero da possibilidade da moralidade. Na verdade, ficamos com a questão: como se leva uma vida boa em uma vida ruim? Adorno ressaltou a dificuldade de encontrar uma maneira de buscar uma vida boa para alguém, como si mesmo, no contexto de um mundo mais amplo que é estruturado pela desigualdade, pela exploração, e por diversas formas de apagamento. Esse seria, pelo menos, o

¹ Texto publicado originalmente em *Radical Philosophy*, n. 176, nov/dez. 2012, pp. 9-18.

² Professora do departamento de literatura comparada da Universidade da Califórnia, Berkeley.

³ ADORNO, Theodor W. *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, trans. E.F.N. Jephcott, New Left Books, London, 1974, p. 39. Na edição brasileira, a sentença é traduzida nos seguintes termos: “Não há vida correta na falsa”. ADORNO, Theodor W. *Minima moralia: reflexões a partir da vida danificada*. Trad. Luiz Eduardo Bicca. São Paulo: Ática, 1993, p. 33. [N.T.]

modo inicial através do qual eu reformularia tal pergunta. É claro que ao reformulá-la para vocês agora, estou ciente de que a questão assume uma nova forma, dependendo do tempo histórico em que é elaborada. Desde o início, temos assim dois problemas: o primeiro é como viver bem a própria vida, de modo que poderíamos dizer que estamos vivendo uma vida boa dentro de um mundo em que a vida boa é estrutural ou sistematicamente impedida para tantos. O segundo problema é que forma essa pergunta assume para nós agora? Ou como o tempo histórico em que vivemos condiciona e permeia a forma da pergunta em si?

Antes de ir adiante, sou obrigada a refletir sobre os termos que usamos. De fato, “a vida boa” é uma expressão controversa, uma vez que há tantos pontos de vista diferentes sobre o que pode ser “a vida boa” (*das richtige Leben*). Muitos identificaram a vida boa com o bem-estar econômico, prosperidade ou mesmo segurança, mas sabemos que tanto o bem-estar econômico como a segurança podem ser alcançados por aqueles que não estão vivendo uma vida boa. E isso fica mais claro quando aqueles que afirmam viver a vida boa fazem isso se aproveitando o trabalho dos outros ou dependendo de um sistema econômico que consolida a desigualdade. Portanto, “a vida boa” deve ser definida de forma mais ampla, de modo que não pressuponha ou implique desigualdade, ou a “vida boa” deve ser conciliada com outros valores normativos. Se confiarmos na linguagem comum para nos dizer o que é a vida boa, ficaremos confusos, já que a expressão se tornou um vetor para esquemas concorrentes de valor.

De fato, poderíamos concluir rapidamente que, por um lado, “a vida boa” como frase pertence ou a uma formulação aristotélica ultrapassada, ligada a formas individualistas de conduta moral; ou, por outro lado, que “a vida boa” já foi contaminada demais pelo discurso comercial para ser útil àqueles que querem pensar sobre a relação entre a moralidade ou a ética, no sentido mais amplo, a teoria social e a teoria econômica. Quando Adorno questiona se é possível levar uma vida boa em uma vida ruim, ele está perguntando sobre a relação da conduta moral com as condições sociais, mas, mais amplamente, sobre a relação da moralidade com a teoria social; na verdade, ele também está perguntando como as operações mais amplas de poder e dominação entram ou interrompem nossas reflexões individuais sobre como viver melhor. Em suas conferências sobre *Problemas de filosofia moral*, ele escreve:

“A conduta ética ou a conduta moral e imoral é sempre um fenômeno social – em outras palavras, não faz absolutamente qualquer sentido falar em conduta ética e moral separadamente das relações entre os seres humanos, e um indivíduo que existe puramente para si mesmo é uma abstração vazia”.⁴

⁴ Theodor W. Adorno, *Problems of Moral Philosophy*, trans. Rodney Livingstone, Polity Press, Cambridge, 2000, p. 19.

Ou, de novo, “as categorias sociais entram na própria constituição daquelas da filosofia moral”. Ou, ainda mais uma vez, na última sentença da conferência:

“Tudo o que podemos chamar de moral hoje se funde com a questão da organização do mundo... poderíamos até dizer que a busca da vida boa é a busca pela forma correta de política, se de fato essa forma correta de política se encontra dentro do âmbito do que pode ser alcançado hoje”.⁵

Portanto, faz bastante sentido indagar: qual configuração social de “vida” entra na questão de como viver melhor? Se eu perguntar como viver melhor ou como levar uma vida boa, pareço extrair não somente as ideias do que é bom, mas também do que é viver, e o que é a vida. Devo ter uma tal percepção da minha vida para perguntar que tipo de vida levar, e minha vida deve me parecer como algo que eu poderia levar, e não apenas como algo que me levasse. E, no entanto, está claro que não posso “conduzir” todos os aspectos do organismo vivo que sou, mesmo que seja compelida a perguntar: como posso conduzir minha vida? Como se leva uma vida quando nem todos os processos vitais que compõem uma vida podem ser conduzidos, ou quando apenas certos aspectos de uma vida podem ser dirigidos ou formados de maneira deliberada ou reflexiva, e outros claramente não?

Biopolítica: o indigno de luto⁶

Logo, se a pergunta “Como eu posso levar uma vida boa?” é uma das questões elementares da moralidade, talvez até mesmo a questão que a define, parece que a moralidade, desde o início, está ligada à biopolítica. Por biopolítica entendo aqueles poderes que organizam a vida, inclusive os poderes que diferenciadamente descartam vidas à condição precária como parte de uma gestão mais ampla das populações através de meios governamentais e não governamentais, e que estabelecem um conjunto de medidas para a avaliação diferencial da vida em si. Ao perguntar como levar minha vida, já estou negociando tais formas de poder. A questão mais individual da moralidade – como eu vivo esta vida que é minha? – está ligada a questões biopolíticas destiladas em formas como estas: as vidas de quem importam? As vidas de quem não importam como vidas, não são reconhecidas como vivas, ou contam apenas ambigualmente como vivas? Tais questões pressupõem que não podemos dar por certo que todos os seres humanos vivos têm o status de um sujeito que é digno de direitos e proteções, com liberdade e um sentimento de pertença política; ao contrário, esse estatuto deve ser

⁵ Ibid., pp. 138, 176.

⁶ A expressão utilizada no original é *ungrievable*, em português, “não enlutável”. Seguindo, até certo ponto, as orientações dos tradutores de *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto*, optou-se aqui por adaptar e não traduzir literalmente conceitos como *grievable/ungrievable* (passível de luto/indigno de luto). [N.T.]

assegurado por meios políticos, e quando negado, a privação deve ser manifestada. Foi minha sugestão de que, para compreender o modo diferenciado de atribuição de tal status, devemos nos perguntar: as vidas de quem são passíveis de luto, e as de quem não são? A gestão biopolítica do indigno de luto se revela crucial para abordar a questão de como levo esta vida? E como eu vivo esta vida dentro da vida, das condições de vida, que nos estruturam agora? O que está em jogo é o seguinte tipo de indagação: as vidas de quem já são consideradas não-vidas, ou apenas parcialmente vivas, ou já mortas e desaparecidas, antes mesmo de qualquer destruição ou abandono explícito?

Certamente, essa questão se torna mais aguda para alguém, para qualquer pessoa, que já se compreenda como uma espécie dispensável de ser, que registre em nível afetivo e corpóreo que sua vida *não* é digna de ser salva, protegida ou valorizada. Este é alguém que entende que não será lamentado se sua vida for perdida e, portanto, alguém para quem a reivindicação condicional “eu não seria lamentado” é vivida ativamente no momento presente. Se acontecer de não ter certeza de que terei comida ou abrigo, ou de que alguma rede ou instituição social me apoiará se eu cair, então venho a pertencer ao indigno de luto. Isso não significa que não haverá alguns que se lamentem por mim, ou que os indignos de luto não tenham modos de ser lamentados uns pelo outros. Isso não quer dizer que não serei lamentado em um canto e não em outro, ou que a perda não será absolutamente registrada. Mas tais formas de persistência e resistência ainda ocorrem na vida à sombra do público, ocasionalmente rompendo e contestando os esquemas pelos quais são desvalorizados pela afirmação de seu valor coletivo. Então, sim, o indigno de luto se reúne às vezes em insurgências públicas de lamentação, razão pela qual em tantos países é difícil distinguir o funeral da manifestação.

