

 ΔΙΑΦΗΟΝΙΑ

Programa de Educação Tutorial – PET

Grupo PET Filosofia

# ΔΙΑΦΗΝΪΑ

Volume 10	n. 3	2024	e-ISSN 2446-7413
-----------	------	------	------------------

A Revista *DIAPHONÍA* constitui um periódico promovido pelo PET [Programa de Educação Tutorial] do Curso de Filosofia da UNIOESTE em que se privilegia a produção de textos escritos por estudantes de graduação, acadêmicos bolsistas, egressos, tutores ou demais pesquisadores afetos às atividades do Programa tanto em nível local quanto nacional. Sua principal peculiaridade é o fomento e a difusão de textos que espelhem o processo de formação de seus autores, tendo como meta estimular a interlocução entre pares, numa perspectiva indissolúvel entre o ensino, a pesquisa e a extensão na área de Filosofia.



## **Grupo PET Filosofia 2024/2º Semestre**

Libanio Cardoso Neto (tutor)

Ana Marcia Wiezzer

Daniel Rosa Brasil

Eduardo Adam Alves de Siqueira Gonçalves

Ezequiel Rosa Brasil

Gabriela Thainara Ferreira de Santana

Gustavo Luis Rossato

Iasmim Iaci dos Santos Beranger

Larissa Cristina Cordeiro

Leonan Coelho da Costa

Paola Schroeder

Thiago Luan Queiroz

## EDITOR GERAL

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (UNIOESTE)

## EDITORES-ADJUNTOS

Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>a</sup> Ester Maria Dreher Heuser (UNIOESTE)

Prof. Dr. Luciano Carlos Utteich (UNIOESTE)

Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>a</sup> Nelsi Kistemacher Welter (UNIOESTE)

Prof. Dr. Libanio Cardoso Neto (UNIOESTE)

## CONSELHO EDITORIAL

Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>a</sup> Anna Maria Lorenzoni (UNIOESTE)

Prof. Dr. Carlos Renato Moiteiro (UNIOESTE)

Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>a</sup>. Célia Machado Benvenho (UNIOESTE)

Prof. Dr. César Augusto Battisti (UNIOESTE)

Prof. Dr. Douglas Antonio Bassani (UNIOESTE)

Prof. Dr. Jadir Antunes (UNIOESTE)

Prof. Dr. João Antônio Ferrer Guimarães (UNIOESTE)

Prof. Dr. José Atílio Pires da Silveira (UNIOESTE)

Prof. Dr. José Francisco de Assis Dias (UNIOESTE)

Prof. Dr. Luis César Yanzer Portela (UNIOESTE)

Prof. Dr. Marcelo do Amaral Penna-Forte (UNIOESTE)

Prof. Dr. Remi Schorn (UNIOESTE)

Prof. Dr. Ricardo José Perin (UNIOESTE)

Prof. Dr. Roberto S. Kahlmeyer-Mertens (UNIOESTE)

Prof. Dr. Rosalvo Schütz (UNIOESTE)

Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>a</sup> Vanessa Furtado Fontana (UNIOESTE)

Prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Jr (UNIOESTE)

## CONSELHO CIENTÍFICO NACIONAL

Prof. Dr. Arlei de Espíndola (UEL)

Prof. Dr. Cristiano Perius (UEM)

Prof. Dr. Edgard Vinicius Cacho Zanette (UERR)

Prof. Dr. Ernildo Jacob Stein (PUC/RS)

Prof. Dr. Evandro Marcos Leonardi (Instituto Federal de Ciência e Tecnologia do Paraná)

Prof. Dr. Evanildo Costeski (UFC)

Prof. Dr. Gilmar Henrique da Conceição (UNIOESTE)

Prof. Dr. José Fernandes Weber (UEL)

Prof. Dr. Marcos Érico de Araújo Silva (UERN)

Prof. Dr. Marcos José Müller (UFSC)

Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>a</sup> Mirian Donat (UEL)

Prof. Dr. Sirio Lopez Velasco (FURG)

Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>a</sup> Solange de Moraes Dejeanne (UNIFRA)

## CONSELHO CIENTÍFICO INTERNACIONAL

Prof. Dr. Duane Harvey Davis (University of North Carolina, *Asheville* / EUA)

Prof. Dr. Franco Riva (Università Cattolica del Sacro Cuore / Milano)

Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>a</sup> Graciela Ralon Walton (UNSAM / Buenos Aires)

Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>a</sup> Irene Borges Duarte (Universidade de Évora)

Prof. Dr. Martin Grassi (UCA / Buenos Aires)

Prof. Dr. Ramon Raiffa (Institut Catholique de Toulouse)

Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>a</sup> Stefania Mazzone (Università degli Studi di Catania)

Prof. Dr. Thamy Claude Ayouch (Sorbonne / Paris VII)

## Apresentação

A presente edição (vol. 10, n. 3) da *DIAPHONÍA*, Revista dos Discentes do Curso de Filosofia da UNIOESTE, promovida pelo Grupo PET [Programa de Educação Tutorial], torna público mais um número primado pelo rigor e pela originalidade, ao marcar, consideravelmente, uma posição qualificada em termos de produtividade de pesquisa no contexto nacional da área.

Como de praxe, a Revista inicia com a Secção **Entrevistas**, tendo como convidado especial, para essa ocasião, o **Prof. José Amilton da Silva Carraro**, docente do Colégio Estadual Jardim Porto Alegre (JPA), de Toledo, Paraná. Nessa entrevista gentilmente concedida, o professor retrata, pois, o seu itinerário gestor junto ao Colégio, além, é claro, de análises mais conjunturais que envolvem a escola pública e todo o trabalho político-pedagógico.

A Secção **Artigos** é composta de 12 trabalhos, como uma contribuição resultante das pesquisas individuais e/ou coletivas de colegas estudiosos em diferentes níveis de formação vinculados a várias instituições. Tais trabalhos conjugam, no seu todo, reflexões sobre os diferentes períodos da História da Filosofia numa perspectiva também multidisciplinar. Esse aspecto dialógico mais amplo e, portanto, de longo alcance, perfaz o espírito sempre presente da Revista em revisitar, à luz da história do pensamento, o tempo presente em que temas se entrelaçam, se entrecortam numa atmosfera em rede.

A Secção **Escritos com Prazer**, outro espaço particular da Revista, abrange reflexões, relatos, memórias, versos poéticos imbuídos, em suas inspirações e aspirações autorais, que matizam um lugar de fala próprio. São contribuições singelas, mas densas à medida que provocam, instigam, inquietam nossas demandas cruciais da vida moderna. A Secção partilha, portanto, com o(a) leitor(a) 5 (cinco) experimentos especiais desse movimento reflexivo-político-literário.

Outra secção são as **Oficinas**. A Oficina trabalhada dessa vez tem como título “Café Filosófico Atemporal: Onde Estão as Pensadoras?”. Sob a

coordenação da professora Nelsi Kistemacher Welter em coautoria com mestrandos e graduandos do Curso de Filosofia da UNIOESTE, o projeto encerra uma reflexão crítica sobre a ausência histórica das mulheres no cânone filosófico. Utilizando uma metodologia teatral e dialógica, a oficina visa trazer à tona as contribuições de pensadoras ao longo da história, questionando as estruturas de poder que perpetuam a exclusão feminina. O objetivo consiste em induzir uma reavaliação crítica e inclusiva da narrativa filosófica, promovendo a inserção das vozes femininas e desafiando os participantes a refletirem sobre a importância desses contributos todos no contexto atual da filosofia e outras áreas do conhecimento.

Por fim, o presente número é fechado com mais uma primorosa Secção, a de **Tradução**. Nela, **Marcos Antonio da Silva** brinda o público luso-brasileiro com a versão de um singular texto, qual seja, "O desacordo na política" de autoria de **Joseph Raz**, filósofo israelense especializado em filosofia moral, do direito e da política e que se tornou um dos defensores mais proeminentes do positivismo jurídico, conhecido por sua concepção do liberalismo perfeccionista.

Isso posto, por meio desse terceiro e último número de 2024, o periódico faz jus, mais uma vez, ao espírito formador, plural e dialógico que tem sido a marca indelével da Revista, como um veículo propulsor de fomento.

A todos, um salutar experimento de leitura!

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

Prof. Dr. Libanio Cardoso Neto

Mestranda Amanda Victória Milke Ferraz de Carvalho (UNIOESTE)

Mestrando Fernando Alves Grumicker (UNIOESTE)

Editores

## SUMÁRIO

### Entrevistas:

**Entrevista com o professor José Amilton Da Silva Carraro.....p. 12**

REVISTA DIAPHONÍA

### Artigos:

**A causalidade para a construção da ideia de Deus em Anaxágoras de Clazômenas e Sócrates.....p. 24**

GABRIEL RAMIRES VERÇOSA

**A unidade substancial entre alma e corpo na antropologia filosófica de santo Tomás de Aquino ..... p. 46**

DOUGLAS DAL MORO

**Nicolau Maquiavel: O povo como guardião da liberdade.....p. 73**

PÉRICLES ARIZA

**A Filosofia da História de Immanuel Kant: o progresso histórico como propósito da natureza..... p. 89**

FRANCISCO WIEDERWILD DA SILVA

**A Filosofia entre a forma e o modelo: Por uma Literatura Metafísica .....p. 105**

PEDRO JOÃO DA SILVA BISNETO

**O sentido da vida no longa-metragem “soul”: Uma análise diante da logoterapia de Viktor Frankl.....p. 124**

MARIANA RIBEIRO

**A marvelização do Cinema e a indústria cultural.....p. 141**

FRANCISCO NICOLAU ARAÚJO

**O fenômeno da escassez em Sartre: um encaminhamento para um sentido moral.....p. 156**

KÁTIA MARIAN CORRÊA

**Notas sobre a trajetória filosófica de Michel Henry.....p. 170**

JANILCE PRASERES



**Nietzsche contra o médico de almas e o poder do Estado na formação**  
.....**p. 183**

MICHAELLA CARLA LAURINDO

**Imre Lakatos e a possibilidade de interpretação de elementos da biologia**  
.....**p. 201**

LAZANDIR JOÃO DA SILVA

**Escritos com prazer:**

**Considerações sobre o Crátilo de Platão: “que relação existe entre a linguagem e a restante realidade?”** .....**p. 215**

JANILCE PRASERES

**Estética dos afetos: de que forma tu me tocas?**.....**p. 219**

PAOLA CRISTIANE SCHROEDER DOS SANTOS

**Sobre aquela que me inspira**.....**p. 221**

LARISSA CRISTINA CORDEIRO

**Ecomunitarismo y Pachamama**.....**p. 223**

SIRIO LÓPEZ VELASCO

**Um olhar sobre o processo educativo a partir do pensamento socrático**  
.....**p. 245**

JOSÉ JOÃO NEVES BARBOSA VICENTE

**Traduções:**

**O desacordo na política de Joseph Raz**.....**p. 249**

MARCOS ANTONIO DA SILVA

**Oficinas:**

**Café filosófico atemporal: onde estão as pensadoras?** .....**p. 290**

NELSI KISTEMACHER WELTER / AMANDA VICTÓRIA MILKE FERRAZ DE CARVALHO/ ANA MARCIA WIEZZER SILVA / DANIEL ROSA BRASIL / DIEGO HENRIQUE FERREIRA DIAS / EDUARDO ADAM ALVES DE SIQUEIRA GONÇALVES / EZEQUIEL ROSA BRASIL / GABRIELA THAINARA FERREIRA DE SANTANA / GUSTAVO LUIS ROSSATO / IASMIM IACI DOS SANTOS / LARISSA CRISTINA CORDEIRO / LEONAN COELHO DA COSTA / THIAGO LUAN QUEIROZ

### **Carta de apresentação**

Sr.(a) Diretor(a), José Amilton Da Silva Carraro.

A Revista Diaphonía tem a grata satisfação de lhe apresentar o(a) acadêmico(a) Fernando Alves Grumicker, regularmente matriculada(a) no curso de pós-graduação do curso de mestrado em Filosofia na Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), para a realização de uma entrevista para as seções iniciais da Revista.

Temos absoluta certeza de que a colaboração de V.Sa., recebendo o (a) referido(a) aluno(a), demonstra o vosso total compromisso com a formação acadêmica de novos profissionais e com o desenvolvimento da Educação Nacional.

Desde já, agradecemos a colaboração e colocamo-nos à disposição para sanar possíveis dúvidas esclarecimentos,

Respeitosamente,

Quinta-feira, 23 de maio de 2024.

A handwritten signature in black ink, consisting of several overlapping loops and a horizontal line across the middle, positioned centrally on the page.

---

*Assinatura e/ou carimbo  
do concedente*

## Entrevista

### Assunto: quanto à gestão escolar

1. Professor José Amilton Da Silva Carraro, quanto a forma de escolha dos dirigentes para instituição Colégio Estadual Jardim Porto Alegre (JPA), como se deu o procedimento para a sua candidatura como diretor e gestor escolar?

Professor José Amilton Da Silva Carraro: Neste colégio, fui convidado para tornar-me diretor auxiliar, embora já contasse com um histórico de outros tempos, em outros núcleos regionais de educação (NRE) na qual também ocupei funções de gestor escolar. Quando me desloquei para o Colégio Estadual Jardim Porto Alegre (JPA), juntamente com o meu padrão de licenciado, onde comecei a lecionar, houve a aposentadoria da antiga gestora que ocupava o cargo de direção do colégio JPA, assim houve a vacância do cargo onde a vice-diretora, gestora escolar, tornou-se diretora. Então fui convidado para compor o quadro da vacância anterior como vice- diretor. No entanto, a diretora de então, decidiu resignar-se ao cargo e não deu continuidade em sua candidatura em função de questões próprias. Deste modo, houve a necessidade de eleições para a nova chapa formada para a candidatura.

2. Como se deu a sua trajetória em tornar-se diretor do colégio JPA em meio das eleições abertas?

José Amilton Da Silva Carraro: as eleições abertas na candidatura para a gestão escolar, juntamente com o quadro próprio de diretoria (diretor(a) e vice-diretores(as)), embora possuam regras próprias para a candidatura e eleições nos cenários burocráticos e legais, ou seja, nas implementações jurídicas, toda a comunidade escolar possui direito ao voto, desde pais, alunos do ensino médio e integrantes do corpo docente da instituição. Assim, todos os funcionários da escola possuem direitos aos votos, inclusos alunos representados pelos pais do ensino fundamental. No entanto, com a implementação do colégio em modo integral, já não há eleições aos moldes anteriores.

3. O colégio na modalidade integral possui diferenças na gestão em

relação comparativa aos outros colégios que não estão nesta categoria, o Diretor poderia comentar sobre estas diferenças na gestão escolar? José Amilton Da Silva Carraro: O colégio integral possui características que lhe são próprias, inclusive em quesito burocráticos e legais na própria gestão. De um lado, trata-se de uma escola que consta com um número maior de carga horária, pois trata-se do colégio integral com um período mais amplo em jornada de trabalho. Por outrolado, os estudantes em geral também permanecem um tempo maior dentro das estruturas do colégio. A modalidade implementa maiores responsabilidades administrativas, principalmente nos gastos financeiros para o colégio em modalidade integral. Existe uma preocupação com este cenário financeiro e logístico na gestão para atender as necessidades do colégio com a sua modalidade própria. Existem parceria com a Associação de Pais, Mestres e Funcionários (APMF), de modo que é preciso implementar promoções em muitos casos para arrecadar fundos, melhoria em reformas e condições materiais de modo geral. O colégio em modalidade integral aumentou ainda mais esse quesito, de aumento de jornadas de trabalho e aumento de gastos, portanto, isto já pressupõe adequação da gestão escolar. No que diz respeito ao aspecto pedagógico, existem diferença, pois temos coordenadores de áreas com foco no colégio integral, com diferenças que vão desde as salas temáticas (salas de aulas organizadas segundo temas específicos), disciplinas eletivas (que necessitam da gestão para que ocorram em momentos certos para que respeitem os horários para as aulas de disciplinas eletivas), há uma preocupação para com a alimentação dos alunos, pois é necessário uma equipe que possa vir a acolher as necessidades. Tudo neste cenário envolve um plano de ação prática diferente em relação aos colégios regulares. Esse desafio de implementação vai desde a sala de aula, até as dinâmicas de maneiras pelas quais os alunos devem sentar-se em suas carteiras, isto é, envolve uma estrutura material variada. Entre estas dificuldades, existe uma preocupação perene do colégio integral JPA em criar uma cultura de estudo do dia inteiro. No Brasil, vemos que não temos ainda uma cultura de estudo integral, de estudo o dia inteiro. Criar esta cultura de estudo é um desafio não apenas para a gestão, como também para os próprios estudantes dos colégios integrais. Esta cultura de estudos vem sido implementada nos últimos anos e estamos com bons resultados no colégio JPA. O que para a gestão faz diferença já

que contamos com mais trabalho em modo integral que envolve um atendimento igualmente integral, seja da gestão, dos alunos e do direcionamento de todas as atividades. A participação da comunidade escolar no colégio como uma instituição envolve normas, práticas, periodicidade de reuniões, fiscalização, entre outros, esses aspectos mudam para um colégio em modalidade integral?

Professor José Amilton Da Silva Carraro: As escolas integrais no Paraná, passavam em anos anteriores em votação, no entanto, o JPA não passou por essa votação, por questões de critérios jurídicos. Não houve em um sentido social uma consulta para com a comunidade na implementação, o que houve foi uma resolução de que o colégio se tornaria integral, de modo que a gestão e a própria comunidade não teve escolha em possibilidade de votação. Mas, a gestão teve a função de encaminhar informações a partir do documento oficial do colégio em modalidade integral, realizar reuniões com a comunidade escolar, desde pedagogos, funcionários, pais e alunos. De um modo geral houve a aceitação ampla. Mas isto dificultou em um primeiro momento outras atividades da vida dos estudantes, em função das atividades fora do colégio, como realização de catequese, estágios, natação e compromissos que envolvem outras atividades. Para o ensino fundamental houve uma aceitação ampla dos pais e dos estudantes de uma maneira unânime. Dessa maneira, houve consulta para com a comunidade externa com as mudanças e as novas implementações desde o ano de 2022, o que foi um trabalho intenso para a mudança, já que o colégio era compartilhada com o município e o estado. Em função do município de Toledo-PR, ter criado uma escola nova, houve a decisão do estado de instituir o colégio JPA como modalidade integral, sendo a primeira escola na cidade de Toledo-PR a receber a modalidade integral para os seus mais de mil alunos. Este desafio da gestão escolar envolveu administrar mais de vinte turmas simultâneas, com suas atividades, curso técnico e marketing. De forma que na modalidade dos colégios militares esta ampliação curricular eliminou o ensino noturno, no entanto, para a modalidade integral não houve eliminação, mas ampliação, de modo que a gestão teve de lidar com cursos noturno, curso técnico, e diurnos em suas modalidades de curso técnico e formação geral. Essa logística com cursos diferentes, grades disciplinares diferentes, envolve uma gestão de espaços, disciplinas e cursos propriamente

ditos que acontecem de maneira simultânea. O novo ensino médio implementado, juntamente com cursos com grades técnicas envolve da gestão uma administração curricular ampla, com as salas temáticas, ensino fundamental e médio, onde o ensino médio consta com grades eletivas diferentes, com suas respectivas disciplinas diferentes e principalmente com o seu quadro de horário e de professores para a efetivação de uma escola integral e multidisciplinar.

4. A respeito da caracterização do conselho escolar, da composição, atribuições, e do funcionamento, como se organiza no colégio integral?

Professor José Amilton Da Silva Carraro: O conselho continua dentro do modelo anterior. São os representantes que são eleitos, com a comunidade externa, comunidade interna (quadro de funcionários), onde a escola realiza reuniões do conselho escolar para as tomadas de decisões do colégio. A diferença que há para com o colégio integral nos componentes para a gestão da escola juntamente com a APMF, se baseia em reuniões ordinárias, que são constantes para a discussões de questões que cabem consulta ao conselho, seja para a tomada de decisões sobre verbas, participação ativa na escola como uma instituição educacional e social e nas promoções do colégio, onde as promoções de eventos possibilitam maior participação da comunidade externa, onde os resultados possuem visibilidade prática. Da mesma maneira, o conselho é consultado em modo de reuniões ordinárias com todos os funcionários do JPA incluso nas decisões pedagógicas. A diferença em relação aos colégios regulares é que o conselho possui a gestão da própria diretoria do colégio, acatando as tomadas de decisões do conselho. Assim, o conselho possui a sua composição, com os funcionários do colégio, pais, comunidade externa, equipe pedagógica e professores, para o cumprimento da agenda do colégio. Todas as questões do colégio envolvem o conselho para a tomada de decisões de assuntos urgentes e decisões. A supervisão do colégio acontece com a supervisão da Secretaria do Estado da Educação e do Esporte do Paraná (SEED-PR). No colégio integral há a indicação para o colégio de um supervisor(a) escolar da instituição (SEED-PR), assim como um técnico(a) especial para o colégio em modalidade integral. A hierarquia que existe parte da SEED-PR, para com o colégio e diretamente com o

apoio do técnico(a) que monitora o funcionamento da escola, juntamente com o Núcleo Regional de Educação (NRE), além da tutoria dela. Onde a tutoria trata-se de um cargo indicado pela SEED-PR e NRE com função direta para com o colégio integral, onde trabalha permanentemente com a escola-colégio integral. Esse cargo de tutoria trata de temas junto com a equipe pedagógica (pedagogos(as), coordenadores, direção, e eventualmente com professores, monitoramento de aulas, observações em sala de aulas, análises curriculares e quadro de docentes. Assim, o NRE organiza reuniões juntamente com a gestão das escolas e com seus técnicos e tutores designados, tais reuniões não necessariamente são exclusivas para o integral, onde a gestão de escolas, sejam militares, integrais ou regulares realizam reuniões em supervisão do NRE, mas há claramente casos de reuniões exclusivas para com os colégios em modalidade integral e neste caso para com o colégio JPA, assim, a presença do Estado e órgãos fiscalizados, além de membros do conselho é constantena escola.

5. Como acontece a gestão das verbas do Estado para o colégio integral e de seus recursos?

Professor José Amilton Da Silva Carraro: Temos verbas do Estado do Paraná, com seus fundos rotativos e mensais, onde este fundo é direcionado para gastos com manutenções. Também o colégio integral consta com verbas federais que são anuais, que chegam ao colégio nos finais dos anos designados para melhorias materiais e reparos do patrimônio público, assim como recursos da APMF que são recursos para direcionamento imediato e necessários. O colégio JPA tem gastado recursos mais diretamente da APMF, seja com artigos, equipamentos que necessariamente e imediatamente precisam ser consertados e que são dispensáveis de orçamentos (exemplos disto são casos ordinários do cotidiano mesmo, como maçanetas de portas, ventiladores, ar-condicionado e recursos didáticos, onde são necessidades imediatas). O direcionamento de recursos do Estado são direcionadas, para com merenda escolar, alimentação que são administradas, com o cuidado em relação aos prazos de vencimentos, higiene. No entanto, o colégio JPA em sua gestão supre as suas necessidades com recursos da APMF para alimentação em caso de falta. Há também o remanejamento de

recursos alimentares de um colégio para outro. Há dificuldades da gestão para com esses suportes citados em razão do fato de que os recursos são escassos e necessitam ser direcionados de maneiras exatas dentro dos prazos estabelecidos, onde os recursos são utilizados e todos legalizados com a anuência do NRE. A verba falta, e o colégio JPA alimenta diversos alunos em sua modalidade integral, no período diurno e noturno. Para essa alimentação ser adequada exige da gestão escolar o monitoramento, seja com café da manhã, lanches no meio da manhã, almoços e café da tarde. É necessário a tomada de decisões racionais para a utilização dos recursos para suprir as necessidades dos estudantes em primeiro lugar e do colégio como um todo. Quando há a chegada de verbas, há reuniões com a APMF, reunião de conselho, para a tomada de decisões racionais desses recursos. Assim, direcionamos as arrecadações, os recursos em função das necessidades do colégio, em reuniões de tomadas de decisões estratégicas e extraordinárias constantemente. Os recursos são pontuais, mas o colégio sofre com necessidades extraordinárias constantes. O prédio do colégio JPA é um prédio antigo, há a necessidade de reformas, de manutenção e destinação de verbas que muitas vezes poderiam ser destinadas para a melhoria geral, mas que acabam sendo gastas com reformas, manutenções, seja de equipamentos e despesas. No cenário descrito, há as questões climáticas para destinação de recursos para ambiente de salas, manutenção de equipamentos de ventilação e iluminação, questões elétricas e eletrônicas, salas de informática (onde os computadores necessitam de reparo) e assim por diante. O quesito financeiro da gestão envolve a racionalidade para a destinação correta dos recursos, uma vez que os recursos são insuficientes e devem ser destinados para o completo funcionamento da instituição. O colégio JPA também promove eventos que entram em caixa que são utilizados paratodos os setores.

#### 6. Como funciona o colégio integral em quesito de alimentação?

Professor José Amilton Da Silva Carraro: Demanda do colégio uma compreensão na gestão para a alimentação. A diferença dos colégios integrais do Paraná e, portanto, do JPA, em relação aos colégios regulares em alimentação, é o almoço. O almoço nos colégios integrais e no colégio JPA, como colégio integral,



demanda uma compreensão de cardápio na alimentação que é periódica. O café da manhã é padrão para todos os colégios, já que o Estado instituiu o café da manhã. Assim, o diferencial do almoço no colégio em modalidade integral envolve um almoço, que é divulgado na forma de cardápio para os pais e alunos. Embora seja um cardápio básico semanalmente, é anunciado aos pais com periodicidade regular. É uma preocupação da gestão o cenário da alimentação pois necessitamos alimentar um amplo número de estudantes. Se pensarmos em um restaurante do colégio, temos mais estudantes para alimentar que muitos restaurantes de setores privados. Há a necessidade de alimentar os alunos. Como iremos alimentá-los em tempo integral, foi uma preocupação inicial que a gestão escolar teve desde a instituição do colégio JPA como colégio em modalidade integral, uma vez que o colégio precisou ser revista em suas estruturas, com adaptações, reformas (mesmo em período de férias). A alimentação chega do Estado, mas alguns recursos faltam, alguns alimentos faltam em cardápio; outros chegam em excesso e há a preocupação em protocolar os prazos de validade e instituir uma logística racional juntamente com as possibilidades de remanejamentos entre colégios e escolas estaduais. Do mesmo modo, a gestão que compoño do colégio JPA possui uma preocupação permanente com alimentação, com campanhas de higiene e com a preparação dos alimentos propriamente ditos. Assim como para os alunos em casos de intolerâncias a certos alimentos.

#### 7. Quais as habilidades necessárias para um gestor escolar?

Professor José Amilton Da Silva Carraro: Para o gestor é imprescindível possuir uma boa articulação, isso significa que não necessariamente o gestor precisa se impor ou demonstrar autoridade para com outras pessoas, embora seja claro que o gestor (que ocupa o cargo de diretor) é uma autoridade no colégio que é próprio do cargo. A articulação é necessária pois pressupõe que cumpra com as responsabilidades, e que mantenha uma comunicação, seja da alimentação, em casos de armazenamento, de regulação, de documentações legais e processos burocráticos e jurídicos para com a secretaria do colégio, nas responsabilidades de prestações de contas e gestão de recursos. Tudo isso exige diálogo diário, seja com professores e contato diário em diálogos e articulações para com todos os

setores da escola. A comunicação e informações da escola passa sempre a cargo dos gestores, onde é necessário uma comunicação ampla: com os pais, professores, pedagogos, coordenadores de cursos e estudantes. O colégio integral em sua articulação acaba por não deixar tempo para questões políticas no trabalho diplomático da gestão da escola uma vez que o colégio integral exige mais trabalho em funções de características próprias do que é integral e as sobrecargas de trabalho, mas é importante manter relações de diálogos constantes com a comunidade e com todos os setores internos do colégio para que a rede funcione como um todo, então se ater ao funcionalismo é imprescindível. Essa relação de diálogo e articulação exige se ater ao funcionamento dos diversos setores, principalmente com as questões legais, de pastas exclusivas de cada estudante, com documentações legais, e assim por diante. Ao mesmo tempo, há uma preocupação ampla com a formação que tem sido cada vez mais digital, se ater com a formação de cada profissional que atua nos diversos setores, em virtude dessa necessidade de que a articulação da comunicação é fundamental. Recentemente realizamos no colégio JPA uma reunião com uma avaliação interna, com funcionários internos e professores, para elencar uma série de itens para refletir sobre questões de observações em relação com vários assuntos. Assim, realizamos autoavaliações de setores em reuniões de forma constante para com críticas e melhorias.

8. A escola utiliza o Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE), Programa Nacional Biblioteca da Escola (PNBE), Programa Nacional do Livro Didático (PNLD) e Programa Nacional de Saúde Escolar (PNSE)?

Professor José Amilton Da Silva Carraro: O colégio JPA está vinculado com as políticas educacionais do Ministério da Educação (MEC) juntamente com os ofícios que chegam, em níveis voltados para a execução educacional de fundamental e médio com as avaliações, que são necessárias acessar. Os programas do MEC possibilitam que livros e materiais didáticos cheguem no colégio, e é importante para o colégio que as políticas educacionais do MEC, tais como o Programa de Alimentação Escolar, Programa Biblioteca da Escola (PNBE), Programa Nacional do Livro Didático (PNLD). Todos vinculados à

política educacional do mec. Plataformas, sites, ofícios físicos que possibilitem a gestão e a melhoria das condições físicas do Colégio JPA.

9. Qual o maior desafio enquanto Gestor da escola?

Professor José Amilton Da Silva Carraro: Penso que atualmente, em uma escola pós- pandemia, tivemos muitos desafios em relação dos pais, de exigir cobranças excessivas e muitas vezes irracionais da gestão da escola de maneira que muitos profissionais chegassem a ficar até mesmo amedrontados, seja por questões políticas ou culturais da realidade fora dos portões da escola como instituição pública. Sentimos um estresse grande de pais que chegavam na escola, mas isso tem diminuído e parece-me que a sociedade está caminho a passos curtos de uma conscientização do papel da escola e das suas dificuldades internas. Com as polarizações políticas se torna problemático uma vez que a sociedade está dentro da escola, os alunos representam os pais, que devem se preocupar com a educação dos estudantes, mas também reconhecer as dificuldades da própria instituição. E isso causa desafios no pós-pandemia onde a expressão política pode gerar ameaças e estresses. A categoria dos professores, de gestores escolares, de modo geral, está cada vez mais doente e realizando acompanhamentos com profissionais da saúde, sejam psicólogos ou psiquiatras, de modo que esse estresse também fomenta problemas psíquicos que podem levar bons profissionais a se retirarem de seus ofícios. Também vemos muitas crianças com problemas de saúde mental que é um desafio no nosso período histórico, do mesmo modo como é um desafio para o colégio que representa e se consolida como uma instituição social. Este contexto histórico é um desafio geral, assim como é um desafio próprio de colégios públicos as relações com as mantenedoras, já que implementam cada vez mais e excessivamente as políticas de plataformas de ensino, a digitalização do colégio e das tecnologias tais como a inteligência artificial, reconhecimento facial de estudantes, que fazem que todos os profissionais necessitem estar conectados e on-line o tempo todo para realizarem o seu trabalho mesmo em caso presencial. Este ainda é um desafio onde algumas coisas funcionam e outras não, onde as que não funcionam são cobradas implementações mesmo sem análises funcionais da atividade prática, o

que impossibilita que a gestão possa cobrar os professores e demais setores da instituição. Todas essas políticas afastam as relações humanas e das próprias práticas administrativas, com as terceirizações, sejam de administrações da instituição, do colégio propriamente dito, como de terceirizações na contratação de professores. Nestes momentos é necessário uma posição política, da qual discordo que seja necessário terceirizações, de empresas nos colégios, e discordo que as plataformas sejam aliadas das práticas pedagógicas da forma como se encontram sendo implementadas, uma vez que não oferecem suporte e as mantenedoras falham em suas análises funcionais entre a prática propriamente dita e a teoria. Da mesma forma que entendo que professores devam ter carreiras, os profissionais da educação necessitam passar por seleções públicas, dos tipos de concursos públicos e que as instituições tenham bons profissionais qualificados, onde a formação continuada acaba se estendendo de forma digitalizada. Essa é uma posição política, uma vez que empresas terceirizadas para a gestão de colégios e professores terceirizados podem dificultar o avanço na qualidade do ensino. Assim, discordo que a tentativa do Estado de tornar os colégios além de instituições políticas, também instituições econômicas que visem lucro e privatizações acima de qualidade de ensino. Do mesmo modo, vejo como problemática a falta de concursos e contratações para cargos efetivos, temos poucos professores efetivos nos colégios do Paraná, mais da metade de bons professores e profissionais dos quadros de colégios que operam como instituições públicas são efetivos. De modo que os contratos temporários impedem que colégios tenham profissionais qualificados, e onde estes profissionais não possuem estabilidade em suas profissões, o que é ruim. Os concursos podem auxiliar neste problema em atrair bons profissionais que procuram estabilidade, se houver bons salários, pois esta é a lógica: estabilidade e bons salários podem atrair bons profissionais, de maneira que impeça a precarização do ensino e das instituições públicas que estão em deficitárias com as terceirizações. Se não há concursos e maiores terceirizações, há maiores contratos temporários sem a preocupação com a estabilidade destes profissionais. E com a terceirização de professores e de outros funcionários, isto representa a deficiência, uma vez que não recebem bons rendimentos, os cargos são rotativos, não há estabilidade de

funcionários, além do fato de que não se torna atrativo para profissionais qualificados, de modo que as terceirizações impedem o ingresso de bons profissionais com formação acadêmica propriamente. Do mesmo modo que estas empresas não se encontram presentes para a gestão dos seus colaboradores e sobrecarrega a gestão da própria escola. Como profissional da educação, como professor e mesmo como gestor, vejo que as pessoas (profissionais e comunidade) de colégios públicos foram e continuam sendo participativos. Mas vejo que a categoria dos profissionais da educação se encontra ainda amortecida, de forma que sufocam a categoria. Assim, há criação de estresse em relação as imposições políticas para os profissionais da educação que podem adoecer esses profissionais, gerar desânimo que impeçam esses profissionais de continuarem defendendo o que sempre defenderam: a educação em primeiro lugar e de serem tanto bons profissionais quanto bons educadores.

10. Qual é o maior sonho seu enquanto Gestor dessa escola?

Professor José Amilton Da Silva Carraro: Sempre penso nos próprios estudantes, que tenham uma formação escolar adequada, que possam realizar atividades dentro do colégio, tais como projetos, que possam competir em suas respectivas atividades e consigam se tornar pessoas inovadoras. O sonho ideal é que tenhamos bons professores, professores experientes e novos professores que cheguem que tenham formação. Do mesmo modo, que os estudantes realmente queiram estudar e ampliar seus rendimentos intelectuais e cognitivos. O sonho é que tenhamos estudantes que contribuam para a aprendizagem e que estejam abertos para isso, uma vez que na atualidade em função do período histórico em que vivemos temos muitos outros atrativos para os estudantes, de forma que não consigam estudar adequadamente. Pessoalmente, penso que o relacionamento dos professores e o diálogo no relacionamento interno entre os profissionais da educação também possam servir de exemplos de conduta para os estudantes de uma maneira geral.

11. Quais as atividades de extensão realizadas pelo colégio integral JPA, entre extensão do colégio e comunidade externa, e entre colégio e universidades?

O colégio JPA sempre foi um colégio de projetos. Tivemos o projeto do violão entre o colégio e a comunidade externa, como pais, profissionais de música (secretaria da cultura do município), era originariamente um projeto do Estado, mas que a comunidade externa assumiu o seu comprometimento. Assim como aulas de desenho e arte extracurriculares. O clube de ciências sempre foi um projeto bem-sucedido, projeto de sucesso com atividades e premiações internacionais. A preocupação do colégio JPA sempre foi a de se aproximar das universidades, e desenvolvemos projetos entre universidades e o colégio em seus vínculos. Projetos importantes surgiram destes vínculos entre o colégio e coordenadores de cursos em universidades, entre estes projetos surgiu o projeto da web-rádio do colégio JPA, onde os estudantes de graduação que participam do projeto desenvolvem programas de rádio exclusivos para serem reproduzidos e ouvidos por estudantes do colégio e pela comunidade externa. O colégio JPA possui sempre visitas anuais em universidades, em feiras de profissões, assim como os próprios estágios de licenciaturas em universidades são realizadas no colégio JPA. As universidades têm cada vez se preocupado em contar cada vez mais com as escolas públicas, assim como em realizar projetos eficazes que atendam necessidades reais das escolas. A familiaridade com a universidade para nós do colégio JPA é importante, não apenas em seus aspectos eminentemente acadêmicos, uma vez que os alunos do JPA em suas relações com as universidades criam uma mentalidade acadêmica, como também humanas, pois sempre estamos abertos para projetos que atendam os nossos alunos, que realizem atividades científicas e profissionais, para desenvolver atividades cada vez mais amplas no colégio estadual JPA.

## A causalidade para a construção da ideia de Deus em Anaxágoras de Clazômenas e Sócrates

### The causality for the construction of the idea of God in Anaxagoras of Clazomenae and Socrates

GABRIEL RAMIRES VERÇOSA<sup>1</sup>

**Resumo:** Partindo do ponto de vista que o ser humano sempre esteve em contato com o sobrenatural, notamos que sua atitude, dentro das religiões antigas, busca estabelecer um vínculo com o princípio divino que deu origem ao universo. Porém, tais atitudes estão permeadas de sentimentalismo e fantasias. A tentativa de investigar racionalmente a existência de Deus e construir uma noção simples de sua ideia, deve partir de algo seguro e natural ao ser humano – este é o modo que a filosofia irá trabalhar para elaborar uma teologia natural. Aplicando o princípio de causalidade, mesmo que de forma implícita, em Anaxágoras e Sócrates essa busca parece apontar para um princípio divino que gera e ordena todas as coisas.

**Palavras-chave:** Deus. Sócrates. Anaxágoras.

**Abstract:** Starting from the perspective that humans have always been in contact with the supernatural, we notice that their attitude within ancient religions seeks to establish a connection with the divine principle that originated the universe. However, such attitudes are permeated by sentimentality and fantasies. The attempt to rationally investigate the existence of God and construct a simple notion of this idea should stem from something secure and innate to humans – this is the manner in which philosophy will work to develop a natural theology. Applying the principle of causality, albeit implicitly, in Anaxagoras and Socrates, this pursuit seems to point towards a divine principle that generates and orders all things.

**Keywords:** God. Socrates. Anaxagoras.

#### O problema de Deus, as civilizações e o princípio de causalidade

Desde períodos mais longínquos da nossa era, podemos notar que o homem sempre esteve atrelado à realidade sobrenatural. De uma forma ou de outra, acaba por atribuir a existência dos elementos materiais da realidade presente a algum Deus ou deuses. Historicamente, o problema de Deus – sua existência, sua natureza e seus atributos –, pode ser considerado um problema *moderno*, pois foi

---

<sup>1</sup> Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Amazonas. E-mail: [vercosa.academico@gmail.com](mailto:vercosa.academico@gmail.com)

com o advento do Renascimento e da Modernidade (FABRO, 1967, p. 47) e após elas que ele foi profundamente discutido no meio social, nas academias etc<sup>2</sup>. É nesse período que nasce a descrença em Deus ou, de modo mais filosófico, a *negação* de Deus – isto é, o *ateísmo*<sup>3</sup> (FABRO, 1967, p. 45). Isto porque, anteriormente, as civilizações tomavam a existência das coisas como corolário da realidade incausada que é Deus, sem uma preocupação racional. E mesmo sendo uma questão aprofundada no período moderno, isto não nos tira a possibilidade de tentar entender e compreender as investigações que foram iniciadas pelos primeiros filósofos gregos para a construção da ideia de Deus e trazê-las para os dias atuais.

Como foi este processo do homem primitivo de criar a ideia de Deus na história e o seu desenvolvimento na religião – ou religiões –, compete à teologia e à antropologia, juntamente com a arqueologia, responderem. É possível especular que nas formas primitivas de religiosidade, a ideia de Deus estava incorporada e ligada com a ação positiva das coisas – com o seu uso. O mundo e os fenômenos que cercam o homem religioso (*homo religiosus*<sup>4</sup>) primitivo possuem uma causa, e esta pode estar a seu favor ou não, se contrapondo como uma força invisível que limita sua ação ou lhe beneficia. Mas em geral, a ideia de Deus sempre se fez

---

<sup>2</sup> Na Idade Média, teólogos e filósofos também se preocuparam com a demonstração racional da existência de Deus. É neste período que nascem as principais universidades (em 1214, a Universidade de Oxford; em 1215, a Universidade de Paris), com seu ambiente universitário para as grandes discussões e debates, e as grandes *sumas*, verdadeiros tratados que apresentavam, resumidamente, um conjunto de questões e suas respectivas respostas sobre um dado problema – como, por exemplo, a *Suma Teológica* de São Tomás de Aquino. Cf. *Um mestre no ofício: Tomás de Aquino*.

<sup>3</sup> Fabro aponta dois tipos de *ateísmo*: 1) *ateísmo prático*: quando se vive sem reconhecer Deus, “como se” Deus não existisse, ou seja, sem preocupar-se com a sua existência e organizando a própria vida privada e pública prescindindo da existência de qualquer princípio absoluto que transcenda os valores do indivíduo e da espécie humana; 2) *ateísmo teórico*: quando se leva direta ou indiretamente o próprio juízo para a não-existência da divindade.

<sup>4</sup> Segundo Eliade, o *homo religiosus* acredita sempre que existe uma realidade absoluta, o *sagrado*, que transcende este mundo, que aqui se manifesta, santificando-o e tornando-o real. Cf. *O Sagrado e o Profano*, p. 164.



presente na consciência – até mesmo na imaginação – humana e em todos os povos, desde a civilização mais simples à mais desenvolvida, do mais rude dos homens ao mais sábio.

O que podemos constatar e apontar é que esta tendência do ser humano – e, evidentemente, do homem religioso – parte da utilização dos princípios da razão, como é o caso do princípio de *causa e efeito*, ou *causalidade*, e que será utilizado pelos pensadores gregos para formulação de suas teorias *cosmológicas*<sup>5</sup>. Este princípio pode ser estabelecido da seguinte maneira: *todo fenômeno é efeito de uma causa*. Ele acaba por dar uma indicativa da ideia simples de Deus, mas que nasce como algo próprio da razão humana quando em atividade:

Inata, porém, poderá chamar-se a ideia de Deus num sentido menos literal: enquanto resulta espontaneamente da aplicação das primeiras ideias e dos primeiros princípios percebidos pela inteligência logo ao desabrochar de sua atividade. As ideias de ser, de causa, de fim e de ordem, são das primeiras que formam a inteligência ao contato da realidade. Os princípios de causalidade e de razão suficiente são para logo percebidos no esplendor de sua evidência imediata. (FRANCA, 2001, p. 218)

É claro que este princípio não aparecerá de maneira explícita entre os pensadores – e, aqui, precisamente, Anaxágoras de Clazômenas e Sócrates –, mas será apontada uma *causa* que, por conta dela, terá o seu *efeito* que, neste caso, são as coisas da nossa experiência. Assim também não podemos dizer que todos os povos e civilizações se utilizaram deste princípio de forma explícita e consciente, mas como um princípio que aparece e se desenvolve naturalmente em todo ser humano quando em contato com a realidade.

Por conta deste uso inconsciente do princípio de causalidade aplicado à ideia de Deus, encontramos uma diversidade de entendimentos e que devem

---

<sup>5</sup> Segundo Japiassú e Marcondes: cosmologia (do grego *kosmos*: mundo, e *logos*: ciência, teoria) Conjunto das teorias científicas que tratam das leis ou das propriedades da matéria em geral ou do universo. Toda cosmologia supõe a possibilidade de um conhecimento do mundo como sistema e de sua expressão num discurso. Cf. *Dicionário Básico de Filosofia*, p. 80.

“integrar-se reciprocamente para assim intensificar numa ‘convergência intencional’ a necessidade que o homem sente de Deus para a compreensão do seu ser e da realidade” (FABRO, 1967, p. 10). Isto nos leva à formulação da ideia de Deus no Ocidente, mesmo que de forma não muito clara e confusa inicialmente. Se apontamos que o início da história do mundo Ocidental começa com os gregos, é pelo fato de que o gênio grego abordou de uma outra maneira a realidade, além de elaborar conceitos que ainda hoje utilizamos. Naturalmente, usamos das especulações filosóficas sobre a existência de Deus elaboradas dentro desta tradição.

Assim, mesmo que no começo da história do Ocidente encontremos dizeres mitológicos sobre os deuses e seus confrontos e sobre a geração das coisas a partir deles, posteriormente temos pensadores que encaram a própria realidade de uma outra forma e propõem uma outra maneira de entendê-la. São com esses que podemos postular o começo de uma *teologia natural*, isto é, uma “teoria da natureza do divino tal como se revela na natureza da realidade” (JAEGER, 1952, p. 10) e utilizando-se da razão humana para formá-la.

27

#### **a. Os deuses gregos e os filósofos pré-socráticos**

É preciso compreender como eram os deuses gregos, cultuados pelos antigos gregos; e, em contrapartida, devemos ver a proposta do *princípio*<sup>6</sup> estipulado como originador de todas as coisas, por parte dos filósofos. Isto porque, antes das especulações filosóficas sobre a realidade, encontramos outro modo de explicá-la. O que antecede as cosmologias filosóficas são as *teogonias* e

---

<sup>6</sup> Uma definição inicial sobre o *princípio* entendido pelos primeiros filósofos, ou os pré-socráticos, é esta: o princípio é a fonte ou origem das coisas, foz ou término das coisas, permanente sustento das coisas. Cf. *Pré-socráticos e Orfismo: história da filosofia grega e romana, vol. I*, p. 48.

as *cosmogonias*<sup>7</sup> mítico-poéticas, que são bem representadas nas obras de Homero<sup>8</sup> (*Ilíada*) e Hesíodo<sup>9</sup> (*Teogonia*). Podemos encontrar nelas as formas primitivas de religiosidade já apontada, onde as coisas são revestidas com uma certa força que se contrapõe à ação do homem ou não. Os *deuses* gregos – sobre estes, podemos dizer que são “forças naturais diluídas em formas humanas idealizadas, são aspectos do homem sublimados, hipostasiados; [...] quantitativamente superiores a nós, mas não qualitativamente diferentes” (REALE, 2012, p. 21) – tinham características humanas<sup>10</sup> e interferiam na história dos homens, e deles também originaram-se as demais coisas. Aqui também notamos de forma implícita o princípio de causalidade, porém revestido com fantasias. Notamos a busca de uma explicação divina, de uma causa, por exemplo, para os acontecimentos da Guerra de Troia na *Ilíada*:

Canta-me a Cólera – ó deusa! – a funesta de Aquiles [Pelida, causa que foi de os Aquivos sofrerem trabalhos sem conta e de baixarem para o Hades as almas de heróis numerosos e esclarecidos, ficando eles próprios aos cães atirados e como pasto de aves. Cumpriu-se de Zeus o desígnio desde o princípio em que os dois, em discórdia, ficaram [cindidos, o de Atreu filho, senhor

---

<sup>7</sup> Cosmogonia (grego *kosmogonia*: criação do mundo) Teoria sobre a origem do universo, geralmente fundada em lendas ou em \*mitos e ligada a uma metafísica. Em sua origem, designa toda explicação da formação do universo e dos objetos celestes. Atualmente, designa as explicações de caráter mítico. Cf. *Dicionário Básico de Filosofia*, p. 80. O termo *teogonia*, do grego *theogonia*, de maneira geral significa uma narrativa que conta o nascimento e a geração dos deuses.

<sup>8</sup> Homero (século VII a.C.) foi um poeta épico grego, autor de "Ilíada" e "Odisseia", obras que narram eventos da Guerra de Troia e as aventuras de Odisseu, tendo grande influência na literatura e cultura antigas.

<sup>9</sup> Hesíodo (c. 522 a.C.) foi um poeta grego antigo conhecido por obras como "Teogonia" e "Os Trabalhos e os Dias", explorando mitologia, origens divinas e aspectos morais, sendo uma influência fundamental na compreensão da mitologia grega.

<sup>10</sup> Xenófanes de Colofão critica as formas dos deuses gregos que são revestidos de características humanas, ou seja, ao antropomorfismo: “Mas se mãos tivessem os bois, os cavalos e os leões, e pudessem com as mãos desenhar e criar obras como os homens, os cavalos semelhantes aos cavalos, os bois semelhantes aos bois, desenham as formas dos deuses e os corpos fariam tais quais eles próprios têm.” Cf. *Os Pré-socráticos – Coleção Os Pensadores*, 1999, p. 70-71.

de guerreiros, e Aquiles divino. Qual, dentre os deuses eternos, foi causa de que eles [brigassem? (HOMERO, 2011, p. 64)

Estas explicações, por mais que tenham o propósito de dar um entendimento ao fato da realidade ou a uma dada situação, ainda que tenha uma ordem de exposição, não é uma explicação *racional*, por isso podemos chamá-la de teologia mítica, pois “Elas procedem com o mito, com a representação fantástica, com a imaginação poética, com intuitivas analogias sugeridas pela experiência sensível; portanto, permanecem aquém do *lógos*, ou seja, aquém da explicação racional.” (REALE, 2012, p. 42)

Ora, nas poesias religiosas gregas não encontramos a tentativa de estipular um *princípio imprincipiado* destituído de características humanas, que será a fonte e foz de todas as coisas. Por estarem fundadas na imaginação e, esta por sua vez, nas coisas sensíveis, não ousam ultrapassar seus limites. Neste aspecto, a filosofia ultrapassa a poesia, buscando na *razão* um firmamento mais sólido para explicar o fundamento de todas as coisas. Antes, o “pensamento” mítico-poético não se atém a determinar um princípio imprincipiado *neutro*, isto é, sem as fantasias e as imaginações, por não ser próprio da sua natureza:

Para Hesíodo, que pensa em termos de genealogias, até o Caos teve sua origem. Hesíodo não disse ‘no princípio era o Caos’, mas ‘primeiro teve origem o Caos e a Terra’ etc. Aqui surge a questão de saber se não deve ter havido um começo de origem [do devir], algo que não se originou por si mesmo [, que não adveio]. Hesíodo deixa esta questão sem resposta. A rigor, nunca chega ao ponto de fazê-la. Fazer isso exigiria um grau de consequência que ainda é completamente estranho ao seu pensamento. (JAEGER, 1952, p. 19-20)

É aqui que temos uma virada na explicação da realidade, no modo de abordar e entender a realidade das coisas. Na filosofia, os pensadores se debruçaram sobre o que dá fundamento às coisas, que realidade é esta que podemos apontar como *causa* dos diversos elementos que existem (*efeitos*). E

o estabelecimento de uma conexão causal entre determinados fenômenos naturais constitui assim a forma básica de explicação científica e é, em grande parte, por esse motivo que consideramos as primeiras tentativas de elaboração de teorias sobre o real como o início do pensamento científico. (MARCONDES, 2007, p. 24)

Os primeiros filósofos da tradição ocidental são chamados *pré-socráticos*<sup>11</sup>, que eram tidos como *naturalistas*<sup>12</sup>, onde podemos ver os primeiros passos da filosofia. E antes é preciso abordar um determinado problema. Este se refere ao fato de saber se podemos dizer que tal filósofo pré-socrático está se referindo a um deus ou aos deuses quando estipula um princípio. E parece que faz sentido dizer que eles apenas atribuem uma força, uma energia, a uma substância que ordena de forma mecânica as coisas materiais e que ela possui um aspecto divino sem se igualar aos deuses. Ou seja, que possui algum atributo que atribui-se a alguma divindade, como aquilo que não é gerado, mas é o princípio das coisas. Esta é a maneira mais simples de tentar resolver o problema, pois, como diz Burnet, que “não há em tudo isso [na investigação dos pré-socráticos] qualquer vestígio de especulação teológica [mítico-poética]” (BURNET, 2006, p. 29) e que “houvera uma ruptura completa com a antiga religião egéia e que o politeísmo olímpico nunca teve uma influência sólida sobre a mente dos jônios. É, pois, um grande equívoco buscar as origens da ciência jônica em qualquer tipo de idéia mitológica.” (BURNET, 2006, p. 29)

Como podemos interpretar Tales de Mileto<sup>13</sup> quando ele menciona que “todas as coisas estão cheias de deuses”<sup>14</sup>? Possivelmente podemos dizer que há

---

<sup>11</sup> Chamamos os primeiros filósofos de *pré-socráticos* por dois motivos: 1) por conta do problema e do objeto de investigação aos quais estavam ligados, neste caso o problema cosmológico; 2) por serem, na sua maior parte, anteriores a Sócrates.

<sup>12</sup> Podemos defini-los como naturalistas, parcialmente, partindo da concepção de Brugger: “São designadas como naturalismo as correntes de pensamento que atribuem à natureza (nalguma de suas múltiplas acepções) um papel decisivo ou mesmo exclusivo. Nisso entra em conta principalmente a oposição ao espírito e ao sobrenatural.” Cf. *Dicionário de Filosofia*, p. 289.

<sup>13</sup> Tales de Mileto (c. 625-558 a. C.) foi um filósofo grego antigo, considerado um dos Sete Sábios, reconhecido por suas contribuições para a filosofia natural e matemática primitiva, frequentemente visto como o primeiro a buscar explicações naturais para fenômenos sem recorrer à mitologia ou aos deuses.

<sup>14</sup> Aristóteles atribui essa frase a Tales: “E alguns afirmam que ela (a alma) se encontra mesclada no universo, donde talvez Tales tenha julgado que tudo é cheio de deuses.” Cf. *Da Alma*, I, 5 [411a].

uma limitação no vocabulário e da própria evolução do pensamento filosófico na fase dos pré-socráticos. Ou seja, por estarem limitados no vocabulário, utilizam palavras com uma conotação diferente do uso religioso. O “deuses” que Tales menciona, pode ser entendido como uma animação que se verifica nas coisas, mas que pode ser explicada de forma natural. Isto só pode ser compreendido se vemos que houve uma passagem do pensamento mítico-poético ao pensamento filosófico-científico na Grécia Antiga. Um dado princípio que *não é gerado*, mas é princípio de todas as coisas, é divino porque a partir dele que todas as coisas derivam – aqui, evidentemente, uma relação de causa e efeito. Porém, não podemos identificá-lo com os deuses, pois não encontramos nos próprios escritos dos pré-socráticos uma tendência à devoção aos princípios apontados por eles e nem uma explicação fantasiosa para o surgimento das coisas. Além disso, devemos ter claro uma consideração sobre a palavra *theos* que pode surgir nos pré-socráticos, como nos adverte Burnet:

Não devemos nos deixar enganar pelo uso da palavra [theós] (deus) nos fragmentos que chegaram até nós [dos pré-socráticos]. É bem verdade que os jônios a usavam para designar a "substância primordial" e o mundo (ou os mundos), mas isso não significa nem mais nem menos do que o uso dos epítetos divinos "sempre-novo" e "imortal" a que já nos referimos. Em seu sentido religioso, a palavra "deus" sempre significou, antes e acima de tudo, um objeto de culto, mas já em Homero essa deixara de ser sua única significação. (BURNET, 2006, p. 29)

31

A tendência é de explicar de maneira racional a natureza das coisas e os possíveis aspectos divinos que este princípio (que, posteriormente, será chamado de substância) possui, elaborando aos poucos uma teologia natural. A proposta de Anaxágoras e de Sócrates só apontam para afirmar que existe tal princípio/substância, ou princípio-causa, com uma dada força, capaz de ser compreendida pela razão, mas que nada se parece com as divindades e os deuses que muitos conhecem e oferecem seus sacrifícios. Ou seja, o “deus” dos filósofos é capaz de ser alcançado pela razão.

Com os pré-socráticos, então, a filosofia que investiga a formação das coisas, demanda um princípio e ainda está em forma embrionária. Eles aplicam a

causalidade mesmo que de forma não explícita. Até mesmo utilizam-se de um elemento (água, terra, fogo, ar)<sup>15</sup> que é próprio do cotidiano para inferir que tal é o princípio e sustento das coisas. Chegam à esta conclusão pelo método indutivo, mesmo que este método não esteja desenvolvido teoricamente, como iremos encontrar em Aristóteles<sup>16</sup>.

Assim, se não podemos encontrar um princípio que assegura uma origem para todas as coisas nos poetas gregos, pois nestes a fantasia e o sobrenatural imperam, podemos encontrá-lo nos primeiros filósofos. Neles, como dito, os princípios da investigação científica ainda não estão totalmente elaborados, mas percebe-se de forma implícita a ideia de causalidade. A busca dos primeiros filósofos gregos sempre foi de querer saber qual era o elemento permanente que sustentava todas as coisas. Isto porque era evidente a mudança, além de perceber a degradação e corrupção das coisas – como, por exemplo, a mudança das estações, o ser humano que nasce, cresce e perece, do cadáver de um animal onde encontramos o surgimento dos vermes etc. Mas, ainda assim, havia a geração de novas coisas. E para isso devemos entender o que era a *physis* dos primeiros filósofos:

Seu sentido original parece ter sido o ‘material’ de que tudo é feito, significado esse que se converte facilmente no de sua ‘composição’, seu caráter ou constituição geral. Naturalmente, esses primeiros cosmólogos, que estavam à procura de um algo ‘imortal e sempre-novo’, expressariam essa idéia dizendo que havia ‘uma Φύσις [physis]’ de todas as coisas. (BURNET, 2006, p. 27-28)

Portanto, e não por acaso, que notamos que os pré-socráticos estabelecem, como dito, elementos materiais que dão origem e sustentam as coisas, como bem expressa Raeymaeker:

---

<sup>15</sup> Sobre o motivo deles utilizarem os elementos, será explicado mais à frente.

<sup>16</sup> Encontramos, principalmente, bem estabelecidos nos *Analíticos posteriores* ou *Segundos Analíticos*, livro que compõe o *Órganon*.

Vivamente impressionados pela coesão do mundo material e pelo curso regular das transformações que nele se realizam, pensam que, sob as formas mais diversas e através das fases de uma constante evolução, as coisas da natureza encerram numa mesma *matéria*, homogênea e plástica, de que todas, sem exceção, são formadas. (RAEYMAEKER, 1969, p. 75)

Se falamos que com o termo *physis* designamos o princípio, outro termo pode ser usado, como o caso de *arkhé*. Este termo nasce com Anaximandro de Mileto<sup>17</sup> “para designar o *primum*, a realidade primeira e última das coisas, vale dizer, a *physis* [...]” (REALE, 2012, p. 52). Assim, os pré-socráticos tentam estipular o elemento material que é o princípio “do qual as coisas vêm, aquilo pelo que são, aquilo no qual terminam.” (REALE, 2012, p. 48)

A *physis/arké* é o princípio-causa para explicar todas as coisas. Nela encontramos a relação de causa e consequência, isto é, assegura-nos a ideia de causalidade aplicada ao *cosmo*<sup>18</sup> de maneira mais natural. Mas o que é este princípio-causa, esta *physis/arké*, varia de filósofo para filósofo. O que devemos entender aqui é que o princípio-causa gera todas as coisas e as coisas têm uma relação necessária com este princípio-causa. Além disso, as coisas possuem aquilo mesmo que o princípio-causa possui: a existência, porém em qualidade e ordem diferentes, pois as coisas são posteriores ao princípio-causa. O que nos leva a dizer que o princípio-causa é impricipiado – um atributo que designamos como pertencente à ideia de Deus –, não teve um começo. Porém, seu poder e sua natureza não é equivalente aos dos deuses dos poetas gregos, pois até mesmo estes tiveram sua geração.

Quando os filósofos gregos utilizaram a palavra ‘deus’, também eles tinham em mente uma causa que era mais do que uma simples coisa, daí a dificuldade que tinham em encontrar, para o problema da ordem do mundo, uma solução simples e

<sup>17</sup> Anaximandro de Mileto (c. 610-547 a.C.) foi um filósofo pré-socrático, discípulo de Tales e mestre de Anaxímenes. Ele propôs a ideia de um princípio originário indefinido (o "ápeiron") e foi pioneiro em elaborar teorias sobre a natureza e o cosmos sem atribuir a primazia a um elemento específico.

<sup>18</sup> Cosmo, do grego *kosmos*, designa, na linguagem filosófica, o mundo enquanto é ordenado e se opõe ao caos. Cf. *Dicionário Básico de Filosofia*, p. 79.



abrangente. Como filósofos, até mesmo os primeiros pensadores gregos nos parecem representantes perfeitos de um espírito verdadeiramente científico. Para eles a realidade era essencialmente o que podiam tocar e ver e a sua interrogação fundamental sobre ela era: ‘o que é?’. A pergunta: ‘o que é o Oceano?’, a resposta, ‘É um deus’, simplesmente não faz sentido. Pelo contrário, à pergunta: ‘o que é o mundo?’, a fórmula ‘Todas as coisas estão cheias de deuses’, não poderá servir de resposta. Tomando o mundo como uma dada realidade, os filósofos gregos simplesmente se interrogaram sobre qual era a sua ‘natureza’, ou seja, qual era a substância essencial de todas as coisas e o princípio de todas as suas ações. Seria a água, o ar, o fogo ou o Indeterminado? Ou talvez fosse um espírito, um pensamento, uma Ideia, uma lei? Qualquer que fosse a resposta que dessem ao seu problema, os filósofos gregos encontravam-se sempre confrontados com a natureza como um facto autoexplicativo. ‘Nada pode surgir a partir do que não existe’, diz Demócrito “nem extinguir-se no que não existe.’ (GILSON, 2016, p. 33)

### **Anaxágoras de Clazômenas: homeomerias e o *nous***

Duas considerações devem ser levadas em conta para a filosofia de Anaxágoras de Clazômenas: 1) que algumas coisas devem permanecer e 2) que outras se extinguem e novas são geradas. Em Anaxágoras vemos a tentativa de unir a permanência do ser, que começa com Parmênides<sup>19</sup>, e a tentativa de explicar o fenómeno da mudança que era captada pela experiência. Na sua teoria, ele estipula as chamadas *homeomerias* e o *Nous*. As *homeomerias* são as “sementes” (ὁμοιομέρεια) que são permanentes e sustentam as demais coisas existentes e suas *qualidades*, são partículas de tudo no todo – “coisas que, quando subdivididas, dão sempre como resultado partes ou coisas *qualitativamente idênticas*” (REALE, 2012, p. 145) – como quando dividimos uma barra de ouro, teremos dois pedaços de ouro e não outro metal. Elas “são misturas compostas de muitas partículas qualitativamente diferente” (COPLESTON, 2021, p. 80), e muito

---

<sup>19</sup> Parmênides de Eléia (c. 530-460 a.C.) foi um filósofo pré-socrático conhecido por seu poema filosófico “Sobre a Natureza”, que abordava a ideia da existência do *Ser* como imutável e eterno, desafiando a noção de mudança e pluralidade. Sua filosofia influenciou profundamente o pensamento ocidental, especialmente no campo da metafísica e da epistemologia.

mais do que os quatro elementos (água, terra, fogo e ar) estabelecidos por Empédocles de Agrigento<sup>20</sup>. Como vemos em um dos fragmentos que restou de sua obra *Sobre a Natureza*, Anaxágoras afirma:

Estas coisas sendo assim, é preciso admitir que muitas e de toda espécie são contidas em todos os compostos e *sementes de todas as coisas, que formas de toda espécie têm, e cores e sabores.*<sup>21</sup> E que compuseram os homens e os outros animais, quantos têm alma. [...] E antes de terem sido separadas estas coisas quando todas eram juntas, nem mesmo cor era evidente, nenhuma só; pois o impedia a mistura de todas as coisas, do úmido e do seco, do quente e do frio, do luminoso e do sombrio, e terra se encontrando muita e semente em quantidade infinita em nada se assemelhando umas às outras. Pois tampouco das outras coisas nenhuma é semelhante a outra. Estas assim se comportando no conjunto, é preciso admitir que são contidas todas as coisas. (ANAXÁGORAS, 1999, fragm. n.º. 4, p.221-222)

Anaxágoras afirma que toda a realidade é derivada das homeomerias, que são *muitas, infinitas e ilimitadas*, e estão presentes em todas as coisas. Além disso, percebe-se que todas as sementes estavam *misturadas* em um dado estado anterior à formação e separação das coisas. Ele diz: “Juntos todas as coisas [, isto é, as sementes,] eram, infinitas em quantidade e em pequenez; pois o pequeno era infinito. E, sendo todas junto, nenhuma era visível por pequenez.” (ANAXÁGORAS, 1999, fragm. n.º. 1, p.221) Além disso, a mistura caótica das sementes ainda não podia produzir as coisas, pois não foram levadas a *movimento*. E o único a produzir o movimento era o *Nous*, que pode ser entendido como *Inteligência, espírito, Entendimento*. Sobre a natureza do *Nous*, Anaxágoras apresenta no seguinte fragmento:

As outras coisas têm parte de tudo, mas o espírito [Nous] é ilimitado, autônomo e não está misturado com nenhuma coisa, mas só ele mesmo por si mesmo é. Pois, se ele não fosse por si,

---

<sup>20</sup> Empédocles de Agrigento (c. 490-435 a.C.) foi um filósofo pré-socrático e poeta que propôs a teoria dos quatro elementos fundamentais (terra, água, ar e fogo) e suas forças correspondentes (amor e ódio) como princípios que governam a natureza e a composição do universo. Ele também contribuiu com ideias sobre a transmigração das almas e a evolução da vida.

<sup>21</sup> Destaque em itálico feito pelo autor do presente artigo.

mas estivesse misturado com outra coisa, participaria de todas se estivesse misturado com uma; pois em tudo é contida uma parte de tudo, assim como está dito por mim em passagens anteriores. E o teriam impedido as coisas com (ele) misturadas, de modo a nenhuma coisa (ele) poder dominar tal como se fosse só por si mesmo. É a mais sutil de todas as coisas e a mais pura e todo conhecimento de tudo ele tem e força máxima; e sobre quantas coisas têm alma, das maiores às menores ele tem poder. E sobre toda a revolução ele teve poder, de modo que resolveu do princípio. E primeiro a partir de um pequeno começou a resolver e resolve ainda e resolverá ainda mais. E as coisas que se misturam e se apartaram e distinguem, todas o espírito conheceu. E como havia de ser e como eram quantas agora não são, e quantas agora são e quantas serão, todas espírito ordenou e também esta revolução em que agora revolvem os astros, o sol, a lua, o ar, o éter, os quais se apartaram. A própria revolução os fez aparta-se. E se aparta do ralo o denso, do frio o quente, do sombrio o luminoso, do úmido o seco. Mas as partes são muitas de muitas coisas. E absolutamente nenhuma coisa se aparta nem se distingue uma da outra, exceto espírito. Espírito é todo ele homogêneo tanto o maior quanto o menor. Mas nenhuma outra coisa é homogênea com qualquer outra mas cada uma é e era manifestamente o que mais contém. (ANAXÁGORAS, 1999, fragm. nº. 12, p.223)

E em outro, Anaxágoras afirma: “E desde que o espírito começou a mover, de tudo movido operava-se uma separação. E quanto o espírito moveu, tudo isto foi separado; movidas e separadas as coisas, tanto mais a revolução fazia com que se separassem.” (ANAXÁGORAS, 1999, fragm. nº. 13, p. 223)

O Nous anaxagoriano é a *causa* do movimento que dá origem à realidade a partir do caos, isto é, da mistura inicial que se encontravam as homeomerias. Estas estão presentes em todos os seres, onde são levadas a produzir em uma determinada coisa aquilo mesmo que em muito se apresenta nesta – com isto, quer-se dizer que algumas sementes (homeomerias) da qualidade do sangue, por exemplo, pode estar contido na grama; isto porque na teoria de Anaxágoras, algo não pode vir do nada e em todas as coisas há um pouco de semente em tudo. É o Nous que ordena as coisas. Ele é sempre igual a si e por si, já que não se mistura com as homeomerias e as conhece. É com a sua ação, por ser o Nous inteligente e sábio, que da mistura inicial as coisas são separadas, pois isto é nascer e perecer

sem extinguir o ser das homeomerias: “Mesmo o nascer e perecer, os gregos não consideram corretamente; pois nenhuma coisa nasce nem perece, mas de coisas que são se mistura e se separa. E assim corretamente se poderia chamar o nascer misturar-se e o perecer separar-se.” (ANAXÁGORAS, 1999, fragm. nº. 17, p. 224) Com a ação do Nous operando sobre as homeomerias, temos a formação das coisas da nossa experiência:

Os objetos da experiência surgem quando as partículas últimas são postas tão juntas, que, no objeto resultante, partículas de um certo tipo predominam. Assim, na mistura original as partículas de ouro estavam espalhadas se tornaram próximas – junto a outras partículas – a ponto de o objeto visível resultante constituir predominantemente em partículas de ouro, então temos o ouro de nossa experiência. (COPLESTON, 2021, p. 80)

Com Anaxágoras, diferentemente dos seus predecessores, “começa a nascer uma luz (ainda é fraca, não há dúvida): o *entendimento* é reconhecido como princípio.”(HEGEL, 1999, p. 225) Assim, sua intuição leva a estabelecer um princípio que deve mover para gerar todas as coisas, mas que não se mistura com elas, apesar de ter uma materialidade mais *sutil*. Por si só, as sementes, ou homeomerias, não poderiam operar para gerar as demais coisas, e Anaxágoras vale-se do Nous como *causa motora* – em termos aristotélicos – para gerá-las. Ele, intuitivamente, usa o princípio de *causalidade*, estabelecendo o Nous como principal agente do movimento que faz separar as homeomerias e gera aquilo que compõe a realidade.

Por certo é errado afirmar que o Nous de Anaxágoras é um Deus no sentido moderno e também no sentido dos deuses gregos, mas possui certos atributos que se ligam à ideia de um: ele ordena e dá origem às coisas e é ilimitado. Porém, sua explicação não está voltada precisamente para afirmar um Deus e confirmar uma teologia sobrenatural. Ele determinou um princípio-causa para todas as coisas e sua visão era formular uma teoria que explicasse de maneira física a geração e a formação destas mesmas coisas, utilizando-se da razão. E isto se confirma ainda mais quando sabemos que ele foi acusado de impiedade, pois

“ensinava que o sol é uma pedra incandescente e que a lua é feita de terra.”  
(COPLESTON, 2021, p. 79)

### **Sócrates: a inteligência ordena as coisas aos seus devidos fins**

O pensamento de Anaxágoras marcará profundamente as próximas gerações de pensadores e, até mesmo, Sócrates. A sua proposta do *Nous* como uma inteligência que ordena as coisas e não se mistura com elas, modifica a linha de pensamento cosmológico dos pré-socráticos. Há um breve salto qualitativo: as coisas agora estão aí e possuem uma ordem por conta de uma inteligência ordenadora – algo muito além dos pressupostos míticos-poéticos. A linha de pensamento de Sócrates partirá desta perspectiva, utilizando-se da ideia de *inteligência* que vimos no seu antecessor.

Por conta de sua atitude questionadora frente aos que se diziam conhecedores e detentores do saber sobre uma dada área ou um dado assunto, Sócrates será acusado de impiedade, como nos relata Platão na sua obra *Eutífron*, já que não acreditava nos deuses da cidade, além de introduzir novas divindades (PLATÃO, 1999, p. 36). Não acreditava nos deuses do Estado “Porque repugnava-lhe profundamente o sufocante antropomorfismo, físico ou moral, do qual estava penetrada [a religião].” (REALE, 2009, p. 124) A sua teologia não é a mesma da religião grega, e esta, ele não aceitava por completo, como vemos no *Eutífron*: “É este, Eutífron, o motivo pelo qual sou acusado, pois, se afirmam tais coisas a respeito dos deuses, recebo-as com desprazer, no que, ao que parece, dizem que estou enganado.” (PLATÃO, 1999, p. 40) Seu posicionamento frente ao antropomorfismo dos deuses é semelhante ao de Xenófanes, mas “A diferença consiste apenas que Xenófanes concebia Deus em chave cosmológica. Sócrates [...] pensava sobretudo em chave ética.” (REALE, 2009, p. 124)

Sócrates já não parte para a compreensão da ideia de um princípio-causa divino da mesma forma que os seus antecessores, pelo fato de não compartilhar

da ideia de uma matéria inconsciente que deu origem a tudo – o que será sua crítica ao pensamento de Anaxágoras. Sua noção não é precisamente cosmológica – apesar de inferir da ordem das coisas a necessidade de uma inteligência ordenadora como se à frente –, mas ética. Os pré-socráticos identificaram o Divino com o Princípio cosmogônico e Sócrates já não usa essas categorias físicas:

Ele extraiu de Anaxágoras e de Diógenes de Apolônia a noção de Deus como inteligência ordenadora, libertando-a, contudo, dos pressupostos físicos sobre os quais se fundava naqueles filósofos, e centrou o seu discurso sobre as obras de Deus, substituindo às motivações físico-ontológicas, motivações de caráter prioritariamente ético ou, em todo caso, de origem tipicamente moral. (REALE, 2009, p. 124)

Sócrates adquire tal noção em nível intuitivo. Encontramos algumas passagens nas *Memoráveis*, escrita por um dos seus discípulos, Xenofonte, a concepção socrática de que as coisas possuem um determinado fim ou objetivo a serem alcançados, e isto só é possível se uma inteligência as tenha produzido e não serem produtos do acaso:

[Sócrates] – E tu também julgas que deténs alguma sabedoria?  
[Aristodemo] – Pergunta lá, que eu respondo. [S.] – E achas que a sabedoria não pode estar em qualquer outro lugar? Porque, decerto, tens consciência de que no teu corpo há apenas uma pequena parte desse todo tão grande que é a terra e só uma pequena porção do muito que há de água e cada um de todos os grandes elementos só com uma pequena parte contribui para a construção do teu corpo. E a inteligência e só ela, que não está em lado algum, julgas que a arrebataste por uma sorte mais especial? Não te parece então que a inteligência não está apenas em ti mas em todo o lado e achas que é sem inteligência que essa quantidade ínfima de elementos se mantém na sua ordem? [A.] – Por Zeus, claro que não; só que não vejo aqueles que têm esse poder, como vejo os artífices que produzem as coisas, aqui na terra. [S.] – Ora, também não podes, tu próprio, ver a tua alma, mas é ela o poder do teu corpo. Se formos comparar, é o mesmo que dizeres que tudo quanto fazes não é obra do conhecimento, mas do acaso. (XENOFONTE, 2009, 97-98)

Segundo o trecho acima, percebemos que a formação e o agrupamento das partes que compõem o corpo do ser humano leva-nos a admitir uma inteligência que as uniu e estabeleceu um tipo de funcionamento, onde este organismo

trabalha em perfeita harmonia com ele mesmo e se adaptando ao ambiente. É identificado um princípio-cause, isto é, uma inteligência externa ao ser humano, que podemos notar e inferir a partir da ordem nas coisas, que permite e põe em funcionamento o homem e o que está ao seu redor. Pensemos em um caso de um agrupamento de vários materiais de construção. Eles, por si sós, não são capazes de vir a formar e constituir uma casa sem uma causa inteligente, que opera externamente e possui em si a ideia de casa.

Com Sócrates ainda encontramos de forma não explícita o princípio de causalidade, onde a causa principal para a ordem do universo é a inteligência. Lembremos que ele se afasta da tentativa cosmológica de estipular um princípio material. A sua formulação parte do contato de como se apresenta a realidade organizada, já que é impossível este conjunto de coisas por si sós constituírem e se estruturarem da forma que estão presente no universo. Além disso, o homem tem um certo privilégio diante dos demais animais, sua alma não pode ser material, contrariando a perspectiva mais materialista dos filósofos anteriores. Não sabemos o que é *em si* a inteligência estabelecida por Sócrates, mas ela ordenou as coisas, estabeleceu uma finalidade e direciona todos os seres para que cumpram seu fim:

Sócrates inspirou-se, sem dúvida, no discurso de Diógenes, mas eliminou dele, radicalmente, a fundamentação físico-cosmológica e deu-lhe a nova direção que vimos. Ele falou de Deus simplesmente em termos de inteligência, atividade finalizadora e providência, procedendo no seu discurso de modo puramente intuitivo ou por via de analogia. Mas o que é a inteligência em si, Sócrates não foi capaz de dizê-lo, nem capaz de estabelecer o preciso estatuto ontológico do fim, nem pôde, por consequência, dar um sentido senão genérico àquele cuidado ou providência que Deus tem pelos homens. (REALE, 2009, p. 130)

A causa principal para que o homem tenha a seu dispor as coisas que necessita advém principalmente da benevolência divina, que ordena as coisas a seu dispor e propicia ao homem o que lhe é essencial e necessário. E em

particular, com relação à sua ética, Sócrates faz sugerir que Deus se preocupa com o homem virtuoso, onde o semelhante atrai o semelhante.

### **Encontros e desencontros sobre o princípio divino**

Tanto em Sócrates como em Anaxágoras encontramos um princípio-causa de forma implícita, que explica a ordenação e a geração das coisas. Os dois apontam para uma inteligência que pode ser a causa motora para a formação do *cosmo*. Porém, o que diferencia entre os dois é que em Sócrates a inteligência parece ser imaterial, apesar de não deixar explícita a natureza dela, o que em Anaxágoras dá a entender que o seu *Nous*, sua Inteligência, possui um corpo e é um elemento qualitativamente diferente das sementes (*homeomerias*). Este ainda não chegou ao nível do incorpóreo e do imaterial – dois atributos do *ser divino*. O que podemos dizer é que o *Nous* é um corpo com força impulsionadora, que dá o caráter fixo e ordenado às coisas.

Em Sócrates as coisas postulam uma inteligência, já que não podem ser frutos do acaso e constatamos uma finalidade nas suas atividades. Foi isso que o levou a buscar em Anaxágoras uma explicação melhor para a ordenação das coisas, porém acabou se frustrando com sua pesquisa. Lemos assim no *Fédon*:

Ora, certo dia ouvi alguém que lia um livro de Anaxágoras. Dizia este que “o espírito é o ordenador e a causa de todas as coisas”. Isso me causou alegria. Pareceu-me que havia, sob certo aspecto, vantagem em considerar o espírito como causa universal. Se assim é, pensei eu, a inteligência ou o espírito deve ter ordenado tudo e tudo feito da melhor forma. Desse modo, se alguém deseja encontrar a causa de cada coisa, segundo a qual nasce, perece ou existe, deve encontrar, a respeito, qual é a melhor maneira seja de ela existir, seja de sofrer ou produzir qualquer ação. E pareceu-me ainda que a única coisa que o homem deve procurar é aquilo que é melhor e mais perfeito, porque desde que ele tenha encontrado isso, necessariamente terá encontrado o que é o pior, visto que são objetos da mesma ciência.

Pensando desta forma, exultei acreditando haver encontrado em Anaxágoras o explicador da causa, inteligível para mim, de tudo que existe. Esperava que ele iria dizer-me, primeiro, se a terra é



plana ou redonda, e, depois de ter dito, que à explicação acrescentasse a causa e a necessidade desse fato, mostrando-me ainda assim como é ela a melhor. [...]

Grandes eram minhas esperanças! Pus-me logo a ler, com muita atenção e entusiasmo os seus livros. Lia o mais depressa que podia a fim de conhecer o que era o melhor e o pior. Mas, meu grande amigo, bem depressa essa maravilhosa esperança se afastava de mim! À medida que avançava e ia estudando mais e mais, notava que esse homem não fazia nenhum uso do espírito nem lhe atribuía papel algum como causa na ordem do universo, indo procurar tal causalidade no éter, no ar, na água e em muitas outras coisas absurdas! (PLATÃO, 1972, 109-110)

Sócrates esperava encontrar em Anaxágoras uma explicação melhor para a geração das coisas a partir do *Nous* (Espírito/Inteligência), já que ele ordenava as coisas sendo uma inteligência. Entretanto, ele encontra as mesmas explicações mecanicistas e materialistas que os seus antecessores, sendo o *Nous* também um corpo que somente causa o movimento.

Uma Inteligência que ordenasse todas as coisas, pensou ele [Sócrates], com certeza as disporia 'para o melhor'. Ele esperava constatar que Anaxágoras explicasse a ordem do mundo como obra de um planejamento, e não como resultado da cega necessidade mecânica. Assim, a razão dessa ordem não deveria ser localizada em um estado de coisas prévio do qual ela emergira, mas em algum fim ou propósito para o qual se pudesse demonstrar que ela servisse. Para Sócrates, razão desse tipo pareciam inteligíveis e satisfatórias. (CORNFORD, 2005, p. 4-5)

Porém, estipular uma inteligência como causa, como fazem Sócrates e Anaxágoras, é propor que as coisas tem um fim, pois podemos perceber uma ordem no *cosmo* e toda ordem reclama uma inteligência ordenadora. Ora, já que as coisas inanimadas carecem de razão, parece mais evidente que uma causa exterior inteligente guia-as para cumprir sua natureza. Até mesmo as homeomerias de Anaxágoras reclamam um princípio que as põe em atividade, pois por si sós não seriam possíveis. Além disso, as coisas reclamam um princípio-causa, pois elas por si mesmas parecem não conter razão suficiente para virem-a-ser. Em resumo, podemos dizer que a inteligência rege tudo:

[Sócrates] – Afirmamos, Protarco, que o conjunto das coisas que chamamos de universo é controlado pela potência do irracional e do arbitrário e do que acontece por acaso, ou afirmamos o contrário, como diziam nossos antepassados - que é a inteligência e certo pensamento surpreendente que o coordena e o dirige? [Protarco] – Meu surpreendente Sócrates, não pode haver comparação entre essas duas coisas, nem o que dizes agora, na verdade, me parece ser piedoso. Dizer que a inteligência ordena belamente todas as coisas, sim, eis o que é digno da visão do cosmo, do sol, da lua, das estrelas e de toda a órbita do céu, e eu mesmo jamais falaria o contrário sobre eles nem teria uma opinião diferente. (PLATÃO, 2012, p. 79)

Assim, o princípio-cause deve ser um princípio divino para conter em si os elementos e atributos necessários que o permitirá gerar e ordenar todas as coisas. E o reconhecimento dele só pode aparecer quando a razão humana se coloca em atividade e trabalha o princípio de causalidade. Porém, a causalidade pode aparecer cercada de elementos fantasiosos, levando a considerar o princípio-cause de forma exagerada, carregando até mesmo elementos e características humanas. Por isso encontramos em Anaxágoras e em Sócrates uma forma mais racional e natural de entender esta causa. Mesmo que de forma implícita, tanto Anaxágoras e Sócrates aplicam o princípio de causalidade para estabelecer e construir, racionalmente, uma noção simples de Deus.

43

### **Considerações finais**

Apesar de não encontrarmos de forma explícita o princípio de causalidade tanto em Anaxágoras como em Sócrates, ele aparece sendo utilizado ao apontar um princípio que gera e ordena todas as coisas. As antigas religiões, e até mesmo a grega, também estabelecem uma causalidade entre os deuses e as demais coisas. Porém, os deuses das religiões são princípios que carregam uma semelhança com o ser humano, qualitativamente falando, levando até a um antropomorfismo exagerado. Por meio da filosofia, a causalidade apenas aponta para um princípio divino que assegura às coisas a existência. As homeomerias e o Nous de Anaxágoras constituem uma causa para gerar tudo o que há no universo. Ambos são matéria, sendo o Nous (Inteligência) a causa motora e possuidor de um corpo

mais sutil que as homeomerias. Em Sócrates, baseando-se na ideia de inteligência de Anaxágoras, mas de maneira mais simples a partir de algumas constatações da realidade, as coisas necessariamente reclamam uma inteligência ordenadora, onde cada uma é colocada em atividade para cumprir um determinado fim.

Sendo assim, o princípio de causalidade aplicado às ideias de Anaxágoras e Sócrates evidencia uma atitude em estabelecer uma noção simples da ideia de Deus. O universo e todas as coisas que o compõem, apontam para um *princípio imprecipitado*, um ser divino do qual e no qual todas as coisas são geradas e ordenadas, podendo ser investigado e assegurado pela razão.

## Referências

ARISTÓTELES. *Da Alma*. Tradução: Théo de Borba Moosburger. Rio de Janeiro: Vozes, 2020.

BRUGGER, W. *Dicionário de Filosofia*. Tradução: Antônio Pinto de Carvalho. 4ª Edição. São Paulo: EPU, 1987.

BURNET, J. *A aurora da Filosofia*. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. PUC-Rio, 2006.

COPLESTON, F. *Uma história da filosofia, vol I: Grécia, Roma e filosofia medieval*. Tradução: Augusto Caballero. São Paulo: Vide Editorial, 2021.

CORNFORD, F. M. *Antes e Depois de Sócrates*. Tradução: Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

ELIADE, M. *O sagrado e o profano*. Tradução: Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FABRO, Pe. C. *Deus: introdução ao problema teológico*. São Paulo: Editora Herder, 1967.

FRANCA, Pe. L. *A Psicologia da Fé e O problema de Deus*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio/Edições Loyola, 2001.

FRANCA, Pe. L. *Noções de História da Filosofia*. Paraná: Calvarie Editorial, 2020.

GILSON, É. *Deus e a Filosofia*. Tradução: Aida Macedo. Lisboa: Edições 70, 2003.

HEGEL, G. "Preleções sobre a História da Filosofia". Tradução: Ernildo Stein. In: *Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1999 (Coleção Os Pensadores).

HOMERO. *Iliada*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

JAEGER, Werner. *La teología de los primeros filósofos griegos*. Tradução: José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1952.

JAPIASSÚ, H.; MARCONDES, D. *Dicionário Básico de Filosofia*. 5ª Edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 2008.

MARCONDES, D. *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. 2ª Edição. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. *Um mestre no ofício: Tomás de Aquino*. São Paulo: Paulus, 2011.

*Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1999 (Coleção Os Pensadores).

PLATÃO. “Apologia de Sócrates”. In: *Diálogos*. Tradução: Enrico Cornisieri. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1999 (Coleção Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. “Eutífron”. In: *Diálogos*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1999 (Coleção Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. “Fédon”. In: *Diálogos*, Vol. III. Tradução: Jorge Paleikat e João da Cruz Costa. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1972 (Coleção Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. *Filebo*. Tradução: Fernando Muniz. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio/Edições Loyola, 2012.

RAEYMAEKER, Luís de. *Introdução à filosofia*. Tradução: Alexandre Correia. 2ª Edição. São Paulo: Herder, 1969.