Assim, eu exagero o caso, mas faço isso por uma boa razão. O motivo pelo qual alguém não vai ser lamentado, ou já foi estabelecido como alguém que não deve ser lamentado, é que não há uma estrutura de apoio presente para sustentar aquela vida, o que implica que ela é desvalorizada, que não vale a pena ser apoiada e protegida como uma vida por meio dos esquemas dominantes de valor. O próprio futuro da minha vida depende dessa condição de apoio, então, se eu não sou apoiada, minha vida é estabelecida como tênue, precária e, nesse sentido, não deve ser protegida do dano ou da perda e, portanto, não é passível de luto. Se apenas uma vida enlutável pode ser valorizada, e valorizada através do tempo, então somente uma vida passível de luto será qualificada para apoio social e econômico, habitação, cuidados de saúde, emprego, direitos de expressão política, formas de reconhecimento social e condições para a agência política (*Handlungsfähigkeit*). Alguém deve, por assim dizer, ser digno de luto antes mesmo de se perder, antes mesmo de qualquer questão de ser negligenciado ou abandonado, e deve ser capaz de viver uma vida sabendo que a perda desta vida que eu sou seria lamentada, e por isso todas as medidas serão tomadas para evitar tal perda.

A partir de um sentido de que a vida de alguém é indigna de luto ou dispensável, como é que a questão moral é formulada, e como acontece a reivindicação por um luto público? Em outras palavras, como faço para levar uma vida boa se não tenho uma vida para falar, ou quando a vida que

eu procuro levar é considerada dispensável ou, na verdade, já está abandonada? Quando a vida que eu levo é inviável⁷, segue-se um paradoxo um tanto assustador para a pergunta “como eu levo uma vida boa?”: presume-se que há *vidas a serem levadas*, isto é, que há vidas reconhecidas como vivas e que a minha está entre elas. Na verdade, a questão presume ainda que há um *eu* que tem o poder de colocar a questão reflexivamente, e que eu também apareço a mim mesma, o que significa que posso aparecer dentro do campo da aparência que está disponível para mim. Para que a questão seja viável, aquele que questiona deve ser capaz de buscar qualquer resposta que surja. Para que a questão abra um caminho que *eu* possa seguir, o mundo deve ser estruturado de tal forma que minha reflexão e ação não só sejam possíveis, mas eficazes. Se devo deliberar sobre a melhor maneira de viver, então tenho que presumir que a vida que procuro seguir pode ser afirmada como uma vida, que posso afirmá-la, mesmo que não seja afirmada de forma mais geral, ou mesmo sob aquelas condições quando nem sempre é fácil discernir se há uma afirmação social e econômica da minha vida. Afinal, esta vida que é minha é refletida de volta para mim de um mundo que está disposto a atribuir o valor da vida diferenciadamente, um mundo no qual minha própria vida é mais ou menos valorizada do que a de outros. Em outras palavras, esta vida que é minha reflete para mim um problema de igualdade e poder e, mais amplamente, a justiça ou injustiça da alocação de valor.

Deste modo, se esse tipo de mundo – o que podemos ser levados a chamar de “a vida ruim” – falha em refletir de volta meu valor como ser vivo, então devo me tornar crítica com aquelas categorias e estruturas que produzem essa forma de apagamento e desigualdade. Em outras palavras, não posso afirmar minha própria vida sem avaliar criticamente aquelas estruturas que valorizam diferenciadamente a vida. Tal prática de crítica é aquela em que minha própria vida está ligada aos objetos sobre os quais penso. Minha vida é esta vida, vivida aqui, no horizonte espaciotemporal estabelecido pelo meu corpo, mas também está lá fora, implicada em outros processos vivos dos quais eu sou apenas mais uma. Além disso, está implicada nos regimes diferenciais de poder que decidem sobre a vida de quem importa mais e a vida de quem importa menos, a vida de quem se torna um paradigma para todos os seres vivos e a vida de quem é uma não-vida dentro dos termos contemporâneos que governam o valor dos seres vivos. Adorno observa que “precisamos nos apegar às normas morais, à autocrítica, à questão do certo e do errado e, ao mesmo tempo, ao sentimento da falibilidade da autoridade que tem a confiança necessária para empreender tal autocrítica.”⁸ Esse “eu” pode não ser tão conhecedor de si mesmo como afirma, e pode muito bem ser verdade que os únicos termos pelos quais este “eu” se compreende são aqueles que pertencem a um discurso que precede e informa o pensamento sem que nenhum de nós seja capaz de compreender plenamente o seu funcionamento e o seu efeito. E uma vez que os

⁷ Aqui, a expressão empregada no original é *unliveable*, ou seja, “o que não pode ser vivido”. Não havendo uma correspondência literal em português, optou-se por traduzi-la como “inviável”. Nos casos onde aparece a versão afirmativa *liveable*, ela foi traduzida ora como “vivível”, ora como “viável”, de acordo com o contexto. [N.T.]

⁸ *Ibid.*, p. 169.

valores são definidos e distribuídos através de modos de poder cuja autoridade deve ser questionada, encontro-me em um certo vínculo. Eu me estabeleço nos termos que fariam minha vida valiosa, ou ofereço uma crítica da ordem reinante dos valores?

Assim, embora eu deva perguntar e então pergunte, como vou viver uma vida boa, e esta aspiração é importante, tenho que pensar cuidadosamente sobre esta vida que é minha, que é também uma vida social mais ampla, que está ligada a outros seres vivos de maneiras que me envolvem em uma relação crítica com as ordens discursivas de vida e de valor em que vivo, ou melhor, em que me esforço para viver. O que lhes confere sua autoridade? E essa autoridade é legítima? Uma vez que minha própria vida está em jogo em tal investigação, a crítica da ordem biopolítica é uma questão viva para mim, e na medida em que o potencial para viver uma vida boa está em jogo, também está a luta para viver, e a luta para viver dentro de um mundo justo. Se posso ou não viver uma vida que tem valor, isso não é algo que possa decidir por mim mesma, já que acontece que esta vida é e não é minha, e que isso é o que me faz uma criatura social e um ser vivo. A questão de como viver a vida boa, então, já está, desde o início, ligada a essa ambiguidade, e está ligada a uma prática viva (*lebendig*) de crítica.

Se não sou capaz de estabelecer meu valor no mundo de uma maneira mais que transitória, então meu sentido de possibilidade é igualmente transitório. O imperativo moral de levar uma vida boa e as reflexões que ele engendra, às vezes, podem parecer muito cruéis e irrefletidas para aqueles que vivem em condições de desesperança, de modo que talvez possamos entender facilmente o cinismo que, às vezes, envolve a própria prática da moralidade: por que devo agir moralmente, ou mesmo fazer a pergunta de como viver melhor (de tal forma que eu poderia então estar levando uma vida boa), se minha vida já não é considerada uma vida, se minha vida já é tratada como uma forma de morte, ou se pertenço ao que Orlando Patterson chamou de reino da “morte social” – um termo que ele usou para descrever a condição de viver sob a escravidão?

Uma vez que as formas contemporâneas de abandono e despossessão econômica resultantes da institucionalização de racionalidades neoliberais ou da produção diferenciada da precariedade não podem, em sua maioria, ser comparadas à escravidão, continua a ser importante distinguir entre as diversas modalidades de morte social. Talvez não possamos usar uma palavra para descrever as condições em que as vidas se tornam inviáveis, contudo, o termo “precariedade” pode distinguir entre modos de “não viabilidade da vida” (*unliveability*): aqueles que, por exemplo, são confinados à prisão sem recorrer ao devido processo; aqueles que vivem em zonas de guerra ou sob ocupação, expostos à violência e à destruição sem recorrer à segurança ou à liberdade; aqueles que sofrem emigração forçada e vivem em zonas limítrofes, esperando que as fronteiras sejam abertas, que os alimentos cheguem, e que a vida com documentação seja possível; aqueles que marcam a condição de fazer parte de uma força de trabalho dispensável ou prescindível, para quem a perspectiva de uma vida estável parece cada vez mais remota e que vivem diariamente dentro de um horizonte temporal em colapso, sofrendo no estômago e nos ossos uma sensação de um futuro danificado, tentando sentir, mas temendo ainda mais o que poderia ser sentido. Como pode alguém

perguntar qual é a melhor maneira de levar uma vida quando não se sente no poder de conduzir a vida, quando nem mesmo se tem certeza de que está vivo, ou se está lutando para sentir a sensação de estar vivo, mas também temendo esse sentimento e a dor de viver deste modo? Nas condições contemporâneas de emigração forçada, vastas populações vivem agora sem um sentido de um futuro seguro, sem um sentido de uma pertença política contínua, vivendo uma sensação de vida danificada como parte da experiência diária do neoliberalismo.