REALE, Giovanni. *Pré-socráticos e Orfismo: história da filosofia grega e romana, vol. I*. Tradução: Marcelo Perine. 2ª Edição. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

\_\_\_\_\_. *Sofistas, Sócrates e os socráticos menores: história da filosofia grega e romana, vol. II*. Tradução: Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

XENOFONTE. *Memoráveis*. Tradução: Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra/Annablume, 2009.

Submissão: 26. 11. 2023

/

Aceite: 30. 03. 2024

# **A unidade substancial entre alma e corpo na antropologia filosófica de santo Tomás de Aquino**

## **The substantial unity between soul and body in the philosophical anthropology of Saint Thomas Aquinas**

DOUGLAS DAL MORO<sup>1</sup>

**Resumo:** A antropologia de Tomás de Aquino concebe o homem como constituído por uma unidade substancial entre alma e corpo, elementos essencialmente integrantes da substância una “homem”. Tal compreensão exige antes o entendimento de certos conceitos metafísicos empregados, e que, após acordados, permitem avançar à análise detida de corpo e alma, sobretudo em sua relação hilemórfica, onde fulgura a definição da alma intelectiva como forma do corpo. Essa alma detém grande notoriedade por sua subsistir à separação com o corpo e ser criada e infundida diretamente por Deus, conquanto sua gênese seja vinculada à matéria. Essa concepção antropológica do santo fornece luzes à compreensão de determinados dogmas católicos, como o da Encarnação, outorgando-lhe grande notoriedade também no campo teológico.

**Palavras-Chave:** Substância. Alma. Corpo.

**Abstract:** Thomas Aquinas' anthropology conceives man as constituted by a substantial unity between soul and body, which are essentially elements of the single substance "man." This understanding requires prior comprehension of certain metaphysical concepts employed, and once agreed upon, it allows for a detailed analysis of the body and soul, especially in their hylomorphic relationship, where the definition of the intellective soul as the form of the body shines. This soul holds great notoriety for its ability to persist after separation from the body and for being created and infused directly by God, even though its origin is linked to matter. This anthropology of the saint sheds light on the understanding of certain Catholic dogmas, granting it great prominence in the theological field as well.

**Key-words:** Substance. Soul. Body.

### **1. Introdução**

A antropologia filosófica de Tomás de Aquino, de acordo com Vaz (1991), consiste na mais feliz síntese da antropologia medieval, onde confluem os pensamentos tanto da corrente agostiniana quanto da corrente aristotelista. A profunda reverência do aludido filósofo para com Agostinho e Aristóteles fê-lo haurir das contribuições de ambos, de modo que mantivesse com o estagirita a

---

<sup>1</sup> E-mail: douglasdalmoro12@gmail.com

A unidade substancial entre alma e corpo na antropologia filosófica de santo Tomás de Aquino

convicção da unidade da forma substancial e, com o hiponense, a estrita espiritualidade da alma, abarcando sua transcendência sobre a matéria e imediata criação por Deus.

Ambas as posições mencionadas funcionam como que alicerçando a concepção antropológica de Tomás, na qual o homem é entendido como unidade substancial entre alma e corpo (cf. S. Th. I, q. 75, *corpus*). Nesse sentido, o presente artigo intenta compreender a unidade constituinte do homem, especificando em que consistem os elementos corpóreo e anímico e a maneira como eles são co-princípios dessa forma substancial una, de modo que as concepções do Filósofo e do Teólogo<sup>2</sup> sejam harmônicas entre si e consoantes à doutrina cristã.

A posição antropológica da unidade substancial implica no entendimento do homem como um ser que é, simultaneamente, corporal e espiritual, ou seja, um composto que não é nem unicamente corpóreo e nem unicamente anímico, mas constituído da profunda unidade entre ambos, como expõe Mondin (1980). Apesar de pertencer mais propriamente à antropologia, a doutrina tomasiana está estritamente relacionada à metafísica, impondo a necessidade da elucidação de termos específicos, como natureza, essência, definição, quiddidade e substância, sem os quais não se chega ao reto entendimento do parecer do aquinate.

A compreensão da unidade substancial entre alma e corpo também não pode prescindir da compreensão de seus componentes. Portanto, após acordar acerca dos termos metafísicos empregados, convém deter-se nos elementos corpóreo e anímico em suas especificidades, no modo como estão esse para a forma e aquele para a matéria dentro do hilemorfismo aristotélico, e em como um e outro, detidamente analisados, não são substâncias propriamente ditas. Com efeito, nessa doutrina puramente filosófica, é Aristóteles a grande referência de Tomás de Aquino, e não lhe falta garbo na interpretação de suas obras, pois: “A busca do sentido genuíno do texto aristotélico outorgou-lhe a alta

---

<sup>2</sup> “O Filósofo” e “o Teólogo” são, respectivamente, Aristóteles e Agostinho. Tais epítetos são utilizados pelo próprio Santo Tomás no decorrer de toda a Suma Teológica, demonstrando a grande reverência para com estes que o precederam.

consideração de Siger de Brabante, baluarte do averroísmo latino” (FABRO, 2007, n.p, tradução nossa)

Detidamente analisadas alma e corpo, importa debruçar-se sobre a substância que conjuntamente formam, pois tal proceder assemelha-se ao do santo em sua obra magna, na qual, tratando da Criação, detém-se inicialmente na criatura corporal, em seguida na criatura espiritual, e, por fim, no homem, composto de ambas. De fato, consoante Boehner e Gilson (2012), o homem concebido como uma unidade substancial intriga a filosofia por nele convergir toda a Criação, e, contudo, o modo como a doutrina tomasiana a defende é ímpar no decurso filosófico.

Com efeito, o *Doctor Communis* anseia por debruçar-se na substância anímico-corpórea e compreender a dignidade que lhe é inerente. A grandeza valorativa humana já não se atesta mais unicamente pelas Sagradas Escrituras que refletem o modo como ele fora feito pouco abaixo de Deus e coroado de esplendor e glória (cf. SALMOS, 8: 5-6), mas também porque, de certo modo, nele se encerra toda a Criação, equiparando-se às coisas inanimadas através do corpo, às plantas pelas potências naturais, aos animais por meio da potência sensitiva, e até mesmo aos anjos mediante a razão (Cf. S.Th, I. q. 96, *respondeo*).

Desse modo, urge compreender como os elementos psicossomáticos formam uma substância propriamente dita, bem como as implicações que se lhe seguem, dentre as quais sobejam influências na própria teologia cristã. Com efeito, vastos e muito significativos foram os traços da doutrina que pulularam em documentos vultosos ao catolicismo, fazendo-se proveitosa a exposição tanto da sua importância à fé cristã quanto de sua incorporação à doutrina eclesial, seja nos documentos temporalmente próximos dessa gênese teórica, seja nos hodiernos, como os documentos do Concílio Vaticano II.

Nesse sentido, a filosofia tomasiana parece cristianizar a aristotélica nos pontos onde se lhe é necessária, resgatando-a em outros e possibilitando ao romano pontífice afirmar que: "grande parte das obras de Aristóteles estavam em sintonia com a Revelação Cristã. Assim, Santo Tomás foi capaz de mostrar que,

A unidade substancial entre alma e corpo na antropologia filosófica de santo Tomás de Aquino

entre a fé e a razão, existe uma natural harmonia" (FRANCISCO, 2022, p. 2, tradução nossa).

## 2. Desenvolvimento

As contribuições de Santo Tomás de Aquino à concepção de homem são muito significativas, continuando a reverberar nos tempos hodiernos como sendo uma análise indispensável a todo aquele que se debruça sobre o estudo da antropologia filosófica. Conquanto essa disciplina propriamente dita tenha sua gênese vinculada ao surgimento das ciências sociais nos séculos XVIII e XIX, não há como volver-se para as formulações tomasianas e não constatar uma valiosíssima contribuição ao que se refere à mesma. Esse também é o parecer de Chesterton (2020), o qual afirma que o aquinate é um antropólogo armado de uma teoria completa acerca do ser humano, a qual fora alcançada mediante o estudo de sua natureza.

O apontamento da natureza como essa via de acesso à compreensão humana manifesta o caráter metafísico a que Tomás se serve em sua construção antropológica, o qual faz mister a especificação de certos termos visando o reto entendimento subsequente. Com efeito, "natureza", no sentido acima empregado, deve ser compreendida como "tudo que pode ser captado pelo intelecto, de um ou de outro modo" (*De Ente, I*, tradução nossa). Ora, o que é captado pelo intelecto e denominado inteligível o é através de sua definição e essência, termos aqui empregados com idêntica significação, a saber: Aquilo que responde à pergunta pela quiddidade, sendo a via pela qual algo é constituído em seu respectivo gênero ou espécie, podendo ainda ser nomeado como forma (cf. *De Ente, I*).

Entretanto, prossegue Tomás (cf. *De Ente, I*), não existe uma correspondência plena entre definição e essência, pois aquela, como já especificado, é exposta na resposta à pergunta "O que é?"<sup>3</sup> enquanto esta consiste

---

<sup>3</sup> "O que é?" corresponde à pergunta "*quid est?*" em latim, e donde deriva a palavra quiddidade, que é resposta àquela.



ainda na forma pela qual um ente, concebido aqui não como a simples verdade das proposições, mas como aquilo que coloca algo na realidade, possui ser. Assim, o ente é ente<sup>4</sup> através de sua essência que é também significada pela definição, e encontra-se, de modo principal e absoluto, na substância.

Por substância<sup>5</sup>, também denominada substrato e embora existam ainda outras definições, Aristóteles entende como aquele algo do qual são predicadas as demais coisas, sem que seja predicado de coisa alguma (cf. *Metafísica*, VII, 1028b35). Nesse sentido, Tomás de Aquino afirma ser próprio da substância o existir em outro como em seu sujeito, competindo-lhe ainda a subsistência por si e a completude na espécie e no gênero<sup>6</sup> (cf. *Q. de Anima*, q. 1, *respondeo*).

Em outras palavras, substância remete propriamente àquilo que, de modo independente, é sujeito de seu ser e de seu agir, o que significa que qualquer outro modo de existência funda-se na substância. Tyn (2009) expõe as características que lhe são inerentes, significando assim as condições sem as quais não se pode afirmar que algo seja substância, a saber: Independência tanto no existir enquanto sujeito quanto no subsistir separadamente, determinação, unidade e atualidade.

---

<sup>4</sup> O termo “*ens*”, ao qual se refere a tradução “ente”, conquanto seja o vocábulo mais fidedigno aos luso-falantes, não consegue repetir o real significado do termo latino *ens*, o qual consiste no participípio presente do verbo *esse* (ser), e cuja significação mais adequada é a de ser sendo, enquanto é e em ato de ser. Na tradução do grego para o latim não se tem essa dificuldade, pois *ens* é uma tradução perfeita do vocábulo grego *ón* (ὄν), participípio presente do verbo infinitivo *einai* (εἶναι). Com efeito, como aponta Nougé (2015), o participípio presente equivale mais a um gerúndio modal que a um adjetivo, como comumente é entendido. Uma alternativa seria recorrer à analogia, entendendo que “ente” está para o verbo “ser” como fluente está para o verbo “fluir”, significando que “fluente” é o que flui, o que está fluindo, o que têm fluir.

<sup>5</sup> O vocábulo “substância” traz o termo grego *ousia*, que em latim aparece traduzido como *substantia*. Analisando-se o vocábulo latino, vê-se que pode ser decomposto em *sub-stat*, isto é, aquilo que está sob (debaixo), ou seja, aquilo que é substrato [dos acidentes].

<sup>6</sup> Gênero e Espécie consistem em classes pertencentes ao campo da lógica que se diferenciam pelo que abarcam, no sentido de que o gênero abarca tudo quanto está contido na espécie, conquanto a espécie não abarque tudo o que está contido no gênero, pois no gênero dos viventes, por exemplo, tem-se espécies sensíveis e as insensíveis, e ainda que ambas sejam do gênero “vivente”, diferem entre si. Tomás afirma (*De Ente*, II, tradução nossa): “O gênero não significa apenas a matéria, mas, de modo indeterminado, tudo quanto está na espécie. Semelhantemente, também a diferença significa o todo e não somente a forma; e também a definição e a espécie significam o todo”.

O caráter “atual” da substância remete à distinção entre potência e ato, a qual fora inspirada pela necessidade de se explicar ontologicamente o devir do mundo material e que, de acordo com Nougé (2022), fora descoberta por Aristóteles no âmbito da física, cujo objeto de investigação é o ente móvel que se apresenta podendo ser e não ser, existir e não existir. Nesse sentido, o estagirita assim declara: “tudo muda daquilo que é potencialmente para aquilo que é em ato” (Metafísica, XII, 1069b). Em outras palavras, o devir (ou movimento/transformação) é o trânsito da potência ao ato<sup>7</sup>.

A potência, na concepção do Filósofo (cf. Metafísica, 1020a1), é um princípio de modificação presente em algo distinto da coisa modificada, ou nesta própria já enquanto modificada. Tal princípio potencial não opera propriamente (por si) porque precisa do princípio formal para operar, e assim, a modificação decorre da relação transformante (e constituinte) do composto. Assim, a potência primeira consiste naquilo que está entre o ente e o nada, sem ser um ente em ato (composto de matéria e forma), mas também sendo distinto de “nada”, haja vista que a potencialidade implica a capacidade de receber uma ação que o atualize (o torne ato).

Concebida a potência desse modo, já é possível intuir o conceito de ato, o que, para Antiseri e Reale (2003), consiste no mais adequado a ser feito, pois a esse termo convém antes ser intuído e ilustrado que definido conceitualmente. De fato, ele consiste no “existir de algo” (Metafísica, IX, 1048a), no fim tendido pela potência (cf. COPLESTON, 1988), mas sua compreensão dá-se mais facilmente mediante exemplificação. Sendo assim, Nougé (2022) serve-se de uma semente para exemplificação dos conceitos supracitados, já que ela é semente em ato e, simultaneamente, árvore em potência, ou seja, ela não é árvore (em ato), não está se dando aos sentidos como árvore, mas pode vir-a-ser árvore se submetida às disposições convenientes.

---

<sup>7</sup> O trânsito da potência ao ato, de acordo com Calderón (2011) dá-se por meio da causa eficiente, uma das quatro causas descobertas por Aristóteles. De modo geral, o Filósofo aponta a existência de quatro causas das quais depende o ser das coisas, a saber: eficiente, final, material e formal. As duas primeiras são causas intrínsecas ao ente móvel, e as duas últimas extrínsecas a ele.

Precisados os termos deste modo e cômicos da concepção de homem como composto de substância espiritual e corporal, Nicolas (2002) afirma que se poderia imaginar a antropologia filosófica de Tomás como apresentando certo dualismo, sobretudo devido à terminologia empregada, perspectiva que se dissipa no decorrer da leitura de seus textos. Compete, portanto, entender detidamente o que é alma e o que é o corpo, bem como sua correspondência hilemórfica e incompletude substancial em si, objetos de análise do próximo capítulo. O entendimento dessa relação conduzirá à análise substancial constituinte do ser humano, substância que é completa na unidade anímico-corpórea, bem como sua incorporação ao corpo doutrinal da Igreja e seus revérberos na melhor compreensão e elucidação de certos dogmas e/ou verdades de fé, respectivos cernes dos capítulos subsequentes.

### **2.1 O elemento corpóreo e o elemento anímico, matéria e forma.**

A composição da substância homem é feita mediante dois co-princípios fundamentais, que são substâncias incompletas diferentes em sua origem, mas conjuntamente originadas, a saber: A corpórea e a anímica. Com efeito, o homem é um dos meios pelos quais Tomás aborda a relação matéria e forma, afirmando: “Nas substâncias compostas notam-se forma e matéria, como no homem há alma e corpo” (*De Ente, II*, tradução nossa).

Essa matéria que está presente na definição geral de homem não é propriamente o corpo humano, mas é uma matéria comum que está em potência de existir. Com efeito, Tomás afirma que “O corpo humano é uma matéria proporcional à alma humana, pois se relaciona a ela como a potência ao ato” (*Q. de Anima*, q. 1, ad. 5).

O relacionamento apontado pelo Aquinate conduz a um corolário, pois entendendo o corpo como correlato à matéria e concebendo a matéria como potencialidade, decorre que o corpo é potência. Assim entendido, o corpo é um princípio que há de existir (em ato) enquanto modificado e já distinto, porque não será corpo, mas *este* corpo, ou seja, corpo *determinado*, haja vista que para

A unidade substancial entre alma e corpo na antropologia filosófica de santo Tomás de Aquino

Tomás (cf. *De Ente, II*) é apenas através da forma que a matéria é feita um ente em ato. Assim sendo, é unida à forma que a matéria possui uma existência plena (no sentido substancial, ou seja, com todas as características já apontadas da substancialidade), do contrário, ela possui apenas certa existência, pois ser potencial é ser, ao menos, distinto de nada.

A matéria unida à forma é, pois, a matéria designada<sup>8</sup>, que é também princípio de individuação, porque tomada sob determinadas dimensões. Esta matéria específica não aparece, todavia, na definição de homem, pois o que se expõe é a matéria não designada, ou seja, a matéria tomada de um modo generalício e não aquela constituinte de Pedro ou Paulo. Com efeito, de acordo com o Aquinate (*De Ente, II*), a diferenciação do indivíduo no que concerne à espécie faz-se através da matéria designada, mas assim não o é quanto à diferenciação da espécie em relação ao gênero, a qual dá-se mediante uma diferença constitutiva oriunda da forma.

Assim, é possível perceber os motivos pelos quais a matéria não é uma substância completa, pois está radicalmente atrelada à unidade com a forma, e sua definição não abarca tudo o que é necessário à substancialidade (cf. S. Th. I, q. 91, a. 4, *ad. 3*). Essa carência, evidentemente, impede-a de ser considerada uma substância completa: “A matéria, parcialmente e imperfeitamente, [é] substância” (TYN, 2009, p. 104, tradução nossa).

A dependência para com a forma manifesta-se ainda após a separação da alma com o corpo, donde a matéria corromper-se. O cadáver resultante da aludida separação somente é chamado de homem, de acordo com Tomás de Aquino (cf. S. Th. I, q. 29, a.1, *ad. 5*), pela ausência de algum termo mais adequado

---

<sup>8</sup> Matéria designada traduz o termo latino *matéria signata*. Convém destacar o apontamento feito por Martins (2000) de que no decorrer das obras do aquinate existe uma evolução quanto ao princípio de individuação ser a *matéria signata*, concepção presente no *De Ente et Essentia*. Vê-se que esse princípio de individuação parece ser diferente em outras obras do santo, sendo identificado, por exemplo, com a matéria nas dimensões indeterminadas no “Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio” (*Expositio Super Librum Boethii De Trinitate*). O presente trabalho mantém a *matéria signata* como o princípio de individuação.

para assim referir-se a ele, donde seja chamado homem não de modo unívoco, mas de modo equívoco.

Esse parecer também é o de Sertillanges (2020), segundo o qual o corpo só pode ser determinado mediante a alma, e só é propriamente corpo, ou seja, corpo em ato, porque animado pela alma. Sem o princípio formal, o corpo nem mesmo seria corpo, mas uma matéria potencial que existe enquanto potencial, sendo por isso mesmo distinta de nada.

Essa precariedade do elemento corpóreo, todavia, não deve ser motivo para que seja menosprezado ou negligenciado. Como apontam Forment, Lobato e Segura (1994), é bem verdade que o homem não é exclusivamente corpóreo, todavia, seria radicalmente falso afirmar que ele não o é essencialmente. Muitos foram os filósofos que, pautados nas limitações da matéria, tomaram-na como prejudiciais e nocivas ao homem, e cujas antropologias não podem ser consideradas integrais.

Essa concepção negativa do elemento corpóreo perpassa grande parte da filosofia platônica e neoplatônica, haja vista o entendimento do discípulo de Sócrates acerca do corpo, tomando-o como o cárcere da alma: “Enquanto tivermos um corpo, e estiver a alma misturada a esse mal, jamais alcançaremos completamente o que desejamos, ou seja, a verdade. Pois o corpo nos mantém continuamente ocupados devido a sua necessidade de sustento” (Fédon, 66b).

O resgate da corporeidade, dimensão que havia sido subjugada durante os séculos de preponderância neoplatônica, deve-se em grande parte a Tomás de Aquino e à grande revolução aristotélica do século XIII:

O corpo já não era mais o que fora quando Platão, Porfírio e os velhos místicos o haviam dado por morto. O corpo fora pendurado numa forca. E agora erguia-se da sepultura. Já não era possível para a alma desprezar os sentidos, que tinham sido os órgãos de algo que fora muito mais do que um homem. Platão podia desprezar a carne, mas Deus não a desprezara. Os sentidos foram verdadeiramente santificados, como quando são abençoados um por um no batismo católico. ‘Ver para crer’ já não era o clichê de um simples idiota, de um indivíduo comum, como fora no mundo de Platão; agora era algo que se confundia com as próprias condições necessárias à crença verdadeira. Estes

espelhos giratórios que enviam mensagens ao cérebro do homem, a luz que se fragmenta no cérebro, estas coisas é que revelaram ao próprio Deus o caminho para Belém ou a luz do elevado rochedo de Jerusalém (cf. Mc 11, 11). Estes ouvidos que retinam com os ruídos mais vulgares também reportaram ao conhecimento secreto de Deus o barulho da multidão que gritava pedindo a crucificação. Depois que a Encarnação se tornou a ideia central para nossa civilização, era inevitável que devesse haver um retorno ao materialismo, no sentido de valorizar a sério a matéria e a composição do corpo. Quando Cristo ressuscitou, era inevitável que Aristóteles também ressuscitasse. (CHESTERTON, 2020, p. 120-121).

Não era factível ao pensamento de Tomás de Aquino que a matéria, oriunda da Criação divina, fosse entendida como má, e o corpo concebido como o cárcere da alma. Como teólogo, evidentemente, não se olvida de que a natureza humana fora corrompida pelo pecado original originante, mas igualmente reitera que essa mesma natureza anímico-corpórea Ele assumira sendo o Verbo encarnado, e não bastasse os dias nesta terra, ainda ascendera ao Céu em corpo e alma.

Com efeito, tais constatações também pulularam nos pensamentos de Agostinho (2000), que conquanto grandemente influenciado pelo neoplatonismo e tendo sido adepto do maniqueísmo durante parte da vida, não deixou de perceber tal incongruência e declarar em um de seus escritos de maior maturidade: “O homem não é nem apenas alma, nem apenas corpo, mas alma e corpo simultaneamente” (*De Civ. Dei*. XIX, cap. 3).

Quanto ao elemento anímico, a seu turno, Tomás debruça-se com vigor ainda maior, porque, conquanto corpo e alma sejam correlatos na composição da substância humana, é patente que exista uma maior valoração do princípio anímico. Nesse contexto, o aquinate afirma que as considerações acerca da natureza do homem dizem respeito mais plenamente à alma, e abarcam o corpo no que tange à sua relação com ela (cf. S. Th. I, q. 75, *corpus*).

A definição geral de alma legada de Tomás por Aristóteles é a de “ato primeiro de um corpo natural organizado” (*De Anima*, 412b5-6). Convém destacar que tal definição não se aplica unicamente à alma racional, diferença específica

do homem, mas também à alma vegetativa e à sensitiva, as quais se encontram, respectivamente, nas plantas e nos animais, o que não significa que nos animais também não exista a dimensão vegetativa da alma. Assim, conquanto sejam distintas as almas vegetativa, sensitiva e racional, é evidente que em cada substância natural não há mais do que uma alma, de modo que a sensitiva abarque em si a vegetativa, e a racional abarque uma e outra.

A notoriedade da alma racional manifesta-se não só mediante o englobar das demais faculdades anímicas, mas, principalmente, pela sua consideração enquanto algo concreto<sup>9</sup> que subsiste por si. Efetivamente, consoante o já exposto, o corpo que há de ser informado pela alma tem a vida em potência, e apenas a terá em ato na unidade com a alma, todavia, as mesmas proposições não se aplicam cabalmente à alma, pois de acordo com os desdobramentos<sup>10</sup> da interpretação tomasiana (cf. S. Th. I, q. 75, a. 2), conquanto a alma tenha sua gênese vinculada à matéria que há de informar, subsiste à sua separação no fim da vida. Com efeito, a afirmação do estagirita de que a alma, ainda que não seja corpo, não pode existir sem ele por ser-lhe relativa (cf. *De Anima*, 414a19-22), obriga Tomás a penetrar nas sendas do pensamento aristotélico e elucidar tal proposição recorrendo às considerações do próprio Aristóteles acerca do intelecto, potência da alma sensitiva a qual afirmara separar-se como o perpétuo do corruptível (cf. *De Anima*, II, 2, 413b25-30).

Averróis (1126 – 1198), um dos principais filósofos responsáveis pela propagação do pensamento de Aristóteles no Ocidente, pautava-se nos escritos

---

<sup>9</sup> Algo concreto é aqui a tradução de *hoc aliquid*, expressão que se encontra traduzida de muitos modos nas obras do *Doctor Communis*.

<sup>10</sup> Ao afirmar que Tomás “desdobra o pensamento de Aristóteles” quando concebe a alma como algo subsistente (*hoc aliquid*), algumas considerações fazem-se necessárias. Com efeito, o aquinate afirma que esta doutrina já era concebida de algum modo pelo estagirita, o que se manifesta pelo fato de que, ao colocar um dos principais trechos opostos a tal doutrina (*De Anima*, I, 4, 408b9-18), o santo acrescenta: “Deve-se dizer que Aristóteles disse aquelas palavras não segundo sua própria sentença, mas segundo a opinião daqueles que diziam que conhecer é ser movido” (S. Th. I, q. 75, a. 2, ad. 2). Entretanto, apesar da posição de Tomás, sobejam autores que não atribuem tal posicionamento ao fundador do liceu.

A unidade substancial entre alma e corpo na antropologia filosófica de santo Tomás de Aquino

do tutor de Alexandre sobre o intelecto possível<sup>11</sup>, chamado pelo árabe de “material”, para defender que o mesmo era uma substância única para todos os homens, a qual é separada do corpo e não se une ao mesmo como forma. Consoante o aquinate (cf. *De Unit. Intel.* I, 2), este erro é dos mais aberrantes, porque sendo um e o mesmo intelecto para todos os homens, ao separar-se do corpo mediante a morte, seriam extintas quaisquer retribuições ou penas devidas, já que permaneceria apenas aquele intelecto único e indistinto de todos os homens, sendo supressa sua diversidade. Ainda que a nocividade à fé desta teoria seja mais patente, Tomás afirma que essa posição também é oposta aos próprios princípios da filosofia, mediante os quais ele se servirá para rebatê-la.

O filósofo árabe intenta atribuir a Aristóteles uma designação distinta ao intelecto, o qual não seria nem a alma e nem uma parte da alma, mas uma substância separada. Todavia, como bem aponta Tomás (*De Unit. Intel.* I, 14) o estagirita entendia que o intelecto era a parte da alma mediante a qual ela conhece e sabe, distinta não por ser uma substância separada do corpo, consoante o ser, mas quanto ao modo de operar (cf. *De Anima* III, 4, 429a10-13).

A aludida distinção pauta-se na inexistência de um órgão corporal que corresponda à intelecção, porque em existindo, dar-se-ia que o intelecto não seria capaz de conhecer a natureza de todos os corpos, haja vista que qualquer coisa que ele possuísse em si de sua natureza lhe impediria o conhecimento, tal qual a língua biliosa atravanca a percepção de algo doce (cf. S. Th. I. q. 75, a2, *respondeo*).

No que tange à interpretação averroísta do intelecto como substância separada consoante o ser, não se pode concebê-la senão como insustentável. Como aponta o aquinate (cf. SCG, II, 3, cap. LIX), sabendo-se que algo está em ato e age através daquilo que é sua forma, tal qual o inteligir do homem advém do intelecto, faz-se necessário que tal intelecto esteja-lhe formalmente unido, não

---

<sup>11</sup> O intelecto possível consiste em uma faculdade da alma mediante a qual o homem adquire o conhecimento intelectual (cf. *De Anima*, II, 2, 424a), e que para tal, está em potência para todas as espécies das coisas inteligíveis, sendo comparado à uma tábua em que nada há de escrito (cf. *De Anima* III, 4, 430a).



existindo, portanto, uma separação de acordo com o ser, mas de acordo com a operação<sup>12</sup>, já que não possui um órgão corporal como as outras potências da alma.

Levando em consideração as balizas acima e cômico de que “nada pode operar por si a não ser que subsista por si” (S. Th. I. q. 75, a.2, *respondeo*), resta afirmar que o intelecto (também chamado de mente, a qual é uma parte da alma humana) é subsistente. A respectiva proposição atesta a notoriedade da alma intelectual, superior tanto às “outras almas” quanto à matéria com a qual está unida:

Na medida em que as formas são mais nobres, têm algumas capacidades que cada vez mais ultrapassam a matéria, donde a última das formas, que é a alma humana, ter uma capacidade que ultrapassa totalmente a matéria corporal, isto é, o intelecto. Portanto, o intelecto é separado do seguinte modo, porque não é uma capacidade no corpo, mas é uma capacidade na alma. (*De Unit. Int. I, 27*).

Grande parte dos desenvolvimentos acerca da alma em Santo Tomás de Aquino, de acordo com Gardeil (2013), segue à risca a doutrina do estagirita, mas não é correto afirmar que ele tenha se restringido apenas à sua reta transmissão, pois no horizonte das concepções tomasianas, direta ou indiretamente, resplandece hasteado o Verbo Encarnado, termo de suas ações e concepções. Assim sendo, a alma humana topeta o píncaro da nobreza não apenas por exceder à matéria, mas por ser criada e infundida diretamente por Deus.

Diante de tamanha consideração, corre-se o risco de postular que a alma seja por si mesma uma substância, uma vez que não é totalmente abarcada pela materialidade, subsiste<sup>13</sup> por si e é capaz de uma operação sem vínculo corpóreo.

---

<sup>12</sup> Separação de acordo com o ser implica uma substância separada, contendo aquilo que lhe é pertinente, conquanto a separação de acordo com o operar não. O intelecto, nesse sentido, é separado quanto ao modo de operar, haja vista não possuir um órgão corporal correspondente, todavia, não deixa de ser parte da alma racional que é ato do corpo material.

<sup>13</sup> Inevitavelmente, a subsistência parece conduzir a consideração da alma como uma substância completa, caminho percorrido por inúmeros filósofos e teólogos no decorrer da história da filosofia. No que concerne a Santo Tomás de Aquino, consoante Gardeil (2013), importa compreender a existência de dois modos para um ser subsistir, a saber: O primeiro é de modo especificamente completo, tal qual acontece à planta, à pedra e ao

Consoante proposição pode ser atribuída à influência geral da filosofia platônica e neoplatônica, segundo a qual a alma está no corpo unicamente como o motor (um tipo de piloto à nave).

Em detrimento dos extremismos de Platão e de Averróis, Tomás de Aquino (*De Unit. Intel.* I, 11-12) afirma categoricamente que a alma é a forma do corpo, ou seja, que corpo e alma constituem uma unidade substancial, e cuja defesa argumentativa da respectiva proposição é haurida, uma vez mais, das operações da alma. Como já exposto, o operar advém do princípio formal próprio daquilo que opera, tal qual o conhecimento advém da alma na medida em que possui ciência. Sendo a alma, conforme a designação de Aristóteles (cf. *De Anima*, II, 2, 414b18-19), o meio pelo qual algo se diz vivente (alma vegetativa), sensível (alma sensitiva), movente (capacidade motora) e inteligente (alma intelectiva ou racional), segue-se que essa mais nobre forma seja também abarcada por aquela definição geral de alma como ato de um corpo natural, da qual são-lhe próprias as potências intelectivas e volitivas, e, portanto, seja forma do corpo.

## 2.2 A Unidade substancial anímico-corpórea, homem.

Visto que as substâncias corpórea e anímica não são substâncias completas, compete agora verificar a unidade que formam na constituição da substância humana, cuja composição consiste na alma como forma do corpo. Para Forment, Lobato e Segura (1994), a referida concepção é mantida com vigor e tenacidade pela antropologia tomista, sendo um dos cimos de sua doutrina.

Tratando-se da unidade dos co-princípios alma e corpo, importa especificar sua constituição: “É necessário dizer que o intelecto, que é princípio da operação intelectiva, é a forma do corpo humano. [...] O intelecto está, de

---

homem determinados; O segundo, por sua vez, é de modo especificamente incompleto, caso que diz respeito à alma. Assim, sendo a alma humana uma substância específica, não se encontra acabada ou perfeita se não estiver unida a um corpo, donde Tomás afirmar: “Resta, pois, que a alma é algo concreto no sentido de que pode subsistir por si, não possuindo em si uma espécie completa, mas perfazendo a espécie humana na medida em que é forma do corpo” (*Q. de Anima*, q.I, *respondeo*).

certa forma, unido a seu corpo” (S. Th. I q.76, a.1, *respondeo*). Essa união<sup>14</sup> da alma com o corpo é cabalmente substancial e gera uma verdadeira unidade, características que são fulcrais na concepção antropológica tomasiana.

De acordo com Boehner e Gilson (2012), a união substancial difere grandemente da accidental, porque enquanto essa diz respeito a uma união entre uma substância completa (subsistente por si e plena em seu gênero e espécie), e suas propriedades ou acidentes, a união substancial é originada na composição matéria e forma. Consequentemente, a unidade accidental assemelha-se a um enxerto, isenta de necessariedade constitutiva, já a substancial, por sua vez, une elementos que, separadamente, são incompletos, alcançando a plenitude na união.

Levando-se a distinção em consideração, Tomás de Aquino (S. Th, I, q.76, a.1, *respondeo*) desenvolve um corolário dedutivo que conduz à necessariedade de que a união formante do homem seja substancial. Com efeito, o inteligir, por ser uma operação própria do homem enquanto homem, tem seu princípio oriundo da forma, a qual determina sua espécie por ser diferenciação específica. Sabendo-se, pois, que tal diferenciação dá-se pelo princípio formal<sup>15</sup>, o qual tem uma operação própria correspondente à do homem, resta concluir que o princípio intelectual se une ao corpo como forma, constituindo a substância homem, completa em seu gênero e espécie.

Sendo uma unidade substancial, o homem não é simplesmente alma e não é simplesmente corpo, ou seja, sua essência, enquanto correlata à definição e à resposta pela quiddidade, é um composto de elementos: “O homem não é só alma, mas é algo composto de alma e corpo” (S. Th. I. q.75, a.4, *respondeo*).

---

<sup>14</sup> O vocábulo “união”, conquanto empregado pelo próprio aquinate, necessita de um adendo que o especifique com maior clareza. De acordo com Sertillanges (2019), falar da “união da alma e do corpo” seria um modo muito inadequado para referir-se à aludida constituição, porque supõe, ao menos no espírito, uma prévia separação, um momento anterior onde esses dois seres distintos já existiam plenamente. Como já exposto, o ser corpo, ou seja, corpo em ato, dá-se porque animado pela alma, a qual também não pode se determinar sem o corpo.

<sup>15</sup> A diferenciação do indivíduo da espécie é oriunda da matéria assinalada (*signata*), e a diferenciação da espécie do gênero é oriunda da forma (cf. p. 5, §4).

Desse modo, consoante Hugon (1998), compreende-se o motivo pelo qual não é possível conceber o homem sem qualquer um dos elementos que o compõe. A união entre corpo e alma é, pois, substancial, competindo à alma, essencialmente, ser forma do corpo, bem como pertencer à essência do corpo humano, o qual, a seu turno, só é o que é [corpo humano] por ser informado pela alma racional.

Em outras palavras, o corpo somente é propriamente corpo porque animado, e, *mutatis mutandis*, a alma porque anima, de modo que corpo em ato e alma em ato dá-se na unidade entre ambos. Como aponta Sertillanges (2019), o composto é o ser real, o qual, naturalmente, está unido em si, consistindo antes em um problema de ser que um problema de união.

A resposta para o problema de ser, de acordo com Hugon (1998) dá-se mediante a sua comunicação pela alma racional à matéria corporal, ser que antes lhe fora infundido por Deus, porém, sendo esta uma precedência ontológica e não cronológica. Consequentemente, o ser do composto é o ser da própria alma e há de ser conservado por ela na separação com o corpo.

Poder-se-ia conceber, diante de distinções tão consideráveis entre os dois princípios constituintes do homem, que eles não seriam capazes de constituir uma verdadeira unidade. Entretanto, Tomás (cf. SCG, II, 3, cap. LXVIII) compreende fulcralmente que o resultado dessa união é muito mais íntima e forte que a união da forma do fogo com sua matéria, porque tanto maior o sobrepujar do princípio formal ante à mesma, tanto maior será a unidade que constituem.

A radicalidade da respectiva unidade, consoante Forment, Lobato e Segura (1994) origina uma límpida antropologia que se distingue e excede das que a antecederam, não se olvidando nem dos dados da experiência, nem dos dados da fé. “A estrutura essencial desta antropologia integra a corporeidade e a espiritualidade, que são princípios distintos do homem, e é levada à perfeição na pessoa” (FORMENT, LOBATO e SEGURA, 1994, p. 41, tradução nossa).

A antropologia do *Doctor Humanitatis* sobrepuja o dualismo platônico, reinante durante grande parte da Antiguidade e do Medievo, concepção que afirmava o composto não como uma unidade substancial, pois a alma intelectiva não se unia ao corpo como forma à matéria. A união assim entendida é cabalmente accidental, tal qual a de um piloto ao navio, de modo que a popa e tudo o que lhe diz respeito é apenas instrumento do qual ele utilizar-se-ia (cf. SCG II, c.57).

De acordo com Gardeil (2013), acatando-se a postulação acima, na qual alma e corpo não constituem uma unidade substancial, mas cada uma seja uma substância autônoma, não há como responder a objeção acerca da origem de operações comuns às suas "substâncias", como o se irritar, que conquanto notoriamente psíquica, acarreta certas modificações corporais. Mesmo a objeção de que os impulsos adviriam da alma e seriam recebidos passivamente pelo corpo é inconsistente, porque a referida relação não seria capaz de uma unidade verdadeira, que é a única na qual esse fenômeno seria factível.

A proposição tomasiana dessa unidade anímico-corpórea é categórica, e parece já concebida desde o começo do desenvolvimento de sua filosofia<sup>16</sup>. Concernente a ela, consoante Mondin (1980), não há como fugir de que a realidade humana seja essencialmente composta por dois elementos, um material e um espiritual, sendo impossível conceber o homem sem um ou outro.

Perante tantas considerações, convém destacar que a aplicação da teoria hilemórfica pode ser de difícil compreensão, sobretudo porque ela própria é bastante árdua e abstrativa, características quase que inerentes da metafísica. Para facilitar a compreensão, Correa (1995) serve-se de uma analogia<sup>17</sup>,

---

<sup>16</sup> Tomás de Aquino inicia o segundo capítulo do "*De Ente et Essentia*" estabelecendo a relação hilemórfica ao homem, e esse autêntico opúsculo, consoante Fabro (2007), foi escrito entre 1254 e 1256, e portanto, ou é a primeira obra do santo, ou, ao menos, pulula entre as primeiras.

<sup>17</sup> Reitera-se aqui que se trata de uma analogia, e portanto, deve ser compreendida na medida em que consegue aproximar-se da relação estabelecida, sabendo-se que não existirá uma plena e perfeita correspondência, pois a analogia acarreta na semelhança e na dessemelhança.

A unidade substancial entre alma e corpo na antropologia filosófica de santo Tomás de Aquino

estabelecendo que a alma humana está para o corpo como o software está para o hardware.

Analisando-se um software, constata-se consistir em determinado modo de organização das informações entre si, cujo funcionamento depende do hardware, elemento material. Nesse sentido, o software seria uma espécie de forma e o hardware de matéria, de modo que as formas anímicas dos viventes irracionais seriam como que softwares que se corrompem e se perdem ao serem retirados do hardware a que estão inseridos, conquanto a alma humana, a seu turno, forma substancial e espiritual, não se corrompe e nem se perde, antes, é como que um software subsistente que será guardado no "HD" divino.

Apesar de subsistir à corrupção do hardware e estar armazenado em inefável lugar, o software não foi feito para viver essa separação, mas para “rodar”, para funcionar no mesmo. Aqui, ao passo que o recurso analógico estremece, possibilita, porém, compreender a análise de Forment, Lobato e Segura (1994, p. 42, tradução nossa): “Não há homem em plenitude onde não há corporeidade”. Ainda que a alma humana subsista à separação com o corpo, ainda que seja salva pela Graça de Deus<sup>18</sup> e elevada aos Céus, onde goza da fruição divina com volição e entendimento, ela não estará em plenitude enquanto não estiver novamente unida ao seu corpo, fato que sucederá na ressurreição da carne<sup>19</sup>, no dia final.

63

### **2.3 A Importância da Unidade Substancial entre Alma e Corpo à Fé Católica.**

A doutrina antropológica que Tomás legou à posteridade é de gigantesca riqueza, tanto filosófica quanto teologicamente. Todo o arcabouço desenvolvido nesse campo foi quase que imediatamente haurido pela Igreja Católica e

---

<sup>18</sup> Graça que santifica e com a qual é chamado a cooperar através de uma vida santa.

<sup>19</sup> A ressurreição da carne consiste em um dos artigos de fé presente no Credo Apostólico (cf. CaIC 988 – 1019) e que Santo Tomás não deixa de levar em consideração no desenvolvimento de sua doutrina. O presente artigo não explorará com profundidade esse tema, seja por não ser seu objetivo fulcral, seja porque o quê lhe diz respeito assemelha-se a um campo de batalha generalizado mesmo no meio eclesial. Contudo, convém tornar manifesto que a ressurreição da carne à luz da antropologia e da escatologia tomasiana será objeto de análise posterior.

incorporado ao seu corpo doutrinal, manifestando assim que eram verazes as palavras que ele proferira diante do crucifixo em Nápoles acerca de tudo o que havia escrito parecer-lhe palha, mas não por seus desenvolvimentos serem objetivamente parcos, mas por o serem em detrimento da inefável magnificência do Verbo Encarnado que misticamente contemplara.

Menos de 40 anos após a Páscoa definitiva do *Doctor Communis* (1274), o magistério da Igreja reunido no Concílio de Viena (1311 - 1312) fez sua a referida doutrina antropológica:

Sempre com o consenso do referido santo Concílio, reprovamos como errônea e contrária à verdade da fé católica, toda doutrina ou tese que afirme temerariamente que a substância da alma racional ou intelectual não é verdadeiramente e por si a forma do corpo humano, ou suscite dúvida a esse respeito; e, para que seja conhecida por todos a verdade da pura fé e fechado o caminho a todo erro, definimos que qualquer um que no futuro ouse afirmar, defender ou sustentar com pertinácia que a alma racional ou intelectual não é a forma do corpo humano por si essencialmente, deve ser considerado herege (DH 902<sup>20</sup>).