Não quero dizer que a luta pela sobrevivência preceda o domínio da moralidade ou da obrigação moral como tal, pois sabemos que mesmo sob condições de extrema ameaça, as pessoas oferecem qualquer tipo de apoio possível. Sabemos disso a partir de alguns dos relatos extraordinários dos campos de concentração. No trabalho de Robert Antelme, por exemplo, poderia ser a troca de um cigarro entre aqueles que não compartilham nenhuma língua comum, mas se encontram na mesma condição de prisão e perigo no KZ.⁹ Ou no trabalho de Primo Levi, a resposta ao outro pode assumir a forma de simplesmente ouvir e registrar os detalhes da história que o outro pode contar, deixando que a história se torne parte de um arquivo indelével, o persistente traço da perda que compele à obrigação de luto. Ou no trabalho de Charlotte Delbo, a repentina oferta do último pedaço de pão que alguém precisa desesperadamente para si próprio. E, contudo, nestes mesmos relatos, há também aqueles que não estenderão a mão, que tomarão o pão para si mesmos, que guardarão o cigarro, e que às vezes sofrerão a angústia de privar outrem sob condições de miséria radical. Em outras palavras, sob condições de extremo perigo e elevada precariedade, o dilema moral não se dispersa; ele persiste precisamente na tensão entre querer viver e querer viver de uma certa maneira com os outros. Está-se ainda “levando uma vida” de modos pequenos e vitais quando se conta ou se ouve uma história, quando se afirma qualquer ocasião em que poderia reconhecer a vida e o sofrimento do outro. Até mesmo a enunciação do nome pode atuar como a forma mais extraordinária de reconhecimento, especialmente quando alguém se tornou anônimo, ou quando o nome de alguém foi substituído por um número, ou quando alguém não é interpelado de forma alguma.

Hannah Arendt insistiu na distinção crucial entre o desejo de viver e o desejo de viver bem, ou melhor, o desejo de viver a vida boa.¹⁰ Para Arendt, a sobrevivência não era, e não deveria ser, uma meta em si mesma, já que a própria vida não era um bem intrínseco. Somente a vida boa torna a vida digna de ser vivida. Ela resolveu esse dilema socrático muito facilmente, mas talvez com demasiada rapidez, ou assim me parece. Não sei se sua resposta pode funcionar para nós; nem estou convencida de que ela já funcionou. Para Arendt, a vida do corpo tinha, em grande medida, que ser separada da vida da mente, razão pela qual, em *A condição humana*, ela fazia uma distinção entre as esferas pública e privada. A esfera privada incluía o domínio da necessidade, a reprodução da vida material, a sexualidade, a vida, a morte e a transitoriedade. Ela compreendeu claramente que

⁹ *Konzentrationslager*. Em português, campo de concentração ou de extermínio. [N.T.]

¹⁰ ARENDT, Hannah. “The Answer of Socrates”, in: *The Life of the Mind*, vol. I, Harcourt, 1981, pp. 168–78.

a esfera privada apoiava a esfera pública de ação e de pensamento, mas, em sua opinião, o político tinha que ser definido pela ação, incluindo o sentido ativo de falar. Assim, o ato verbal se tornou a ação do espaço deliberativo e público da política. Aqueles que entraram no público fizeram isso a partir da esfera privada, de modo que a esfera pública dependia fundamentalmente da reprodução do privado e da clara passagem que levava do privado ao público. Aqueles que não podiam falar grego, que vieram de outro lugar e cujo discurso não era inteligível, foram considerados bárbaros, o que significa que a esfera pública não foi concebida como um espaço multilíngue, e assim não implicou a prática da tradução como uma obrigação pública. E, no entanto, podemos ver que o ato verbal eficaz dependia (a) de uma esfera privada estável e separada, que reproduzia o ator e falante masculino e (b) de uma linguagem designada para a ação verbal – característica definidora da política, que podia ser ouvida e compreendida porque se conformava às exigências do monolinguismo. A esfera pública, caracterizada por um conjunto inteligível e eficaz de atos de fala, foi assim permanentemente obscurecida pelos problemas do trabalho não reconhecido (mulheres e escravos) e pelo multilinguismo. E o local onde ambos convergiam era precisamente a situação do escravo, aquele que poderia ser substituído, cujo status político era nulo, e cuja linguagem não era considerada língua nenhuma.

É claro que Arendt entendeu que o corpo era importante para qualquer concepção de ação, e que mesmo aqueles que lutavam em resistências ou revoluções tinham que empreender ações corporais para reivindicar seus direitos e criar algo novo.¹¹ E o corpo certamente era importante para o discurso público, entendido como uma forma verbal de ação. O corpo aparece novamente como uma figura central em sua importante concepção de natalidade, que está ligada a suas concepções tanto de estética quanto de política. Não obstante, seu esquema implica que o tipo de ação entendida como “dar à luz” não é exatamente o mesmo que o da ação envolvida na revolução e, no entanto, ambos estão ligados pelo fato de serem maneiras diferentes de criar algo novo, sem precedentes. Se há sofrimento em atos de resistência política ou, de fato, no parto, é um sofrimento que serve ao propósito de trazer algo de novo ao mundo. E, contudo, o que fazemos do sofrimento que pertence às formas de trabalho que, lenta ou rapidamente, destroem o corpo do trabalhador ou a outras formas que não atendem a qualquer propósito instrumental? Se definimos a política restritivamente como uma postura ativa, verbal e física, que ocorre dentro de uma esfera pública claramente demarcada, então, parece que somos inclinados a chamar de “sofrimento inútil” e de trabalho não reconhecido as experiências pré-políticas, e não ações, que existem fora do político como tal. No entanto, uma vez que qualquer concepção do político deve levar em conta que o funcionamento do poder demarca o político do pré-político, e como a distinção entre o público e o privado atribui valor diferenciado a diferentes processos de vida, temos que recusar a definição arendtiana, ainda que isso nos dê muito a avaliar. Ou melhor, temos que tomar a distinção de

¹¹ ARENDT, Hannah. “The Concept of History: Ancient and Modern”, in: *Between Past and the Future: Eight Exercises in Political Thought*, Penguin, Harmondsworth, 1968, pp. 41–90.

Arendt entre a vida do corpo e a vida da mente como ponto de partida para pensar em um tipo diferente de política corporal. Afinal, Arendt não distingue simplesmente a mente e o corpo em um sentido cartesiano; antes, ela afirma apenas aquelas formas de pensamento e ação corporificados que criam algo novo, que realizam uma ação com eficácia performativa.

Ações que sejam performativas são irreduzíveis às aplicações técnicas, sendo diferenciadas das formas passivas e transitórias da experiência. Assim, quando e onde há sofrimento ou transitoriedade, eles estão lá para serem transformados na vida da ação e do pensamento. Tal ação e pensamento têm de ser performativos no sentido ilocucionário, modelado no juízo estético, trazendo algo novo para o mundo. Isso significa que o corpo preocupado apenas com questões de sobrevivência, com a reprodução das condições materiais e a satisfação das necessidades básicas, ainda não é o corpo “político”; o privado é necessário, uma vez que o corpo político só pode emergir à luz do espaço público para agir e pensar se for bem alimentado, bem abrigado e apoiado por numerosos atores pré-políticos, cuja ação não é política. Se não há ator político que possa assumir que o domínio privado funciona como apoio, então o político definido como o público é essencialmente dependente do privado, o que significa que o privado não é o oposto do político, mas entra em sua própria definição. Este corpo bem alimentado fala aberta e publicamente; este corpo que passou a noite protegida e na companhia privada de outros emerge sempre, mais tarde, para agir em público. Essa esfera privada torna-se o pano de fundo da ação pública, mas, por isso, deve ser expressa como pré-política? Será que, por exemplo, importa se existem relações de igualdade ou de dignidade ou de não-violência nessa escuridão onde vivem mulheres, crianças, idosos e escravos? Se uma esfera de desigualdade é rejeitada a fim de justificar e promover outra esfera de igualdade, então certamente precisamos de uma política que possa nomear e expor essa mesma contradição, assim como a operação de negação pela qual ela é sustentada. Se aceitarmos a definição que Arendt propõe entre o público e o privado, corremos o risco de ratificar essa rejeição.

Então, o que está em jogo aqui ao revisitarmos o relato de Arendt sobre a distinção entre o privado e o público na *polis* grega clássica? O repúdio à dependência se torna a pré-condição do pensamento autônomo e do sujeito político atuante, o que imediatamente levanta a questão sobre que tipo de pensamento e de ação “autônomos” isso pode ser. E se concordarmos com a distinção entre o privado e o público que Arendt apresenta, aceitamos a rejeição da dependência como uma pré-condição da política, em vez de tomar esses mecanismos de rejeição como objetos de nossa própria análise crítica. Na verdade, é a crítica da dependência não reconhecida que estabelece o ponto de partida para uma nova política do corpo, a qual começa com a compreensão da dependência e da interdependência humanas; a qual, em outras palavras, pode dar conta da relação entre precariedade e performatividade.