64

Apesar de declaração tão categórica por parte da Igreja, ainda assim foram muitos os que no decurso do desenvolvimento filosófico-teológico não conceberam desse modo. Visto consistir em algo importantíssimo à fé e consoante à razão, o magistério eclesiástico reunido no V Concílio de Latrão (1512 - 1517) reafirmou a verdade da antropologia tomasiana:

O antigo inimigo do gênero humano [cf. Mt 13,25], se atreveu a semear e fazer crescer no campo do Senhor alguns erros extremamente perniciosos, sempre rechaçados pelos fiéis, sobretudo quanto à natureza da alma racional, a saber, que ela seria mortal ou uma única em todos os homens, e <visto que> alguns que se dedicam à filosofia com leviandade sustentam que tal proposição é verdadeira, pelo menos segundo a filosofia; desejando tomar as oportunas providências contra este flagelo, com aprovação deste santo Concílio, condenamos e reprovamos todos os que afirmam que a alma intelectual é mortal ou uma única em todos os homens, bem como os que alimentam dúvidas a esse respeito; pois ela não só é verdadeiramente, por si e

---

<sup>20</sup> A sigla DH significa “Denzinger – Hünermann”, referenciando-se assim ao Compêndio dos Símbolos, definições e declarações de fé e moral.

essencialmente, a forma do corpo humano, como se lê num cânon do nosso predecessor Papa Clemente V [\*902], mas é também imortal e, dada a multiplicidade de corpos nos quais é infundido individualmente, é multiplicável, multiplicada e multiplicanda. E uma vez que o verdadeiro de modo algum pode contradizer o verdadeiro, definimos como absolutamente falsa toda afirmação contrária à verdade da fé iluminada [...] e proibimos rigorosamente ensinar uma doutrina diferente: E decretamos que todos os que aderem aos assertos de tal erro, como semeadores de heresias sumamente condenáveis, devem ser evitados e punidos como odiosos e abomináveis hereges e infiéis, que tentam solapar a fé católica. (DH 1400-1401).

Conquanto as definições remetam a concílios realizados tão distantes dos tempos hodiernos, nem de longe significa que não são válidas, antes, permanecem límpidas e sólidas no corpo doutrinal da Igreja. O Concílio Vaticano II (1964 – 1968), que é tanto o mais recente quanto o maior dos concílios ecumênicos já realizados, retoma a concepção antropológica tomasiana na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, afirmando que o homem é constituído de corpo e alma, sendo uma real unidade (cf. GS 14)<sup>21</sup>.

A continuidade da proposição antropológica de Santo Tomás reaviva-se uma vez mais através do Catecismo da Igreja Católica, obra publicada em 1992 e voltada à apresentação integral da doutrina católica intentando possibilitar a todos o conhecimento daquilo que a Igreja professa, celebra, reza e vive cotidianamente. Nele, o homem é exposto como uno de alma e corpo<sup>22</sup>, unidade tão profunda ao ponto de que se deva considerar o princípio anímico como a forma do corpo (cf. CaIC 362 - 366)<sup>23</sup>.

A abundância de documentos eclesiais assumindo as concepções antropológicas do santo criva sua importância à Igreja, a qual reconhece nela uma fidelíssima expressão de seu magistério, e, portanto, utiliza-se da mesma como instrumento ímpar de exposição doutrinal (cf. PAULO VI, 1974). A unidade

---

<sup>21</sup> A sigla GS significa *Gaudium et Spes*, Constituição Pastoral desenvolvida durante o Concílio Vaticano II.

<sup>22</sup> *Corpore et anima unus*”

<sup>23</sup> A sigla CaIC significa Catecismo da Igreja Católica, e o número diz respeito ao parágrafo do mesmo.



substancial entre alma e corpo tanto fornece luzes para a compreensão de certos dogmas e verdades de fé quanto permite debruçar-se sobre o ser humano e reconhecer nele as implicações de tal doutrina, bem como seus desdobramentos em vários aspectos concernentes à vida cristã.

No que tange a elucidação de certos pontos doutrinários, pode-se tomar como exemplo o mistério da união hipostática, segundo a qual a natureza humana e a natureza divina estão perfeitamente unidas na pessoa de Jesus, a qual é verdadeiro Deus e verdadeiro homem. Essa unidade constituiu-se na Encarnação do Verbo de Deus, consubstancial ao Pai, no seio da Virgem Maria, sendo este um dos dogmas centrais da fé cristã (cf. CaIC 483).

Debruçando-se sobre estes mistérios à luz da antropologia de Santo Tomás, a qual concebe o homem como, essencialmente, uma unidade substancial entre alma e corpo, aumenta-se a compreensão da inestimável nobreza da unidade constituinte do Cristo. Com efeito, o aquinate explica (*De Un. Verbi*, a. 1, *respondeo*)<sup>24</sup> que a constituição de Jesus se dá pela unidade da alma racional e do corpo material, como todo homem, porém, concomitantemente, ocorre a união hipostática, ou seja, a união do Verbo na hipóstase. Desse modo, a pessoa única de Jesus possui duas naturezas, a humana recebida da Virgem e a divina recebida do Pai.

Qualquer aumento de compreensão dessa realidade, a seu turno, acarreta no aumento do embasbacar perante os mistérios de Deus, pois a união hipostática pela qual Cristo é verdadeiro Deus e verdadeiro homem (cf. CaIC 464) consiste em um modo de união inédito e inaudito que, como aponta Tomás (*De Un. Verbi*, a. 1, *respondeo*), é impossível de ser exemplificada mediante as criaturas, pois se fosse exemplificável, não seria singular.

Quanto às implicações da concepção antropológica de Santo Tomás, nota-se que seus desdobramentos abarcam inúmeros aspectos da vida cristã, pois a unidade substancial manifesta-se no agir humano, sendo perceptível de muitos

---

<sup>24</sup> As citações da obra “A União do Verbo Encarnado” (*Quaestio Disputata de Unione Verbi Incarnati*) são assinaladas, no artigo, do seguinte modo: *De Un. Verbi*, a. 1, ad. 2 – sendo que o número se refere ao artigo.

A unidade substancial entre alma e corpo na antropologia filosófica de santo Tomás de Aquino

modos. Nesse sentido, convém destacar dois pontos nos quais essa unidade faz-se evidente, a saber: Na liturgia e na moral cristã.

No que diz respeito à liturgia, a importância dessa concepção antropológica não é meramente periférica, senão que, de acordo com Guardini (1956), toda a liturgia pende da proposição “a alma é a forma do corpo”. Os sinos que badalam afetam o homem em todo seu composto, e mais do que indicar que a celebração está para se iniciar, fá-lo recordar-se do sagrado e incita-o ao recolhimento.

A porta que dá acesso à igreja não serve unicamente para evitar roubos e invasões, mas marca a divisão entre o profano e o sagrado, e, ao transpô-la, o homem inteiro sente entrar em um ambiente silencioso e sagrado. Essa é mais do que a simples divisão que os olhos podem captar, entre lugar externo e o lugar interno, mas é a divisão entre o que pertence a todos e o que pertence a Deus, incitando o homem a deixar fora suas vaidades, desejos e preocupações e recolher-se naquele silêncio sacro (cf. GUARDINI, 1956).

No que tange à moralidade, pode-se afirmar que os escritos de Santo Tomás levam sempre em consideração a unidade substancial constituinte do homem, haja vista que, como expõe Plé (2003, p.301): “No homem, a alma, capaz de inteligência racional, está presente em sua animalidade corporal. As paixões são aquelas da alma que são sofridas e vividas no ‘composto humano’, no qual produzem o que Santo Tomás chama de transmutações corporais”.

Essas transmutações corporais são efeitos claros da unidade presente no homem, de modo que se possa afetar a alma agindo mais propriamente no corpo e afetar o corpo agindo mais propriamente na alma. Nesse sentido, Santo Tomás (S. Th. I-II, q. 38, a.5, *respondeo*) afirma que a tristeza, espécie de dor advinda de uma apreensão interior, pode ser aliviada mediante o sono e o banho, ações que dizem mais propriamente ao corpo, constatando-se assim a influência de certos remédios corporais lícitos ao alívio de afecções mais propriamente anímicas como a tristeza.

Desse modo, fica manifesto a consonância da antropologia tomasiana com a fé cristã, sua ajuda na elucidação de certos dogmas e as implicações práticas que dela decorrem. Esse conjunto de fatores impulsiona Pio XII (1950, §31) a afirmar: “sua doutrina está afinada como que em uníssono com a divina revelação e é efficacíssima para assegurar os fundamentos da fé e para recolher de modo útil e seguro os frutos do são progresso”.

### 3. Considerações finais

A antropologia filosófica de Santo Tomás de Aquino apresenta a radical afirmação da unidade substancial entre alma e corpo como seu bastião distintivo, na qual um e outro não são substâncias propriamente ditas por carecerem da totalidade de características inerentes à substancialidade. Na concepção do santo, a alma, princípio operativo de todos os viventes (cf. S. Th. I, q. 75, a.1, *respondeo*), e o corpo, matéria vinda-a-ser pela alma (cf. *Q. de Anima*, q. IX, *ad. 7*), são co-princípios da substância homem, ou seja, não há homem sem qualquer um desses elementos.

A relação entre ambos, como bem sintetiza Nougé (2022), é uma relação hilemórfica, estando o corpo para a matéria e a alma para a forma. A proposição “a alma é a forma do corpo” (S. Th. I, q. 76, a. 1, *respondeo*) implica que o corpo consista na matéria na qual o homem é [homem], e a alma na forma pela qual o homem é [homem]<sup>25</sup>, porém, essa supracitada relação possui uma particularidade, pois o princípio anímico é uma forma espiritual criada diretamente por Deus e que sobrevive à morte do corpo, ou seja, é subsistente e só não pode ser dita substância completa por faltar-lhe a completude na espécie e no gênero, fato que se dá unida com o corpo.

A aplicação da teoria hilemórfica à antropologia faz com que a doutrina tomasiana da unidade substancial ecoe na posteridade. Nos tempos hodiernos,

---

<sup>25</sup> Matéria: Isto no qual é (lat. *id in quo est*); Forma: Isto pelo qual é (lat. *id per quem est*).

nos quais se soergue notoriamente o cientificismo e se constata certo esquecimento metafísico<sup>26</sup>, persiste vivamente o rugir da supracitada doutrina:

A teoria hilemórfica pode ser discutida, mas não há nenhuma que já a tenha superado. A concepção da alma como forma do corpo pode soar estranha à mentalidade atual, mas expressa uma verdade definitiva sobre o homem. A unidade profunda do ser do homem, integrado pela corporeidade e pela espiritualidade, é uma concepção única na história e tem maior peso que qualquer outra. Tomás oferece um esquema [...] do ser humano aberto a toda verdade, seja científica, seja filosófica, seja ainda teológica. Essa capacidade de integração de todos os elementos, respeitando a pluralidade e acentuando a unidade, é uma garantia de sua verdade. (FORMENT, LOBATO e SEGURA 2000, p. 97, tradução nossa).

Embora propriamente filosófica, a doutrina do *Doctor Communis* alça voo à teologia, pois sua compreensão antropológica auxilia tanto na elucidação de certos dogmas e verdades de fé, quanto constitui uma preciosa ferramenta para debruçar-se sobre a conduta moral dos indivíduos. Tão vasta e profunda abrangência de ensinamentos faz com que, de acordo com Leão XIII (1879), Tomás brilhe fulgurosamente como príncipe e mestre de todos os doutores escolásticos, o que se dá por seu espírito dócil e penetrante, sua memória fácil e segura, seus costumes de prístina pureza e sua incessante paixão pela Verdade. Buscando-a enamoradamente, o santo fora inebriado das ciências humana e divina, ciências que irradiara por suas virtudes e que continuam a fulgurar em sua doutrina.

Por fim, urge adendar o que evidenciara Nougé (2022), que a doutrina do santo doutor, por beirar a angelicalidade, acarreta em grandes dificuldades aos simples tomistas. Se assim o é, resta concluir com as mesmas palavras com que Caetano epilogara no término de seu “Comentário ao do Ente e da Essência”:

---

<sup>26</sup> Acerca do atual esquecimento metafísico, urge recordar a importância que fora outorgada a esse campo do saber por São João Paulo II, Romano Pontífice até 2005: "Se insisto tanto na componente metafísica, é porque estou convencido de que este é o caminho obrigatório para superar a situação de crise que aflige atualmente grandes sectores da filosofia e, desta forma, corrigir alguns comportamentos errados, difusos na nossa sociedade" (JOÃO PAULO II, 2000, 83).

Desejo que minha opinião seja considerada como proferida de maneira que, onde não estiver de acordo com a verdade, se conceda vênia em função tanto do meu engenho quanto de minha idade: Com efeito, ainda estou na adolescência. Onde, porém, parecer que segui o caminho da verdade, que se prestem as devidas ações de graças ao Divino Tomás, de quem aprendi tudo o que há de verdadeiro. (CAETANO, 2022, p. 383).

## Referências

AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. Trad. J. D. Perreira. 2. ed. (v. III). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

ANTISSERI, D. REALE, G. *História da Filosofia: Filosofia Pagã Antiga* (v.1). Trad. I. Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003.

ARISTÓTELES. *Da Alma*. Trad. E. Bini. São Paulo: Edipro, 2011.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. E. Bini. 2.ed. São Paulo: Edipro, 2012.

BÍBLIA. Salmos. Português. *Bíblia de Jerusalém*. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2019, p. 870.

BOEHNER, P.; GILSON, E. *História da Filosofia Cristã: Desde as Origens até Nicolau de Cusa*. Trad. R. Vier. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

CALDERÓN, A. M. *Umbral de la Filosofía: Cuatro Introducciones Tomistas*. La Reja: Edição do autor, 2011.

CHESTERTON, G. K. *Santo Tomás de Aquino: Uma biografia filosófica*. Trad. E. Mesquita. Dois Irmãos: Minha Biblioteca Católica, 2020.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Pastoral *Gaudium et Spes: Sobre a Igreja no Mundo de Hoje* (07 dez. 1965). In: *Compêndio Vaticano II*. 29 ed. 14.

COPLESTON, F. *Storia della Filosofia: Grecia e Roma* (v. 1). Trad. A. G. Brescia: Paideia Editrice, 1988.

CORREA, J. V. (S.J). *El Hombre: Un Enigma*. Santafé de Bogotá: D'vinni, 1995.

DENZINGER, H. *Compêndio dos Símbolos, Definições e Declarações de fé e moral*. Trad. J. Marino e J. Konings. São Paulo: Paulinas e Edições Loyola, 2007.

FABRO, C. *Breve Introduzione al Tomismo*. 1ed opere complete, v.16. Roma: Editrice del Verbo Incarnato, 2007.

FORMENT, E.; LOBATO, A.; SEGURA, A. *El Hombre en Cuerpo y Alma*. Valência: Edicep, 1994.

FRANCISCO. *Discurso Del Santo Padre Francesco Ai Membri Della "Fraternidad de Agrupaciones Santo Tomás de Aquino"*. 30 set. 2022. Disponível

A unidade substancial entre alma e corpo na antropologia filosófica de santo Tomás de Aquino

em: <https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2022/september/documents/20220930-fasta.html>. Acesso em: 24 out. 2023.

GARDEIL, H-D. *Iniciação à Filosofia de São Tomás de Aquino*: Psicologia, Metafísica. Trad. C. N. A. Ayoub e C. E. de Oliveira. São Paulo: Paulus, 2013.

GUARDINI, R. *Sacred Signs*. Trad. G. Branham. St. Louis: Pio Decimo Press, 1956.

HUGON, É. (O. P). *Os Princípios da Filosofia de São Tomás de Aquino*: As Vinte e Quatro Teses Fundamentais. Trad. O. Moura. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

JOÃO PAULO II. Carta Encíclica *Fides et Ratio*: Aos Bispos da Igreja Católica Sobre as Relações entre Fé e Razão (14 set. 1998). Disponível em: [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_14091998\\_fides-et-ratio.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html). Acesso em: 24 out. 2023.

LEÃO XIII. Epistola Encyclica Aeterni Patris Ad Patriarchas Primates Archiepiscopos et Episcopos Universos Catholici Orbis Gratiam et Communionem cum Apostolica Sede Habentes. (04 ago. 1879). Disponível em: [https://www.vatican.va/content/leo-xiii/la/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_04081879\\_aeterni-patris.html](https://www.vatican.va/content/leo-xiii/la/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html). Acesso em: 24 out. 2023.

MARTINS, M. M. B. “As Diversas Significações do Conceito de Corpo em S. Tomás de Aquino”. *Mediaevalia*, Porto, v. 17-18, p. 143-155, 2000. Disponível em: <https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/21686/1/As%20diversas%20significa%C3%A7%C3%B5es%20do%20conceito%20.pdf>. Acesso em: 24 out. 2023.

MONDIN, B. *O Homem, quem é ele?* Elementos de Antropologia Filosófica. Trad. R. L. Ferreira e M. A. S. Ferrari. 5. ed. São Paulo: Paulinas, 1980.

NICOLAS, M-J. In. TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica I*. v.2. São Paulo: Loyola, 2002.

NOUGUÉ, C. *Suma Gramatical da Língua Portuguesa*: Gramática Geral e Avançada. 1 ed. São Paulo: É Realizações, 2015.

NOUGUÉ, C. In. VIO, C. *Comentário ao Do Ente e da Essência de Santo Tomás de Aquino*. Trad. P. de Cânovas e L. D. T. de Aquino. Brasília: Contra Errores, 2022.

PAULO VI. Epistula *Lumen Ecclesiae* Ad Vicentium De Couesnongle Ordinis Fratrum Praedicatorum Magistrum Generalem Septimo Expleto Saeculo Ab Obitu Sancti Thomae Aquinates. (20 nov. 1974). Disponível em: [https://www.vatican.va/content/paul-vi/la/letters/1974/documents/hf\\_p-vi\\_let\\_19741120\\_lumen-ecclesiae.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/la/letters/1974/documents/hf_p-vi_let_19741120_lumen-ecclesiae.html). Acesso em: 24 out. 2023.

PIO XII. Carta Encíclica *Humani Generis* Sobre Opiniões Falsas que Ameaçam a Doutrina Católica (12 ago. 1950). Disponível em: [https://www.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_12081950\\_humani-generis.html#\\_ftn8](https://www.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis.html#_ftn8). Acesso em: 24 out. 2023.

PLATÃO. *Diálogo III*: Fédon (ou Do Belo), Eutífron (ou Da Religiosidade), Apologia de Sócrates, Críton (ou Do Dever), Fédon (ou Da Alma). Trad. E. Bini. 2. ed. São Paulo: EDIPRO, 2015.

- PLÉ, A. In. TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica I-II*. v.3. São Paulo: Loyola, 2003.
- SERTILLANGES, A-D. *Grandes Teses da Filosofia Tomista*. Sertanópolis: Calvariae Editorial, 2019.
- TOMÁS DE AQUINO. *A União do Verbo Encarnado*. Trad. B. Veiga e P. Faitanin. 1. ed. São Paulo: EDIPRO, 2015.
- TOMÁS DE AQUINO. *A Unidade do Intelecto, Contra os Averroístas*. Trad. C. A. R. do Nascimento. Campinas: Ecclesiae, 2022.
- TOMÁS DE AQUINO. *O Ente e a Essência*. Trad. E. Zaratini. Ed. Bilingue. Campinas: Ecclesiae, 2022.
- TOMÁS DE AQUINO. *Questões Disputadas Sobre a Alma*. Trad. L. Astorga. Ed. Bilingue. São Paulo: É Realizações, 2012.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma Contra os Gentios I*. Trad. O. Moura e D. L. Jaspers. Ed. Bilingue. Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1990.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica I*. v.1. Trad. A. Vannuchi, et al. Ed. Bilingue. São Paulo: Loyola, 2001.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica I*. v.2. Trad. A. Vannuchi, et al. Ed. Bilingue. São Paulo: Loyola, 2002.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica I-II*. v.3. Trad. A. Vannuchi, et al. Ed. Bilingue. São Paulo: Loyola, 2003.
- TYN, T. *Metafísica dela Sostanza: Partecipazione e Analogia Entis*. Verona: Fede & Cultura, 2009.
- VAZ, H. C. de L. *Antropologia Filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1991.
- VIO, C. de. *Comentário ao Do Ente e da Essência de Santo Tomás de Aquino*. Trad. P. Cãnovas e L. D. T. de Aquino. Brasília: Contra Errores, 2022.

Submissão: 26. 10. 2023

/

Aceite: 31. 01. 2024

## Nicolau Maquiavel: O povo como guardião da liberdade

## Niccolo Machiavelli: The people as freedom's guardian

PÉRICLES ARIZA<sup>1</sup>

**Resumo:** O objetivo deste trabalho é destacar o caráter republicano do pensamento e obra de Maquiavel. Para tanto, o trabalho parte de uma análise do primeiro livro da obra *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, onde Maquiavel apresenta de modo mais direto e claro seu posicionamento republicano, assim como sua proposta de “República Perfeita”. Por fim, a partir de um resgate da reflexão sobre a natureza humana, as causas que dão origem às cidades, das formas possíveis de governo, o presente estudo procura demonstrar o papel determinante do povo na luta contra o desejo de dominação dos grandes e a tirania, sendo decisivo para a preservação da liberdade, assim como para a consolidação, o desenvolvimento e aperfeiçoamento de um governo autenticamente republicano.

**Palavras-chave:** Povo. Democracia. Liberdade.

**Abstract:** The objective of this work is to highlight the republican character of Machiavelli's thought and work. For that, the work starts from a study of the first book of the work *Discourses on the First Decade of Titus Livy*, where Machiavelli presents in a more direct and clear way his republican position, as well as his proposal of “Perfect Republic”. Finally, from a rescue of reflection on human nature, the causes that give rise to cities, the possible forms of government, this study seeks to demonstrate the essential and determining role of the people in the fight against the desire for domination of the great and tyranny, being decisive for preservation of freedom, as well as for the consolidation of an authentically republican government, its development and improvement.

**Keywords:** People. Democracy. Freedom.

### Introdução

O presente trabalho visa destacar alguns pontos e passagens da obra *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, de Nicolau Maquiavel, com o intuito de combater o imaginário popular de que o filósofo e diplomata de Florença seria o “pai” ou “fundador” de um suposto pensamento “maquiavélico” de “maldade pragmática”, como vulgarmente ouvimos falar. Contrariando a sua fama de infeliz “instrutor de tiranos” ou “oportunista político”, o filósofo florentino foi, na verdade, um republicano, ora confesso, ora mascarado,

---

<sup>1</sup> Doutor, Mestre e Graduado em Filosofia pela UNIOESTE. E-mail: [periclesariza2@gmail.com](mailto:periclesariza2@gmail.com)



defendendo a democracia e a forma republicana de governo como perfeitas, a despeito do conflito entre os grandes e o povo e das diversas facções e governos tirânicos que se sucediam no poder em sua época. Apesar do que muitos possam pensar, este conflito produz, segundo Maquiavel, as boas leis e o aperfeiçoamento das repúblicas. O objetivo, dever e finalidade de todo povo que queira fundar e estabelecer um governo “perfeito” e duradouro deve ser conquistar ou possuir não somente a parcela que lhe cabe de poder, ou seja, a maior, mas guardar a liberdade nas cidades do desejo dos grandes de dominar e oprimir o povo.

Jean-Jacques Rousseau, em seu *Contrato Social* (1757), fez questão de buscar desfazer as interpretações equivocadas que a obra de Maquiavel havia sofrido por meio da perseguição da Corte de Roma. No capítulo VI, sobre “A Monarquia”, Rousseau escreve: “*Fingindo dar lições aos reis, deu-as, grandes, aos povos. O Príncipe de Maquiavel é o livro dos republicanos*” (ROUSSEAU, 1997, p. 159). Em uma nota de rodapé, para esclarecer sobre sua afirmação e as ideias do secretário florentino, Rousseau ainda acrescenta:

Maquiavel era um homem honesto e um bom cidadão; ligado, porém, à Casa dos Médicis, foi forçado, durante a opressão de sua pátria, a disfarçar seu amor à liberdade. A escolha de seu execrável herói por si só manifesta suficientemente sua intenção secreta; a oposição entre as máximas de seu livro sobre *O Príncipe* e a dos *Discursos sobre Tito Lívio* e de sua *História de Florença* demonstra ainda que esse profundo político só teve até hoje leitores superficiais ou corrompidos. A Corte de Roma proibiu severamente seu livro; ela é, creio firmemente, a mais bem pintada por ele (1997, p. 159).

Se em *O Príncipe* é possível encontrarmos indiretamente um Maquiavel republicano e defensor da liberdade, como acredita Rousseau, nos *Discursos* essa interpretação parece revelar-se acertada. Assim sendo, deixemos de lado e ignoremos todas as fantasias e confusões criadas e já superadas em torno do termo “maquiavélico” e da ideia de um “filósofo conselheiro de príncipes” que habita a mente do senso comum e das leituras superficiais sobre Maquiavel e voltemos nossa atenção para o pensamento republicano do gênio florentino, muito bem observado por Rousseau.

Começaremos nosso trabalho, todavia, por analisar as ideias de Maquiavel no que diz respeito à natureza humana, buscando esclarecer alguns pontos sobre esta questão. Em seguida, analisaremos como o pensador florentino descreve os princípios que dão origem às cidades e aos governos, destacando as semelhanças e diferenças entre seus raciocínios e os dos filósofos antigos sobre esta reflexão. Por fim, discorreremos sobre as consequências positivas produzidas pelo conflito entre a plebe (povo) e o Senado (os Grandes) na Roma Antiga, com destaque para a importância e significado da criação dos chamados tribunos da plebe durante o apogeu da República Romana e porque, segundo Maquiavel, eles teriam sido (e ainda são) fundamentais não apenas para salvaguardar a liberdade em uma cidade, mas para o desenvolvimento e a estabilidade de um governo ou república.

### **Da natureza humana**

Ao analisar ou buscar descrever a natureza humana, Maquiavel o faz partindo da experiência concreta, ou seja, a partir de uma análise do homem moderno que já domina o seu tempo e a partir da experiência histórica, comparando-a em épocas diferentes e buscando nelas semelhanças do comportamento humano. Assim sendo, tomando basicamente o homem da modernidade e o da antiguidade clássica para comparação, Maquiavel conclui que *“os homens nunca fazem bem algum a não ser por necessidade”* (MAQUIAVEL, 2007, p. 20). De acordo com ele, *“quem considera as coisas presentes e antigas verá facilmente que são sempre os mesmos desejos e os humores em todas as cidades e em todos os povos, e que eles sempre existiram”* (MAQUIAVEL, 2007, p. 121). Contudo, como dissemos, a natureza humana que o filósofo de Florença analisa e compara é a dos homens da antiguidade e, sobretudo, de seu tempo, ou seja, dos homens e indivíduos da modernidade, dos cidadãos dos burgos.

Embora a análise de Maquiavel tenha os homens moderno e antigo como referências e objetos de comparação, o filósofo procura, ao mesmo tempo, aprender com a História, em especial dos grandes homens, dos principais acontecimentos da *antiguidade* e do passado, buscando desenvolver os ajustes

necessários para se avançar no sentido de possibilitar a construção de uma ordenação política em que a ação e a liberdade humanas possam se realizar de maneira cada vez mais consciente e consequente.

Foi buscando conhecer a natureza humana que os homens da antiguidade tentaram, paralelamente, descrever a natureza ou “*gênese das cidades*”. Maquiavel não foge a este raciocínio, porém não se prende ou se limita a ele. Pelo contrário, apresenta sua crítica moderna aos teóricos da antiguidade. É necessário, portanto, apresentar e descrever tanto as semelhanças do pensamento maquiaveliano com o pensamento e a filosofia antigos quanto suas diferenças, como pretendemos fazer ao longo desta exposição. A obra de Maquiavel, característica do pensamento moderno e humanista, em que o homem é o ponto de partida e o objeto de investigação e reflexão, permite encontrarmos ainda uma espécie de análise antropológica e psicológica do comportamento humano, de suas tendências ou inclinações naturais, assim como das formas possíveis de limitá-las, controlá-las, ou canalizá-las, evitando maiores danos a nós mesmos, ao conjunto das cidades e dos governos. Suas observações sobre o medo e os desejos dos homens, entre outras sutilezas antropológicas, são fundamentais para que possamos entender o papel decisivo das paixões humanas na política e na vida em sociedade, assim como a própria antropologia e teoria política maquiaveliana.

76

Do humanismo provêm sobretudo a moral e a psicologia. Nesses campos, o século XVI praticou métodos bastante originais, explorou minas inéditas de observações: destacam-se, em Rabelais, a observação dos comportamentos populares, a valorização da sabedoria espontânea do povo, ou, em Montaigne, o estudo de seu eu. Entre as fontes das idéias no século XVI conta-se uma enorme quantidade de documentos, relatos, coletâneas de anedotas que levam a marca da atualidade, como os relatórios dos missionários sobre o Novo Mundo. Um Maquiavel (cujo pensamento é por certo pessoal) está repleto de histórias florentinas: sua experiência é tomada em grande parte da história política de seu tempo (VILLEY, 2005, p. 439).

Assim sendo, esta análise concreta do homem de seu tempo, o da modernidade, em comparação com o homem da antiguidade, foi decisiva para que Maquiavel concluísse e descrevesse ser a natureza humana, via de regra, traiçoeira, rasteira, mesquinha, egoísta e invejosa, capaz de atrocidades, trapaças

e maldades. Por isso o florentino acredita que os homens só são inclinados a fazer o bem quando obrigados ou por medo. O príncipe ou o povo que não levar isto em consideração, alerta Maquiavel, estará fadado ao fracasso e à ruína. Do mesmo modo como estará sujeito ao fracasso e à ruína o povo que negligenciar os ensinamentos da História, inclusive dos acontecimentos do presente.

Ao final de sua introdução do Livro I dos *Discursos*, Maquiavel escreve que: “[...] *na ordenação das repúblicas, na manutenção dos Estados, no governo dos reinos, na ordenação das milícias, na condução da guerra, no julgamento dos súditos, na ampliação dos impérios, não se vê príncipe ou república que recorra aos exemplos dos antigos*” (MAQUIAVEL, 2007, p. 7). Também destaca que a atual religião<sup>2</sup> não era a única culpada pela fraqueza à qual o mundo havia sido reduzido, mas antes “[...] *do fato de não haver verdadeiro conhecimento das histórias, de não se extrair de sua leitura o sentido, de não sentir nelas o sabor que têm*” (MAQUIAVEL, 2007, p. 7). Todavia, ainda em seus *Discursos*, ele chama atenção para que não se tenha nas experiências do passado um exemplo a ser imitado, pois considera isto impossível. Segundo o diplomata, seu propósito, sua obra acerca dos Livros de Tito Lívio, que resistiram ao tempo, e das coisas que conhecia sobre os tempos antigos e modernos, foi que os leitores de seus escritos “*possam retirar deles mais facilmente a utilidade pela qual se deve procurar o conhecimento das histórias*” (MAQUIAVEL, 2007, p. 7).

77

### **Do princípio das cidades ou repúblicas**

Para Maquiavel, diferentemente de outros pensadores de seu tempo e, sobretudo, da antiguidade, as cidades podem possuir causas ou origens distintas.

A “causa primeira” de uma cidade, já apresentada e defendida por pensadores antigos como Platão, assim como por pensadores modernos como Hobbes, é a de que os indivíduos são forçados pelo medo e pela insegurança de uma vida isolada a se associarem para comum defesa contra um possível inimigo

---

<sup>2</sup> O cristianismo. Insinuações como essa possivelmente foram a causa da censura, por parte da Igreja, a Maquiavel.

ou ameaça, assim como para garantirem sua “autossuficiência” e sobrevivência de maneira mais tranquila e cômoda.

Há, contudo, uma segunda causa ou gênese de algumas cidades, como descreve Maquiavel no livro primeiro de seus *Discursos*: a das cidades edificadas, por exemplo, por forasteiros, “*colônias mandadas por repúblicas ou por príncipes para aliviarem suas cidades de habitantes, ou para defenderem as terras recém conquistadas que desejem manter com segurança e sem despesas*” (MAQUIAVEL, 2007, p. 9). Aqui é possível percebermos, portanto, que Maquiavel apresenta suas diferenças em relação a Platão e outros antigos, que acreditavam existir somente uma causa para a origem de uma cidade. O filósofo florentino também diverge dos antigos ao não tomar como regra os chamados “ciclos de governo”.

Existe ainda um terceiro tipo de causa ou motivo que pode dar origem a uma cidade, “*quando alguns povos, quer sob o comando de um príncipe, quer por si mesmos, são obrigados a abandonar a terra natal e a buscar novos locais, seja por doenças, por fome ou por guerra*” (MAQUIAVEL, 2007, p. 9). É o caso de Moisés, que ao fugir do Egito se viu obrigado a conquistar e habitar as cidades que encontrou pela frente, e de Enéias, que fugiu com sobreviventes e se viu obrigado a fundar uma nova cidade quando os gregos conquistaram e destruíram sua cidade natal (Tróia).

Como demonstra Maquiavel, apesar da forma trágica em que se deu a fundação de tais cidades, elas ainda são livres, bem como seus edificadores, ao contrário dos que fundam uma cidade a mando de um príncipe ou de uma república, por exemplo. Maquiavel crê existir maior grandeza e *virtù* nas cidades nascidas por seu próprio arbítrio do que aquelas submetidas a outros, seja por um principado ou por uma república, sobretudo nas situações de má fortuna, em que se exige ainda maior *virtù* de um povo ou dos “edificadores de cidades”.

Maquiavel também resgata e apresenta no primeiro livro de seus *Discursos* a discussão e reflexão sobre as três formas boas de governo e as três formas ruins, tais como encontramos nas obras de Políbio, Aristóteles e Platão; são elas: a monárquica (referida por Maquiavel como *principado*), na qual somente um governa; a aristocrática (chamada por Maquiavel de governo dos *optimates*), onde poucos governam, e a republicana (ou popular), em que muitos ou todos

governam e participam do poder de algum modo. Tais formas de governos, como bem destacaram os antigos e também reforça Maquiavel, estão sujeitas à inevitável e rápida corrupção ou degeneração, devido a suas próprias contradições internas. A monarquia ou principado se degenera em tirania; a aristocracia, ou governo dos *optimates*, na tirania dos grandes ou de poucos; e a república, ou governo popular, em um governo licencioso.

Isto posto, a questão central que Maquiavel apresenta é: qual seria, então, a melhor forma de ordenação para uma cidade? Qual forma de governo é capaz de ser mais justa, estável e duradoura? Como fugir ao ciclo vicioso da degeneração dos governos?

### Da “República perfeita” e de como ordená-la

Qual seria a melhor ordenação para uma cidade ou forma de governo, de modo que este possa ser duradouro e garantir a vida e a estabilidade das cidades ou repúblicas? Existiria realmente uma forma de “governo perfeito”? Maquiavel assim manifesta sua opinião nos *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, apresentando o que chamaremos aqui de “crítica das boas formas de governos”:

Digo, portanto, que todos esses modos são nocivos, tanto pela brevidade da vida que há nos três bons quanto pela malignidade que há nos três ruins. Assim, sempre que tiveram conhecimento desse defeito, aqueles que prudentemente ordenam leis evitaram cada um desses modos por si mesmos e escolheram algum que tivesse um pouco de todos, por o julgarem mais firme e estável; porque, quando numa mesma cidade há principado, *optimates* e governo popular, um toma conta do outro (MAQUIAVEL, 2007, p. 17).

Como vemos, Maquiavel apresenta como “forma de governo perfeita”, assim como também fez Aristóteles em sua *Política*, a *forma mista de governo*, onde todas as formas boas são contempladas e adotadas ao mesmo tempo. Maquiavel acredita que com a adoção ou escolha simples de apenas uma das três formas boas de governo não se é possível garantir uma estabilidade duradoura nas cidades. Além disso, de todas as experiências concretas de governo que existiram

na História, somente a República romana teria conseguido, segundo ele, ordenar uma forma de governo de tal tipo.

Ao lermos o livro primeiro dos *Discursos*, não é difícil perceber o apreço de Maquiavel pela República romana, a qual toma como uma espécie de “república perfeita” ou “modelo”. Excluindo a escravidão<sup>3</sup>, Roma, de todas as cidades e governos da época, foi a que apresentou avanços mais concretos em termos práticos no campo político. Destes avanços, Maquiavel enfatiza a criação dos chamados tribunos da plebe. Sobre a origem da República romana, assim escreve o pensador e diplomata florentino em seus *Discursos*:

E assim se criaram os tribunos da plebe, tornando-se assim mais estável o estado daquela República, visto que as três formas de governo tinham sua parte. E foi-lhe tão favorável a fortuna que, embora se passasse do governo dos reis e dos *optimates* ao povo, por aquelas mesmas fases e pelas mesmas razões [...] nunca se privou de autoridade o governo régio para dá-las aos *optimates*; e nem se diminuiu de todo a autoridade dos *optimates*, para dá-la ao povo; mas permanecendo mista, constituiu-se uma república perfeita; perfeição a que se chegou devido à desunião entre plebe e Senado (MAQUIAVEL, 2007, p. 19).

80

Vejamos como Maquiavel descreve, em *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, o caráter positivo ou “progressista” do conflito entre o povo e os grandes, ou do que chama de “desunião entre a plebe e o Senado”, em especial sobre os tumultos populares que acabaram por dar origem aos tribunos e do papel exercido por estes na luta pela guarda da liberdade durante a antiga República romana.

### **Roma: o conflito entre Senado e plebe (grandes e povo) e a criação dos tribunos da plebe**

Para Maquiavel, o conflito entre grandes e povo desempenha um papel central no jogo político. Na obra *O Príncipe* este princípio se encontra presente, assim como em seus *Discursos*, onde podemos encontrar de modo mais direto e explícito as inclinações republicanas do filósofo. Do conflito entre plebe e Senado

---

<sup>3</sup> Aqui, talvez, resida uma das principais lacunas ou limites da teoria e análise de Maquiavel sobre esta questão.

resultou a criação dos chamados tribunos da plebe: o povo conquistava sua participação nas decisões políticas, sua parcela de poder.

Maquiavel discorda de seus contemporâneos que viam os tumultos e a participação popular no governo como causas da ruína da República romana. Na análise do florentino, o próprio Direito, em certo sentido, nasce como produto do conflito entre nobres (grandes) e plebe (povo), sendo que os tumultos decorrentes de tal conflito foram a causa da origem da República e das boas leis em Roma. Vejamos como este posicionamento aparece em seus *Discursos*:

Direi que quem condena os tumultos entre nobres e a plebe parece censurar as coisas que foram a causa primeira da liberdade de Roma e considerar mais as assuadas e a grita que de tais tumultos nasciam do que os bons efeitos que eles geravam; e não consideram que em toda república há dois humores diferentes, o do povo, e o dos grandes, e que todas as leis que se fazem em favor da liberdade nascem da desunião deles, como facilmente se pode ver que ocorreu em Roma (MAQUIAVEL, 2007, p. 22).

Como podemos perceber, de modo muito claro, Maquiavel compreende os tumultos em Roma como causa de sua glória e busca pela perfeição das leis. Pois uma das grandes virtudes e *fortuna* da República romana consistia precisamente em garantir a vazão e exteriorização das “paixões”, “desejos” e necessidades do povo. Dentre os principais desejos estava o “de não ser oprimido” e, portanto, de ser livre. É precisamente por isto que, de acordo com o pensamento do autor, cabe ao próprio povo, em certo sentido, a “garantia da liberdade” em uma cidade ou república.

José Luiz Ames, em *O Papel constituinte dos conflitos em Maquiavel*, descreve que: “as leis e as instituições em base às quais as repúblicas se governam são o resultado da dinâmica de confronto/encontro entre as forças sociais que dividem de modo insuperável todas as cidades, de modo que se torna possível falar de um ‘papel constituinte’ do conflito” (AMES, 2019, p. 257). Outra passagem dos *Discursos* de Maquiavel reforça essa tese, onde ele analisa e procura demonstrar os resultados e o caráter positivo dos tumultos e conflitos entre povo e Senado em Roma, garantindo a esta cidade uma boa ordenação política:



E não se pode ter razão para chamar de não ordenada uma república dessas, onde há tantos exemplos de *virtù*; porque os bons exemplos nascem da boa educação; a boa educação, das boas leis; e as boas leis, dos tumultos que muitos condenam sem ponderar: porque quem examinar bem o resultado deles não descobrirá que eles deram origem a exílios ou violências em desfavor do bem comum, mas sim leis e ordenações benéficas à liberdade pública. E se alguém dissesse: os modos extraordinários, quase ferozes, ver o povo junto a gritar contra o Senado, o Senado contra o povo, a correr tumulto pelas ruas, a fechar comércio, a sair toda a plebe de Roma, são coisas que assustam quem lê, e não poderia ser diferente; digo que toda a cidade deve ter os seus modos para permitir que o povo desafogue sua ambição, sobretudo as cidades que queiram valer-se do povo nas coisas importantes; a cidade de Roma, por exemplo, tinha esse modo (MAQUIAVEL, 2007, p. 22-23).

Encontramos nesta passagem do primeiro livro de seus *Discursos* outro elemento fundamental para que possamos compreender e refletir sobre em que consiste a *virtù* ou liberdade política, em termos práticos. Do mesmo modo que a *virtù* de um bom governante, capaz de prever uma enchente, se preparando para este fenômeno e momento, garantindo a canalização do excesso d'água e aproveitando-a para agricultura ou consumo, evitando maiores danos, transformando assim a má fortuna em boa fortuna, a *virtù* de um príncipe ou de uma república consiste exatamente na capacidade de ordenar o governo de modo a garantir a vazão das paixões, necessidades ou “ambições do povo”, fazendo-a fluir de modo produtivo e benéfico para o conjunto da cidade ou república. Mas não seriam a ambição e as paixões prejudiciais a uma cidade ou um governo, como denunciava Platão em sua *República*? Ou, ainda, dentre as ambições e paixões existentes, qual delas representaria mais risco à estabilidade de um governo ou cidade: a ambição e os desejos dos grandes ou a ambição e os desejos do povo? Qual destas ambições ou humores é mais passível de colocar em risco a liberdade?

Para Maquiavel, a ambição dos grandes é mais prejudicial para as cidades e governos do que a ambição do povo, uma vez que a ambição dos grandes consiste em querer dominar e oprimir o povo, enquanto a ambição do povo consiste em não querer ser oprimido ou dominado: “O desejo dos povos livres raras vezes é pernicioso à liberdade, visto que nascem ou de serem oprimidos ou da suspeita de

*que virão a sê-lo*” (MAQUIAVEL, 2007, p. 23). Exatamente por esta “ambição” ou “desejo” de não ser oprimido, ou seja, o desejo de liberdade, é que o próprio povo se constituiria no elemento e na força mais confiável para a segurança e a guarda da liberdade em uma república.

### **A plebe (ou povo) enquanto guardião(o) da liberdade**

Para chegar à sua conclusão de que a plebe ou povo é a mais inclinada e confiável para a defesa da liberdade, Maquiavel parte de uma análise dos humores e desejos (ambições) que apresentam as forças em conflito nas cidades. De mais a mais, é possível observar uma preocupação do pensador florentino em buscar a melhor saída, ou ainda, a melhor maneira para “remediar os conflitos internos” e políticos de um povo, república ou governo, uma vez que tais conflitos podem ser remediados por meios ordinários ao invés de extraordinários, embora ele não descarte os meios extraordinários como “remédio amargo”, porém necessário, em determinadas situações.

Seja como for, para Maquiavel, além de ser necessário reconhecer a importância e o caráter positivo do conflito entre grandes e povo para a produção das boas leis, o conflito deve ser, o máximo possível, mantido nos marcos do campo político e da ordem (lei), sendo canalizado para dentro das instituições, a fim de se evitar o risco da guerra civil ou da tirania, tanto dos grandes como do povo. Porém, isso só é possível de se realizar, de acordo com o autor florentino, se todas as forças em conflito tiverem garantido o direito à sua parte no poder, ou seja, gozarem de liberdade, podendo manifestar suas razões, paixões e necessidades. Daí a importância da criação dos tribunos da plebe e dos tumultos populares em Roma, que resultaram em conquistas e avanços para o povo naquela época, além de contribuírem para o próprio desenvolvimento da República romana:

Portanto, deve-se censurar o governo romano com mais comedimento; e considerar que tantos bons efeitos oriundos daquela república só podiam ser causados por ótimas razões. E se os tumultos foram razão para criação dos tribunos, merecem louvores; porque, além de concederem a parte que lhe cabia ao

povo na administração, tais tribunos foram constituídos para guardar a liberdade romana (MAQUIAVEL, 2007, p. 23).

Como podemos notar, Maquiavel não apenas destaca, como reforça a importância e o papel positivo desempenhado pelos conflitos, tumultos e, sobretudo, como resultado destes, o surgimento de boas leis e dos chamados tribunos da plebe. Estes últimos representam a forma ordinária e política de manifestação popular, sua forma “perfeita e acabada”, enquanto os conflitos e tumultos compreendem as formas extraordinárias de manifestação da ambição, anseios e razões populares.

Enfim, retornemos à questão sobre a guarda da liberdade e porque é mais seguro entregá-la ao povo do que aos nobres ou grandes. Sempre tomando a República romana como referência, escreve Maquiavel:

E indo às razões, direi, vendo primeiro o lado dos romanos, que se deve dar a guarda de uma coisa àqueles que têm menos desejo de usurpá-la. E sem dúvida, se considerarmos o objetivo dos nobres e o dos plebeus (*ignobili*), veremos naqueles grande desejo de dominar e nestes somente o desejo de não ser dominados e, por conseguinte, maior vontade de viver livres, visto que podem ter menos esperança de usurpar a liberdade do que os grandes; de tal modo que, sendo os populares encarregados da guarda da liberdade, é razoável que tenham mais zelo e que, não podendo eles mesmos apoderar-se dela, não permitirão que outros se apoderem (2007, p. 24).

Maquiavel revela muito claramente não só suas inclinações republicanas em *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, como também sua desconfiança e alerta para com os grandes ou, como também chamava e costumava se referir, *optimates*. Para o diplomata, o povo, apesar de seus vícios, ainda representa menos perigo à liberdade do que os grandes; as ambições populares são mais humildes e menos prejudiciais às cidades ou repúblicas do que as ambições dos grandes. Por isto, a guarda da liberdade, segundo Maquiavel, estará mais segura nas mãos nos primeiros do que na mão destes últimos. Dessa maneira, o secretário florentino aproxima-se em certo sentido das ideias de Aristóteles, que em sua *Política* dizia que a ambição, ou melhor, “[...] os excessos cometidos pelos

*ricos constituem um fator mais dissolvente dos regimes do que os cometidos pela massa popular” (ARISTÓTELES, 1998, p. 321).*

Ainda em sua análise do conflito entre grandes e povo, o pensador florentino também destaca a importância e o papel decisivo dos tribunos e da plebe para a formação de uma ordenação não apenas política popular, mas “jurídica popular” ou “público-jurídica”. Escreve Maquiavel, por exemplo:

E, para voltar ao primeiro assunto, creio ser necessário seguir a ordenação romana, e não a das outras repúblicas; porque não creio ser possível encontrar um meio-termo entre uma e outra, e as inimizades que surgissem entre povo e senado deveriam ser toleradas e consideradas um inconveniente necessário para se chegar à grandeza romana. Porque, além das outras razões alegadas, onde se demonstra que a autoridade dos tribunos foi necessária para a guarda da liberdade, pode-se facilmente verificar o benefício, para as repúblicas, da faculdade de denunciar, que, entre as coisas, era confiada aos tribunos (2007, p. 32).

Maquiavel ressalta o papel importante e de denúncia dos tribunos da plebe durante os tumultos ocorridos no auge da República romana, citando o caso descrito por Tito Lívio sobre Coriolano, senador e inimigo da facção popular, que supostamente havia declarado que era chegada a hora de castigar a plebe e privá-la da autoridade de que ela se apoderou em prejuízo da nobreza, apresentando um plano de sabotagem econômica para fazer com que a plebe passasse fome. Foram exatamente os tribunos da plebe que denunciaram Coriolano e, ao mesmo tempo, impediram que este fosse linchado e morto em meio a um grande tumulto organizado pelo povo quando saía do Senado, intimando este a comparecer diante dos tribunais e a “defender sua causa”. “O medo, por sinal, exerce um papel decisivo no pensamento político maquiaveliano no sentido de produzir obediência à lei, e até mesmo conter o excesso dos grandes” (AMES, 2020, p. 29). Apesar dos absurdos proferidos por Coriolano contra o povo, os tribunos da plebe garantiram a liberdade do senador para se expressar e defender-se, coisa que o próprio visava proibir à plebe.

## Considerações finais

Uma leitura do primeiro livro de *Discursos sobre a Primeira Década de Títo Lívio* é suficiente para concluirmos que Maquiavel, ao fim de sua vida e em seus últimos escritos, apresenta-se como um defensor público e um legítimo adepto das concepções republicanas, sendo possível, desse modo, afirmarmos e reforçarmos a existência de um republicanismo maquiaveliano<sup>4</sup>. A concepção de um Maquiavel puramente monarquista, absolutista, manipulador e oportunista é puramente vulgar e ultrapassada.

Por fim, como vimos em nossa exposição, a ordenação e “forma política” ou “República Perfeita” apresentada por Maquiavel não é de tipo “pura”, mas mista, trazendo em si e para dentro da forma republicana elementos ou formas opostas e “contrárias ao modelo republicano”, mantendo assim o conflito entre grandes e povo.

A dúvida que paira sobre esta questão é se, para Maquiavel, o poder deve estar mais concentrado nas mãos do povo ou de um príncipe, uma vez que o florentino parece não confiar nos grandes e em suas ambições, sendo estes um grupo ou força mais inclinada a conspirações e à corrupção. Ao contrário do que se pode pensar sobre o filósofo e seu posicionamento em relação aos grandes, parece que estes representariam a força mais propensa a provocar a ruína de qualquer governo ou república e não o povo ou plebe, como acusavam seus contemporâneos.

Rousseau, em *Do Contrato Social*, chega à seguinte interpretação a partir das análises de Maquiavel quanto à origem da República romana:

---

<sup>4</sup>O conceito de república ou o republicanismo em geral, tanto antigo como moderno, não se resume apenas à ideia de um governo regido por leis, mas, também, essencialmente, pelo povo ou pela maioria. Para que possamos reforçar nossa tese e interpretação de um Maquiavel republicano, podemos encontrar em três livros decisivos e de grande impacto no pensamento político contemporâneo, segundo Sergio Cardoso (2015), teses que vão de encontro a esta perspectiva. Estes trabalhos são os trabalhos de “Claude Lefort, *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, em 1972, de John Pocock, *The Machiavellian moment*, publicado em Princeton em 1975, e de Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, 1978” (CARDOSO, 2015, p. 209).

[...] a democracia, a forma de governo, sempre incerta e flutuante, só foi fixada, como provou Maquiavel, depois do estabelecimento dos tribunos. Só então houve um verdadeiro Governo e uma verdadeira democracia. O povo, com efeito, não era somente soberano, mas também magistrado e juiz; o Senado não passava de um tribunal subordinado, para moderar e concentrar o governo, e os próprios cônsules, apesar de patrícios, apesar de primeiros magistrados, e apesar de generais absolutos na guerra, em Roma não eram senão presidentes do povo (ROUSSEAU, 1997, p. 174).

Segundo Rousseau, divergindo de Maquiavel, a República romana acabou perecendo antes do tempo, “pois se deixou a obra pela metade, quando não se aboliu o patriciado” (ROUSSEAU, 1997, p. 174). Maquiavel, todavia, é mais “conciliador” que Rousseau, poupando os ricos da “tirania da plebe” ou da maioria, como no exemplo visto do patrício Coriolano, que teve a liberdade para se defender, escapando do linchamento pelo povo, indo a julgamento.

Por fim, é preciso reconhecer o papel decisivo dos tribunos da plebe para a denúncia dos excessos dos grandes contra o povo, para o surgimento da democracia romana e para o aperfeiçoamento e desenvolvimento do modelo republicano, bem como para a guarda da liberdade em Roma, conforme sugere Maquiavel e bem observou um de seus mais célebres intérpretes, Rousseau. Esta experiência histórica tem muito a contribuir para uma reflexão e discussão de ordem democrática e republicana. Porém, como se sabe, a “liberdade” na República romana, assim como na Grécia antiga, era assegurada apenas aos chamados “cidadãos”, fossem eles nobres ou pobres (homens livres comuns), e não aos escravos, que compunham a maioria nas cidades-estados. Escravos não possuíam cidadania, portanto, não gozavam de qualquer direito civil. Aliás, poderíamos questionar, por que as frequentes revoltas e tumultos de escravos, como a famosa revolta de Espártaco, por exemplo, descrita e imortalizada na obra do historiador Plutarco, no apogeu da clássica República romana, não chamaram tanto a atenção de Maquiavel como as revoltas da plebe romana? Será que para Maquiavel os escravos também entram na categoria de povo ou plebe? Ou, para o florentino, a “República Perfeita” e a “liberdade” podem conviver e coexistir tranquilamente, sem problemas, com a escravidão?

Seja como for, independentemente de um posicionamento mais claro e objetivo de Maquiavel sobre o problema da escravidão, herança infeliz da Antiguidade que o Renascimento acabaria também por fazer “renascer”, é inegável a contribuição das revoltas populares na luta pela liberdade não apenas na Roma Antiga, mas sobretudo hoje, para uma reflexão republicana nas democracias atuais e cidades mundo afora. Embora Maquiavel não tenha destacado ou valorizado as revoltas de escravos durante a República romana, como fizera com os tumultos e revoltas da plebe (cidadãos pobres, mas livres), tais revoltas não contradizem, em essência, a teoria maquiaveliana do conflito e dos avanços e benefícios político-jurídicos provocados ou produzidos por elas. Pelo contrário, podem até mesmo serem usadas para reforçá-la.

## Referências

AMES, J. L. “O papel constituinte dos conflitos em Maquiavel”. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 46, n. 145, p. 255-281, mai/ago, 2019.

\_\_\_\_\_. *Conflito e liberdade: a vida política para Maquiavel*. Curitiba: CRV, 2020.

ARISTÓTELES. *A Política*. (ed. Bilíngue). São Paulo: Vega, 1998.

\_\_\_\_\_. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

BIGNOTTO, N. *Origens do republicanismo moderno*. Niterói, RJ: Eduff, 2021.

CARDOSO, S. “Em direção ao núcleo da “obra Maquiavel”: sobre a divisão civil e suas interpretações”. In: *Discurso*, 45/2, 2015, p. 207-248. Acesso free: <https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/112521>

MAQUIAVEL, N. *Discurso sobre a primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

PLATÃO. *A República*. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

ROUSSEAU, J. J. *Do contrato social: ensaio sobre a origem das línguas*. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

VILLEY, M. *A formação do pensamento jurídico moderno*. São Paulo: Bi Fontes, 2005.

Submissão; 15. 09. 2023

/

Aceite: 01. 10. 2023

# A Filosofia da História de Immanuel Kant: o progresso histórico como propósito da natureza

## Immanuel Kant's Philosophy of History: historical progress as the purpose of nature

FRANCISCO WIEDERWILD DA SILVA<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo tematiza o lugar fundamental da noção de natureza no cerne da filosofia da história de Immanuel Kant, que se estabelece como o fator determinante para o progresso histórico. Diante deste tema, é proposto o seguinte problema: em que consiste o propósito da natureza para a espécie humana e como é possível identificar o curso regular e progressivo da história, de acordo com Kant? Para responder esta questão, é sustentada a hipótese que, segundo a aceção kantiana, a natureza dotou a espécie humana de disposições naturais a fim de que, ao longo de longas gerações, as desenvolvesse mediante o antagonismo, promovendo o progresso político e moral, até o estabelecimento de uma constituição civil perfeitamente justa e universalmente válida.

**Palavras-chave:** Natureza; História; Progresso; Moral.

**Abstract:** This paper thematizes the fundamental place of the notion of nature at the core of Immanuel Kant's philosophy of history, establishing itself as the determining factor for historical progress. In light of this theme, the following problem is proposed: in what does the purpose of nature consist for the human species and how is it possible to identify the regular and progressive course of history, according to Kant? To answer this question, it is supported the hypothesis that, according to Kantian understanding, nature endowed the human species with natural dispositions so that, over long generations, it would develop them through antagonism, promoting political and moral progress, until the establishment of a perfectly fair and universally valid civil constitution.

**Keywords:** Nature; History; Progress; Moral.

### Introdução

O ensaio *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita* foi publicado em 1784 e marca, junto com *Resposta à Pergunta: Que é Esclarecimento (Aufklärung)* (1783), o início das publicações de Immanuel Kant posteriores a *Crítica da Razão Pura* (1781). Além disso, esse texto se estabelece como o marco inaugural da filosofia da história alemã. A obra é subdividida em nove proposições, nas quais Kant sustenta que a história humana, se observada em suas linhas gerais, percorre um curso regular e progressivo determinado por um plano da natureza. Mas o propósito intrínseco a este plano permanece oculto,

---

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE) e graduado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR). E-mail: [wiederwild@hotmail.com](mailto:wiederwild@hotmail.com)



## A Filosofia da História de Immanuel Kant: o progresso histórico como propósito da natureza

se observarmos apenas o curso irregular de indivíduos e comunidades isoladas. Para revelar o propósito da natureza, Kant propõe a tarefa de identificar o *fio condutor* (*Leit faden*), que perpassa as histórias isoladas de indivíduos e grupos sociais, unindo-os com um propósito comum no tempo, conferindo a eles sentido e regularidade.

Considerando a proposta de Kant, elaboramos para este artigo a seguinte questão norteadora: em que consiste o propósito da natureza para a espécie humana e como é possível identificar o curso regular e progressivo da história, de acordo com Kant em *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*? A hipótese deste artigo parte do pressuposto que a natureza, segundo a acepção kantiana, dotou a espécie humana de disposições naturais a fim de que, mediante o exercício da liberdade facultada pela razão prática e pelo antagonismo entre os indivíduos, o homem pudesse estabelecer uma constituição civil perfeitamente justa e universal. Para que seja possível a espécie humana realizar este propósito da natureza, é necessário que o antagonismo entre os sujeitos históricos dotados de diferentes disposições naturais ocorra durante múltiplas gerações, promovendo o progresso político e moral, até o estabelecimento da constituição civil perfeita.

Mas, ora, se a constituição civil perfeitamente justa é, em última análise, a consumação de um plano da natureza, isso não restringiria a determinação livre e autônoma da vontade do sujeito de agir segundo o dever? Em nosso estudo, defendemos a pressuposição que, de acordo com Kant, o fim da história é o desenvolvimento pleno das disposições naturais humanas. Dentre tais disposições naturais, as mais características são aquelas que distinguem a espécie humana dos demais seres naturais: as disposições que oferecem condição para que o ser humano faça uso da razão. Portanto, para Kant, o progresso histórico corresponde ao desenvolvimento pleno das disposições naturais humanas, tendo como fator decisivo o desenvolvimento da *disposição para agir moralmente*, e não o acúmulo crescente da “moralização”.

Neste sentido, o empreendimento deste artigo se posiciona criticamente a interpretações como a de Otfried Höffe, por exemplo, que defende a tese segundo

a qual o progresso histórico teorizado por Kant não diz respeito ao desenvolvimento moral da espécie humana, mas tão somente ao progresso político. Para realizarmos essa reflexão, dividiremos este artigo em duas partes: inicialmente, tematizaremos a relação entre natureza e história no contexto de *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*, para determinarmos o propósito da natureza para a espécie humana; em seguida, identificaremos como Kant entende o progresso político e moral como o fim da natureza.

### **Natureza e história: o propósito da natureza para a espécie humana**

Kant introduz *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita* indicando que a ação humana se manifesta circunscrita às leis naturais, conforme os demais fenômenos da natureza. A história, assim, teria como função primordial a determinação da regularidade das manifestações das ações humanas, segundo sua vontade livre em concordância com as leis naturais. Neste sentido, a ciência histórica, “[...] que se ocupa da narrativa dessas manifestações, por mais profundamente ocultas que possam estar as suas causas, permite, todavia, esperar que, com a observação, em suas linhas gerais, do jogo da liberdade humana, ela possa descobrir aí um curso regular.” (KANT, 2016, p. 3).

Com isso, o que se mostra como confuso, irregular e sujeito a contingências, no comportamento isolado dos indivíduos poderá ser reconhecido, “[...] no conjunto da espécie, como um desenvolvimento continuamente progressivo, embora lento, das suas disposições originais.” (KANT, 2016, p. 3). A história, portanto, marcha progressivamente tendo como fator decisivo o desenvolvimento das disposições naturais humanas. Podemos destacar, até aqui, pelo menos três acepções básicas da teoria da história de Kant: 1) uma concepção linear de história; 2) o pressuposto de que a marcha da história segue um *plano oculto* da natureza; e 3) que o desenvolvimento das disposições naturais do ser humano é o fator decisivo ou o fim do progresso histórico.

Ricardo R. Terra assevera que Kant dá início a um amplo debate, no século XVIII, a respeito do confronto entre uma concepção linear de história e a

## A Filosofia da História de Immanuel Kant: o progresso histórico como propósito da natureza

concepção de história cíclica. Contudo, foi o filósofo Agostinho, na era patrística, quem inaugurou a concepção linear de história, “[...] que entra em choque com a concepção clássica do eterno retorno, com as teorias cíclicas tanto cosmológicas quanto políticas.” (TERRA, 2016, p. 27). Para o pensamento cristão, o tempo foi criado por Deus simultaneamente com o mundo. O tempo, assim, teve *início* no momento da criação, pois, segundo a aceção agostiniana, é impossível imaginar um tempo *anterior* à criação de algo que se move e se transforma, enquanto Deus é imutável e intemporal. A temporalidade é una e os acontecimentos têm sentido em função da criação divina e, portanto, todos os fatos históricos peculiares aos diversos povos devem ser relacionados com o todo para adquirirem sentido. Com o cristianismo, o tempo se articula em passado, presente e futuro: “o presente vincula-se ao passado pela morte e ressurreição de Cristo e também ao futuro pela salvação e a consumação.” (Ibidem, p. 27).

A concepção linear de tempo cristã, mais propriamente formulada filosoficamente por Agostinho, ofereceu o *modelo* para os filósofos modernos construírem suas teorias acerca do tempo e do progresso histórico. Convém salientar, não obstante, que a noção agostiniana de “futuro” não corresponde a um *amanhã indefinido*, que possibilitaria a noção de desenvolvimento contínuo e o aperfeiçoamento progressivo de toda a humanidade na Terra, tal como para Kant. Segundo Agostinho, como explica Karl Löwith, o tempo se desdobra linearmente rumo ao *fim da história*, com o retorno de Cristo, com o triunfo do Bem, com a condenação ou redenção da humanidade:

O que importa verdadeiramente na história, segundo Santo Agostinho, não é a grandeza transitória dos impérios, mas a salvação e a condenação num mundo que há-de-vir. A perspectiva fixa de que partiu para a compreensão de acontecimentos presentes e passados é a consumação final no futuro: o juízo final e a ressurreição. Este juízo final é a contrapartida do primeiro começo na história humana na criação e no pecado original. (LÖWITH, 1991, p. 169).

Por isso, para o filósofo cristão, o futuro não é indefinido: o fim da história se dá com o juízo final. Immanuel Kant absorve a noção de tempo linear e de

progresso, mas as seculariza, hesitando no emprego de termos teológicos<sup>2</sup>. Isso significa, então, que a noção de progresso histórico de Kant é uma simples derivação de sua assimilação do conceito de tempo linear conforme pensado por Agostinho? Ainda que o próprio Immanuel Kant tenha sido cristão protestante de formação e notoriamente influenciado pela obra de Agostinho, não podemos reduzir a sua teoria da história a uma simples assimilação secularizada do pensamento cristão. Kant assimila, sim, a acepção linear de tempo cristão, mas a fundamenta filosoficamente. Para constatar isso, basta reconduzirmos a noção kantiana de tempo à problematização auferida pelo filósofo na segunda seção da *Doutrina Transcendental dos Elementos*, de sua *Crítica da Razão Pura* (1781).

Kant sustenta que “tempo” não é um mero conceito, mas uma intuição *a priori*, a saber: uma intuição pura, universal e necessária. O tempo, neste ínterim, não deriva da experiência do sujeito com os objetos, em suma, não é um conceito formulado *a posteriori*. Apenas a partir da pressuposição *a priori* de tempo, podemos representar que uma coisa existe simultaneamente ou numa sucessão. O tempo é uno: tempos diferentes são unicamente partes de um mesmo tempo e ocorrem numa sucessão, e não simultaneamente. Além disso, junto a intuição pura de espaço, o tempo “[...] é uma representação necessária que constitui o fundamento de todas as intuições.” (KANT, 2013, p. 70). Em outras palavras, o tempo é uma representação necessária, pois não é possível se pensar um acontecimento que não ocorra temporalmente. Todavia, é possível abstrair o tempo e, por conseguinte, pensar um tempo em que nada acontece. Toda a realidade dos fenômenos, portanto, só é possível no tempo e no espaço. Com isso, fica claro que a noção de tempo não é, para Kant, nem sequer um “conceito”, tampouco é uma noção herdada acriticamente pelo filósofo da tradição que o precedeu.

Se o tempo é uno, necessário e ocorre numa sucessão, a história geral não configuraria uma progressão linear? A história da espécie humana, assim, não ocorreria necessariamente de acordo com a regularidade de leis naturais e

---

<sup>2</sup> Embora ocorra tal hesitação, na quarta proposição de *Ideia de uma História Universal* (1784), Kant se refere às disposições naturais humanas como concepções de um *Criador sábio*, p. 10, e na nona proposição, afirma que a perspectiva de progresso histórico pode ser consoladora para o futuro, devido ao fato de ela ser justificada pela *Providência*, p. 21.

## A Filosofia da História de Immanuel Kant: o progresso histórico como propósito da natureza

universais? Para o pensamento kantiano, essas perguntas são respondidas afirmativamente. Contudo, a história não progride para atingir um tempo futuro em que ocorrerá o retorno de Cristo, o triunfo do Bem e a redenção da alma humana, conforme sustenta Agostinho. Na verdade, ainda que os homens, em diversos momentos da história humana, tenham perseguido propósitos particulares, “[...] cada qual buscando seu próprio proveito e frequentemente uns contra os outros, seguem inadvertidamente, como a um fio condutor [*Leit faden*], o propósito da natureza, que lhes é desconhecido, e trabalha para sua realização [...]” (KANT, 2016, p. 4, acréscimo nosso).

Ainda que, observadas isoladamente, as histórias de cada indivíduo e de diferentes grupos sociais, em diferentes épocas, possam parecer irregulares e confusas, se pensadas a partir de um *fio condutor* que as perpassa, as une com um propósito comum no tempo, elas ganham sentido e regularidade. A tarefa do filósofo transcendental, assim, consiste em “[...] tentar descobrir, neste curso das coisas humanas, um *propósito da natureza* que possibilite, todavia, uma história segundo um determinado plano da natureza para criaturas que procedem sem plano próprio.” (KANT, 2016, p. 4). O filósofo transcendental, portanto, deve se empenhar na descoberta do *fio condutor* que perpassa toda a história humana, conduzindo a humanidade para a consumação do propósito da natureza.

Mas em que consiste, para Kant, este “fio condutor” (*Leit faden*)? A nossa hipótese, neste artigo, é a de que este fio condutor é um princípio ativo da natureza que envolve e amarra todas as ações humanas numa teia sistêmica. A natureza, assim, induz a vontade de cada sujeito para que ele assegure sua subsistência, atenda aos seus interesses e necessidades particulares, mas circunscrito a um quadro geral, ainda que cada indivíduo isolado o ignore. Não obstante, a natureza conduz a espécie humana, a direciona para a realização de um propósito: o desenvolvimento de suas disposições naturais. O que são, afinal, essas disposições naturais? Em *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*, Kant não define em que consiste essencialmente as disposições naturais, mas responde a esta pergunta em outra obra.

Em *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*, o filósofo alemão sustenta que as disposições naturais humanas se subdividem em três categorias: 1) *disposição técnica*: concernente as características físicas atávicas ao ser humano, que lhe permitem utilizar-se da natureza como meio para atingir o fim da reprodução e conservação da espécie humana, além de lhe oferecer a condição de desenvolver a faculdade da razão; 2) *disposição pragmática*: a capacidade do homem de associar-se aos outros indivíduos da mesma espécie numa comunidade, a fim de utilizar-se de seus semelhantes para atingir seus fins, em outras palavras, trata-se da “[...] propensão natural de sua espécie a sair, nas relações sociais, da rudeza do poder individual e tornar-se um ser polido (ainda que não moral), destinado à concórdia.” (KANT, 2006, p. 219); 3) e, finalmente, *disposição moral*: trata-se da capacidade que o homem possui de agir em relação a si mesmo e aos demais, segundo o princípio da liberdade sob leis, segundo lhe ordena a razão prática.

O ser humano, neste sentido, está naturalmente destinado a viver em sociedade e a se “[...] cultivar, civilizar e se moralizar nela por meio das artes e das ciências.” (KANT, 2006, p. 2019). Assim, na sétima proposição de *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*, Kant sustenta que somos cultivados em alto grau mediante a arte e a ciência. Além disso, “[...] somos civilizados até a saturação por toda espécie de boas maneiras e decoro sociais. Mas ainda falta muito para nos considerarmos moralizados.” (KANT, 2016, p. 16). Kant argumenta que a *civilização* do homem pode lhe prover o amor à honra e o decoro exterior, contudo, isso não passa de mera *aparência de moralidade*. Embora sejamos *cultivados* e *civilizados*, falta muito para sermos verdadeiramente moralizados.

A moralização da espécie humana, segundo a filosofia kantiana, é possível desde que cada indivíduo se esforce em proveito de um benefício comum: unificar a sociedade num todo sob leis, mediante o desenvolvimento de uma constituição civil universal perfeita. Visto isso, o propósito da natureza consiste no desenvolvimento das disposições naturais do ser humano. Tendo a humanidade potencializado e aperfeiçoado todas as suas disposições originárias, a natureza atingirá o fim último: uma constituição civil perfeitamente justa e essa

## A Filosofia da História de Immanuel Kant: o progresso histórico como propósito da natureza

“[...] deve ser a mais elevada tarefa da natureza para a espécie humana [...]”. (KANT, 2016, p. 10). A constituição civil justa e perfeita, portanto, é o fim da natureza e o mais elevado desígnio por ela estabelecido à espécie humana. Como podemos definir, com Kant, essa noção de “constituição política”?

Howard Caygill, no *Dicionário Kant* (1995), recorda que Kant utilizou pela primeira vez o termo “constituição”, em *História Geral da Natureza e Teoria do Céu* (1755), para descrever a “[...] constituição sistemática do universo ou a ordem das estrelas e planetas.” (CAYGILL, 2000, p. 71). Os corpos que formam um sistema constituído relacionam-se, assim, com um centro comum, o sol, e entre si ao participarem de *um plano comum* ou eclíptico. A constituição do universo é dinâmica e progressiva, manifestando um processo de criação eterna que relaciona em seu cerne as partes de um todo organizado. Kant se apropria desta noção de constituição da Astronomia de sua época e a amplia para o mundo moral, “[...] onde se refere à unidade moral de uma constituição sistemática, traçada de acordo com leis puramente espirituais.” (Ibidem, p. 72).

Mais tarde, no ensaio *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*, o filósofo amplia a aplicação deste conceito para a história. Kant sustenta que a constituição civil perfeitamente justa corresponde a um plano da natureza, como resultado último de uma regularidade histórica determinada fundamentalmente por leis naturais. Logo na introdução desta obra, o filósofo assevera que essas leis gerais permanecem ocultas ao observador das condutas individuais dos sujeitos, mas que elas se revelam na generalidade do conjunto da espécie humana “[...] como um desenvolvimento continuamente progressivo, embora lento, das suas disposições naturais.” (KANT, 2016, p. 3). A constituição civil, neste sentido, corresponde ao processo de desenvolvimento das disposições naturais da espécie humana, que atingirá a sua plenitude na sociedade ideal: “naquela que permite a máxima liberdade e, conseqüentemente, um antagonismo geral de seus membros.” (Ibidem, p. 10). Mas, afinal, este progresso histórico teorizado por Kant corresponde apenas às disposições naturais humanas definidas como *técnicas* e *pragmáticas*, reduzindo-se ao progresso político, ou

abrange também e, sobretudo, a disposição moral? Discutiremos acerca deste tema no tópico a seguir.

### **O fim da história: progresso político e moral**

Se tornou quase um consenso entre os intérpretes da obra de Kant que a filosofia da história desenvolvida em *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita* se restringe a noção de progresso político da humanidade, como se o fim da história consistisse exclusivamente em alcançar uma ordem jurídica nacional e internacional perfeita e justa. Otfried Höffe, por exemplo, em sua monumental obra intitulada *Immanuel Kant* (2000), sustenta que “[...] Kant não submeteu a história a uma crítica sistemática, que pudesse comparar-se com a crítica da experiência natural e a experiência moral [*Sittlichen*].” (HÖFFE, 2005, p. 270). Para Höffe, Kant discute o problema da história na medida em que este interessa ao ente racional prático, abordando-o epistemologicamente como objeto da filosofia prática. Neste artigo, não obstante, contrariando a tese de Höffe, defendemos a hipótese de que a filosofia da história de Kant estabelece mais do que *apenas* o progresso político, mas possui como fim último também a moralização da espécie humana.

De acordo com Bruno Nadai (2017), Otfried Höffe e os demais intérpretes que estabelecem como fim último da filosofia da história kantiana exclusivamente o progresso político chegaram a essa conclusão para resolver um impasse intrínseco ao pensamento de Kant: a reflexão proposta por Kant acerca da história humana sugere que o progresso histórico é definido como *um fim da natureza*, que determina-se a partir deste fim o desenvolvimento das disposições naturais humanas e, por conseguinte, o estabelecimento de uma ordem jurídica nacional e internacional justa. O progresso moral, por outro lado, não deveria resultar da autodeterminação livre e autônoma da vontade humana segundo o dever, independente do propósito da natureza para a espécie humana?

Assim, para resolver este impasse, Höffe propõe que o progresso histórico, segundo a filosofia da história kantiana, diz respeito “[...] apenas ao incremento da legalidade das ações, o incremento das ações ‘conforme ao’ dever, e não



## A Filosofia da História de Immanuel Kant: o progresso histórico como propósito da natureza

exerceria qualquer papel no que diz respeito ao incremento das ações ‘por’ dever, isto é, ao progresso moral da humanidade.” (NADAI, 2017, p. 15). Não obstante, essa interpretação de Höffe contraria a proposta do próprio Kant *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*:

Dão-se, então, os primeiros verdadeiros passos que levarão da rudeza à cultura, que consiste propriamente no valor social do homem; aí desenvolvem-se aos poucos todos os talentos, forma-se o gosto e tem início, através de um progressivo iluminar-se (*Aufklärung*), a fundação de um modo de pensar que pode transformar, com o tempo, as toscas disposições naturais para o discernimento moral em princípios práticos determinados e, assim, transformar um acordo *patologicamente* para uma sociedade em um todo moral. (KANT, 2016, p. 8 e 9).

Em suma, na acepção kantiana, o desenvolvimento das disposições naturais humanas empreende um progressivo esclarecimento (*Aufklärung*), deslocando o homem da rudeza à cultura, tornando possível que o discernimento moral se desenvolva a partir das melhores disposições naturais e em detrimento das toscas disposições. Tendo a natureza, assim, atingido o seu fim, as sociedades humanas progrediriam moralmente. De acordo com Bruno Nadai, o principal problema na interpretação de Höffe consiste no fato de o autor não ter se atentado que, para Kant, “[...] o que progride na história é a disposição para agir moralmente (que nosso autor chama de *disposição moral*) e não a própria moralidade.” (NADAI, 2017, p. 16). Visto isso, o progresso histórico não incide no aumento de ações morais, mas no aumento da disposição subjetiva para agir por respeito à lei objetiva prática (a lei moral).

A constituição civil perfeitamente justa seria, na acepção kantiana, uma consequência direta do desenvolvimento pleno das disposições naturais humanas, dentre elas a disposição para agir moralmente. Nas três primeiras proposições de *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*, Kant defende a ideia de que a natureza dotou o homem de disposições naturais para que ele, tendo atingido o pleno desenvolvimento dessas disposições, pudesse fazer melhor uso da razão:

A natureza quis que o homem tirasse inteiramente de si tudo o que ultrapassa a ordenação mecânica de sua existência animal e

*que não participasse de nenhuma felicidade ou perfeição senão daquela que ele proporciona a si mesmo, livre do instinto, por meio da própria razão. (KANT, 2016, p. 6).*

A existência animal é fundamentalmente instintiva e, por isso, se baseia na ordenação mecânica. O ser humano, por sua vez, livre do instinto, possui a capacidade de retirar de si próprio a felicidade e a perfeição, tendo como fonte a razão. A natureza, neste íterim, “[...] não faz verdadeiramente nada supérfluo e não é perdulária no uso dos meios para atingir seus fins. Tendo dado ao homem a razão e a liberdade da vontade que nela se funda, a natureza forneceu um claro indício de seu propósito quanto à maneira de dotá-lo.” (KANT, 2016, p. 6). Ao insinuar que a natureza não desperdiça potências em sua criação, Kant indica o caráter teleológico das disposições naturais humanas: toda disposição têm um fim, que será atingido não necessariamente por um indivíduo particular.

Fica claro, com isso, que, para Kant, todas as disposições naturais foram criadas pela natureza para atingir um determinado fim, mas não necessariamente em indivíduos e em grupos isolados, mas sobretudo pela espécie como um todo. Com isso, na segunda proposição de *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*, o filósofo alega que “[...] no homem (única criatura racional sobre a Terra) aquelas disposições naturais que estão voltadas para o uso de sua razão devem desenvolver-se completamente apenas na espécie e não no indivíduo.” (KANT, 2016, p. 5). A disposição moral, contudo, é aquela disposição natural que se desenvolverá mais tardiamente na espécie. Por isso, Kant salienta, na sétima proposição, que “[...] ainda falta muito para nos considerarmos moralizados.” (Ibidem, p. 16). Para nos considerarmos moralizados, portanto, é necessário que nós, enquanto espécie, alcancemos o pleno desenvolvimento de nossas disposições naturais. Isso só será possível, segundo Kant, com a descoberta do *fio condutor* que perpassa toda a história humana, conduzindo-nos para a consumação do propósito da natureza.

Observando a história, em suas linhas gerais, é possível descobrir “[...] um *fio condutor* que pode servir não apenas para o esclarecimento do tão confuso jogo das coisas humanas ou para a arte de predição política das futuras mudanças estatais [...], mas que abre também uma perspectiva consoladora para o futuro.”

## A Filosofia da História de Immanuel Kant: o progresso histórico como propósito da natureza

(KANT, 2016, p. 21). Com a descoberta do fio condutor da natureza, que perpassa toda a história, podemos distinguir os traços essenciais do progresso histórico que poderiam ser aproveitados por nós filosoficamente: 1) o desvelamento da regularidade encoberta pela confusão do jogo das relações humanas; 2) a predição da política nacional e internacional; e 3) o alcance de uma perspectiva consoladora para o futuro da espécie humana. Analisaremos, a seguir, os principais traços da história perpassada por esse fio condutor, que move a humanidade em direção ao fim histórico planejado pela natureza.

Conforme demonstramos acima, a natureza dotou o homem de disposições naturais, mas não o confinou à *ordenação mecânica e instintiva* de sua existência. Dotando o homem de razão, a natureza exigiu que ele, usufruindo da liberdade de sua vontade, tirasse tudo de si mesmo: desde os meios de subsistência, a conquista de segurança externa e defesa, até “[...] os prazeres que podem tornar a vida agradável, mesmo sua perspicácia e prudência e até a bondade de sua vontade tiveram de ser inteiramente sua própria obra.” (KANT, 2016, p. 7). Na quarta proposição de *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*, o filósofo propõe que o meio utilizado pela natureza para realizar o desenvolvimento das disposições naturais humanas é o antagonismo entre os homens na sociedade, por conseguinte, “[...] na medida em que ele se torna o fim se transforma, finalmente, na causa de uma ordem reguladora por leis desta sociedade.” (Ibidem, p. 8).

As disposições naturais são, com efeito, distribuídas pela natureza de forma desigual entre os homens, havendo, por isso, antagonismo entre indivíduos particulares. O antagonismo é, inicialmente, o meio para a realização das disposições naturais, mas, ao fim, se torna a causa de uma ordem reguladora. Kant define este antagonismo entre os homens como “insociável sociabilidade” que marca e caracteriza a disputas dos indivíduos integrantes de uma sociedade: “[...] Eu entendo aqui por antagonismo a *insociável sociabilidade* dos homens, ou seja, sua tendência a entrar em sociedade que está ligada a uma oposição geral que ameaça constantemente dissolver essa sociedade.” (KANT, 2016, p. 8).

Embora a sociabilidade seja uma característica fundamental do comportamento humano, ela ameaça dissolver a aliança entre os indivíduos. A sociabilidade é uma característica do comportamento humano presente nos três *modos* de disposição natural, conciliando-as e unificando-as, tal como descritas por Kant em *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*: se o homem, mediante a *disposição técnica*, utiliza-se da natureza para fins práticos, é para reproduzir e conservar a espécie humana; por conseguinte, os homens, por meio da *disposição pragmática*, se associam para atingir este fim comum; e por fim, por meio da *disposição moral*, os seres humanos, dotados de razão prática e de consciência de sua liberdade, estão destinados a viver em sociedade “[...] e a se cultivar, civilizar e moralizar.” (KANT, 2006, p. 219).

Por outro lado, como enfatiza Kant na quarta proposição de *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*, o ser humano também possui uma forte tendência a separar-se dos demais e de se isolar, “[...] porque encontra em si ao mesmo tempo uma qualidade insociável que o leva a querer conduzir tudo simplesmente em seu proveito, esperando oposição de todos os lados, do mesmo modo que sabe que está inclinado a, de sua parte, fazer oposição aos outros.” (KANT, 2016, p. 8). Todavia, movido pelo egoísmo e pela ânsia de dominação, cada indivíduo isolado se vê na necessidade de antagonismo, pois, sem a discórdia entre os homens

[...] todos os talentos permaneceriam eternamente escondidos, em germe, numa vida pastoril arcaica, em perfeita concórdia, contentamento e amor recíproco: os homens, de tão boa índole quanto as ovelhas que apascentam, mal proporcionariam à sua existência um valor mais alto do que o de seus animais; eles não preencheriam o vazio da criação em vista de seu fim como natureza racional. (KANT, 2016, p. 9).

A disposição natural para a insociabilidade, em si, não é agradável e *parece* querer dissolver a aliança entre os indivíduos de uma mesma espécie, pois enfatiza o egoísmo e a discórdia entre os indivíduos. Todavia, a insociabilidade é necessária, pois, com a ausência dela, as disposições naturais não se desenvolveriam e “[...] permaneceriam num sono eterno.” (KANT, 2016, p. 9). Neste sentido, cada sujeito no cerne da sociedade deseja a concórdia e se esforça

## A Filosofia da História de Immanuel Kant: o progresso histórico como propósito da natureza

para estabelecê-la entre seus iguais, quer viver cômoda e prazerosamente na indolência. Mas, de acordo com Kant, “[...] a natureza sabe mais o que é melhor para a espécie humana: ela quer a discórdia.” (Ibidem, p. 9).

Em suma, cada sujeito busca por aquilo que, em última instância, satisfaz as suas necessidades e interesses, mas sempre a partir do ponto de vista particular. A natureza, porém, “sabe” o que é melhor para a espécie. Como ela expressa essa sabedoria? Dotando os seres humanos de disposições naturais e, em parte, subdividindo-as desigualmente entre os indivíduos. Embora o homem, encerrado em sua individualidade, possa não perceber a necessidade da discórdia, do trabalho, da fadiga etc., ele próprio se beneficia de suas consequências, pois o antagonismo impele “[...] a uma tensão renovada das forças e a um maior desenvolvimento das disposições naturais.” (KANT, 2016, p. 10). É a necessidade, portanto, que induz o homem, afeito à *liberdade sem vínculos*, a associar-se aos demais numa sociedade civil.

A partir da sétima proposição, Kant problematiza a relação entre os Estados, visto que “[...] o problema do estabelecimento de uma constituição civil perfeita depende do problema da relação externa legal entre Estados, e não pode ser resolvido sem que este último o seja.” (KANT, 2016, P. 12). Em outras palavras, a constituição civil perfeita é universal e depende da conciliação entre um Estado com os outros Estados. A mesma insociabilidade que, primariamente, induz os indivíduos a se isolarem e que, para desenvolverem as suas disposições naturais, os obrigou a se associarem uns aos outros no cerne de uma república (ou corpo político) se torna causa da discórdia entre os Estados. Não obstante, a mesma insociabilidade que motiva o conflito entre os Estados, que se veem na necessidade de se isolarem e os impele a uma desconfiança mútua, pode ser a solução para as instabilidades entre as repúblicas. Kant propõe como solução, para tanto, a construção de uma federação das nações,

em que todo Estado, mesmo o menor deles, pudesse esperar sua segurança e direito não da própria força ou do próprio juízo legal, mas somente desta grande confederação de nações (*Foedus Amphictyonum*) de poder unificado e da decisão segundo leis de uma vontade unificada. (KANT, 2016, p. 13).

Em suma, tal como no desenvolvimento de uma constituição civil de um corpo político específico, a confederação das nações se constituiria, segundo a proposta kantiana, como um poder sedimentado por uma vontade universal unificada, que garantiria segurança e liberdade aos corpos políticos que integram as partes da totalidade da confederação. Com isso, se extinguiria a necessidade de as repúblicas se armarem umas contra as outras e de guerrearem (o que geraria um impeditivo para o pleno desenvolvimento das disposições naturais humanas e, por isso, um obstáculo para a consumação do propósito da natureza).

Com efeito, o antagonismo que induz as repúblicas à guerra deve, agora, impelir a espécie humana a “[...] encontrar uma lei de equilíbrio para a oposição em si mesma saudável, nascida de sua liberdade, entre Estados vizinhos, e um poder unificador que dê peso a esta lei, de modo a introduzir um estado cosmopolita de segurança pública entre os Estados.” (KANT, 2016, p. 15 e 16). Toda história humana segue, então, um *plano oculto* da natureza, que objetiva, em última análise, desenvolver todas as disposições naturais da humanidade, para estabelecer uma constituição universal perfeitamente justa. A humanidade, contudo, percorreu até aqui apenas uma pequena fração deste plano, permitindo determinar de forma incerta a relação da parte com o todo. Kant nos propõe que é possível, porém, “[...] por meio de nossa própria disposição racional, acelerar o advento de uma era tão feliz para os nossos descendentes.” (Ibidem, p. 17).