Com efeito, e se começássemos pela condição de dependência e pelas normas que facilitam sua rejeição? Que diferença esse ponto de partida faria para a ideia de política, e até para o papel da performatividade dentro do político? É possível separar a dimensão da agência e da ação do discurso performativo das outras dimensões da vida corporal, incluindo a dependência e a

vulnerabilidade, modos do corpo vivo que não podem ser fácil ou totalmente transformados em formas inequívocas de ação? Precisamos não só deixar de lado a ideia de que o discurso verbal distingue os animais humanos dos não humanos, mas também afirmar essas dimensões de fala que nem sempre refletem uma intenção consciente e deliberada. Certamente, às vezes, como Wittgenstein observou, nós falamos, nós proferimos palavras e só depois temos um sentido de sua vida. Meu discurso não começa com a minha intenção, embora algo que certamente podemos chamar intenção se forma de fato quando falamos. Além disso, a performatividade do animal humano ocorre através do gesto, do andar, dos modos de mobilidade; através do som e da imagem; através de vários meios expressivos que não são redutíveis a formas públicas de discurso verbal. Esse ideal republicano ainda deve dar lugar a uma compreensão mais ampla da democracia sensata. A maneira como nos reunimos na rua, cantamos ou cantarolamos, ou até mesmo mantemos nosso silêncio, pode ser, é, parte da dimensão performativa da política, situando a fala como um ato corporal entre outros. Assim, os corpos agem quando falamos, com certeza, mas falar não é o único modo pelo qual os corpos atuam – e certamente não é a única maneira de agir politicamente. E quando manifestações públicas ou ações políticas têm como objetivo a oposição a formas falhas de apoio – falta de alimento ou de abrigo, trabalho não confiável ou não remunerado – então o que era anteriormente entendido como o pano de fundo da política se torna seu objeto explícito. Quando as pessoas se reúnem para reagir contra as condições induzidas de precariedade, elas estão atuando performativamente, dando uma forma corporificada à ideia arendtiana de ação em conjunto (*concerted*). Mas, nesses momentos, a performatividade da política emerge das condições de precariedade e da oposição política a essa precariedade. Quando as populações são abandonadas pela política econômica ou política, então as vidas são consideradas indignas de apoio. Além e contra tais políticas, a política contemporânea da performatividade insiste na interdependência das criaturas vivas, bem como nas obrigações éticas e políticas decorrentes de qualquer política que prive ou procure privar uma população de uma vida vivível. São também formas de enunciar e promulgar valores no meio de um esquema biopolítico que ameaça desvalorizar tais populações.

Naturalmente, essa discussão nos leva a outra questão: estamos falando apenas de corpos humanos? E podemos falar de corpos sem os ambientes, as máquinas e os complexos sistemas de interdependência social de que dependem, todos os quais formam as condições de sua existência e sobrevivência? E, finalmente, mesmo se chegarmos a entender e enumerar as exigências do corpo, lutamos apenas para que essas exigências sejam atendidas? Como vimos, Arendt certamente se opôs a essa visão. Ou lutamos também para que os corpos prosperem e para que as vidas se tornem viáveis? Como espero ter sugerido, não podemos lutar por uma vida boa, uma vida vivível, sem cumprir as exigências que permitem que um corpo persista. É necessário exigir que os corpos tenham o que precisam para sobreviver, pois a sobrevivência é certamente uma condição prévia para todas as outras reivindicações que fazemos. E, no entanto, essa exigência se revela insuficiente, posto que sobrevivemos precisamente para viver, e a vida, tanto quanto exige sobrevivência, deve

ser *mais* do que a sobrevivência a fim de ser viável.¹² Alguém pode sobreviver sem poder viver sua vida. E, em alguns casos, certamente parece não valer a pena sobreviver sob tais condições. Assim, uma reivindicação abrangente deve ser precisamente por uma vida viável – isto é, uma vida que pode ser vivida.

Como, então, pensamos sobre uma vida vivível sem estabelecer um ideal único ou uniforme para essa vida? Isso não é uma questão, na minha opinião, de descobrir o que o humano realmente é, ou deveria ser, já que está claro que os seres humanos também são animais, e que sua própria existência corporal depende de sistemas de apoio que são tanto humanos como não humanos. Assim, até certo ponto, sigo Donna Haraway ao pedir que pensemos sobre as complexas relacionais (*relationalities*) que constituem a vida corporal, e sugerir que não precisamos mais de formas ideais do humano; em vez disso, precisamos entender e atender ao conjunto complexo de relações sem as quais não existimos de modo algum.¹³

É claro que há condições em que os tipos de dependência e relacionalidade aos quais me refiro parecem ser insustentáveis. Se um trabalhador depende de um patrão que o explora, então sua dependência parece ser equivalente à sua capacidade de ser explorado. Pode-se assim resolver que temos que acabar com toda dependência, já que a forma social que a dependência assume é a exploração. E, no entanto, seria um erro identificar a forma contingente que a dependência assume sob condições de relações de exploração do trabalho com o significado final ou necessário da dependência. Ainda que a dependência tome sempre uma forma social ou outra, ela permanece como algo que pode se transferir entre essas formas, e assim se mostra irreduzível a qualquer uma delas. Na verdade, meu argumento mais importante é simplesmente o seguinte: nenhuma criatura humana sobrevive ou persiste sem depender de um ambiente de sustentação, de formas sociais de relacionalidade e de formas econômicas que presumem e estruturam a interdependência. É verdade que dependência implica vulnerabilidade e, às vezes, essa vulnerabilidade é precisamente uma vulnerabilidade a formas de poder que ameaçam ou diminuem nossa existência. E, mesmo assim, isso não significa que podemos legislar contra a dependência ou contra a condição de vulnerabilidade às formas sociais. Certamente, não poderíamos começar a entender porque é tão difícil viver uma vida boa em uma vida ruim, se fossemos invulneráveis a essas formas de poder que exploram ou manipulam nosso desejo de viver. Desejamos viver, até mesmo viver bem, dentro de organizações sociais da vida, de regimes biopolíticos, que às vezes estabelecem nossas próprias

¹² Ver 'Introduction: BUTLER, Judith. "Precarious Life, Grievable Life", in: *Frames of War: When is Life Grievable?*, Verso, London, 2009. (Edição brasileira: "Vida precária, vida passível de luto", in: *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto*. Trad.: Sérgio Tadeu de Niemeyer Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2016).

¹³ Ver a perspectiva de Donna Haraway sobre relacionais complexas em: HARAWAY, Donna. *Simians, Cyborgs, and Women*, Routledge, New York and London, 1991 e *The Companion Species Manifesto*, Prickly Paradigm Press, Chicago, 2003.

vidas como descartáveis ou negligenciáveis ou, pior, procuram negar nossas vidas. Se não podemos persistir sem formas sociais de vida, e se as únicas disponíveis são aquelas que atuam contra as perspectivas do nosso viver, encontramos-nos em um vínculo difícil, se não impossível.

Dito em outras palavras, somos, como corpos, vulneráveis a outros e a instituições, e esta vulnerabilidade constitui um aspecto da modalidade social através da qual os corpos persistem. A questão da *minha* ou da *sua* vulnerabilidade nos envolve em um problema político mais amplo de igualdade e desigualdade, já que a vulnerabilidade pode ser projetada e negada (categorias psicológicas), mas também explorada e manipulada (categorias sociais e econômicas) enquanto produz e naturaliza formas de desigualdade social. É o que se entende por distribuição desigual da vulnerabilidade.

Meu objetivo normativo, contudo, não é simplesmente exigir uma distribuição igualitária da vulnerabilidade, uma vez que depende muito se a forma social de vulnerabilidade que está sendo distribuída é em si mesma sustentável. Em outras palavras, não queremos que todos tenham uma vida igualmente inviável. Ainda que a igualdade seja uma meta necessária, ela permanece insuficiente se não sabemos como avaliar melhor se a forma social de vulnerabilidade a ser distribuída é justa. Por um lado, estou argumentando que a negação da dependência e, em particular, da forma social de vulnerabilidade a que ela dá origem, atua de modo a estabelecer uma distinção entre aqueles que são dependentes e aqueles que não são. E esta distinção age a serviço da desigualdade, reforçando formas de paternalismo ou moldando os necessitados em termos essencialistas. Por outro lado, estou sugerindo que somente através de um conceito de interdependência que afirme a dependência corporal, as condições de precariedade e os potenciais de performatividade, podemos pensar um mundo social e político que busque superar a precariedade em nome de vidas vivíveis.

Resistência

Na minha opinião, a vulnerabilidade constitui um aspecto da modalidade política do corpo, na qual o corpo é certamente humano, mas entendido como um animal humano. A vulnerabilidade a um outro – ou seja, mesmo quando concebida como recíproca – marca uma dimensão pré-contratual das nossas relações sociais. Isso significa também que, em algum nível, ela desafia esta lógica instrumental que afirma que só protegerei sua vulnerabilidade se você proteger a minha (onde a política se torna uma questão de intermediar um acordo ou de fazer um cálculo de probabilidades). De fato, a vulnerabilidade constitui uma das condições da sociabilidade e da vida política que não podem ser estipuladas contratualmente, e cuja negação e manipulação constituem um esforço para destruir ou administrar uma condição social interdependente da política. Como Jay Bernstein deixou claro, a vulnerabilidade não pode ser associada exclusivamente à condição de violável (*injurability*). Toda capacidade de resposta ao que acontece é uma função e um efeito da vulnerabilidade, quer se trate de uma abertura ao registro de uma história que ainda não foi contada, ou de uma receptividade

ao que um outro corpo sofre ou sofreu, mesmo quando esse corpo se foi. Podemos dizer que estas são questões de empatia ao longo do tempo, mas quero sugerir que parte do que um corpo faz (para usar a frase de Deleuze, derivada de sua leitura de Spinoza)¹⁴ é se abrir para o corpo de um outro, ou de um conjunto de outros e, por este motivo, os corpos não são tipos de entidades fechadas em si mesmas. Eles estão sempre em algum sentido fora de si próprios, explorando ou navegando seu ambiente, estendidos e, às vezes, até despossuídos através dos sentidos. Se pudermos nos perder em um outro, ou se nossas capacidades táteis, móveis, visuais, olfativas ou auditivas nos comportarem além de nós mesmos, isso se dá porque o corpo não permanece no seu próprio lugar, e porque uma despossessão deste tipo caracteriza um sentido corporal de modo mais genérico. Quando ser despossuído na sociabilidade é visto como uma função constitutiva do que significa viver e persistir, que diferença isso faz à própria ideia de política?