A tentativa de adivinhar o curso teleológico da natureza, pressupondo um plano secreto para a história humana, configura um projeto que pode parecer, em certa medida, racionalmente insustentável. Kant, no entanto, sugere que consideremos este projeto como uma *possibilidade* efetiva, erigindo um propósito final para a espécie humana que permanece tão suscetível a ideia fatalista da história como um processo irregular, cuja chance de progresso é tão provável quanto a de uma catástrofe que pode interromper fatalmente o seu curso. Se este projeto de construção de uma constituição civil perfeitamente justa não pode *antecipar* a sua consumação, que pelo menos ele possa esboçar no horizonte o ideal de uma sociedade em que se resguarde a liberdade e o direito ao antagonismo entre os seus concidadãos.

# A Filosofia da História de Immanuel Kant: o progresso histórico como propósito da natureza

## Referências

CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000. Tradução de Álvaro Cabral.

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. Tradução de Christian Victor Hamm e Valerio Rohden.

KANT, Immanuel. *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*. São Paulo: Iluminuras, 2006. Tradução de Clélia Aparecida Martins.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2013. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão.

KANT, Immanuel. *Ideia de uma História Universal de um Ponto de vista Cosmopolita*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016. Tradução de Ricardo Novaes e Ricardo R. Terra.

LÖWITH, Karl. *O Sentido da História*. Lisboa: Edições 70, 1991.

NADAI, Bruno. *Progresso e moral na filosofia da história de Kant*. São Paulo: Editora UFABC, 2017. ISBN: 978-85-68576-88-5. Acesso em: <https://doi.org/10.7476/9788568576885>.

TERRA, Ricardo Ribeiro. *Algumas Questões Sobre a Filosofia da História em Kant*. [Ideia de uma História Universal de um Ponto de vista Cosmopolita]. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016. Tradução de Ricardo Novaes e Ricardo R. Terra.

104

Submissão: 03. 10. 2023

/

Aceite: 20. 02. 2024

## **A Filosofia entre a forma e o modelo: Por uma Literatura Metafísica**

### **Philosophy between form and model: For a Metaphysical Literature**

PEDRO JOÃO DA SILVA BISNETO<sup>1</sup>

**Resumo:** A contemporaneidade parece não ter conseguido compreender a profundidade que as mudanças, inerentes a ela, promoveram na forma estruturante da filosofia europeia/ocidental. Essa situação se mostra diante da dificuldade - e até mesmo total negação - no formulação de uma crítica ao cânone filosófico ou mesmo aos modos de entendimento daquilo que viria a ser o pensamento filosófico. Longe de, pretenciosamente, delimitar o que é - ou deveria ser - a filosofia contemporânea, analisaremos, nesse trabalho, como é possível estabelecer a relação entre filosofia e literatura num reverberar filosófico que não se constitui nem como subversão da filosofia, tampouco como inferiorização do pensamento estético. Para muito além de uma análise literária, encara-se como necessária uma reaproximação das áreas supracitadas, até mesmo repensando a possibilidade da formulação de uma análise filosófica como chave hermenêutica para a literatura, permitindo, assim, uma nova possibilidade de análise e uma situação de encontro entre dois ou mais autores. **Palavras-chave:** Literatura. Filosofia. Romance. Método.

**Abstract:** Contemporary times seem to have failed to understand the depth that the changes inherent to them have promoted in the structuring form of European/Western philosophy. This situation is demonstrated by the difficulty - and even total denial - in formulating a critique of the philosophical canon or even of the ways of understanding what would become philosophical thought. Far from pretentiously delimiting what contemporary philosophy is - or should be - we will analyze, in this work, how it is possible to establish the relationship between philosophy and literature in a philosophical reverberation that constitutes neither a subversion of philosophy nor an inferiorization of aesthetic thinking. Far beyond a literary analysis, a rapprochement of the aforementioned areas is seen as necessary, even rethinking the possibility of formulating a philosophical analysis as a hermeneutic key to literature, thus allowing a new possibility of analysis and a situation of meeting between two or more authors. **Keywords:** Literature. Philosophy. Romance. Method.

Ao analisar os desdobramentos de inclusão e diversidade que perpassam a formulação dos estudos filosóficos contemporâneos, percebe-se, tristemente,

---

<sup>1</sup> Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (2018) e mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (2021). Atualmente é Doutorando em Filosofia pela UFRN, na linha de metafísica. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Filosofia Contemporânea, atuando principalmente nos seguintes temas: Kierkegaard, Dostoiévski, Teorias Decoloniais e Denise Ferreira da Silva. E-mail: 78.filosofia@gmail.com



uma ausência demasiada na produção significativa de trabalhos que abranjam essa demanda atual. Isso pode ser visto pela baixa quantidade de trabalhos, em alta qualidade, de filosofias negras, decoloniais, indígenas, circundantes às questões de gênero, dentre outras. Um dos motivos mais aparentes nessa ausência pode ser pontuado mediante ao tradicionalismo que permeia a formação filosófica brasileira, o que, por sua vez, pode ser visto tanto na ausência de diversidade dos corpos docentes, quanto no engessamento dos currículos de formação da academia brasileira. Obviamente que estabelecer essa crítica, ainda que de forma genérica e dentro da própria compreensão filosófica, pode parecer um erro argumentativo, no entanto, é preciso pontuar que esse movimento indica um comportamento restritivo das filosofias pertencentes ao cânone. Isso porque a história da filosofia europeia/ocidental é marcada pela defesa inconcebível de sua formulação canônica e de seus respectivos autores, demarcando a valorização de uma identificação das temáticas e objetos a serem recepcionados como aceitáveis a ela, considerando que a mesma desempenha um papel de validação da racionalidade e de tudo aquilo que se pode considerar filosofia.

106

Essa questão acaba sendo muito cara à academia brasileira, porque, ao exercer esse papel, a filosofia garante a si própria uma situação de afastamento de outras ciências humanas e uma retenção de si, o que a torna distante, em uma condição de intocável, e retirada de uma posição dialogal que, historicamente, a identificaria como possibilitadora de reflexão e análises que extrapolariam seus limites de tempo/geográficos/sociais. Essa demasiada “proteção” se percebe também em outras perspectivas, como na tentativa de promover uma clara aproximação entre o aprofundamento filosóficos e as diversas implicações literárias, seja colocando diretamente em diálogo dois autores e/ou duas ou mais obras de filosofia e literatura, respectivamente, ou, ainda, aproximando questões e temáticas que parecem ser próximas a autores e determinadas escolas literárias, observando-se, nesse ensejo, uma certa rejeição a essa avizinhação. Assim, diante da negação de novas temáticas e abordagens, junto ao repúdio ao diálogo com a literatura (e também com outras áreas das ciências humanas), encara-se um isolamento da filosofia que impede a profusão de uma linha de análise que rompa

com os limites estabelecidos pelo cânone ou mesmo pelo “modelo” de produção filosófica.

Obviamente que, apesar desse “repúdio” promovido pela tradição, alguns autores, ao longo da história da produção intelectual europeia/ocidental, se propuseram a “brincar” com essas definições canônicas e tomaram como objetivo o rompimento desses limites e, ao fazer isso, se colocaram como propositores de uma abordagem singular que recai sobre a linha tênue de divisão entre filosofia e literatura. E isso possibilitou tanto filósofos formularem conceitos em uma linguagem literária, ou mesmo partindo de enredos formulados em uma determinada concepção de literatura, quanto, também, literatos promoverem análises profundas acerca de temas e conceitos puramente filosóficos, mas revestidos de uma sutileza artística que os dotava de uma facilidade singular de compreensão. É impossível não pensar, na exemplificação dessas inserções, tanto na difícil, porém singular, transição entre as linguagens filosófica/literária que permeia a obra de pensadores que ficaram marcados por isso, como Camus, Sartre, Nietzsche e Simone de Beauvoir, como também na inevitabilidade de uma aproximação temática de autores que trazem consigo, na formulação de suas respectivas manifestações intelectuais, um reverberar histórico do impacto de seu pensamento, como pode ser visto nos possíveis e filosóficos diálogos identificados na leitura conjunta das obras de Soren Kierkegaard (1813 – 1855), Fiódor Dostoiévski<sup>2</sup> (1821 – 1881), Franz Kafka (1883 – 1924), Machado de Assis (1839 – 1908), Clarice Lispector (1920 – 1977) ou Carolina Maria de Jesus (1914 – 1977), todos caracterizados pela profundidade dos diálogos e pela abordagem de questões sensíveis à filosofia, sendo estes, inclusive, os autores que mais costumeiramente vejo sendo relacionados e repensados por filósofos(as).

Apesar desse contexto, é cabível mencionar que tal empreitada se reveste de algumas dificuldades, principalmente ao considerar que essa tentativa de aproximação, de dois tão complexos, com suas respectivas línguas de difícil compreensão e com uma obra vasta, permeadas de questões e problemas aparentemente tão distintos entre si, põe em diálogo duas manifestações distintas

---

<sup>2</sup> “um crítico russo, contemporâneo de Dostoiévski, acusava Os Karamázov de ser um tratado de filosofia dialogado e não um romance” (De Beauvoir, 1965, p.94)

da razão ocidental. Dito isso, pontuamos, em primeiro lugar, que o fundamento de uma aproximação desse tipo precisa ser puramente teórico, não importando, especificamente, se houve ou não um contato recíproco (ou de uma das partes) com as obras uns dos outros. Isso é crucial porque, havendo um contato prévio entre os autores, podemos estabelecer ou uma influência ou mesmo uma tentativa de continuidade entre as questões a serem abordadas, demonstrando que as possíveis similaridades entre obras distintas são reflexo de uma abordagem permeada de preocupações circundantes à época, estilo ou incômodos dos autores.

Ademais, em segundo lugar, é preciso pontuar que essa aproximação passa longe de ser uma tentativa de colocar a filosofia e a literatura numa mesma caixa, como se tudo fosse a mesma coisa. Não quero fazer parecer aqui que essas duas áreas não são distintas entre si, sendo importante esclarecer que tomo como ponto de partida uma compreensão filosófica dessa aproximação – ainda que seja importante, logo mais, delimitar o que essa compreensão filosófica significa –, não transformando a literatura em um serviço à filosofia, mas determinando que em uma análise de aproximação, a subordinação estará implicada pelo olhar conglomerador, um olhar que toma a filosofia como ponto de partida. Dessa forma, é também possível tomar o referencial filosófico como auxiliar para uma análise literária, sendo isso que, muitas vezes, faz a literatura comparada, mas essa abordagem, que isso esteja claro, não pode ser confundida com a filosofia. Por conseguinte, partimos de uma aproximação marcada, profundamente, pela aproximação da literatura e da filosofia como uma maneira de compreender os desdobramentos que esse texto literário permite ao ser lido para além da própria literatura.

Outrossim, em terceiro lugar, é preciso entender que a filosofia, ainda que objeto prioritário da análise, tem que dividir seu local de análise prioritária, o que gera uma importante questão: como a filosofia lida com o exercício de uma análise dividida, na qual a sua profundidade precisa, de certa forma, ser compartilhada com um texto muito mais chamativo e sem as amarras do método filosófico? A resposta a essa posição perpassa o reconhecimento de que há uma visão deveras antiquada acerca da relação entre a filosofia e a literatura, e isso claramente se dá mediante um fomento da cânone filosófico e suas tendências excludentes. Isso é bem identificado no fato de os filósofos, ao longo do tempo,

sempre terem visto o fazer literário, tal qual aponta Deleuze, como a produção de “uma literatura menor”, ou melhor, como a produção de uma abordagem artística que, por mais bela que fosse, não se igualaria jamais à importância da análise filosófica. Aparentava-se a formação de um conflito quase que natural. A Filosofia – isso parece muito claro –, abomina a literatura na mesma medida que aceita sua existência, reconhecendo, entretanto, sua indiscutível inferioridade. E, exatamente por isso, a filosofia, como aponta Lukács (2000, p.25), acaba se revestindo de um certo tipo de autoridade que a classifica como uma espécie de doadora de conteúdo da criação literária, estabelecendo-se enquanto o modelo de determinação de sua forma. Ou seja, tudo que provém da literatura se constitui como uma mera consequência nascida de uma “superioridade” filosófica, que devido a essa “arte de formar, inventar, de fabricar conceitos” (Deleuze, 2010, p.9), moldará e definirá os rumos disso que definimos como produção literária. Isso significa que a literatura não passaria, nessa perspectiva, de uma simples corrupção da filosofia, no sentido platônico<sup>3</sup> de uma cópia permeada de imperfeições e impossível de atingir a grandiosidade do original<sup>4,5</sup>.

Em O texto da filosofia e a experiência literária, o professor Manuel Gusmão afirma que, a partir dessa subalternidade literária – e a impossibilidade de rompimento dessa condição –, “o que encontramos é uma configuração da suspeita, da vigilância e da acusação da poesia, pela filosofia” (2003, p.239), assumindo “uma vontade de constituir uma espécie de tribunal da razão, que

---

3 É válido apontar em Platão a expulsão dos poetas de sua República como, de certa forma, a cisão inaugural entre a filosofia e a literatura. Ainda que os fossem tidos como fonte de exemplo no qual se baseava toda a formação e cosmovisão do povo grego, os poetas viviam “envolvidos por um longo e múltiplo movimento de suspeição e acusação [...] dos seus erros, e da poesia que é mesmo tomada como mentira por palavras” (Gusmão, 2003, 239) E Platão assim o faz, estabelecendo como desimportante o caráter pedagógico dos poetas, por entender a filosofia como morada do âmbito intelectual, enquanto a segunda não passa de uma atividade puramente passional, que até quando se propunha ao ensino, indicava uma mera “produção de ilusões sedutoras mas enganadoras, constituem fábulas falsas, errôneas ou mentirosas” Gusmão, 2003, 239). Claro que não se trata de uma contrariedade pessoalizadas, tanto que essa visão, completamente distorcida, se mantém até a contemporaneidade, porque fazemos questão de enxergar uma manifestação artística como aceitável somente quando ela for “submetida a vigilância filosófica das verdades” (Badiou, 2002, p.13)

4 “Nas origens, existe o repúdio sustentado por Platão acerca do poema, do teatro, da música. De tudo isso, deve-se dizer que o fundador da filosofia, evidentemente refinado e conhecedor de todas as artes de seu tempo, só dá importância, na República, à música militar e ao conto patriótico.” (Badiou, 2002, p.11).

5 Aqui não se trata mais de tomar a filosofia como método de análise da relação literatura-filosofia, mas se trata de negar a possibilidade de uma outra forma de análise, considerando que a literatura se manifesta como inferior, corrompida e insuficiente em comparação com o pensamento filosófico, aquele que é responsável por delimitar o que é ou não é válido.

tutelaria o domínio literário” (Gusmão, 2003, p.247). Por isso que, ao se propor como o definitivo “tribunal da razão”, a filosofia coloca (ou tenta demonstrar) toda sua superioridade para com a produção artística e, principalmente, para a literatura. A filosofia acaba sendo compreendida como um tipo de responsável pela decisão e conclusão da validade ou não-validade do fazer literário na mesma medida que se mostra como responsável por tutelar à racionalidade e as reverberações desta, desde as perspectivas políticas, às compreensões epistemológicas/metafísicas e principalmente as manifestações artístico/literárias. Ainda que essa visão de uma literatura subalterna à filosofia seja recorrente, ela não é definitiva, muito menos consensual. Mesmo porque a produção artística, enquanto uma produção intelectual, é vista por muitos como uma realidade permeada de maior complexidade<sup>6</sup>, tendo em vista seu nascimento da própria subjetividade, o que significaria que ela seria mais difícil de produzir, de compreender totalmente e, principalmente, de fazer sentido. É nesse contraponto que a produção artística passa a encarar a filosofia como decepcionante, tanto pelo fato de ser “um alvo constante das críticas dos filósofos, quanto por sua inacessibilidade” (Badiou, 2002, p.12), o que a coloca num pedestal, longe de tudo e de todos. Obviamente que não se pode encarar toda a relação filosofia-literatura com uma visão simplista e maniqueísta, não se trata de uma defesa de uma das duas. Mesmo porque toda essa questão não pode se resumir ao grau de dificuldade de compreensão da produção literária e/ou filosófica, ou mesmo sua capacidade de comunicação, como se toda essa questão se dividisse simplesmente “entre idolatria e censura” (Badiou, 2002, p.12).

110

Buscando compreender outros caminhos em toda essa discussão, o filósofo Alain Badiou, em seu Pequeno manual de inestética, aponta a existência de três modelos sob os quais a produção artística se entrelaça com a filosofia. São eles o didático, o romântico e o clássico. O primeiro, sobre o qual já discorremos no início do texto e que, simbolicamente, tem sua cisão inicial em Platão, encara a literatura em um viés de subalternidade, como “a aparência de uma verdade infundada, não argumentada, de uma verdade esgotada em seu estar-aí” (Badiou, 2002, p.12), e o ponto de maior gravidade nesse esgotamento do fazer literário está na incapacidade à própria verdade. Isso significa que somente a filosofia, quando entendia como avaliadora e responsável por validar a racionalidade

---

<sup>6</sup> Porém, deve ser considerado que a filosofia busca responder, tal qual apontam Deleuze e Guattari, que “as ciências, as artes e as filosofias são igualmente criadoras, mesmo se compete apenas à filosofia criar conceitos no sentido estrito. Os conceitos não nos esperam inteiramente feitos, como corpos celestes. Não há céu para conceitos. Eles devem ser inventados fabricados ou antes criados, e não seriam nada sem a assinatura daqueles que os criam” (Deleuze, 2010, p.12).

alheira é quem pode alcançar a verdade e fugir dos simulacros criados pelas mais diversas manifestações literárias, como se a criação artística, seja da linguagem poética, seja da prosa, criasse um muro na validação da verdade. Muro este que somente a filosofia poderia derrubar, alcançado seu sentido transcendental. É importante apontar ainda que, mesmo diante dessa desigualdade de importância, a filosofia e a literatura ainda se encontrariam, só que esse contato se daria na medida do pensamento filosófico enquanto “modalidade de uma vigilância educativa” (Badiou, 2002, p.15).

As limitações dessa primeira abordagem já indicam a impossibilidade de sua aceitação, o que nos traz ao modo romântico, que, em oposição a tudo que discutimos até aqui, se mostra como uma inversão da superioridade. Assim, se no primeiro momento Badiou aponta um favorecimento da grandeza filosófica, aqui ele analisa as posições que conferem à literatura uma condição de inalcançável, considerando a produção literária como

apta à verdade. E que, nesse sentido, ela realiza o que a filosofia pode apenas indicar. [...] A filosofia pode muito bem ser o Pai afastado e impenetrável. A arte é o Filho sofredor que salva e reergue. O Gênio é crucificação e ressurreição. Nesse sentido, é a própria arte que educa, porque ensina o poder de infinidade contido na coesão supliciada de uma forma. A arte entrega-nos a esterilidade subjetiva do conceito. A arte é o absoluto como sujeito, é a encarnação. (Badiou, 2002, p.13)

111

A terceira via, por sua vez, se apresenta como uma suposta bandeira de paz entre arte e filosofia. O esquema Clássico, ao tentar selar uma reconciliação, aponta a inexistência de qualquer tipo de problema em reconhecer e encarar a produção artística como um elemento de ordem mimética, não tendo compromisso nenhum com a verdade. Na verdade, não há demérito algum nisso e essa condição precisaria ser valorizada como forma de proteção ao texto literário. Isso significa que, de antemão, que essa situação de não aptidão a verdade não pode ser vista como uma crítica – o que se encontra no modelo didático –, e mesmo reconhecendo que a crítica, de certa forma, se aproxima da crítica inicial, o modo clássico não pode supor o didático e a distinção desse encontro se localiza na inversão da crítica platônica. O que isso quer dizer? Por mais que o autor grego difunda a crítica da impossibilidade de diálogo arte-

verdade, essa crítica se confunde com o âmbito de existência da própria arte, que não tem, de forma alguma, a verdade como sua correspondente, tampouco como objetivo. É por isso que o que parece ser um retorno a uma realidade deslegitimada da literatura, engana, pois ainda que essa fosse a mesma crítica de Platão para com os poetas, o seu erro já é mais fácil de ser localizado, pois ele é qualitativo, já que “a arte tem uma função terapêutica, e de maneira alguma cognitiva ou reveladora” (Badiou, 2002, p.14). Pelo contrário, suas “funções” seriam simplesmente de agradar e permitir o processo de imaginarização, de levar a mente humana para além do real, o que prova que sua preocupação não é com a verdade, mas para com a verossimilhança e reverberações dessa na criação de novas existência possíveis, estando, nessa delimitação, “a paz entre arte e filosofia” (Badiou, 2002, p.15). O que isso significa? Significa que a “arte não é um pensamento, mas um serviço” (Badiou, 2002, p.15), e que, como tal, precisa de um registro, sendo este o imaginário, lugar onde o receptor dará significado à obra<sup>7</sup>.

É nesse ensejo, entretanto, que precisamos pontuar uma única questão: indicar, por exemplo, em Dostoiévski, em Clarice Lispector ou em Carolina Maria de Jesus, suas impossibilidades, ainda que qualitativa, em buscar a verdade, pode até não ser um demérito, mas indica um certo desconhecimento das faculdades do texto literário. Sendo mais claro: ainda que esse argumento, em defesa do classicismo, tenha certa validade, é justo reconhecer que o mundo contemporâneo já não pode ter seus movimentos artísticos subjugados por tais princípios. O modelo literário que só se resumia a uma busca pela imaginarização parece ser insuficiente para dar conta daquilo que se desenvolveu, ao longo dos

---

<sup>7</sup> Diante desses esquemas, percebe-se uma sutil proximidade entre cada um dos três modelos. Mas o que parece uma certa proximidade, constitui-se também enquanto diferença. Por exemplo: o modelo romântico não seria também, e por própria definição, uma manifestação de caráter formativo da arte?! Por mais que a resposta a essa pergunta seja afirmativa, esse encontro com a educação não é suficiente para torna-la igual aos outros esquemas, ainda que todos se relacionem com o processo formativo, principalmente porque seus direcionamentos são distintos. O romantismo educa a partir da realização daquilo que a complexidade filosófica torna distante, graças a sua deslealdade. O classicismo, a formação recai sobre o próprio objeto artístico, enquanto que a filosofia não se direciona a ele, tanto porque não deve, quanto por não se interessarem debruçar-se sobre ele. À ela resta pensar o juízo que recai sobre a arte e suas compreensões e desdobramento dos juízos.

últimos séculos, enquanto literatura. Da mesma forma que não se reconhece uma subalternidade da arte diante da filosofia, não se pode produzir também um distanciamento estruturalmente intransponível, principalmente considerando que ele tende a “produzir hoje uma espécie de desenlaçamento dos termos, um desrelacionamento desesperado entre arte e a filosofia, bem como a queda pura e simples do que circulava entre elas” (Badiou, 2002, p.18). Agora, é necessário mencionar que esse rompimento nasce, conforme afirma Badiou, do desejo de preservação que a Filosofia desenvolve em seu lugar, se preservando enquanto intocável, como uma coisa que não aceitaria ser substituída, o que se repete com a arte - no caso, na forma de se colocar como mantenedora de uma função não alcançada pela filosofia - e incluso aqui a produção literária, ao se perceber como “irredutível à filosofia” (Badiou, 2002, p.21). O que se pode afirmar é que há um desejo pela manutenção dessa dicotomia, um tipo de divisão, não estilística ou de modelo, mas que fazem dos lugares destinados à filosofia incongruentes para com aqueles destinados a literatura<sup>8</sup>. Por isso que, para além de um esquema, modelo ou diálogo, este trabalho se propõe a analisar, rapidamente, uma tradicional tentativa (por vezes até soberba) de reconciliação entre a literatura e a filosofia, ainda que esta mantenha certa distância entre os termos. Para que essa aproximação seja possível, é preciso entender: se há uma cisão e uma necessidade de reaproximação, quais as diferenças fundamentais entre essas duas linguagens? Porque esse reaproximação, ao acontecer, não pode descaracterizar as especificidades de cada uma dessas linguagens? Como fazê-las dialogar?

Em uma tentativa de encontrar respostas tão coerentes quanto suficientes a essas questões, é importante deixar claro que nosso objetivo não é fazer ou ao menos tentar demonstrar que, por exemplo, as produções de Kierkegaard se constituem como semelhantes às de Dostoiévski, ou mesmo que as profundidades de Machado Assis e de Nietzsche, em suas abordagens do niilismo, possam ser anuladas pela manifestação de conceitos similares. Ainda que

---

<sup>8</sup> “Não parece que o desejo de propor um esquema de entrelaçamento filosofia/arte, que não seja nem clássico, nem didático, nem romântico, seja compatível com a manutenção da obra como unidade pertinente de exame da arte sob o signo das verdades da qual ela é capaz” (Badiou, 2002, p.23)



tentemos fazer uma leitura filosófica dos conceitos em Clarice Lispector, sempre será valorizada a diferenciação entre suas produções, pois entende-se que suas peculiaridades também são resultado dos diferentes projetos nos quais cada autor se empenhou. A filosofia e a literatura, por sua vez, se distinguem bem, e “mesmo considerando uma convergência final de arte e filosofia, dever-se-ia rejeitar toda e qualquer estetização do procedimento filosófico” (Adorno, 2010, p.43).

O que se deve compreender, então, é que a literatura não é “uma reconstrutora intelectual da sua experiência” (De Beauvoir, 1965, p.81) do mesmo modo que a filosofia não reconstitui essa experiência num plano imaginário” (De Beauvoir, 1965, p.81). Por mais que Badiou teça críticas<sup>9</sup> a esse papel clássico (e compreensíveis, porque o imaginário não é o único lugar de validade da arte), é esse papel do imaginário que confere “valor a um bom romance. Ele permite efetuar experiências tão completas, tão inquietantes como as experiências vividas” (De Beauvoir, 1965, p.81), e essa aproximação entre realidade e ficção é primordial ao desenvolvimento das nossas análises. É claro que existem elementos que justificam esse distanciamento entre as áreas. Estes, contudo, não podem impedir seu diálogo. Se a filosofia “é a disciplina que consiste em criar conceitos” (Deleuze, 2010, p.13), para costurar esse diálogo literato-filosófico, precisamos identificar como o romance se relacionaria com o conceito propriamente dito em seu contexto de existência.

Portanto, conforme Simone De Beauvoir, é preciso aceitar e reconhecer a possibilidade de o texto literário respeitar, utilizar, ou mesmo se apropriar de conceitos (não esqueçamos que o conceito, por não ser objeto do fazer literário, pode aparecer para exercer alguma função requerida pelo autor), sendo que, normalmente, esse uso acaba por interromper o “prosseguimento do romance e demonstre muito mais a face de seu autor” (De Beauvoir, 1965, p.82). Isso não ocorre porque a literatura é insuficiente para abarcar um conceito filosófico, mas, normalmente, porque a autor do texto apresenta um problema de linguagem para

---

<sup>9</sup> “A arte é pensada como aquilo que organiza apenas o objeto do desejo, o que é simbolizável, seja ele subtraído do próprio auge de uma simbolização. A obra faz desvanecer, em seu aparato formal, a cintilação indizível do objeto perdido, pelo que ela prende a si, irresistivelmente, o olhar ou o ouvido daquele que a ela se expõe.” (Badiou, 2002, p.18)

manter o conceito e a literatura de mãos dadas. A incompreensão desse fato gera uma certa apreensão que transforma o romance em um mero tratado da linguagem, ou seja, quão mais difícil é a leitura de um texto, mais artístico e belo ele seria, mesmo que a dificuldade esteja vinculada ao uso de conceitos mal empregados e com uma desnecessária necessidade de incompreensão. O romance, enquanto manifestação artística, “um romance não é um objeto remanufaturado e é mesmo pejorativo dizer que é fabricado” (De Beauvoir, 1965, p.83). Não se trata de como ele vai soar filosófico, difícil ou mesmo duro, mas de reconhecer que a literatura tem vida própria e que sua relação com a filosofia precisa ser aproximada mediante a própria naturalidade da escrita. Por isso mesmo que puramente levar a experiência conceitual ao plano do imaginário é insuficiente à construção de uma grande obra literária, ou melhor: a literatura não pode parecer um simples tradutor artístico daquilo que os filósofos pensaram ou se propuseram a fazer.

Agora, isso também não significa que a literatura deve simplesmente “mascarar com um revestimento fictício, mais ou menos colorido, uma armadura ideológica previamente construída” (De Beauvoir, 1965, p.86), como se o objeto artístico devesse ser pobre, revestido de camadas e personagens, mas sem nenhum indício de aprofundamento nos temas e conceitos abordados pelo autor. Nosso ponto aqui não é querer, a todo tempo, transformar o texto literário em um tratado filosófico<sup>10</sup>, pois, como já foi mencionado anteriormente, ainda se trata de duas linguagens distintas e é inconcebível pensar a produção literária como um simples invólucro complexo de conceitos filosóficos, mas também não nos empenhamos em identificá-lo como pobre e subserviente a tudo que a filosofia produziria. O que devemos compreender é que o texto literário traz consigo uma grandiosidade que, ainda que nos atinja de um modo

---

<sup>10</sup> “Repudiar-se-á o romance filosófico se definirmos a filosofia como um sistema completamente constituído e bastando-se a si próprio”. (De Beauvoir, 1965, p.86)

<sup>11</sup> “Depois de ter pensado o universo através de Spinoza ou Kant, perguntava-me: ‘como se pode ser suficientemente fútil para escrever romances?’. Mas quando abandonava Julian Sorel ou Tess d’Uberville, parecia-me vão perder tempo a fabricar sistemas. Onde se situava a verdade? Sobre a terra ou na eternidade? Sentia-me em dívida. (De Beauvoir, 1965, p.79)

completamente diverso do texto filosófico, não o deixa de fazer. Nesse viés, compreende-se que a costura entre filosofia e literatura é demasiadamente difícil, já que as produções se enxergam como impossíveis de diálogo. Mas exatamente essas obras, que trocam mútuos olhares e não se veem como infinitamente distantes, aparecem como “uma autêntica aventura espiritual. É essa autenticidade que distingue uma obra verdadeiramente grande de uma obra simplesmente hábil” (De Beauvoir, 1965, p.85), podendo caracterizá-la como uma verdadeira literatura metafísica.

Antes da definição do que viria a ser esse tipo de literatura, partimos da compreensão básica de que não há fórmula que estruturem essa relação filosofia/literatura (De Beauvoir, 1965, p.84) e de que, se entendermos a filosofia como “um sistema completamente constituído e bastando-se a si próprio” (De Beauvoir, 1965, p.86), não haverá diálogo possível. Dessa forma, indicamos uma análise daquilo que se formula como uma literatura metafísica, em primeiro lugar, como a mais pura manifestação de “uma singularidade concreta” (De Beauvoir, 1965, 87) que se materializa num romance. Para além das definições tipológicas do romance, precisamos nos empenhar no desvelar de sua condição metafísica, que aqui se estabelece não enquanto uma filosofia, mas como a realização da “atitude metafísica que consiste em pôr-se na sua totalidade em face da totalidade do mundo (De Beauvoir, 1965, p.87), ou seja, trata-se de um processo de desvelar de si próprio que se revela numa busca de compreensão daquilo que não sou eu, que é exatamente o movimento possibilitado pelos grandes tratados da literatura, semelhante ao promovido pela filosofia. Não se pode, contudo, confundir a literatura metafísica com um simples processo de autodescoberta, ou mesmo de encantamento com os tratados psicológicos contidos no texto literário. Um bom exemplo de como ocorre essa diferença está na formulação de abordagens que extrapolam o simples sentido do eu, já que eles permitem analisar e colocam em questão temas que superam

a sua presença no mundo, o seu abandono, a sua liberdade, a opacidade das coisas, a resistência das consciências estranhas; através das suas alegrias, tristezas, resignações, revoltas, os seus medos e suas esperanças, cada homem realiza uma certa situação

metafísica que o defina muito mais essencialmente do que qualquer das suas aptidões psicológicas

Agora, como se produziria esse tipo de literatura? Partiremos, desde já, da negação da literatura como elucidação das teorias filosóficas, mesmo porque “seria absurdo imaginar um romance aristotélico, espinozista ou mesmo leibniziano, pois nem a subjetividade nem a temporalidade têm um lugar real nesses metafísicas” (De Beauvoir, 1965, p.89). Não é possível pensar esse tipo de literatura vinculado a todas as correntes oriundas dessa oposição que analisamos nas páginas anteriores, somente sendo possível repensá-la metafisicamente a partir de um “esforço para conciliar o objetivo e o subjectivo, o absoluto e o relativo, o intemporal e o histórico” (De Beauvoir, 1965, p.92). Para além de romper como os meros limites da definição de sua forma, a literatura metafísica sempre partirá da urgência da “descoberta da existência de que nenhum outro modo de expressão poderia fornecer o equivalente” (De Beauvoir, 1965, p.94), desviando de uma pobre delimitação de gênero literário, mas agarrando-se no evocar “na sua unidade viva e na sua fundamental ambiguidade viva” (De Beauvoir, 1965, p.95), como se aqui a urgência estivesse no “esforço para elucidar o sentido universal numa linguagem abstrata” (De Beauvoir, 1965, p.88), buscando, incessantemente, “reter o aspecto subjetivo, singular e dramático da experiência” (De Beauvoir, 1965, p.89).

Nessa sendo, tomamos esse trajeto como base para reconhecer que, mesmo que essa aproximação entre filosofia e literatura não seja uma novidade, boa parte da crítica se propõe a “examinar as obras literárias, fazendo-as concordar com diretrizes filosóficas, ou utilizando a sua voz como uma segunda voz que serve para ilustrar” (Souto Maior, 2017, p.15), escancarando sua defesa da condição de subalternidade-superioridade da relação filosofia-literatura. Exatamente pelo percurso que fizemos até aqui, reconhecemos que traçar um mero objetivo semelhante a esse, se constitui enquanto insuficiente. É por isso que, distanciando-nos de tais errantes objetivos, propõe-se aqui, não o reconhecimento da não igualdade dos textos, mas algo que vá além disso. Faz muito mais sentido, retornando aos nossos exemplos anteriores, colocar

Kierkegaard e Dostoiévski lado a lado, examinar a produção filosófica do primeiro para estabelecê-la como uma chave hermenêutica, buscando encontrar similaridades com a produção literária (nesse caso, com suas preocupações metafísicas) e fazê-las dialogar de forma plena. É por isso, inclusive, que não se vale pensar em caracterizar os filósofos e literatos como simples pensadores ou comunicadores, não havendo interseção entre suas atividades. E é assim que retornamos às perguntas feitas na seção anterior se há uma cisão e uma necessidade de reaproximação, quais as diferenças fundamentais entre essas duas linguagens? Porque esse reaproximação, ao acontecer, não pode descaracterizar as especificidades de cada uma dessas linguagens? Como fazê-las dialogar?

O pontapé inicial nessa relação de respostas se mostra mediante o fato de a filosofia precisar se apresentar como disponível para interpretar seus conceitos junto à literatura, indicando, junto a isso, a tentativa de compreender as reflexões existenciais/sociais/psicológicas advindas de suas possíveis interpretações. Mesmo porque, consistindo nosso olhar numa análise metafísica, o que mais gera interesse em todo esse processo de observação não é uma estrutura ou mesmo uma fórmula que permita o diálogo entre as duas produções, mas sim identificar essas significações metafísicas inerentes a existência humana<sup>12</sup>. Cabe ressaltar, inclusive, que esse exercício só é possível porque, contemporaneamente, a filosofia não está mais destinada à obediência pura e cega a uma forma ou a uma sistemática de produção. A modernidade, que já permitira ao romance, conforme afirma Lukács (2000, p.25), uma reordenação em sua produção, também alcançou a filosofia. Ou seja, da mesma forma que hoje podemos discutir e colocar em debate a análise de uma outra literatura, também o podemos fazer diante de uma outra filosofia, não se tratando, obviamente, de uma nova filosofia, mas de uma aplicação do método filosófico às questões dantes subalternizadas e escanteadas. Isso significa que

---

<sup>12</sup> “Na realidade, << fazer>> metafísica é <<ser>> metafísico, é realizar em si a atitude metafísica que consiste em pôr-se na sua totalidade em face da totalidade do mundo. Todos os acontecimentos humanos possuem, para além dos seus contornos psicológicos e sociais, uma significação metafísica pois que, através de cada um deles, o homem empenhou-se sempre inteiramente num mundo completo: e, sem dúvida, não há ninguém que não se tenha descoberto em qualquer momento da sua vida” (De Beauvoir, 1965, p.87-88).

O princípio criador de gêneros que se tem em vista aqui não exige, porém, nenhuma mudança de mentalidade; antes, força a mesma mentalidade a orientar-se por um novo objetivo, essencialmente diverso do antigo. Significa que também o antigo paralelismo entre estrutura transcendental no sujeito configurador e no mundo exteriorizado das formas consumadas está rompido, que os fundamentos últimos da configuração foram expatriados. (Lukács, 2000, p.37)<sup>13</sup>.

O próprio Lukács, na verdade, ao longo de todo o livro *A teoria do romance* chama atenção a essa guinada das produções intelectuais modernas. Os objetivos e elementos constituintes da produção literária mudaram (tal qual os da filosofia, das ciências e da nossa sociedade como um todo), e essa mudança, fruto das tendências humanistas<sup>14</sup>, ainda que mantenha o homem como objeto central, gera um interessante movimento na produção literária, que permite, por assim dizer, nosso encontro com a diversidade do texto literário (esta entendida como consequência direta da morte da epopeia<sup>15</sup>, o que permite a mudança estrutural da ordem romanesca, sua disposição de personagens e sua construção de

---

<sup>13</sup> Obviamente que não se pretende apontar um erro estrutural na concepção de desenvolvimento histórico da filosofia, tanto que se continua a manter um determinado “padrão” da linguagem e produção filosófica. Por isso, é crucial enfatizar a preocupação em constituir todo esse trabalho como uma reflexão filosófica, pois, recentemente, como afirma Deleuze, “a filosofia cruzou com muitos novos rivais. Eram a princípio as ciências do homem, e notadamente a sociologia, que desejavam substituí-la” (Deleuze, 2010, p.17). Assim, é primordial manter isso a que chamo de “padrão”, que consiste na preocupação em guiar a reflexão ao lugar “onde o conceito e a criação se remetem um ao outro” (Deleuze, 2010, p.19). Por isso, apesar do diálogo, a filosofia, enquanto mecanismo de interpretação de uma realidade, aliada a uma produção característica de conhecimento e reflexão, não permitiria que essa discussão fosse conduzida em um âmbito que não a própria filosofia

<sup>14</sup> “Por humanismo pode-se entender uma teoria que toma o ser humano como fim último e como valor supremo” (Sartre, 1978, p.42)

<sup>15</sup> Nos referimos a “morte da Epopeia” como um acontecimento importante na concepção do romance não somente por causa de sua importância histórica ou mesmo das preocupações inerentes ao seu tempo. Mesmo porque “[n]ão é a falta de sofrimento ou a segurança do ser que revestem aqui homens e ações em contorno jovialmente rígidos (o absurdo e a desolação das vicissitudes do mundo não aumentaram desde o início dos tempos, apenas os cantos de consolação ressoam mais claros ou mais abafados), mas sim a adequação das ações às exigências intrínsecas da alma: à grandeza, ao desdobramento e à plenitude”. (Lukacs, 2000 p.26). Obviamente que essas mudanças, para autores existencialistas, desembocam no próprio existencialismo, que primava pela literatura como elemento fundamental a sua construção, principalmente porque consideram-no um “esforço para conciliar o objetivo e subjetivo, o absoluto e o relativo, o intemporal e o histórico” (De Beauvoir, 1965, 91)

protagonistas, heróis e enredos) e, também, com a diversidade dos mais diversos temas que, de repente, puderam adentrar no campo daquilo que é aceitável como filosófico. Isso pode ser melhor compreendido ao perceber que apesar de o fim daquilo que o ocidente configura como método filosófico – o reverberar do método cartesiano enquanto desenvolvimento das reverberações canônicas da modernidade enquanto um projeto de humanidade totalizante/normativo – não estar posto<sup>16</sup>, há um claro e urgente deslocamento de objetos antes desimportantes ao próprio cânone – como o corpo, a identidade, a racionalidade negra – e que passam a figurar enquanto posições centrais para filósofos que se preocupam em produzir suas obras de forma impreterivelmente filosófica, rompendo com o lugar de passividade e/ou de não importância construído pelo modelo de filosofia produzido pelo padrão europeu/ocidental.

Ainda sobre essa mudança do texto literário, podemos afirmar que ela se deu muito devido à essa problematização do herói clássico, que partia de uma representação tão cara aos gregos e seus personagens imbuídos de divindades<sup>17</sup>, precisando encontrar o “não drama” para que se estabelecessem novas perspectivas, e estas, desembocaram naquilo que se estabelece enquanto uma literatura metafísica, permeada de heróis que encaram seus fracassos e diante deles constituem seus traços psicológicos e se aprofundam na questões mais problemáticas de sua gênero. Diante disso, temos exatamente a compreensão que, semelhante às alterações literárias, essa expansão dos limites da produção filosófica aconteceu e possibilitou que seja possível, hodiernamente, pensar não só a literatura como elemento constituinte da e coparticipe da produção filosófica, mas também uma abrangência temática que, até pouco tempo, não estaria disponível nem, tampouco, caracterizada como filosófica. Entretanto, é

120

---

<sup>16</sup> tanto o é que a filosofia continua, tradicionalmente, ligada à questões que perpassam séculos e que, muitas vezes, necessitam de respostas complementares que nascem em autores que atravessam diversas gerações, o que prova, por sua vez, que essa filosofia, realmente, não está morta, já que se mantém, intensamente, como produtora de sentidos e reflexões.

<sup>17</sup> “Quando a alma ainda não conhece em si nenhum abismo que a possa atrair à queda ou a impelir a alturas ínvias, quando a divindade que preside o mundo e distribui as dádivas desconhecidas e injustas do destino posta-se junto aos homens, incompreendida mas conhecida, como o pai diante do filho pequeno, então toda a ação é somente um traje bem-talhado da alma.” (Lukacs, 2000, p.26)

pertinente pontuar que essa mudança qualitativa não se limitou simplesmente à forma e à organização dos textos, mas estendeu-se também à própria estrutura dos pensamentos. E assim, “a completa transformação do conceito de vida e sua relação com a essência também modificaram” (LUKÁCS, 2000, p.39) o romance<sup>18</sup> e as ocupações filosóficas e, junto a isso, os filósofos, de tal forma que corpos, que anteriormente nem pertenciam a condição de racionalidade, passaram a ocupar – mesmo que em um número demasiadamente pequeno nas universidades brasileiras, conforme o professor Fernando de Sá Moreira<sup>19</sup> –, passaram também a desenvolver sua posição de pensadores, identificando por completo aquilo que Lukács atesta como uma “completa transformação do conceito de vida” (Lukács, 2000, p.39), inerente à produção literária e filosófica de nossos tempos, de forma que essa transformação remonta a uma crítica direta à “própria ideia de ‘reconstrução’ do mundo e da sociedade deflagrada pela [...] aposta humanista-naturalista” (Pondé, 2003, p.15), característica à modernidade, que, no que lhe diz respeito, consistindo numa reflexão na qual “seu conteúdo é a história da alma que sai a campo para conhecer a si mesma, que busca aventuras para por elas ser provada e, pondo-a à prova, encontrar a sua própria essência” (Lukács, 2000, p.91), longe dos “vícios” da antiguidade e do medievo, como se todos os problemas fossem resolvidos nessa nova re-invenção do mundo comum<sup>20</sup>.

Portanto, é nessa configuração que podemos reconhecer que “a experiência filosófica está longe ser incompatível com as exigências do romance” (De Beauvoir, 1965, p.91), o que nos permite, inclusive, delimitar, definitivamente,

---

<sup>18</sup> “A tragédia, embora transformada, transpôs-se incólume em sua essência até nossos dias, ao passo que a epopeia teve de desaparecer e dar lugar a uma forma absolutamente nova, o romance.” (Lukács, 2000, p.39)

<sup>19</sup> [https://www.anpof.org/wlib/ckfinder/userfiles/files/Dialogos\\_168\\_Anpo.pdf](https://www.anpof.org/wlib/ckfinder/userfiles/files/Dialogos_168_Anpo.pdf)

<sup>20</sup> “Honestamente lido, honestamente escrito, um romance metafísico provoca uma descoberta da existência que nenhum outro modo de expressão poderia fornecer o equivalente; longe de ser, como se pretendeu por vezes, um desvio perigoso do gênero romanesco, parece-me, pelo contrário, na medida em que é conseguido, a realização mais perfeita pois se esforça por apreender o homem e os acontecimentos humanos nas suas relações com a totalidade do mundo, pois só ele pode ter êxito no que fracassa a pura literatura como a pura filosofia: evocar, na sua unidade viva e na sua fundamental ambiguidade viva, esse destino que é o nosso e que se inscreve de uma só vez no tempo e na eternidade” (De Beauvoir, 1965, 94).



o que também chamam atenção ao texto literário<sup>21</sup>, porque ainda que as preocupações se mostrem metafísicas, o fazer literário continua diferente da produção filosófica, e essa diferença é responsável por significar as possibilidades de aproximação e reconciliação de duas das maiores manifestações da racionalidade humana. Na verdade, para que continue fazendo sentido, a própria configuração dessa “outra” filosofia implica o reconhecimento de uma multiplicidade metodológica que, ao compor, por definição, um mesmo exercício filosófico que se fundamenta no reconhecimento e na continuidade de tudo aquilo que já foi produzido e que permanece em discussão na academia, se percebe enquanto profusos e distintos ecos de uma produção clássica, sem perder nem a ligação com sua origem, tampouco seu reverberar histórico de inevitabilidade e, obviamente, as novas possibilidades que a contemporaneidade a permite criar, interferir e modificar.

## **Referências**

- ABBAGNANO, N. Dicionário de Filosofia. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: M. Fontes, 2007.
- ADORNO, Theodor W. Kierkegaard: construção do estético. São Paulo: Unesp, 2010.
- BADIOU, Alain. Pequeno Manual de Inestética. Trad. Marina Appenzeller. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.
- CAMUS, A. O mito de Sísifo. Trad. Ari Roitman e Paulina Watch. Rio de Janeiro: Record, 2018.
- DE BEAUVOIR, SIMONE. O existencialismo e a Sabedoria das Nações. Tradução Manuel de Lima e Bruno da Ponte. Lisboa: Editorial Minotauro, 1965.
- DELEUZE, G. GUATTARI, F. O que é a Filosofia? Trad. Bento Prado Júnior e Alberto Alonso Munoz. São Paulo: Editora 34, 2010.
- DOSTOIÉVSKI, F. *Os Irmãos Karamázov*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: 34, 2012.
- GUSMÃO, Manuel. O texto da Filosofia e a experiência literária. Scripta: Linguística e Literatura. Belo Horizonte, v. 7, n. 12, jan.-jul. 2003, p. 235-257.

---

<sup>21</sup> “Que não se pretenda mais do que uma personagem definida pela sua dimensão metafísica: angústia, revolta, vontade de poder, medo da morte, fuga, sede de absoluto, seja necessariamente mais rígida, mais fabricada do que um avaro, um poltrão, um ciumento, que traços psicológicos caracterizam”. (De Beauvoir, 1965, p.92)

LUKÁCS, George. A teoria do romance. São Paulo: 34, 2000.

PONDÉ, Luiz Felipe. Crítica e profecia: a filosofia da religião em Dostoiévski. São Paulo: 34, 2003.

SOUTO MAIOR, Patrícia Silva. O devir da angústia: um diálogo entre Kierkegaard e Dostoiévski. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Ouro Preto: Programa de Pós-Graduação em Estética e Filosofia da Arte. Ouro Preto, 2017.

STAROBINSKI, Jean. A tinta da melancolia. São Paulo. Companhia das Letras, 2013.

Submissão: 09. 11. 2023

/

Aceite: 20. 02. 2024

**O sentido da vida no longa-metragem “soul”:  
Uma análise diante da logoterapia de Viktor Frankl**

**The meaning of life in the feature film “Soul”:  
An analysis of Viktor Frankl’s logotherapy**

MARIANA RIBEIRO<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo visa analisar o sentido da vida presente no longa-metragem “Soul” (2020) com base na logoterapia de Viktor Frankl. A animação trouxe, por acaso ou não, indagações do que seria o sentido da vida à sua plateia, mostrando a complexidade do consenso acerca desta temática. Assim, é essencial que tramitemos por esses temas que perpassam as existências de Joe Gardner e 22, personagens do filme, para compreender o sentido da vida para a logoterapia. Experiências como angústia, finitude, vazio existencial e autenticidade demonstram que a existência tem sentido exatamente por ser experienciada e por possuir tempo e possibilidades limitadas. Diante disso, pretendemos a hipótese de relação do sentido da vida no filme com os processos de angústia e autenticidade de Joe Gardner e 22.

**Palavras-chave:** Sentido da vida. Logoterapia. Soul.

**Abstract:** This article aims to analyze the meaning of life present in the feature film “Soul” (2020) based on Viktor Frankl’s logotherapy. The animation brought, by chance or not, questions about what the meaning of life would be to its audience, showing the complexity of the consensus on this topic. Therefore, it is essential that we go through these themes that permeate the lives of Joe Gardner and 22, characters in the film, to understand the meaning of life for logotherapy. Experiences such as anguish, finitude, existential emptiness and authenticity demonstrate that existence has meaning precisely because it is experienced and because it has limited time and possibilities. In view of this, we intend to hypothesize the relationship between the meaning of life in the film and the processes of anguish and authenticity of Joe Gardner and 22.

**Keywords:** Meaning of life. Logotherapy. Soul.

*“Nada possuímos a não ser, literalmente, nossa existência nua e crua”*  
Viktor Frankl

---

<sup>1</sup> Formação em Psicologia pela PUCPR. E-mail: marig.ribeiro28@gmail.com

## Introdução

Há quem diga que o sentido da vida seja o amor. Mas também há aqueles que falam ser Deus, ou fazer a diferença na vida de alguém, a busca pela felicidade ou somente pagar contas. Efemeridade, finitude, transitoriedade também são termos frequentemente utilizados para definir esse conceito. Existem também aqueles que dizem que, quem sabe, é apenas o viver. Há também quem diga que a vida sequer tenha sentido, e que transborde angústias durante toda a experiência terrena.

Assim, da mesma forma que surge o questionamento de qual a importância de se estar aqui-agora, vem a frequência que essa curiosidade aparece durante a vida e a trajetória existencial de cada sujeito. Portanto, são dúvidas que estão, de modo geral, presentes no cotidiano dos indivíduos.

Levando em consideração essas indagações, no fim do ano de 2020, o Estúdio Pixar (Disney+) lançou uma animação de longa-metragem que trouxe, por acaso ou não, as mesmas indagações à sua plateia. O longa mostra o quão difícil e delicado é o campo do consenso de qual seria o real sentido da existência humana. Mas por quê?

A fim de refletir sobre essa questão temática, o presente artigo pretende analisar a angústia e o(s) sentido(s) da vida, assuntos tão excêntricos e notáveis em nossas vivências cotidianas e presentes no filme *Soul* (2020), apoiando-se na logoterapia de Viktor Frankl, que utiliza principalmente destes conceitos para fundamentar sua teoria. Também serão abordados os temas de vida finita, crise(s) de sentido e a autenticidade presentes no filme, que dialogam paralelamente às considerações de Frankl.

É válido ressaltar que, para que exista um aprofundamento no artigo, faz-se importante duas breves exposições: a primeira especificamente acerca do que se trata o longa-metragem e a segunda sobre a biografia de Viktor Frankl, já que sua vida e sua teoria caminham uma ao lado da outra.

## **Sobre Soul**

“Soul” é uma animação de classificação indicativa livre. Obra do Estúdio Pixar (Disney+), dirigida por Pete Docter e produzida por Dana Murray, o filme de gênero comédia traz inúmeras reflexões acerca do que é o sentido da vida, de onde viemos e para onde vamos.

Neste contexto, logo no começo do filme, conhecemos Joe Gardner. Professor da banda da escola em que trabalha e frustrado com sua vida profissional, o personagem vive em busca de sua maior realização: ser um grande músico e participar de shows de alto reconhecimento. Um dia, e ainda no começo da animação cinematográfica, o pianista recebe um convite. Tal convocação diz respeito à uma avaliação para, quem sabe, participar de um show de jazz de uma famosa saxofonista: Dorothea Williams, a qual Joe admirava muito. Joe acaba por ser aprovado e no caminho de sua casa, cai em um bueiro, no meio da rua, e falece.

Neste sentido, assim que Joe morre, sua alma é encaminhada ao “Grande Além” – uma espécie de pós vida. Porém, o músico não aceita que sua morte aconteça no grande dia de sua vida, justamente o dia em que tocaria junto à Williams. Ao fugir contra a direção do “Grande Além”, Gardner vai parar na “Pré-Vida”, local onde todo ser humano é preparado, tendo suas personalidades moldadas, até estar apto para a vida na Terra. Ademais, por Joe entrar “sem querer” no referido local, acaba passando despercebido pelos organizadores até então presentes, e é encaminhado como tutor<sup>2</sup> ao auditório. O que ele não esperava é que seria orientador da <sup>22</sup>, uma, até aquele momento, não-nascida. Logo, quando descobre que ícones como Madre Teresa, Abraham Lincoln e até mesmo Carl Jung não conseguiram ajudá-la a completar seu passe<sup>3</sup> para a Terra, o pianista se desespera. Apesar disso, Garner acredita que se apenas mostrar

---

<sup>2</sup> Os tutores, na “Pré-Vida”, têm como principal objetivo ajudar os até então não-nascidos a completarem seu passe para a Terra. Joe, por ser um “intruso” e para que não percebam sua presença, inicialmente, assume a identidade de outra pessoa.

<sup>3</sup> Considerado como o “ingresso para a vida terrena”.

como o sentido de sua vida é o jazz, talvez 22 se convença de que aquele também seja o sentido da vida dela.

É de suma importância ressaltar que, antes disso, em conversa com 22, Joe percebe o quanto ela é infeliz e não acredita que algum dia conseguirá ir para a vida na Terra, já que há séculos não completa seu passe, além de ter certeza de que não se sentirá feliz lá. Com isso, Garner sugere que, ao completarem o passe de 22, ele o usará para voltar ao seu respectivo corpo, na Terra, para que então, toque no show com Dorothea.

## **1 Viktor Frankl e a logoterapia**

Antes de tratar sobre os conceitos que aqui serão abordados, consideramos de grande valia apresentar uma breve biografia de Viktor Frankl e o que é a logoterapia. Ainda, não pretendemos separar ambos os temas, uma vez que estão interligados, pois a teoria que desenvolveu também faz parte de quem o autor é.

A trajetória existencial de Frankl se inicia em Viena, capital da Áustria - uma cidade histórica belíssima, localizada às margens do rio Danúbio. Alguns estudiosos acreditam que a personalidade de Frankl tenha sido moldada por influência de sua cidade natal, uma vez que foi um homem admirador da natureza e também sensível em suas particularidades (RODRIGUES e BARROS, 2009).

Filho caçula de pais tchecoslovacos, Frankl nasceu no dia vinte e seis de março de 1905, em uma família de cultura judaica. É importante destacar que o cenário sociopolítico da época e do local era de luta de classes (RODRIGUES e BARROS, 2009; AQUINO, 2020).

É possível perceber, por meio de biografias acerca de Frankl (RODRIGUES e BARROS, 2009), que o autor teve uma infância calorosa, cultural e humanizada, desde sempre envolvido em valores espirituais cultivados com seriedade. Ainda quando criança, Viktor já demonstrava grande interesse pela medicina, porém sempre destacava que, caso fosse médico, não usaria aquela ciência apenas para fins medicamentosos.

Ademais, conforme Viktor vai se desenvolvendo, é possível notar que a ideia de sentido da vida se torna constante em seus pensamentos. Isso pois, ainda quando menino, questiona um professor que explicava sobre as ciências naturais acerca de que sentido possui a vida, já que ela era constituída apenas de combustões e oxidações, segundo a disciplina. Posteriormente, em sua adolescência, Viktor propõe novamente essa ideia, uma vez que fica inquieto e mexido frente ao suicídio de um amigo. Nesse momento, quando o colega é encontrado com um escrito de Nietzsche, Viktor nota que provavelmente o sentido da existência está ligado com alguma linha filosófica. A partir daí, inicia seus estudos na filosofia (RODRIGUES e BARROS, 2009).

Em 1930 Viktor se forma em medicina pela Universidade de Viena, exercendo a neuropsiquiatria. É percebido que, até então, grande parte de seus artigos publicados levam em consideração as percepções de Frankl frente às angústias e sofrimentos de jovens decorrentes de uma falta de sentido<sup>4</sup> e significado da existência. Também é interessante expor que, durante sua graduação em medicina, este grande teórico contactava Sigmund Freud por meio de cartas, e assim discutiam diversos assuntos.

Percebendo a atenção que Frankl volta aos aspectos acerca do sofrimento do indivíduo, em 1927 o autor funda uma revista de orientação psicológica com o nome “o homem do dia-a-dia”. Ainda, neste mesmo período, Viktor mostra a necessidade de haver um acolhimento àqueles que fugiam de suas casas e tentavam o suicídio, desenvolvendo centros de atendimento. Assim a diminuição de casos de fugas e tentativas de suicídio diminuiriam drasticamente durante anos em Viena, por decorrência destes centros de atendimento. Tanto é que, um ano após a abertura deste projeto em Viena, não fora registrado um caso sequer de suicídio, visto que pessoas de diferentes idades passaram a buscar ajuda nestes centros. Logo, é percebido que, além do fato de Frankl se preocupar com uma

---

<sup>4</sup> Para Frankl (RODRIGUES e BARROS, 2009), a falta deste sentido estava se transformando em uma neurose coletiva.

clínica psicoterápica individual, executava trabalhos extremamente significativos em âmbito coletivo.

Após terminar sua graduação no curso de Medicina, Frankl, passou a atuar na clínica neurológica da Universidade de Viena, juntamente com Oswald Pöltz, médico neurologista. Assim, Pöltz estimula o recém formado a seguir suas intuições. Desse modo, Viktor inicia sua pesquisa existencial dos ditos problemas psíquicos a fundo, utilizando a ideia de carência de sentido da vida. Destarte, Frankl define seu lugar no campo da psicologia e também no da psiquiatria. Nesse seguimento, “as leituras e reflexões de Frankl continuaram a ponto de organizar um quadro de referência axiológico, o qual permitiu a muitos pacientes encontrar uma razão para viver, mesmo em condições objetivas e subjetivas de manifesto sofrimento” (RODRIGUES e BARROS, 2009, p. 19). Assim, o próprio sujeito dá significado à sua própria existência, enquanto o psicoterapeuta auxilia o paciente na procura por esse sentido existencial, nascendo, então, o primeiro núcleo da Logoterapia.

Quando inúmeras pessoas retornavam para suas casas após a Primeira Guerra Mundial<sup>5</sup>, Frankl percebeu o tamanho do sofrimento que passavam e considerou que “somente poderiam recuperar-se psicologicamente dos danos sofridos – incapacidade física, carência de afeto e de recursos logísticos, simbólicos e culturais – quando se empenhassem na busca de um novo sentido para viver” (RODRIGUES e BARROS, 2009, p. 14). Assim, percebe-se que a ideia de sentido da existência continua presente em Frankl, a qual será aprofundada adiante.

Ainda, em dezembro de 1941, durante a Segunda Guerra Mundial<sup>6</sup>, o neuropsiquiatra se casa com a hebréia Tilly Grosser, vivendo um amor doloroso.

---

5 Conhecida também como “A Grande Guerra”, o conflito global aconteceu entre os anos de 1914 e 1918. Foi resultado de atritos vindos de grandes potências europeias. Teve como efeito, aproximadamente, dez milhões de pessoas mortas e a “contribuição” de motivos para o desenrolar de uma nova guerra mundial.

6 Maior guerra da humanidade, a qual aconteceu durante os anos de 1939 a 1945. Teve efeito de uma grande destruição material além da morte de sessenta milhões de pessoas, aproximadamente. Teve como causa principal a ascensão da Alemanha Nazista. É marcada pelo Holocausto e o uso de bombas atômicas.



Frankl se sentia angustiado por ter que escolher se separar dos pais para morar em paz nos Estados Unidos com sua mulher grávida, por mais que tivesse o apoio dos mesmos. Assim, tendo como base seus princípios no amor e na fé, e sendo válido ressaltar seu judaísmo, foi na Catedral de Viena que pediu um sinal divino que o auxiliasse a tomar a difícil decisão. Quando Viktor chega em sua casa, encontra um pedaço de mármore que possuía, inscrito em hebraico, o quarto mandamento do decálogo de Moisés: “Honra teu pai e tua mãe sobre a terra que o Senhor, teu Deus, vai te dar” (BÍBLIA, Êxodo, 20, 12). Tendo isto em consideração, Frankl decide permanecer ali e enfrentar o risco da perseguição nazista (RODRIGUES e BARROS, 2009).

Com o decorrer do tempo, infelizmente, a família Frankl passou a sofrer as consequências da ascensão de Adolf Hitler<sup>7</sup> no poder. Viktor foi capturado pelo exército nazista em novembro de 1942, e nos campos de concentração<sup>8</sup> permaneceu até o dia vinte e sete de abril de 1945, possuindo quarenta anos de idade e pesando vinte e cinco quilos. O neuropsiquiatra sofreu muito neste meio tempo, e durante seus primeiros anos liberto dedicou-se totalmente a descobrir onde estavam seus familiares<sup>9</sup>. Com pesar, descobriu sobre o falecimento de seu pai, irmão e Tilly<sup>10</sup> (RODRIGUES e BARROS, 2009).

Nos anos que se seguiram, Frankl voltou-se a redigir todos os seus registros e recuperar os trabalhos que lhe haviam sido tirados durante as capturas nazistas. Além disto, ocupava cadeiras nas Universidades de Viena, Harvard, Stanford, Dallas e Pittsburgh, sendo, também, professor na Universidade Internacional da Califórnia (RODRIGUES e BARROS, 2009).

---

<sup>7</sup> Hitler invadiu a Áustria em 1938 e, assim, se iniciou uma dura e cruel perseguição àqueles que não eram considerados como “raça pura”, ou seja, ariana.

<sup>8</sup> Construções desenvolvidas durante a Segunda Guerra Mundial, sob comando da Alemanha nazista, com o objetivo de aprisionar e promover o extermínio de pessoas judias. A maioria das execuções eram feitas dentro de câmaras de gás.

<sup>9</sup> No que diz respeito à mãe do autor, Frankl a viu entrando obrigada em uma câmara de gás.

<sup>10</sup> Frankl soube das circunstâncias da morte de sua esposa quando estava no Brasil. Tilly falecera em um dos campos de concentração nazista.

Ainda, o momento em que Frankl vivia nos campos de concentração, foi denominado por ele mesmo como *experimentum crucis*<sup>11</sup> (RODRIGUES e BARROS, 2009). Após ser libertado, estando sob intenso sofrimento, o autor permaneceu, durante nove dias em isolamento, escrevendo sua história e sua teoria no desenvolvimento do projeto mais significativo de sua trajetória existencial, o livro “Em busca de Sentido: um Psicólogo no Campo de Concentração”. É percebido que seu *experimentum crucis* possui uma considerável originalidade, tratando um ponto de vista profissional além das crueldades dos campos de concentração. Por fim, vítima de um colapso cardíaco, Viktor Frankl faleceu em 1997, em Viena, aos noventa e dois anos de idade.

Outrossim, considerando os anos vividos nos campos de concentração, Frankl prova que o homem perde sua humanidade quando é privado do sentido da vida. Além disso, “constata que nenhuma vida humana está carente da possibilidade de busca e configuração de sentido, sejam quais forem às circunstâncias objetivas e subjetivas, ‘sequer em Auschwitz’” (RODRIGUES e BARROS, 2009, p. 24). Consoante ao exposto, o então prisioneiro 119.104<sup>12</sup> demonstra que o ser humano consegue passar pelo maior dos sofrimentos caso possua um motivo de viver. Assim, cada sujeito é único, considerando suas características, objetivos particulares e emoções, uma vez que cada um pensa e sente de maneiras discrepantes.

À vista de todo o exposto, faz-se imprescindível compreender a logoterapia de Viktor Frankl, que não apenas é um de seus trabalhos mais notórios, mas também parte de sua história pessoal. Assim, esta teoria tem seu foco no sentido da existência do ser humano, assim como na busca do indivíduo por este mesmo sentido. Logo, para Frankl (2020), a procura do mesmo é a razão essencial e motivadora do ser.

---

11 *Experimentum crucis*, do latim, significa literalmente “experiência da cruz”, fazendo-se menção ao sofrimento de Jesus Cristo presente no Catolicismo.

12 É importante aqui destacar sobre o sentimento de despersonalização. Isto, pois, nos campos os prisioneiros nada mais eram do que “apenas” prisioneiros com seus números de identificação.

Nessa perspectiva, a logoterapia é a própria pessoa dar um sentido à sua existência e tem como objetivo o entendimento do sujeito acerca de suas responsabilidades. Para tal, em nenhum momento o logoterapeuta irá impor suas crenças e valores acima daquele paciente. Pelo contrário, será o próprio paciente quem vai decidir diante de que ou quem ele será responsável. Com isso, “em linguagem figurada, o papel do logoterapeuta é antes o de um oculista do que de um pintor. O pintor procura transmitir-nos uma imagem do mundo como ele o vê; o oftalmologista procura capacitar-nos a enxergar o mundo como ele é na realidade” (FRANKL, 2020, p. 134-135). Assim sendo, o papel do logoterapeuta é colaborar para que todo o indício de sentido se torne consciente e aparente no paciente, resultando numa vivência autêntica do último, considerando toda sua finitude.

## **2 A vida finita**

É importante notar que Frankl (AQUINO, 2015) apoia a teoria logoterápica na relação homem-mundo, argumentando que a vida tem sentido justamente por possuir tempo e possibilidades limitadas. Logo, é possível considerar que a vida tem sentido não somente a despeito da finitude, mas, também em virtude dela. Nesse sentido, justamente por tudo depender de nós mesmos, Frankl traz uma reflexão acerca do que muitos dizem acerca da forma de viver:

“Viva como se já estivesse vivendo pela segunda vez, e como se na primeira vez você tivesse agido tão errado como está prestes a agir agora”. Parece-me que nada estimula tanto o senso de responsabilidade de uma pessoa como essa máxima, a qual a convida a imaginar primeiro que o presente é passado e, em segundo lugar, que o passado ainda pode ser alterado e corrigido. Semelhante preceito confronta-a com a finitude da vida e com o caráter irrevogável (finality) daquilo que ela faz de sua vida e de si mesma (FRANKL, 2020, p. 134).

É possível comparar tal passagem com vários momentos, do filme *Soul*, de pessoas que estão na Terra, porém “não vivem”. Assim, ao tomarem conta do que estavam deixando de fazer, ou até mesmo, literalmente, percebendo a vida que

levavam, como em seus trabalhos que não geravam prazer e motivação, revolucionam a forma de sua existência, mudando de emprego, por exemplo.

Com isso, para Frankl (2020), o essencial é o sentido singular da vida de alguém em um determinado momento, e não o sentido da vida de uma forma geral, uma vez que a transitoriedade da nossa existência, de nenhuma maneira tirará o sentido da mesma. Em contrapartida, estabelece nossa responsabilidade, pois tudo variará conforme a consciência das inúmeras possibilidades, sobretudo transitórias. Portanto, podemos comparar o exposto com a formação dos passes para a vida terrena, durante o filme *Soul*. Isto, pois os mesmos se completavam em um determinado momento, quando consideravam estar prontos e tendo um propósito para viver.

Ainda, é significativo perceber a concepção de alma no filme, e sua relação com a ideia de finitude de Frankl. É percebido que, em *Soul*, por mais que a existência terrena seja finita, a alma não é, considerando a “Pré-vida” e “O Grande Além” como precursor e sucessor, respectivamente, desta finitude. Isto prova, novamente, que a transitoriedade da vida não tira o sentido da mesma, uma vez que as personagens da animação seguem questionando os sentidos e significados de suas existências, independentemente de estarem ou não na vida terrena propriamente dita.

### **3 O sentido da vida**

A priori, faz-se necessário compreender o que seria, verdadeiramente, o sentido da vida, uma vez que não existe cenário de vida que não possua sentido. Com isso, tal significação jamais poderá ser dada como algo posto como certeza absoluta. Pelo contrário, será encontrada ao longo dos momentos terrenos, de diferentes formas, com variâncias de indivíduo para indivíduo e situações para situações, tornando-se onipresente. Neste sentido, e de acordo com Viktor Frankl (2015, 2020) e sua teoria acerca da logoterapia, o sentido da existência humana está em constante mudança e em nenhum momento deixa de existir. Isto posto, o psicólogo apresenta três formas de localizar tal sentido:

1. criando um trabalho ou praticando um ato; 2. experimentando algo ou encontrando alguém; 3. Pela atitude que tomamos em relação ao sofrimento inevitável. A primeira, o caminho da realização, é bastante óbvia. A segunda e a terceira necessitam de uma melhor elaboração (FRANKL, 2020, p. 135).

Neste seguimento e em paralelo ao filme *Soul*, é possível relacionar o primeiro ponto de localização de sentido com as considerações de Joe Gardner acerca de sua existência. Isto, pois o pianista acredita que seu propósito na vida é o jazz, além de absolutamente todas as vertentes de sua vida serem relacionadas ao estilo musical. Isso pode ser percebido quando conversa com a mãe, com o cabeleireiro, com Dorothea Williams e a própria 22. Em todos os momentos ele destaca que vive pelo e para o jazz, não existindo outras coisas que o faça estar em movimento.

Por outro lado, a segunda forma de localizar um sentido de vida é pela experimentação. Portanto, seria por vivenciar a cultura, a bondade, beleza e/ou verdade, assim como a natureza ou até mesmo amando outro ser humano. Por conseguinte, é possível relacionar esta forma com o modo que 22, quando está no corpo de Joe Gardner na Terra, percebe as “coisas boas da vida”. Assim, 22 nota os cheiros, os gostos, os sons, as texturas e o vento. Dessa forma, estes momentos se tornam de extrema importância na existência de 22, pois será onde ela localizará o(s) sentido(s) de sua vida.

Em contrapartida, a terceira maneira de deparar-se com o sentido é por meio do sofrimento. Isso pois, este último, de certa maneira, deixa de ser sofrimento no momento em que se depara com uma razão, como o intuito de uma abstinência. Logo, isso significa que, por mais que exista desesperança, tal qual fatalidades irreversíveis, ainda haverá propósito na existência. Deste modo, “o sentido da vida é um sentido incondicional, por incluir até o sentido potencial do sofrimento inevitável” (FRANKL, 2020, p. 138), pois não existe humano que não sofra em sua existência. Porém, a compreensão do sofrimento e até mesmo sua intensidade é única para cada um de nós.

À vista disso, segundo Frankl (2015) como é impossível a mudança de um contexto irrevogável e evidente, há a instigação à transformação do próprio

indivíduo, com afinco, reestruturando o sofrimento à uma realização. Similarmente, na animação *Soul*, percebemos o referido aspecto em 22, na medida em que passa da angústia, por não encontrar seu propósito e, então, completar seu passe para a vida terrena, à realização e “vontade de viver”, ao encontrar seu(s) sentido(s) da vida.

Também é válido perceber que o sentido da vida será diferente de pessoa para pessoa, podendo mudar de um momento para outro. Isso pois, em um dado período podemos até compreender e reconhecer o sentido da vida, mas um certo tempo depois, após algumas experiências, aquilo pode não mais constituir um sentido. Logo, passamos a perceber a vida de outra maneira, vivenciando outros sentidos. Portanto, “nenhum ser humano e nenhum destino podem ser comparados com outros; nenhuma situação se repete” (FRANKL, 2020, p. 102). Dessa forma, 22 nunca poderia ter a mesma vivência que Joe Gardner, por mais que estava vivendo em seu corpo. Isto, pois cada vivência e experiência surge de uma forma diferente. Tanto é que 22 amava sentir o gosto da pizza, enquanto Joe achava aquilo totalmente normal e sem importância, considerando como “coisas normais da vida”, provando que a vida de um não pode ser repetida por outro, trazendo à tona a singularidade de cada ser. Nesse sentido, no decorrer de *Soul*, é notado que, em linhas gerais, o sentido da vida, por fim, é justamente o viver. Cada um em sua forma mais singela e única.

#### 4 A angústia e a crise do sentido

Além de tudo, também é importante ressaltar que o desejo de ter um sentido também pode ser frustrado, caracterizando o que a logoterapia chama de frustração existencial ou vazio existencial. Diante disso, o referido termo “existencial” pode ser empregado de três formas: “referindo-se (1) à existência em si mesma, isto é, ao modo especificamente humano de ser; (2) ao sentido da existência; (3) à busca por um sentido concreto na existência pessoal, ou seja, à vontade de sentido” (FRANKL, 2020, p. 126). Assim sendo, a frustração existencial não é psicopatológica, porém pode ser psicopatogênica. Ou seja, o vazio existencial não é uma doença psíquica em si, mas pode ser a causa dela,

respectivamente, uma vez que coloca o indivíduo a questionar o que considera sobre e, dependendo a intensidade, pode causar uma angústia forte e patológica. Além disso, a frustração existencial pode ser instigada de forma segura terapeuticamente, justamente por colocar o indivíduo em reflexão acerca de si mesmo.

Ademais, segundo Frankl (2015; 2020), a frustração existencial não é explícita e pode, obviamente, ser mascarada. Nesse sentido, o autor traz que as principais formas de vazio existencial vêm por meio de um estado de tédio ou agressividade. Em associação à Soul, nitidamente percebemos este movimento em 22 que, por não encontrar o sentido de sua existência ou, nas palavras abordadas no filme, o seu propósito<sup>13</sup> de vida, se sente entediada com seus inúmeros tutores na Pré-Vida e muitas vezes tem atitudes agressivas frente aos mesmos e sua frustração.

Ainda, quando experimentamos a angústia, nos colocamos em uma relação direta com aquilo que seria nossa ausência de determinação. Aqui há a percepção de que nada está dado e determinado, surgindo uma urgência enorme acerca do decidir, cuidar pela nossa existência, nossas escolhas, nosso projeto existencial, e não se desviar disso. Nesse sentido, consoante a Frankl (2015; 2020), muitas pessoas ainda desejam que alguém as fale o que deve fazer e, conseqüentemente, não sabendo mais o que, no fundo, deseja. Assim surge o totalitarismo, quando o sujeito faz apenas o que os outros querem que seja feito, e o conformismo, no qual a pessoa faz a mesma coisa que os outros fazem. Aqui é possível lembrar de algumas passagens em Soul, como quando 22 acaba por perder suas esperanças de um dia encontrar o propósito de sua existência e conseguir seu passe para a Terra. Sendo assim, “agora podemos entender porque Schopenhauer disse que, aparentemente, a humanidade estava fadada a oscilar eternamente entre os dois extremos de angústia e tédio” (FRANKL, 2020, p. 131).

---

13 Na logoterapia não há uma ideia de propósito, tal como compreendida comumente, mas sim a ideia de sentido, o qual é único para cada existência.

Além disso, deve-se ser salientado que não apenas existe o vazio existencial, mas também o medo deste vazio, o qual Frankl (2015) chama de horror vacui. Este medo é caracterizado principalmente pela constante busca do mais, ou seja, o fato de nada nunca ser suficiente. É possível notar esta “vã tentativa de automedicação da frustração existencial” (FRANKL, 2015, p. 71) em um diálogo extremamente marcante de Dorothea Williams com Joe Garner. No diálogo, a musicista apresenta uma metáfora à Gardner: *“Tem uma história de um peixe que procurou um ancião e disse: tô procurando o tal de oceano. O ancião respondeu: você está no oceano. E o Peixe teimou: não, isso aqui é água, eu quero o oceano.”*

Nessa lógica, é visto como o peixe procura alguém que considera sábio para ajudá-lo em sua busca, sem sequer se dar conta que a água faz parte do oceano. Com isso é possível perceber que, muitas vezes, os indivíduos procuram algo que está praticamente explícito, porém ainda é necessário que alguém diga o óbvio e mesmo assim, frequentemente, muitos não o percebem. Esta é uma das características da medicação do vazio existencial pelo próprio indivíduo, que traz justamente a busca constante e desenfreada do mais, do sempre procurar um sentido de vida “maior”, sem ao menos parar e olhar o em volta, percebendo-se e sentindo-se no mundo, com todas as particularidades que envolvem o ser e as próprias vivências.

À vista disso, nesta conversa de Dorothea com o pianista podemos fazer uma análise de toda a vida de Joe Gardner. Por conta de seu medo de viver uma vida sem a música, deixou de perceber as pequenas coisas da vida como os cheiros, gostos, texturas e talvez até o próprio vento. Nesse sentido, o ritmo acelerado que Joe tomou acerca de sua vida apenas por conta de uma noite de música foi uma forma de medicar o vazio existencial que vinha sentindo. Vazio este que é fácil de perceber ainda no começo do filme, quando o pianista apresenta sua vida para 22 no “Seminário Tu” – ambiente onde é vista a vida de Joe Gardner como ela realmente é.

Em harmonia a isto, percebemos que o sentido da existência nunca está dado de antemão, e justamente por não sermos determinados, nada nunca está pronto. Portanto, o sentido da vida não é algo que procuramos, e aí dependendo



o que é feito, esse sentido aparece. Pelo contrário. Ele se mostra nas existências, nas vivências terrenas... E, caso consigamos perceber essa dinâmica, com uma concepção de ser congruente na própria condição, nossa forma de viver se torna autêntica.

## **5 A autenticidade**

A autenticidade vem em razão do movimento de perceber se o que acontece faz ou não sentido para si, a partir de um constante processo de angústia, como exposto no tópico anterior. Nessa acepção, ao falar da autenticidade, Frankl traz um pensamento que Paul Polak desenvolve em uma conferência no ano de 1947<sup>14</sup>:

a solução da questão social apenas deixaria livre a problemática espiritual quando esta pudesse mobilizar-se autenticamente; somente então o homem seria livre para empenhar-se de verdade a favor de si mesmo, e só então conhecerá o que há de problemático em si mesmo, a problemática autêntica da existência (FRANKL, 2015, p. 68).

138

Nesse sentido, a autenticidade surgirá a partir do momento em que o indivíduo alcança, mediante uma investigação interna e um olhar para si, sua forma original e mais pura de ser, entendendo suas maneiras de agir e pensar frente à vida e aos outros sujeitos. Além disso, o ser autêntico é quando o indivíduo se percebe no mundo e cuida da própria existência, percebendo que aquelas formas de ser são únicas dele, notando, assim, o que é seu e o que é do outro. Logo, o ser autêntico é estar nivelado com aquilo que faz sentido para si, levando em consideração que possui uma condição aberta de inúmeras possibilidades à busca do sentido próprio de cada ser.

Dessarte, no tocante à Soul, é significativa as percepções de 22 no decorrer do filme no que diz respeito às suas vivências, justamente pelo fato de sua autenticidade ser baseada em um continuum<sup>15</sup>. Isso pois, ao passo que a

---

14 Conferência proferida na Verein für Individualpsychologie (Sociedade de Psicologia Individual).

15 Série de elementos sequenciais.

personagem vivenciava experiências, vai considerando tudo e cada coisa e, principalmente, percebendo o que é seu e o que é do outro, vivendo sua forma mais pura e particular de ser.

## 6 Considerações finais

Diante do exposto foi possível compreender, ao longo do artigo, como o sentido da vida e a angústia andam lado a lado, principalmente no longa-metragem analisado: *Soul*.

Para que isso fosse possível, foi importante observar a trajetória existencial de Viktor Frankl. Austríaco, judeu, e precursor da Logoterapia, o psicólogo foi genial ao desenvolver sua teoria acerca do sentido da vida considerando que o ser é multifatorial, singular e que vive em constantes transitoriedades.

Além disso, é notório considerar a finitude da vida, uma vez que a mesma só possui sentido visto que, em algum momento, acaba. Ainda, este sentido nunca será dado, assim como nunca será o mesmo durante toda a existência do ser. Isto, pois não é encontrado ao acaso, e sim, é mostrado nas vivências terrenas que, quando percebidas, tornam a vida autêntica. Dessa forma, nenhum ser humano deve ser comparado com o outro, no que diz respeito ao sentido da vida, visto que as situações vivenciais são de cada um, não sendo, então, repetidas.

Consoante ao exposto, é necessário tratar sobre o que é abordado no filme *Soul*. Notamos que o tempo todo são trazidas passagens aludindo e questionando acerca do sentido da vida, porém utilizando, por muitas vezes, o conceito de “propósito”.

Por fim, a busca por sentido acontece enquanto existimos. Assim, esta procura não se faz no futuro, mas em vista dele. Assim, se faz na medida em que se existe, no próprio dia-a-dia, tanto nas escolhas mais simples quanto nas mais complexas.

*O sentido da vida no longa-metragem “soul”:  
Uma análise diante da logoterapia de Viktor Frankl*

## Referências

AQUINO, L. G. F. *Sentido de vida e finitude em pacientes com doenças terminais*. Campina Grande, PB: Universidade Estadual da Paraíba, 2015, 21p [Trabalho de Conclusão de Curso].

AQUINO, T. A. A. “Viktor Frankl: para além de suas memórias”, in Rev. abordagem gestalt., Goiânia, v. 26, n. 2, p. 232-240, ago. 2020. Disponível em <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1809-6867202000020001&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-6867202000020001&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 18 abr. 2021.

BÍBLIA, N. T. “Êxodo”. In bíblia. Português. Bíblia Sagrada. Tradução do Centro Bíblico Católico. São Paulo: Ave-Maria, 1997.

FRANKL, V. E. *Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração*. 51 ed. Petrópolis: Vozes, 2020.

FRANKL, V. E. *O sofrimento de uma vida sem sentido: caminhos para encontrar a razão de viver*. 1 ed. São Paulo: É Realizações, 2015.

RODRIGUES, L. A.; BARROS, L. A. “Sobre o fundador da logoterapia: viktor emil frankl e sua contribuição à psicologia”, in Estudos, Goiânia, v. 36, n ½, p. 11-31, jan./fev. 2009. Disponível em: <<http://espiritualidadesentido.yolasite.com/resources/sobre%20o%20fundador%20da%20logoterapia.pdf>>. Acesso em: 27 abr 2021.

*SOUL*: Uma Aventura com Alma. Direção de Pete Docter. Estados Unidos da América: Walt Disney Pictures e Pixar Animation Studios, 2020. (101 min.).

Submissão: 02. 10. 2023

/

Aceite: 10. 01. 2024

## A marvelização do Cinema e a indústria cultural

### The marvelization of Cinema and the cultural industry

FRANCISCO NICOLAU ARAÚJO<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente artigo tem por objetivo expor as consequências do fenômeno da *marvelização* do cinema, uma estratégia do capitalismo que vem tomando conta das produções cinematográficas americanas que são comercializadas pelo mundo inteiro. Esse movimento acontece por meio da *apropriação das pautas identitárias e raciais* e pela *simplificação das narrativas heroicas*. Tais mecanismos exigem um grande investimento tecnológico e são utilizados para engajar os espectadores e, doravante, potencializar os lucros das produtoras hollywoodianas de conteúdo audiovisual. O resultado imediato dessa investida capitalista é a construção de uma arte que não educa, pois não prioriza o aprofundamento reflexivo das questões que desafiam atualmente os paradigmas sociais. Assim, mediante ao olhar iluminado pelos conceitos desenvolvidos pela Teoria Crítica da Escola de Frankfurt, entre outros teóricos, essa pesquisa explora filosoficamente algumas implicações adjacentes a esse processo.

**Palavras-chave:** *Cinema. Marvelização. Indústria Cultural.*

**Abstract:** This article aims to expose the consequences of the phenomenon of the marvelization of cinema, a capitalist strategy that has been taking over American cinematographic productions that are sold all over the world. This movement happens through the appropriation of identity and racial agendas and the simplification of heroic narratives. Such mechanisms require a large technological investment and are used to engage viewers and, from now on, increase the profits of Hollywood audiovisual content producers. The immediate result of this onslaught of capitalism is the construction of an art that does not educate, as it does not prioritize the reflective deepening of issues that currently challenge social paradigms. Thus, through a view illuminated by the concepts developed by the Critical Theory of the Frankfurt School, among other theorists, this research philosophically explores some implications adjacent to this process.

**Keywords:** *Cinema. Marvelization. Cultural Industry.*

### Introdução

A composição do *Marvel Cinematic Universe* (MCU) começou com o lançamento do filme *Homem de Ferro* (2008)<sup>2</sup>. A estreia global do longa-metragem, além do alto faturamento, marcava também o início de uma nova fase do cinema estadunidense, algo que se consolidou por meio das sagas dos

---

<sup>1</sup> Mestrado em Filosofia pela Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA-CE. Especialização em Ensino de Filosofia e Sociologia pela Universidade Cândido Mendes, UCAM - PROMINAS. Graduação em Filosofia pela Universidade Estadual Vale do Acaraú, UVA-CE. E-mail: [nicollauo85@gmail.com](mailto:nicollauo85@gmail.com).

<sup>2</sup> Sobre isso, cf. GUSMÃO, 2023.

inúmeros super-heróis que foram transportados das famosas revistas em quadrinhos (HQ's) para as telas. Como é possível observar, um indicativo numérico que demonstra essa ascendência dos empreendimentos da *Marvel Studios* no meio cinematográfico, é que ao comparar a quantidade de produções entre os anos de 2008 e 2023, verifica-se que durante esse período a franquia evoluiu de um para mais de trinta filmes, isso se somados os trabalhos que estão em diferentes estágios de construção atualmente<sup>3</sup>.

Um dos fatores responsáveis pelo rápido sucesso das criações da *Marvel* é a divisão do roteiro em fases temáticas, organizando as tramas dos super-heróis por uma segmentação temporal e serial em que os eventos fogem à lógica natural da realidade. Por conseguinte, tem-se que a história descrita nos filmes carecem sempre da necessidade de uma relação causal entre os acontecimentos que quase sempre são inconclusos. Essa artimanha utilizada pelas produtoras americanas formula uma tendência que incutir no público a expectativa de um desfecho do roteiro, fomenta a espera que só pode ser exaurida pela continuação das histórias em trilogias.