Se voltarmos então à nossa pergunta original, como é que eu poderia levar uma vida boa em uma vida ruim, podemos repensar esta questão moral à luz das condições sociais e políticas, sem assim erradicar a importância moral da questão. Pode ser que a questão de como viver uma vida boa dependa de ter o poder de levar uma vida, bem como o sentido de ter uma vida, de viver uma vida ou, de fato, do sentido de estar vivo.

Existe sempre a possibilidade de uma resposta cínica, segundo a qual a questão é precisamente esquecer a moralidade e seu individualismo, e dedicar-se à luta pela justiça social. Seguindo este caminho, poderíamos concluir que a moralidade deve ceder seu lugar à política no sentido mais amplo; isto é, um projeto comum para realizar ideais de justiça e igualdade de formas universalizáveis. É claro que, para chegar a essa conclusão, ainda existe um problema persistente e incômodo, a saber, que ainda existe este “eu” que deve, de algum modo, entrar, negociar e realizar uma prática dentro de um movimento social e político mais amplo. Na medida em que esse movimento busca deslocar ou erradicar este “eu” e o problema de sua própria “vida”, então uma outra forma de apagamento ocorre, uma absorção em uma norma comum e, assim, uma destruição do “eu” vivo. É impossível que a questão de como viver melhor esta vida, ou de como levar uma vida boa, culmine no apagamento ou na destruição deste “eu” e de sua “vida”. Ou se é possível, então a maneira que a pergunta é respondida leva à sua própria destruição. E embora eu não pense que a questão da moralidade possa ser colocada fora do contexto da vida social e econômica, sem pressupor algo sobre quem conta como sujeito da vida, ou como sujeito vivo, estou certa de que a resposta para a pergunta de como viver melhor não pode ser corretamente respondida pela destruição do sujeito da vida.

E, no entanto, se voltarmos à afirmação de que não é possível viver uma vida boa em uma vida ruim, vemos que o termo “vida” ocorre duas vezes, e isso não é simplesmente accidental. Se eu perguntar como levar uma vida boa, então estou buscando recorrer a uma “vida” que seria boa, se

¹⁴ Gilles Deleuze, ‘What Can a Body Do?’, in *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, trans. Martin Joughin, Zone, New York, 1990, pp. 217–89.

fosse eu quem poderia a estar levando, e ainda sou aquela que precisa saber, e assim, em algum sentido, ela é minha vida. Em outras palavras, dentro da perspectiva da moralidade, a própria vida já é duplicada. Quando chego à segunda parte da frase e procuro saber como viver uma vida boa em uma vida ruim, sou confrontada com a ideia de uma vida organizada social e economicamente. Essa organização social e econômica da vida é “ruim” precisamente porque não fornece as condições para uma vida viável, porque a viabilidade (*liveability*) é distribuída de modo desigual. Poderíamos desejar simplesmente viver uma vida boa em meio a uma vida ruim, encontrar o próprio caminho da melhor maneira possível e desconsiderar as desigualdades sociais e econômicas mais amplas que são produzidas por organizações específicas da vida, mas isso não é tão simples. Afinal, a vida que estou vivendo, claramente esta vida e não alguma outra, já está conectada com redes mais amplas de vida, e se não estivesse conectada a tais redes eu não poderia realmente viver. Assim, minha própria vida depende de uma vida que não é minha, não apenas a vida do Outro, mas de uma organização social e econômica mais ampla da vida. Então, minha própria vida, minha sobrevivência, depende deste sentido mais amplo de vida, que inclui a vida orgânica, ambientes vivos e sustentáveis, bem como redes sociais que afirmam e apoiam a interdependência. Elas constituem quem eu sou, o que significa que cedo parte da minha vida distintamente humana para viver, a fim de ser inteiramente humana.

A ideia de que ainda podemos pensar sobre o que uma vida boa pode ser, que não podemos mais pensar exclusivamente em termos da vida boa do indivíduo, está implícita na questão de como viver uma vida boa em uma vida ruim. Se há duas “vidas” – minha vida e a vida boa, entendida como uma forma social de vida – então a vida de uma está implicada na vida da outra. E isso significa que quando falamos de vidas sociais, estamos nos referindo a como o social atravessa o individual, ou mesmo estabelece a forma social da individualidade. Ao mesmo tempo, o indivíduo, por mais intensamente autorreferencial que seja, está sempre se referindo a si mesmo através de uma forma mediadora, através de alguns meios. Como tal, sua própria linguagem para o reconhecimento de si vem de outro lugar. O social condiciona e intermedia este autorreconhecimento que realizo. Como sabemos por Hegel, o “eu” que vem a reconhecer a si mesmo, a sua própria vida, reconhece-se sempre também como a vida de *um outro*. A razão pela qual o “eu” e o “você” são ambíguos é que eles estão ligados a outros sistemas de interdependência, o que Hegel chama de *Sittlichkeit*.¹⁵ E isso significa que, embora eu realize esse reconhecimento de mim mesma, algum conjunto de normas sociais está sendo elaborado no decurso dessa performance da qual eu sou a autora, e o que quer que esteja sendo realizado não se origina comigo, ainda que até mesmo eu não possa ser pensada sem isso.

Em *Problemas de filosofia moral* de Adorno, o que começa como uma questão moral sobre como buscar a vida boa em uma vida ruim culmina com a alegação de que deve haver resistência à vida ruim, a fim de se alcançar a vida boa. Isso é o que ele escreve: “A própria vida é tão deformada e distorcida que ninguém é capaz de viver a vida boa nela ou cumprir seu destino como ser

¹⁵ Termo alemão usualmente traduzido em português como “eticidade” [N.T].

humano. Na verdade, eu quase iria tão longe para dizer que dado o modo como o mundo é organizado, mesmo a mais simples exigência de integridade e decência deve necessariamente levar quase todos a protestar.¹⁶

Num tal momento, é interessante que Adorno afirme que *quase (fast)* iria tão longe para dizer o que ele diz então. Ele não tem certeza de que a formulação esteja totalmente correta, mas vai em frente de qualquer maneira. Ele supera a hesitação, mas a mantém, apesar disso, na página. Pode-se dizer simplesmente que a busca da vida moral pode e deve, sob condições contemporâneas, culminar em protesto? A resistência pode ser reduzida ao protesto? Ou, além disso, para Adorno, o protesto corresponde à forma social que a busca da vida boa assume agora? Esse mesmo caráter especulativo prossegue à medida que observa que “a única coisa que talvez possa ser dita é que a vida boa hoje consistiria em uma resistência às formas da vida ruim (*falsches*) que foram enxergadas e criticamente dissecadas pelas mentes mais progressistas.¹⁷

Em alemão, Adorno se refere a uma vida “falsa”, e isso é traduzido para o inglês por Livingstone como “a vida ruim” (*the bad life*) – com certeza, a diferença é muito importante, uma vez que para a moralidade, a busca pela vida boa pode muito bem ser uma vida verdadeira, mas a relação entre as duas ainda não foi explicada. Além disso, parece que Adorno se designa como parte do grupo eleito dos que são progressistas e capazes o suficiente para conduzir a atividade crítica que deve ser realizada. Significativamente, esta prática de crítica torna-se sinônimo de “resistência” nesta sentença. E, no entanto, como na frase acima, algumas dúvidas persistem à medida que este conjunto de declarações é feito. Tanto o protesto quanto a resistência caracterizam as lutas populares, as ações de massa e, contudo, nesta sentença, eles caracterizam as capacidades críticas de alguns poucos. O próprio Adorno vacila ligeiramente aqui. Mesmo enquanto continua a esclarecer suas observações especulativas, ele faz uma reivindicação ligeiramente diferente para a reflexão: “Esta resistência àquilo que o mundo fez de nós não implica de modo algum uma mera oposição ao mundo exterior com o argumento de que teríamos todo o direito de resistir a ele. (...) Ademais, devemos também mobilizar nossos próprios poderes de resistência a fim de resistir àquelas partes de nós que são tentadas a aderir”.¹⁸

O que Adorno poderia ter afirmado para depois excluir em tais momentos diz respeito à ideia de resistência popular, de formas de crítica que se configuram à medida que os corpos se reúnem nas ruas para articular sua oposição aos regimes contemporâneos de poder. Mas também a resistência é entendida como um “não-dizer” à parte do eu (*self*) que quer ir junto com (*mitspielen*) o *status quo*. Existe tanto a ideia de resistência como uma forma de crítica que só os poucos eleitos podem realizar, quanto a ideia de resistência como uma resistência a uma parte do eu que procura se unir com o que é errado, uma verificação interna contra a cumplicidade. Essas afirmações

¹⁶ Adorno, *Problems of Moral Philosophy*, p. 167.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 167–8.

¹⁸ *Ibid.*, p. 168.

limitam a ideia de resistência de maneiras que eu mesma não seria capaz de finalmente aceitar. Para mim, ambas as reivindicações incitam outras questões: que parte do eu está sendo recusada, e que parte está sendo empoderada através da resistência? Se recuso essa parte de mim, que é cúmplice da vida ruim, então eu me purifico? Eu interviro para mudar a estrutura desse mundo social do qual me preservo, ou me isolei? Juntei-me a outros em um movimento de resistência e de luta pela transformação social?

É claro que estas questões foram colocadas em relação aos pontos de vista de Adorno há algum tempo – lembro-me de uma manifestação em Heidelberg, em 1979, quando alguns grupos de esquerda estavam contestando Adorno, protestando contra sua ideia limitada de protesto! Para mim, e talvez para nós hoje, poderíamos ainda questionar de que maneira a resistência deve fazer mais do que recusar um modo de vida, uma posição que finalmente abstrai a moral do político às custas da solidariedade, produzindo o crítico muito inteligente e moralmente puro como modelo de resistência. Se a resistência é a promulgação dos princípios da democracia pelos quais luta, então a resistência deve ser *plural* e deve ser *corporificada*. Ela também implicará a reunião dos indignos de luto no espaço público, marcando sua existência e sua exigência por vidas viáveis, a exigência de viver uma vida *antes* da morte, para dizer de modo simples.

De fato, se a resistência existe, é para fazer surgir um novo modo de vida, uma vida mais viável que se oponha à distribuição diferencial da condição precária, então os atos de resistência vão dizer *não* a um modo de vida ao mesmo tempo em que vão dizer *sim* a um outro. Para isso, devemos reconsiderar para os nossos tempos as consequências performativas da ação em conjunto no sentido arendtiano. Porém, na minha opinião, a ação em conjunto que caracteriza a resistência encontra-se, às vezes, no ato de fala verbal ou na luta heroica, mas é também encontrado nos gestos corporais de recusa, silêncio, movimento e recusa a se deslocar, que caracterizam tais movimentos que proclamam princípios democráticos de igualdade e princípios econômicos de interdependência na própria ação, através da qual clamam por um novo modo de vida mais radicalmente democrático e mais substancialmente interdependente. Um movimento social é em si mesmo uma forma social, e quando um movimento social reivindica um novo modo de vida, uma forma de vida viável, então ele deve, nesse momento, proclamar os próprios princípios que busca concretizar. Isso quer dizer que, quando tais movimentos atuam, ocorre uma promulgação performativa da democracia radical, a qual, sozinha, pode articular o que poderia significar levar uma vida boa no sentido de uma vida vivível. Tentei sugerir que a precariedade é a condição contra a qual vários novos movimentos sociais lutam. Esses movimentos não procuram superar a interdependência ou mesmo a vulnerabilidade enquanto lutam contra a precariedade; em vez disso, procuram produzir as condições sob as quais a vulnerabilidade e a interdependência se tornam suportáveis. Trata-se de uma política na qual a ação performativa assume uma forma corporal e plural, atraindo a atenção crítica para as condições de sobrevivência, persistência e prosperidade do corpo dentro da estrutura da democracia radical. Se eu for levar uma vida boa, será uma vida vivida com os outros, uma vida que não é vida sem esses outros. Não vou perder esse *eu* que sou; quem quer que eu seja será

transformado pelas minhas conexões com os outros, visto que minha dependência de um outro, e minha confiança, são ambas necessárias para viver e para viver bem. Nossa exposição compartilhada à precariedade é apenas um dos fundamentos de nossa igualdade potencial e de nossas obrigações recíprocas de produzirmos, juntos, as condições de uma vida vivível (*liveable*). Ao reconhecer a necessidade que temos uns dos outros, reconhecemos também os princípios básicos que informam as condições sociais e democráticas do que poderíamos ainda chamar de “vida boa”. Essas são condições críticas da vida democrática, no sentido de serem parte de uma crise em andamento, mas também porque pertencem a uma forma de pensar e de agir que responde às urgências do nosso tempo.

Agradeço-lhes a honra e o tempo que me foi concedido esta noite para compartilhar alguns dos meus pontos de vista.

Frankfurt, 11 de setembro de 2012.

RESENHA

***AMERICAN NIGHTMARE: FACING THE CHALLENGE OF
FASCISM,¹ DE HENRY GIROUX***

Silvio Ricardo Gomes Carneiro²

... as democracias morrem de diferentes formas, mas o que elas frequentemente têm em comum quando caem é a virada da violência para o centro da vida política e civil.

*GIROUX, *American Nightmare**

Esta obra expressa a difícil tarefa de realizar o diagnóstico do presente sem permanecer na descrição dos fatos ou ainda na abstração dos conceitos. De outro modo, fato e conceito se articulam com vistas à circunscrição do fenômeno político do pensamento conservador. Henry Giroux quer escrever para o seu tempo e, nesse sentido, organiza os materiais que estão mais próximos para compreender a política contemporânea. Assumo aqui, de antemão, o fato de que a resenha de um livro como esse corre o risco de trazer à público um material de interesse restrito, uma vez que é muito condicionado pelo contexto estrangeiro estadunidense e, nesse sentido, de pouco interesse ao nosso contexto nacional ou, ao menos, exige do leitor certo distanciamento para encontrar na letra de Giroux o interesse que nos é próximo. No entanto, é justamente o esforço de compreensão do tempo presente que marca o interesse de um livro como esse.

À primeira vista, tratar do contexto político estadunidense é, provavelmente, trazer elementos que, bem ou mal, influenciam nosso destino político. No entanto, a similaridade dos fenômenos políticos contemporâneos entre nossos países, em especial o crescimento do pensamento conservador, são exemplos interessantes disso. Mais, para além desta aproximação geopolítica, *American Nightmare* também apresenta um bom exercício de livros de intervenção que não se restringem a um denunciamento contra o inimigo ideológico. Seus capítulos avançam na análise de contexto material-histórico de modo a articular elementos alternativos aos desígnios de uma política conservadora. Para tanto, é interessante compreender o método, ou melhor, a maneira como Giroux organiza seus materiais e, a partir disso, providencia sua crítica.

¹ Resenha do livro de GIROUX, Henry. *American Nightmare. Facing the Challenge of Fascism*, San Francisco: City Light Books, 2018.

² Professor dos cursos de Bacharelado e Licenciatura em Filosofia do CCNH/UFABC. Pesquisador dos seguintes grupos: NEXOS: Teoria Crítica e Pesquisa Interdisciplinar, DiEPEE/UFABC (Grupo de Pesquisa em Direitos em Educação, Políticas Educacionais e Escola da UFABC) e da Rede Escola Pública e Universidade. E- mail: silviocarneiro@gmail.com.

A interpretação dos pesadelos

Escrito em paralelo com *The Public in Peril: Trump and the menace of American Authoritarianism*³, a questão que ronda a obra desse autor não se restringe ao fenômeno Trump. Há uma inquietação de fundo, que atravessa a experiência intelectual de Giroux e seu espelhamento na cultura estadunidense: o risco constante das instituições democráticas deslizarem para o autoritarismo. Nesta inquietação de forte inspiração arendtiana e adorniana, Trump é o capítulo mais recente da história de uma nação que anda no abismo do autoritarismo. Nas primeiras narrativas nacionais e espetaculares da nação estadunidense, como o filme *The Birth of a Nation* (1915), de David W. Griffith⁴, o círculo da formação política estadunidense gira em torno da narrativa racializada da violência e da escravidão dos povos justificada ideologicamente. Como se naquele território, “Blood and Soil” fosse uma mistura elementar que constitui a formação política estadunidense desde seu início.

A experiência intelectual de Henry Giroux vem há muito tempo apontando para essa tragédia. Seus trabalhos, mais conhecidos pelo público das ciências da educação, atuam desde o início sobre a instituição escolar como um território em risco da democracia, como um campo em disputa de ideologias e próprio à composição de resistências. Em conformidade com a tradição da pedagogia crítica (em que se enquadra também a figura de Paulo Freire), suas primeiras obras mostram o quanto cabe de ideológico nas disputas curriculares. Desde *Ideology, culture and the process of schooling* (1981) até, mais recentemente, *Neoliberalism's War on Higher Education* (2014), Henry Giroux ocupa o *front* da educação como central no combate de ideias e práticas por espaços institucionais públicos e justos. Em *American Nightmare*, o autor salta os muros da escola e opera uma análise do sonho americano tornado o pesadelo do autoritarismo. Movimento que acompanha também sua crítica à cultura americana, em especial, sua investigação sobre a juventude – eixo subjetivo fundamental atravessado pelas culturas do medo, do autoritarismo, da violência, mas também da resistência e da democracia.⁵

No caso de *American Nightmare* o público é mais amplo. Giroux assume um contraponto interessante, tendo em vista o exercício crítico que visa leitores não especializados, mas interessados em compreender quais mudanças sociais vem atuando os fenômenos políticos contemporâneos, em especial a onda conservadora. Para tanto, Giroux municia seu leitor com uma série de artigos de jornais e entrevistas que procuram circunscrever a era Trump. Nada escapa ao conjunto de fatos organizados por estes materiais: a atuação de Trump contra os *dreamers*⁶, a indiferença de seu

³ GIROUX, *The Public in Peril: Trump and the Menace of American Authoritarianism*, New York, London: Routledge, 2018.

⁴ Não confundir com o filme homônimo de 2016, do diretor Nate Parker, um contraponto à perspectiva da Klu Klux Klan de D. W. Griffith.

⁵ V. GIROUX, *Youth in a Suspect Society: Democracy or Disposability?*, London: Palgrave Macmillan, 2009; GIROUX, *Politics Beyond Hope: Obama and the Crisis of Youth, Race, and Democracy*, Boulder, CO: Paradigm Publisher, 2010; GIROUX, *Youth in Revolt: Reclaiming a Democratic Future*, Boulder, CO: Paradigm Publishers, 2013.

⁶ *Dreamers* são as crianças e jovens, filhas de imigrantes sem documentação, que vivem nos EUA desde 2007. Em 2012, o então presidente Obama organizou um programa de apoio social aos *dreamers*. Este programa se torna alvo nos primeiros anos de Trump. Dos fatos mais recentes, temos a trágica separação de *dreamers* com os pais presos ou deportados – conforme as novas leis promulgadas por Trump, crianças foram enjauladas. Em claro ataque aos críticos, Melania Trump, a primeira dama, fez uma visita às crianças. Na ocasião, ela se vestiu com uma jaqueta estampada no fundo com a mensagem “I really don't care, do u?”. ROGERS, Katie. “Melania Trump wore a jacket saying ‘I really don't care’ on her way to Texas shelters”, *New York Times* (21

governo diante das tragédias de seus territórios (como o desprezo de Trump pela tragédia em Porto Rico causado pelo Furacão Maria e o cinismo diante de atentados armados em massa recorrentes nas cidades estadunidenses), ou mesmo o eco de seus discursos ressoando nos movimentos em defesa da supremacia branca.

Como interpretar pesadelos sociais? Podemos dizer, inspirados em Freud, que os pesadelos são sintomas. Seus sinais, lembra Giroux, são alimentados por uma cultura do medo.

O medo da precariedade [*disposability*] criou uma nova ecologia de insegurança e desespero que assassina sonhos, esmaga qualquer sentido de um futuro alternativo, e mutila a capacidade para o pensamento crítico e a agência informada. Sob tais circunstâncias os hábitos da oligarquia e do autoritarismo saturam a vida cotidiana.⁷

Ela não se estrutura apenas como “espetáculo”, mas como modo de vida, cultivando um fascismo ainda pior do que o já existente: um fascismo vindo do consumismo, como lembra Giroux, ao retomar Pasolini que anuncia um totalitarismo ainda pior. Pois, segundo o poeta, o Fascismo clerical “não entrou realmente nos italianos. Era um Estado totalitário, mas não totalizante”, como representa o consumismo.⁸ Pois bem, o pesadelo é sintoma dessa cultura do medo que se faz modo de vida, materializada por um universo guiado pelo consumismo e que, na sua inerente insuficiência, leva ao Terror, habitando mesmo na linguagem uma gramática da violência.

Eis um dos momentos fortes da análise de Giroux: a apreensão da linguagem deste pesadelo. O capítulo especial que Trump representa nessa trajetória histórica do Terror estadunidense tem sua importância nessa passagem. Afinal de contas, sendo a história estadunidense marcada por *blood and soil*, em nada explica o ponto de virada representado por Trump. Decerto, lembra Giroux, Trump herda um Estado e instituições desmantelados por anos de ingovernança neoliberal. Democratas e republicanos, ao longo de seus governos, mantiveram a linha político-econômica neoliberal contrária às regulamentações do mercado.⁹ O resultado é a narrativa que sustenta uma cultura do medo em contrapartida com a cultura do consumismo.

Ora, Trump e seus tweets são mais do que uma “estética da vulgaridade”. Nele está representada uma “visão da sociedade orientada para o mercado que voltou suas costas para a própria ideia de que valores sociais, confiança pública e relações comunitárias são fundamentais para uma sociedade democrática.”¹⁰ Enfim, os valores da democracia finalmente se tornaram alvo no governo Trump – uma verdadeira “arma política de autodestruição em massa para a democracia estadunidense”, como disse Henry Aaron.¹¹ Nesse sentido, Giroux acompanha o movimento retórico do presidente, sua comunicação direta pelo Tweeter, seus ataques à imprensa e à mídia, suas palavras de humilhação contra qualquer um que o desafie. Reflexos do “instinto” de Trump de

de Junho de 2018), <https://www.nytimes.com/2018/06/21/us/politics/melania-trump-jacket.html> (visitado em 10/12/2018). Em contrapartida, algumas cidades e Estados, seguindo o princípio autônomo das federações, se recusaram a operar as leis antimigratórias de Trump. Esses territórios se denominam como “santuários”, exemplos importantes de resistência no interior do pesadelo, conforme Henry Giroux.

⁷ GIROUX, *American Nightmare...*, p. 105.

⁸ PASOLINI *apud* GIROUX, *American Nightmare...*, p. 66.

⁹ GIROUX, *American Nightmare...*, p. 154.

¹⁰ GIROUX, *American Nightmare...*, p. 47.

¹¹ GIROUX, *American Nightmare...*, p. 17.

transformar “violência em linguagem”, conforme Masha Gessen sugere.¹² Isso significa preencher toda a gramática das relações políticas com linguagem de violência: *safe space* (o território livre de conflitos) é exigido a cada momento em que se encontra com seus oponentes; *witch hunt* (caça às bruxas), outro termo exemplar e interessante que Trump utiliza para a defesa de seus interesses quando derrotados pelos adversários democratas. Gessen expressa o ponto de viragem dessa linguagem inaugurada por Trump: em geral, quem “caça as bruxas” é alguém que detém poder. Há, pois, aqui uma inversão: Trump, primeira pessoa na cadeia de poder, se coloca – quando derrotado no jogo político – como a vítima impotente. Desloca assim o jogo democrático do poder, a ordem dos conflitos e, nisso, reconstitui a linguagem em um patamar de forças.

Mais intrigante ainda, nesse pesadelo, é a posição de parte da população que defende Trump. Eles não se importam com as mentiras do presidente, nem mesmo que suas políticas econômicas tendem a fazer os ricos cada vez mais ricos. Giroux se apoia na análise de Roger Berkowitz, em seu ensaio “Why Arendt matters: Revisiting ‘The Origins of Totalitarianism’”¹³. Uma das conclusões de Berkowitz exploradas por Giroux é o elemento narrativo fundamental que a linguagem de Trump inaugura. Ora, acompanhando Arendt, o que convence as massas não são fatos, mesmo que sejam inventados. O convencimento vem da “consistência do sistema que eles presumem fazer parte”¹⁴.

Ora, isso abre o argumento, necessário para Giroux, sobre a ficção que sustenta o pesadelo. Interpretar essa ficção passa a ser elemento chave no combate que passa a operar não apenas na arena institucional, mas no campo do imaginário. Temos aqui uma das passagens mais intrigantes dessa análise de Giroux, quando compreende que a narrativa de Trump se baseia em uma linguagem da violência que ocupa o território político. Com efeito, o neofascismo de Trump espelha o pesadelo de duas grandes distopias do século XX, a saber: *1984* de George Orwell e *Admirável mundo novo*, de Aldous Huxley. Como vimos, Trump acompanha o *Big Brother* e sua estratégia de criar uma “linguagem contra a linguagem”, “quando as pessoas aceitam de maneira cega ideias contraditórias ou permitem que a verdade seja subvertida em nome de um inquestionado senso comum.”¹⁵ Huxley, por sua vez, apresenta outra narrativa do pesadelo contemporâneo: não é a bota do Terror sob a cabeça dos comandados esvaziados em seus engajamentos políticos (como em *1984*). Em seu *Admirável mundo novo*, o pesadelo está no sujeito produzido por uma sociedade que se estabelece na “forma sistemática e cientificamente manufaturada de idiotice e conformidade”¹⁶. Aqui reina o entretenimento barato das mercadorias que encantam os seus cidadãos. Trump navega entre ambos: por um lado, alimenta a linguagem da violência e remenda o ressentimento do homem branco, transformando a miséria deles em um apelo racista, fanático, misógino e ultranacionalista na direção mais sombria do autoritarismo.¹⁷ Na outra margem, Trump dissolve todo o conflito em entretenimento barato, fazendo de si a

¹² GESSEN *apud* GIROUX, *American Nightmare...*, p. 19. O artigo referido de Masha Gessen acompanha a linguagem autocrática de Trump. GESSEN, “The autocrat’s language”. In: *The New York Review of Books* (13 de maio de 2017), <https://www.nybooks.com/daily/2017/05/13/the-autocrats-language/> (vistado em 10/12/2018).

¹³ BERKOWITZ, R. “Why Arendt matters: Revisiting ‘The Origins of Totalitarianism’”. In: *Los Angeles Review of Books* (18 de Março de 2017), <https://lareviewofbooks.org/article/arendt-matters-revisiting-origins-totalitarianism/> (visitado em 10/12/2018).

¹⁴ BERKOWITZ, “Why Arendt matters...”.

¹⁵ GIROUX, *American Nightmare...*, p. 41.

¹⁶ GIROUX, *American Nightmare...*, p. 47.

¹⁷ GIROUX, *American Nightmare...*, p. 84.

personagem burlesca que alimenta a pobreza da experiência em direção ao pleno esvaziamento das forças políticas e democráticas, em piadas com vítimas e consequências. Exercícios atualizados de um fascismo do século XXI.

Despertar do pesadelo dogmático

Como despertar do pesadelo? Giroux insiste no caminho da linguagem. Afinal,

A linguagem não é simplesmente um instrumento de medo, violência e intimidação; é também um veículo para crítica, coragem cívica, resistência e ação informada. Vivemos no tempo em que a linguagem da democracia vem sendo pilhada, privada de suas promessas e esperanças. Se o fascismo será derrotado, o primeiro passo é reconhecer que o fascismo começa com palavras e em sua resposta é necessário desenvolver uma linguagem de crítica e a possibilidade que expõe e revela falsidades, sistemas de opressão e relações corrompidas de poder ao tornar evidente que um futuro alternativo é possível. Uma linguagem crítica pode nos guiar em nossas reflexões sobre a relação entre elementos antigos do fascismo e como tais práticas emergem hoje sob novas formas. O uso de tal linguagem também pode reforçar e acelerar a criação de espaços públicos alternativos em que o intercâmbio, o diálogo crítico e uma nova compreensão de política podem surgir. Focar na linguagem como um elemento estratégico de luta política não trata apenas de significações, da crítica e da busca pela verdade. É também sobre poder: compreender como ele opera e usar isso como parte de lutas contínuas de onde surgem a linguagem da crítica e da possibilidade, da teoria e da ação.¹⁸

Tal linguagem da crítica não surge pelo reconhecimento entre sujeitos, pois falam idiomas estranhos uns aos outros. Decerto, no pesadelo fascista, a teoria do reconhecimento se vê bloqueada. Amargados pelo ressentimento orientado pela gramática da violência, os princípios básicos de uma ação comunicativa parecem insuficientes.¹⁹

Giroux encontra uma gramática possível de resistência nos movimentos mesmos que contrariam a linguagem da violência. É o que denomina com a “democracia no exílio”, espaço social em que a linguagem crítica é recuperada à contrapelo da violência do conservadorismo. Segundo o autor:

Democracia no exílio é o espaço em que pessoas, famílias, redes e comunidades lutam. Ela une a promessa de engajamento político insurrecional com a criação de novas manifestações expandidas de justiça – social, econômica e ambiental. O

¹⁸ GIROUX, *American Nightmare...*, p. 171.

¹⁹ Sobre perspectiva de uma teoria do reconhecimento, ver. HONNETH, *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*. Sobre a insuficiência dessas perspectivas normativas em uma era Trump, ver ABROMEIT, John, “Right-wing Populism and the limits of Normative Critical Theory”. In: *Logos: A journal of modern society and culture*, vol. 16, nº 1-2, 2017, <http://logosjournal.com/2017/right-wing-populism-and-the-limits-of-normative-critical-theory/> (acessado em 10/12/2018). Sobretudo, conforme Abromeit indica em seus artigos, a teoria do reconhecimento seria insuficiente por sua gramática normativa, uma vez mesmo que o próprio cenário do populismo conservador de direita opera com a neutralização constantes da normatividade.

conceito se dirige para o surgimento de inúmeras marchas, protestos e ações de resistência política que formam um desafio crescente às relações de poder existentes e às forças em expansão do autoritarismo e da tirania consolidada sob o governo de Trump.²⁰

No exílio, a linguagem não é simples de se utilizar. Toda a normatividade que orienta a gramática dos corpos parece avessa à linguagem do exilado. Assim, em um território fascista, a democracia passa a ser o seu avesso. No entanto, é no exílio que se encontram esperanças e solidariedade, corpos em resistência e novas formas de vida.

No exílio, recupera-se a memória contra um sistema de esquecimento fabricado. Pois a linguagem da violência, não apenas se volta contra a linguagem política, mas também é contrária à experiência que reside na memória. Não se trata de um esquecimento que vem com a distância do tempo. Organizado, o esquecimento perpetrado pela violência resulta da ruptura da experiência social, que não se vê na continuidade dos corpos e das gerações. Por isso, a confusão histórica em elementos como o holocausto judeu, que alguns defensores da supremacia branca negam veementemente a existência. Restaria aqui a distopia, cuja mensagem é o esquecimento das alternativas. Contra esse mecanismo, a memória surge à luz das lutas, das que percorrem as comunidades, dos laços solidários entre comunidades (os santuários que protegem imigrantes sem documentos sob a mira da lei e da ordem).

Se a história estadunidense é marcada pela *Ku Klux Klan*, não é de menor importância para a memória política daquele país a atuação de movimentos como o *Black Panther Party*. Neste caso, são inúmeros os exemplos de luta por uma linguagem política. Eles representam lutas que tratam tanto da educação do povo quanto da criação de uma base social mais alargada e dedicada não apenas às reformas das instituições, como também a transformação de estruturas políticas, econômicas e ideológicas da sociedade existente.²¹ Giroux encontra aqui um exemplo da linguagem política e mobilizadora, capaz de reacender a gramática democrática e seus sujeitos. Linguagem potente que atravessa o tempo e se endereça para as mais variadas correntes. Neste curto-circuito está a força do movimento *Black Lives Matter*. Eis uma das apostas de Giroux: recompor a linguagem que desmanche a máquina da cultura do medo. Aqui o desafio é grande, é do tamanho da esperança e dos sujeitos que a sustentam.

Referências Bibliográficas:

ABROMEIT, J., "Right-wing Populism and the limits of Normative Critical Theory". In: *Logos: A journal of modern society and culture*, vol. 16, n° 1-2, 2017, <http://logosjournal.com/2017/right-wing-populism-and-the-limits-of-normative-critical-theory/> (acessado em 10/12/2018)

BERKOWITZ, R. "Why Arendt matters: Revisiting 'The Origins of Totalitarianism'". In: *Los Angeles Review of Books* (18 de Março de 2017), <https://lareviewofbooks.org/article/arendt-matters-revisiting-origins-totalitarianism/> (visitado em 10/12/2018).

²⁰ GIROUX, *American Nightmare...*, p. 172.

²¹ Sobre o *Black Panther Party*, ver BLOOM & MARTIN Jr., *Black against Empire: The History and Politics of the Black Panther Party*, Berkeley: University of California Press, 2016.

BLOOM, M. & MARTIN Jr., W., *Black against Empire: The History and Politics of the Black Panther Party*, Berkeley: University of California Press, 2016.

GIROUX, H. A. *American Nightmare: Facing the challenge of Fascism*, San Francisco: City Light Books, 2018.

_____. *The Public in Peril: Trump and the Menace of American Authoritarianism*, London, New York: Routledge, 2018.

_____. *Neoliberalism's War on Higher Education*, Chicago, Toronto: Haymarket Books, Between the Lines Books, 2014.

_____. *Youth in Revolt: Reclaiming a Democratic Future*, Boulder, CO: Paradigm Publishers, 2013.

_____. *Politics Beyond Hope: Obama and the Crisis of Youth, Race, and Democracy*, Boulder, CO: Paradigm Publisher, 2010

_____. *Youth in a Suspect Society: Democracy or Disposability?*, London: Palgrave Macmillan, 2009

_____. *Ideology, culture, and the process of schooling*, Philadelphia, PA: Temple University Press, 1981.

HONNETH, *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*, Cambridge, Malden: Polity Press, 2007

ROGERS, Katie. "Melania Trump wore a jacket saying 'I really don't care' on her way to Texas shelters", *New York Times* (21 de Junho de 2018), <https://www.nytimes.com/2018/06/21/us/politics/melania-trump-jacket.html> (visitado em 10/12/2018)