Entretanto, apesar das críticas à serialização dos filmes *Marvel* e a extravagância dos efeitos especiais proporcionados pelo avanço da computação gráfica, o sucesso dessas produções é indiscutível, principalmente entre os jovens, algo que pode ser detectável tanto pela arrecadação em bilhões de dólares a cada lançamento<sup>4</sup>, quanto pelo domínio massivo dos super-heróis nas salas de cinema de todo o mundo. Sob tal perspectiva, atualmente os índices alcançados pelo cinema são tão expressivos que se usa o termo *Blockbuster*, outrora do vocabulário militar, para especificar esse mercado que visa conteúdos audiovisuais propensos a vultosa popularidade e alto lucro instantâneo.<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> No ano de 2009 a *Marvel Entertainment* foi comprada pela gigante *The Walt Disney Company* por 4 bilhões de dólares. Com isso, houve um recrudescimento exponencial da capacidade de produção e distribuição de projetos cinematográficos.

<sup>4</sup> Sobre isso, cf. BRIDI, 2020.

<sup>5</sup> Para publicizar e garantir a rápida aceitação do público, as marcas de *Blockbuster* usam a estratégia de divulgação *Product placement*, que como explica Maria Clara Vieira Prates e Gustavo Souza Santos em *Product placement no cinema blockbuster: um estudo sobre Capitão América: guerra civil (2016) (2023)*, consiste em “[...] uma técnica utilizada para a promoção de marcas, produtos e serviços como uma estratégia alternativa à saturação

Mas, a proposta aqui não é resgatar a próspera trajetória da *Marvel* no cinema, explorando “sua receita de sucesso” e seus números, mas sim refletir sobre quais as consequências do *modus operandi* desse novo cenário que se configurou a partir da entrada da referida produtora, bem com outras com perfis similares de atuação no mundo da sétima arte.

Para essa finalidade, será considerando dois recursos fundamentais que servem para engajar o espectador e aumentar seus lucros, a saber: a *apropriação cultural das pautas identitárias e raciais* e a *simplificação das narrativas heroicas*. Isso, por sua vez, produz alguns efeitos negativos para a sociedade, como por exemplo: a *banalização de pautas identitárias e raciais*, a *falsa sensação de representatividade* e o *processo de infantilização do público* entre outros. Nesse sentido, essa pesquisa usará o termo *marvelização*<sup>6</sup> para representar as características sobreditas, e que se manifestam na cultura cinematográfica.

Assim sendo, essa discussão não se limitará a uma prospecção da *Marvel*, pois os expedientes assinalados anteriormente constituem uma estratégia mercadológica que se encontra presente em outras gigantes de Hollywood, tais como: *DC Studios* (subsidiária da *Warner Bros*), *Walt Disney Animation Studios* e *Amazon Studios*, e ainda outras de menor porte. No entanto, como já foi dito, a utilização desses mecanismos visa a mercantilização da arte cinematográfica, embora não seja algo restrito apenas à *Marvel*, a vanguarda de seus super-heróis alicerçou esse monopólio. Desse modo, cabe questionar como a *marvelização* opera e quais os seus principais impactos sobre a arte cinematográfica, a cultura e a sociedade.

---

mediática tradicional e à baixa adesão de público aos modelos convencionais de reclames” (PRATES, V.; SANTOS, 2023, p. 1).

<sup>6</sup> O termo *marvelização* já foi citado em diferentes contextos, e com distintos significados. Assim, ainda não há no meio acadêmico uma utilização da palavra como conceito. Os diretores de cinema, Quentin Tarantino e Martin Scorsese, por exemplo, usam o termo para se referir “a morte das estrelas de cinema”, ou seja, o uso de atores que ficaram marcados por interpretar um herói, e não conseguirão mais desvincular suas imagens a dos personagens interpretados. Nessa pesquisa, o sentido será delimitado para não cair em um erro léxico, ou descrever uma expressão arbitrariamente, que ao ganhar em extensão, perde em significado.

Para tanto, vale consultar as ideias contidas na bibliografia que servirá de referencial teórico desta pesquisa, tais como: Schiller que refletiu em *Sobre a Educação Estética da Humanidade numa Série de Cartas* (1795) acerca da relação entre estética e educação. Além dos pensadores frankfurtianos: Walter Benjamin - *A Obra de Arte na Época de sua Reprodutibilidade Técnica* (1936-1955), Theodor Adorno e Max Horkheimer - *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos* (1947) e *O caráter fetichista da música e a regressão da audição* (1938), que em suas obras observaram as transformações que ocorreram na cultura das comunidades capitalistas nos últimos anos. Em que pese o fato de não haver uma quantidade satisfatória de trabalhos que abordem diretamente a referida problemática.

### **Arte, educação e a indústria cultural**

Na filosofia, desde os gregos antigos, a concepção de arte surgiu para representar a busca pelo ideal da beleza. Com base nisso, o termo estética foi empregado por Alexander Baumgarten (1714-1762) para delinear a teoria do belo e suas manifestações. Mas ao longo da história, a expressão criativa da sensibilidade humana foi adquirindo também o *status* de fenômeno social, pois, em alguns momentos históricos, o artista e suas criações interferiram em conjunto, como instrumentos de transformação social.

O poeta Octavio Paz (1914-1998), por exemplo, dizia no texto *Signos em rotação* (1971) que: “O poeta não escapa à história, inclusive quando nega ou a ignora. Suas experiências mais secretas ou pessoais se transformam em palavras sociais, históricas” (PAZ, 2009, p. 55). Assim, o tempo revelou para a humanidade muitas definições presentes nas expressões artísticas, como a possibilidade de favorecer a quebra dos paradigmas sociais, visto que, através da experiência estética, é possível ao indivíduo acessar um caráter educativo diferente do que outras dimensões do conhecimento humano podem comunicar.

Acerca disso, o filósofo Schiller (1759-1805) ao longo de sua trajetória defendeu que o objeto artístico é portador de um caráter educativo e formador do intelecto e dos sentimentos humanos. Portanto, de acordo com o autor, pode-se

confirmar que o propósito do artista é sempre “[...] buscar reproduzir o ideal a partir de uma visão do possível com o necessário” (SCHILLER, 1994, pp. 163-170), ou seja, transportar o mundo e suas vicissitudes para a linguagem do belo, possibilitando ao apreciador, por intermédio do sensível, a realizar-se enquanto liberdade ao mesmo tempo em que é informado sobre algo.

Sabrina Paradizzo Senna, no trabalho *Schiller: a relação entre arte e Estado nas cartas de educação estética* (2017), reforça que a estética romântica schilleriana considerava necessário reformar o Estado moderno que desintegrou o homem, constituindo um corpo social “[...] onde cada um deseja se fechar em uma só coisa e em sua própria visão, e é isso que o Estado deseja, que o homem não tenha suas próprias ideias” (SENNA, 2017, p. 17). Assim, consoante a Schiller, explica Senna, à arte caberia proporcionar uma educação estética ao assumir “a função de preparar o espírito dos cidadãos para a mudança, pois uma revolução sem base estética é destrutiva e não tem estabilidade” (SENNA, 2017, p. 23). Nessa perspectiva, depreende-se que a estética schilleriana tem uma dimensão educativa voltado ao sociopolítico, visto que a arte ideal não sucumbe a carência, nem ao grande “[...] ídolo do tempo [lucro], ela é filha da liberdade e quer ser legislada pela necessidade do espírito, não pela carência da matéria” (SCHILLER, 1994, p. 49), por isso a importância, para Schiller, da reformulação educacional artística.

Contudo, essa prerrogativa formadora apontada por Schiller é ofuscada quando o capitalismo se apropria das pautas que abordam as diversidades, suplantando a dimensão de uma arte-educadora e emancipatória. É nesse sentido, que Walter Benjamin (1892-1940), alertou para o fato de que a arte teria perdido sua posição de autonomia, pois foi separada do social sob o regime capitalista. De acordo com isso, Walter Benjamin, no livro *A Obra de Arte na Época de sua Reprodutibilidade Técnica* (1935), argumenta que a “natureza da obra de arte se transformou profundamente após as invenções das técnicas de reprodução mecânica por volta do século XIX” (BENJAMIN, 2012).

Assim, Benjamin explicita que se por um lado a “reprodutibilidade pode democratizar o acesso à arte, nesse processo o objeto pode perder sua singularidade” (BENJAMIN, 2012, p. 165) através das exaustivas reproduções. Para



Benjamin, cada objeto artístico possui uma *aura*, que corresponde a uma condição autêntica e singular, que surge na expressão dos “elementos espaciais e temporais que fundam sua aparição” (BENJAMIN, 2012, p. 165). É essa unicidade que se atrofia quando se avança nas técnicas de reprodutibilidade, esmaecendo o caráter único a ser cultuado como valor da arte.

Nesse ponto, é preciso expender as proposições de outros dois teóricos frankfurtianos, Theodor Adorno (1903-1969) e Max Horkheimer (1895-1973), que projetaram à crítica de Benjamin ao uso das tecnologias para reproduzir obras de artes em larga escala, demonstrando que ao atingir as grandes massas, o mundo capitalista construía uma *Indústria Cultural*, tornando as artes um produto de consumo. Esse conceito foi empregado pela primeira vez na obra *Dialética do Esclarecimento* (1947) de Adorno e Horkheimer, ressignificando também a expressão *cultura de massa*, até então adotada para simbolizar a ideia de algo elaborado espontaneamente pelos grandes grupos em um mesmo contexto social.

Desta forma, por industrialização de uma cultura, os teóricos frankfurtianos delinearam a fundação deliberada de uma arte que servia à lógica do capital, fabricando produtos culturais, que ao tempo que fossem comerciais, deviam também disseminar nas massas os seus valores. Assim, surge também a expressão *cultura de massa*, o que por sua vez condiciona-se a um processo de industrialização da cultura que se irradia sobre todas as expressões da arte, divulgando-se amplamente pelos meios de comunicação, que com o avanço da tecnologia, conseguem cada vez mais atingir um público maior. O cinema e as obras filmicas, nesse panorama, são exemplos de modificações tecnológicas que visam ampliar o público, sobretudo, através das plataformas de *streaming*, uma tecnologia que permite o acesso *on-line* a um extenso acervo de obras áudio e/ou visuais, como filmes, séries e músicas.

Todos esses elementos são básicos para compreender a leitura negativa do Iluminismo que os pensadores frankfurtianos realizaram ao descrever uma civilização fundada na racionalização, na sacralização da técnica e da lógica cultural do sistema capitalista. Logicamente, essas críticas se estendem ao cinema americano, que mesmo recente já despontava para o rumo que adotaria em suas produções cinematográficas que sucumbiriam rapidamente à lógica do

capital. Essa era uma realidade que Adorno e Horkheimer já denunciavam, dizendo que: “a súbita introdução do filme sonoro, a reprodução mecânica põe-se ao inteiro serviço desse projeto” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 118).

Decerto, embora se deva mensurar as diferenças existentes entre esta época e a dos teóricos frankfurtianos, é lícito afirmar que suas considerações são cada vez mais atuais, pois norteiam as análises que se debruçam sobre o estágio de desenvolvimento contemporâneo da Indústria Cultural, bem como suas consequências para a vida social das pessoas. Recordar-se que nesse momento, como já exposto, o fenômeno da *marvelização* industrializa a cultura asseverando o processo da massificação através da apropriação de pautas identitárias e raciais, ainda pela simplificação dos filmes, como será averiguado adiante na próxima etapa.

### **Apropriação das pautas identitárias e raciais.**

À luz das teses supracitadas, cabe agora tratar do objeto central desta pesquisa, ou melhor, dos principais impactos causados pelo fenômeno cinematográfico da *marvelização* para a sociedade atual. Nesse fôlego, o foco será analisar como esse movimento que tem invadido as salas de cinema e as telas das televisões do mundo inteiro, apropria-se das pautas identitárias e raciais para gerar uma falsa sensação de representatividade e uma *pseudo-inclusão* que ao integrar, objetiva somente engajar o público, e acaba banalizando a luta pela inclusão de todos. Entretanto, para abordar as consequências geradas por essa estratégia da indústria cinematográfica, será necessário também compreender como surgiu essa questão.

Mas antes é preciso delimitar o que se entende aqui por apropriação cultural. Para tal, vale mencionar Rodney William, que no livro *Apropriação Cultural* (2019) reflete sobre uma definição atual do conceito ilustrando no seguinte mote: “Consiste em se apoderar de elementos de outra cultura minoritária ou inferiorizada [...] eliminando ou modificando seus significados e desconsiderando a opressão sistemática [...]” (WILLIAM, 2019, p. 38). Portanto, nota-se que essa apresentação antropológica da expressão envolve relações de

poder entre dois grupos sociais, e que essas se manifestam ao longo da história da humanidade. Mas é necessário entender como a busca pela apropriação se tornou uma regra para o capitalismo.

Alguns eventos históricos ocorridos durante o século XX marcaram a resistência de alguns grupos pela garantia de igualdade e dos direitos básicos do cidadão, a exemplo dessas lutas se pode citar: as Sufragistas inglesas, a Luta pelos direitos civis nos Estados Unidos, a Revolta de Stonewall, a Insurreição contra o Apartheid sul-africano entre outros. A partir de umas décadas atrás, é perceptível que esses movimentos sociais têm se alastrado intensificando a cobrança por leis e políticas públicas que atendam às minorias, ou grupos que historicamente, por vários motivos, foram marginalizados pelas sociedades da qual deveriam estar associados. Em resposta a discussão que tem sido estabelecida, os governos e algumas instituições dos setores privados, foram compelidas a refletir sobre atitudes que buscassem uma maior equidade entre os diversos segmentos que compõem o corpo social.

Assim, a inclusão que antes era por vezes negada e/ou fragmentada, virou uma necessidade em virtude do respeito, do combate ao preconceito e da dignidade da pessoa humana. Porém, orientado pelo desejo insaciável do acúmulo, o capitalismo visualizou na ascensão da reivindicação por uma sociedade inclusiva, uma demanda que ainda não havia sido explorada devidamente. Assim, a criação de produtos culturais poderia ser um recurso de aliciar essas pessoas e realizar a inserção destas no mercado de consumo.

Nesse cenário, direcionar o cinema tornou-se uma peça fundamental aos interesses mercadológicos, pois a cinematografia é uma arte que se expressa em uma linguagem atrativa e de grande amplitude, tanto nas telas de cinema como nos serviços de *streaming*, podendo facilmente atingir a massa. Desse modo, a *marvelização* e suas estratégias se apresentam como uma atualização do mundo capitalista para tentar englobar esses indivíduos excluídos da sociedade, desvirtuando assim, o ideal de inclusão social em função do lucro.

Com tal propósito, a *marvelização* condicionou a produção de obras filmicas, em que a inserção de personagens e temáticas com a pretensão de representar essas pessoas que foram marginalizadas por um longo período da

história. Porém, longe de buscar o ideal de inclusão, o que se nota de fato é uma *pseudo-inclusão*, tendo em vista que essa integração obedece a finalidade meramente burocráticas e/ou mercadológicas. Ricardo Alexino Ferreira, por exemplo, faz uma crítica semelhante ao ilustrar que filmes como o *Pantera Negra* (2002) e a *Mulher-Maravilha* (2017), “[...] são bastante comerciais, mas não aprofundam nem questionam absolutamente nada” (FERREIRA, 2018).

Para Ferreira, pelo contrário, “[...] o filme *Mulher-Maravilha* é muito frágil e não traz nada além de estereótipos machistas” (FERREIRA, 2018). Já “O filme *Pantera Negra* [...] Apesar de trazer um discurso étnico, com palavras de efeito é uma ode à guerra. É maniqueísta porque coloca de forma primária o bem contra o mal” (FERREIRA, 2018). Portanto, apesar de trazer negros e mulheres como personagens principais, essas obras não deviam ser consideradas como combativas pela luta a favor da diversidade, uma vez que neles ver-se nitidamente que para a *Marvel* “[...] os grupos das diversidades somente serão lembrados como cidadãos se forem, antes, consumidores” (FERREIRA, 2018).

Ademais, convém elucidar que a inclusão não equivale a integração. Muito embora o ato de incluir inicie pelo de integrar, é preciso ir além, haja vista que a inclusão exige o investimento no respeito à diversidade, a ausência de discriminação, a promoção de oportunidades que levem em conta a equidade, e que tudo seja socialmente significativo. Outrossim, essa falsa sensação de representatividade ignora o fator “debate político”, visto que o caminho para uma inclusão deve ser conquistado, mormente, no contexto do espaço da representação política. Portanto, pode-se inferir que a *marvelização* integra, mas ainda não inclui, pois a *pseudo-inclusão* têm interesses divergentes aos do ideal identidade e representatividade.

Tanto mais, pode-se dizer que a identificação que se limita ao reconhecimento por uma aproximação física, emocional e/ou sexual, não alcança a identidade do indivíduo que busca a representatividade, pois esta exige o aspecto político do reivindicar pelo coletivo. Em vista disso, tem-se Denys Cuche salientando em *A Noção de Cultura nas Ciências Sociais* (2002), que a “construção da identidade se faz no interior de contextos sociais que determinam a posição

dos agentes e por isso mesmo orientam suas representações e suas escolhas” (CUCHE, 2002, p. 183).

É nesse ponto que a *marvelização* revela seu principal caráter negativo. Desta forma, quando se coloca, por exemplo, um ator negro no papel de super-herói, o único interesse das produtoras é lotar as salas de cinema, e atingir um público que até então não era considerado alcançado totalmente pelo desejo do consumo. A principal consequência disso é que a *marvelização*, ao se apropriar das pautas identitárias gera uma *pseudo-inclusão* que resulta em uma falsa sensação de representatividade, banalizando as pautas identitárias e raciais, ao não significar a oportunidade de promover um debate através da capacidade reflexiva que o cinema pode inculcar no espectador.

### **Simplificação das narrativas heroicas.**

Outro efeito provocado pelas estratégias encontradas na *marvelização* é a infantilização das narrativas heroicas, que ao simplificar as tramas dos filmes, afeta a capacidade analítica dos indivíduos. Isso acontece, pois ao superficializar os roteiros e simplificar os elementos dramáticos de determinada obra, como o intuito de não dificultar a interpretação do público, não se estimula a criticidade dos espectadores para refletir acerca das questões sociais que correspondem a sua realidade.

Conforme essa análise, Renato Bittencourt no artigo *A invasão dos templos de consumo* (2014), diz que esse espetáculo midiático (capitalista), “[...] promove esse direcionamento da consciência individual para a pluralidade incontável de percepções visuais, substituindo as capacidades reflexivas dos indivíduos” (BITTENCOURT, 2014, p. 52). Essa condição em que as imagens se sobrepõem intensamente, que o sujeito não consegue concluir uma reflexão ao assistir a um filme, se agrava quando o tema da obra fílmica envolve de alguma maneira pautas identitárias e raciais, expondo temáticas que deveria ser cruciais para a formação do senso crítico.

Em sua maioria, esses filmes ofertam enredos simples produzidos por meio de muitos recursos tecnológicos, é um subsídio da *marvelização* direcionado à

facilitação e ao rápido entendimento do público, que ao mesmo tempo que não se entedia, já que não é preciso realizar uma interpretação profunda dos roteiros, ao contrário de obras filmicas mais elaboradas que exigem do público uma capacidade maior de análise para entender as nuances que as histórias contadas possuem. Nesse sentido, a psicanálise ajuda a compreender a extensão dessa discussão, uma vez que a narrativa que descreve o drama e as aventuras de um super-herói, tende a captar o espectador que por algum motivo quer se manter conectado com o seu *eu infantil*, algo que todo ser humano reluta em manter vivo.

Para Sigmund Freud (1856-1939) na fase da infância os indivíduos experienciam situações que deixam marcas indeléveis, e que podem ser projetadas como desejo na fase adulta<sup>7</sup>. Ainda que direcionada à questão sexualidade, a análise freudiana estabelece que há inconscientemente uma conexão entre o *eu infantil* e a fase adulta da existência, e que é mais recorrente do que se pensa. Dessa maneira, os filmes de super-herói podem funcionar com um gatilho que resgata a criança que na infância teve algum trauma relacionado a sua capacidade reflexiva.

Esse *eu infantil*, que nostalgicamente se pensa invencível, indestrutível e quer o reconhecimento na fama, identifica-se nos super-heróis que projeta e assiste, muito embora, na vida real, as vicissitudes se distanciam dos acontecimentos das telas. Dessarte, nasce através da infantilização do cinema, o arquétipo do indivíduo que apesar de todo o sofrimento acredita que superará as adversidades para alçar uma condição de glória, mas diferente dos personagens do cinema, não conseguem mensurar as dificuldades e as responsabilidades inerentes ao heroísmo, assim, fracassa.

É desta maneira também, que a *marvelização*, através da simplificação dos enredos de seus filmes, torna possível a equiparação mental entre jovens e adultos, pois o adulto e o jovem, não são distinguíveis diante das telas, sendo atingidos da mesma forma por esse fenômeno da simplificação e a consequente

---

<sup>7</sup> Sobre isso, cf. FREUD, 1907.

infantilização<sup>8</sup>. Esses dispositivos que emergem com a *marvelização*, simplificação e a conseqüente infantilização, são elementos que também remontam a ideia marxista de fetichização da mercadoria e a alienação.

Segundo Karl Marx (1818-1883), no *Livro I de O capital* (1867), definido como “quando um produto adquire uma valoração de venda irreal e misteriosa que dissimula as características sociais do trabalho” (MARX, 2014, p. 205). Adorno, a partir de Karl Marx e Freud, expôs que a fetichização da música, no texto *O caráter fetichista da música e a regressão da audição* (2000), afirmando que há, por parte do capitalismo, uma tentativa de alienar o “[...] gosto estético das massas para que haja o consumo dessas mercadorias culturais” (ADORNO, 2000, p. 89), o que calcifica o gosto estético habituado à repetição em um “estado de distração (não-reflexivo) da arte somente como entretenimento”, favorecendo “incapacidade do indivíduo de avaliar criticamente o que lhe é oferecido” (ADORNO, 2000, p. 89).

Assim, é compreensível a ideia de massificação cultural, pois ao se direcionar um produto artístico composto por um “gosto médio”, oblitera dos indivíduos suas especificidades culturais, identitárias, sociais e até físicas (como também padrões de classe, etnia, sexualidade, regionalidade). Logo, padronizando o gosto, torna-se possível homogeneizar o corpo social, algo que os teóricos frankfurtianos já alertavam, ao elucidar que a *Indústria Cultural* não possui a criticidade como meta, mas sim a facilitação e aceitação do consumidor de um produto-padrão. Levando isso em conta, deduz-se que a simplificação do cinema pode ser entendida como um elemento-parte ligado à alienação e fetichização.

Além do mais, é possível detectar uma outra consequência da *marvelização* do cinema, principalmente em personagens como o *Capitão América* (1943) e *Homem de Ferro*, em que há a disseminação de valores (nesse caso os americanos), que objetivam uma massificação da cultura. Silva Neto, no trabalho *Universo Cinematográfico da Marvel como fonte de soft power dos Estados Unidos da América* (2018), explicita que a simplificação dos filmes da Marvel também visa

---

<sup>8</sup> Sobre isso, cf. FAGUNDES, 2019.

a outro fim: “a melhor forma de um país propagar seu soft power é utilizar os meios de comunicação em massa para apresentar ao mundo sua cultura e seus valores” (SILVA, 2018, p. 11).

Esses filmes ao permitirem uma rápida assimilação do público, facilitam a disseminação da cultura estadunidense e seus valores patrióticos (como o culto à guerra), como diz Silva Neto: “[...] quem assiste ao filme recebe a imagem da realidade transmitida pela mídia e é suscetível a ter sua própria imagem do mundo influenciada pelo que acabou de assistir” (SILVA, 2018, p. 13). Portanto, a infantilização do cinema, ao facilitar a compreensão da narrativa funciona como uma estratégia voltada ao *soft power*<sup>9</sup>, uma forma suave de influenciar indiretamente o comportamento, os interesses das pessoas por meios culturais.

### **Considerações Finais.**

É consenso que, em função da lógica do lucro, o capitalismo não possa industrializar tudo, tornar produto até mesmo a cultura de um povo, como admoestavam os teóricos frankfurtianos. A arte deve ser livre e independente; não se pode admitir que as grandes marcas monopolizem a discussão das pautas identitárias e raciais da sociedade ditando como o cinema deve se comportar. Essa realidade não faz sentido, haja vista que os interesses mercadológicos contrastam diretamente com os ideais de uma sociedade que luta pela equidade e a promoção da justiça social. Nesse aspecto, a Escola de Frankfurt foi fulcral ao denunciar os artifícios de dominação do capitalismo, que estão enraizados na cultura das sociedades contemporâneas.

O processo de *marvelização*, tal qual é, não contribui para a construção da representatividade, nem mesmo ao investir na inserção de personagens que causem a identificação por grupos vilipendiados da sociedade. Para que exista uma cultura inclusiva, como foi destacado ao longo dessa pesquisa, antes de tudo

---

<sup>9</sup> Foi Joseph Nye o responsável por definir os termos *Soft Power* e *Hard Power* em 2004. Quanto ao primeiro, conhecido como poder brando é, segundo Nye, a capacidade de modelar os desejos do outro, ou seja, gerar uma atração que o outro escolhe seguir seu exemplo. Sobre isso, cf. MARTINELLI, 2016, p. 65-80.



é preciso diferenciar inclusão de integração, para não recair na *pseudo-inclusão* e na falsa sensação de representatividade. Outrossim, a infantilização dos filmes, operada pela simplificação das tramas, tende a deixar o público apático e insensível às questões sociais que o cercam. É necessário educar o público a interpretar criticamente as narrativas.

A *marvelização*, coloca em dúvida o próprio futuro do cinema, não pelo desinteresse do público, já que os filmes das franquias atraem milhares de pessoas anualmente e muito menos pela qualidade da produção, pois as gravações dos longas-metragens exigem milhões de dólares gastos em novas tecnologias computadorizadas. A principal questão em jogo é a cultura enquanto capacidade de reflexão, que como a arte cinematográfica podem despertar o apreciador para uma observação crítica da realidade circundante, como por exemplo, contribuir na luta pela inclusão. Sem dúvida, é preciso aprofundar essa discussão e lançar um olhar cético sobre tudo isso, questionar o capitalismo, insistindo por um cinema que seja representativo, inclusivo e que estimule a capacidade crítica do telespectador.

154

## **Referências**

FREUD, S. *O esclarecimento sexual das crianças*. In: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud (Vol. 9, pp. 135-144). RJ: 1907.

ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução Guido Antônio de Almeida. RJ: Jorge Zahar Ed. 1985.

SCHILLER, F. *Sobre a Educação Estética da Humanidade numa Série de Cartas*. Tradução de Teresa Rodrigues. Lisboa, Portugal, 1994.

\_\_\_\_\_. *O caráter fetichista da música e a regressão da audição*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

CUCHE, D. *A noção de Cultura nas Ciências Sociais*. 2ª Ed. Edusc, 2002.

MARX, K. *O Capital VI*. Trad. Rubens Enderle. Centauro, 2005. SP: Boitempo, 2014.

CLAÚDIO, Y. *Marvel TV fecha oficialmente as portas com o avanço do Marvel Studios no Disney's in Canaltech (2008)*. Disponível em: <https://canaltech.com.br>. Acesso em: 12 de dez. de 2019.

PAZ, O. *Signos em rotação*. Tradutor Sebastião Uchoa Leite. Perspectiva, 2009.

- BENJAMIN, W. *A Obra de Arte na Época de sua Reprodutibilidade Técnica*. Zouk, 2012.
- BITTENCOURT, R. *A invasão dos templos de consumo*. Revista Ciência & Vida. São Paulo, v. 93, 2014, p. 52.
- MARTINELLI, B. *O Jogo Tridimensional: o Hard Power, o Soft Power e a Interdependência Complexa, segundo Joseph Nye*. Conjuntura Global, 2016.
- PRATES, V. SANTOS, S. *Product placement no cinema blockbuster: um estudo sobre Capitão América: guerra civil (2016)*. Revista Anagrama, V1, 2023.
- SENNA, S. *Schiller: a relação entre arte e estado nas cartas de educação estética*. Aurora: revista de arte, mídia e política. SP, v. 10, n. 28, p. 163-176, fev.-mai.2017.
- FERREIRA, R. *Filmes, lucros e infantilização das diversidades (2018)*. Disponível em: <https://jornal.usp.br/?p=155303>. Acesso em: 09 de jun. 2022.
- FAGUNDES, R. *Infantilização do cinema: Nem tão heróis assim: como a Disney equilibra o nível mental entre adultos e adolescentes (2019)*. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/nem-tao-herois-assim-como-a-disney-equilibra-o-nivel-mental-entre-adultos-e-adolescentes>. Acesso: 09 de jun. 2022.
- WILLIAM, R. *Apropriação cultural*. 1ª edição, São Paulo: Editora Pólen, 2019.
- BRIDI, N. *Marvel e o Cinema - MCU*. In [www.omelete.com.br](http://www.omelete.com.br) - Cinema Marvel (2020). Disponível em: <https://www.omelete.com.br>. Acesso em: 24 de mar. 2020.
- SILVA, N. *Universo Cinematográfico da Marvel como fonte de soft power dos Estados Unidos da América*. Repositório Institucional - (IERI). Disponível em: <https://repositorio.ufu.br/handle>. Acesso em: 09 de jun. 2022.
- GUSMÃO, L. *Marvel: dos quadrinhos à maior franquia dos cinemas (2023)*. Disponível em: <https://www.consultingclub.com.br>. Acesso em: 24 de mar. 2023.

Submissão: 25. 11. 2023

/

Aceite: 22. 02. 2024

## O fenômeno da escassez em Sartre: um encaminhamento para um sentido moral

### Le phénomène de rareté en Sartre: vers un sens moral

KÁTIA MARIAN CORRÊA<sup>1</sup>

**Resumo:** No presente artigo tem-se o principal objetivo de explicitar o fenômeno da escassez apresentando por Sartre em sua obra tardia *Crítica da Razão Dialética* (1960). Levando em consideração o pano de fundo histórico e marxista que Sartre volta-se na obra em questão, período em sua vida em que foi ativo socialmente, fez parte de movimentos políticos e engajou-se por meio da escrita e de problemas concretos da Sociedade Francesa. Isso reflete-se diretamente em sua filosofia, visto que na Crítica, Sartre volta-se para as relações entre os indivíduos, os grupos sociais, as interações do homem com a materialidade em que se encontram, os principais problemas que encontram, um deles é o fenômeno da escassez, entre outros. Tratando-se especificamente da escassez, essa representa um lugar central para pensar a necessidade que existe de antemão do Para-si, por já estar no mundo enquanto um ser faltante. Visto que o mesmo não se trata de um Em-si, com uma essência definida, mas de um projeto a ser constituído, mas nunca fechado, sempre aberto as possibilidades, a contingência e dentro de um contexto histórico. E a escassez é marcada pela falta ou necessidade indissolúvel, a tese principal é de que *não há recursos suficientes para todos*. Eis uma ameaça iminente e a qual não se tem como escapar, a qual o Outro sendo meu semelhante, torna-se um inimigo, pois coloca em questão a minha própria vida e segurança. É nesse sentido que o homem é considerado um não humano, perdendo sua humanidade, perdendo a sua dignidade, em que a coisificação do homem é maior do que sua liberdade, seu senso de responsabilidade. Esse novo sentido que passa a ser desvelado suscita um problema moral, em que é necessário refletir a ordem humana, a fim de que se resgate a humanidade esvaída na Sociedade imersa em consumo, produção, trabalho e bens materiais.

**Palavras-chave:** Fenômeno. Escassez. Sartre. Moral.

**Resumé:** Cet article a pour principal objectif d'expliquer le phénomène de rareté présenté par Sartre dans son dernier ouvrage *Critique de la Raison Dialectique* (1960). Compte tenu

---

<sup>1</sup> Possui Graduação em Filosofia-Licenciatura Plena pela Universidade Federal de Santa Maria (2013). Realizou o Estágio Curricular Supervisionado na Escola Cilon Rosa (2013), possui Mestrado em Filosofia na Área de Fenomenologia e Compreensão com a Defesa de Dissertação Intitulada "Liberdade de Palavra: Uma Leitura Ética do Existencialismo Sartriano (2016). Foi professora de Filosofia e Ensino Religioso no Colégio Antônio Alves Ramos para o Ensino Fundamental dos 6 aos 9 anos (2016). Em 2018 lecionou no cursinho de aulas particulares na Contexto - PBF com aulas de Filosofia e Sociologia. É Técnica em Estética pela Escola Técnica Albert Einstein - SEG (outubro de 2019), realizou o Estágio de Estética Facial e Corporal na Empresa Mahayla Pilates e no Clube Recreativo Dores. Atualmente é Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia na UFSM, na linha de pesquisa Fenomenologia e Compreensão, com a temática da afetividade na fenomenologia de Edmund Husserl e Michel Henry. E-mail: [katiamarianc@gmail.com](mailto:katiamarianc@gmail.com)

du contexte historique et marxiste vers lequel Sartre se tourne dans l'oeuvre en question, période de sa vie où la foi est active et sociale, il a fait partie de mouvements politiques et s'est engagé à travers l'écriture et les problèmes concrets de la Société française. Cela se reflète directement dans sa philosophie, puisque dans la Critique, Sartre se tourne vers les relations entre les individus, les groupes sociaux, les interactions de l'homme avec la matérialité dans laquelle il se trouve, les principaux problèmes qu'ils rencontrent, l'un d'eux est le phénomène de la rareté entre autres. Dans le cas spécifique de la rareté, cela représente un lieu central pour réfléchir au besoin qui existe au préalable pour Para-si, car il est déjà dans le monde comme un être disparu. Puisqu'il ne s'agit pas d'un En-soi, avec une essence définie, mais d'un projet à constituer, mais jamais clos, toujours ouvert comme possibilités, contingence et dans un contexte historique. Et la rareté est marquée par le manque ou le besoin indissoluble, la thèse principale est qu'il n'y a pas assez de ressources pour tout le monde. Voici une menace imminente et à laquelle on ne peut échapper, dont l'autre étant mon prochain, devient un ennemi, car il remet en question ma propre vie et ma sécurité. C'est en ce sens que l'homme est considéré comme un non-humain, perdant son humanité, perdant sa dignité, dans laquelle l'objectivation de l'homme est plus grande que sa liberté, sans sens des responsabilités. Ce nouveau sens qui se dévoile pose un problème moral, dans lequel il est nécessaire de refléter l'ordre humain, pour sauver l'humanité perdue dans la société plongée dans la consommation, la production, le travail et les biens matériels.

**Mots-clé:** Phénomène. Rareté. Sartre. Moral.

## **Introdução**

Neste trabalho visa-se apresentar de uma maneira mais geral o elemento denominado *Escassez* do filósofo francês Jean Paul-Sartre abordado em sua obra *Crítica da Razão Dialética*. Parte-se da seguinte maneira, em um primeiro momento remonta-se as considerações de Sartre frente ao fenômeno da escassez, explicitando como o mesmo se dá dentro da Sociedade, das implicações que resulta, das relações entre os indivíduos ao conviverem com a necessidade e falta de recursos, a tentativa de ultrapassar a escassez, essa que se apresenta como constituinte material e histórica dos indivíduos. Visto a mesma causar alguns apontamentos concretos dentro da ordem do existente humano, acaba por implicar na perda em certo sentido do que se entende por humano e sua humanidade, ou seja, o que faz com que seja quem é, não em intuito de definição, mas que marca sua presença de seu ser aí no mundo, enquanto condenado a sua liberdade, responsável por si, pelos outros e por toda a humanidade, enquanto um projeto a se fazer por meio de suas escolhas e ações. Colocando isso em uma ordem

encoberta ou esvaída pela coisificação das massas, dos bens de produção, do capitalismo, da fome, da miséria, da luta contra esses agravantes que colocam em risco e ameaçam a existência real e concreta no mundo. O que por consequência remete a um sentido moral, e é esse o ponto de um segundo momento do artigo, remontar as teses de Sartre em que o filósofo salienta a consideração de uma moral que se volte a pensar na possibilidade de uma construção subjetiva e coletiva diante dessas condições contingentes, que seja ativa e transformadora, que contenha a história e a luta humana. Não reduzindo-se a uma moral abstrata, não normativa e nem utilitarista, e sim que leve em consideração a ação de cada indivíduo, que refletirá por consequência na ação de todos, de toda a humanidade. Nesse processo de um desenvolvimento de refletir a respeito da escassez e de uma possível moral sartreana, utiliza-se como texto base a *Crítica da Razão Dialética* (1960), obra essa de um período mais maduro de Sartre. Utiliza-se outras obras de Sartre como *O Existencialismo é um Humanismo*, *Os cadernos para uma moral*, *O ser e o Nada*, e alguns comentadores, a fim de enriquecer a reflexão acerca da temática da escassez e de um sentido moral pensado por Sartre.

### **A escassez em Sartre**

A escassez humana é condição básica entre o homem e a natureza, é ela que permite a interação de ambos. É por meio da mesma que nos tornamos humanos a fim de criarmos a história. Tal relação trata-se de um elemento concreto no mundo, que dá significado a vivência dos indivíduos, que pode ser herdada e passada de geração a geração por meio de fatores sociais, políticos, econômicos. É um dilema real e infinito entre o ser humano e o meio ambiente, mesmo que a tentativa humana seja de ultrapassá-la. A respeito da escassez, na obra *Crítica da Razão Dialética* Sartre diz que “*não existe o suficiente para todo o mundo.*” (1985, p. 227, grifos do autor). Nos grupos sociais, a escassez se manifesta, na relação entre as forças produtoras de trabalho e as relações de produção, é nesse contexto coletivo que pode se manifestar. “E cada um é, assim, constituído em sua objetividade por si próprio e por todos.” (Ibid. p. 230). É na sociedade que os seres são vistos como números, como uma serialidade, existem vários exemplos que

podem ser dados: Sartre destaca a taxa de natalidade na China, em que é impossível manter uma taxa de população, se tiver uma superação de uma taxa nos meios de produção. É assim que conforme, Sartre:

[...] o homem constitui-se como Outro que não o homem. Para cada um, o homem existe enquanto homem inumano ou, se preferirmos, como espécie estranha. E isso não significa necessariamente que o conflito seja interiorizado e vivido já sob forma de luta pela vida, mas somente que a simples existência de cada um é definida pela escassez como risco constante de não-existência para um outro e para todos. (Ibid., p. 230).

Uma vez que a escassez existe, que as condições e meios não abarcam o todo, acarretando em fome, miséria, desemprego, morte, violência entre tantos agravantes, cada homem torna-se um estranho e uma ameaça a outro homem. Acabam passando de semelhantes, que sofrem, padecem e lutam pelos mesmos interesses, para uma competição de quem sobreviverá, de quem conseguirá se manter nas mínimas formas de existir. Então, o homem deixa de ser visto como humano, mas enquanto um estranho que me afronta, que coloca em risco a minha vida. A tentativa é de aniquilação, de reduzir o outro justamente em um outro, quase como um estrangeiro. Mas, vale ressaltar nas palavras de Sartre, que essa inumanidade não é própria da natureza humana, ela não é normal, não é condição de sua existência., é resultante de um sistema complexo. Para que exista a relação humana por meio da escassez, é necessário a relação recíproca entre os seres, posto que não é somente o outro que é uma ameaça, eu também sou.

Conforme Sartre, a escassez aponta uma perspectiva ética:

Ela a [escassez] é, de qualquer maneira, seja qual for a Sociedade, a matriz abstrata e fundamental de todas reificações das relações humanas. É ao mesmo tempo, o primeiro estágio da ética, enquanto esta não é senão a práxis iluminando-se a si mesma a partir de determinadas circunstâncias. O primeiro movimento da ética, aqui, é a constituição do mal radical e do maniqueísmo. (SARTRE, 1985 p. 230, tradução nossa)<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Na língua original da obra *Crítica da Razão Dialética*: Elle [la rareté] est, en tout cas, quelle que soit la Société, la matrice abstraite et fondamentale de toutes les réifications des relations humaines. C'est, en même temps, la première étape de l'éthique, alors que ce n'est rien d'autre qu'une praxis s'éclairant de certaines circonstances. Le premier

Assim a ética segundo Sartre, trata-se de fundamentar o mal extremo e explicitar se algo é bom ou mal. E além disso ele nos diz:

No próprio nível da necessidade pela necessidade, consideramos que a escassez é vivida praticamente pela ação maniqueísta e que a ética se manifesta como imperativo destrutivo: *é necessário* destruir o mal. É nesse nível, igualmente, que se deve definir a *violência* como estrutura da ação humana sob o reino do maniqueísmo e no âmbito da escassez. (Ibid., p. 231-232).

A violência faz parte como estrutura da Sociedade, das relações entre os homens, uma vez que existe a escassez, por necessidade, por questão natural, é primordial e inescapável lutar contra o mal. Vale dizer que por violência a que remete ao Outro, é destruir a humanidade que há nesse outro ser. Um exemplo de tentativa de superar a escassez, é por meio do trabalho, que tem um objetivo específico e claro, que é manter-se vivo e em segurança, é a primeira relação com a natureza humana. A humanidade que Sartre comenta, é constituída pelos outros indivíduos, em que existe uma união, um compartilhamento dos homens habita um mundo em que a escassez está presente. Cada homem vivencia a escassez ao mesmo tempo que possui e volta-se para seu projeto individual de ultrapassá-la, uma vez que ameaça sua existência, portanto, sua liberdade e suas ações, por necessidade se organiza em grupos que também possuem o mesmo objetivo. Percebe-se o caráter que tal elemento apresenta de unir projetos subjetivos a um bem social e coletivo, é um problema concreto e da ordem da práxis que mobiliza os indivíduos, impulsiona-os a lutar contra essa condição inevitável, não há como extingui-la totalmente, porém é crucial e indispensável fazer algo a respeito. Assim, está implicado um sentido de humanidade como pano de fundo nessa condição, que implica que não é o Para-si enquanto ser preocupado somente com a sua liberdade e seu projeto, mas no impacto que isso causa nos demais homens, é uma reflexão e ao mesmo tempo instinto de coletividade, de cuidado, de acolhimento com o Outro. Uma vez que conforme a fala de Sartre notamos:

---

mouvement éthique ici est la constitution du mal radical et du manichéisme. (SARTRE, 1985 p. 230).

[...] é necessário viver, comer, trabalhar, lutar contra a exploração, contra a opressão e a colonização, [porém] as lutas presentes não tem princípios teóricos ou valores por origem (...), mas sim – diretamente ou através das mediações – a urgência absoluta das necessidades. (SARTRE, 1985, p. 337).

Nessa citação, o filósofo remonta a outras necessidades que são fundamentais para conseguir se manter na existência de uma forma ativa, visto que o Para-si possui essas condições, as quais já se encontram antes no mundo, no entanto pode negá-las ou mantê-las, cabe ao mesmo agir sobre as mesmas. Pois, sabe-se que conforme o existencialismo sartreano, de antemão o homem não é nada, é um ser-aí lançado no mundo, é por meio de suas ações que vai constituindo-se enquanto indivíduo, sem fechar-se em si mesmo, nunca possuindo uma essência, posto que não é um ser em si mesmo, mas sempre em abertura as contingências e situações. Assim sendo: “O homem é, não apenas como ele se concebe, mas como ele quer que seja, como ele se concebe depois da existência, como ele deseja após este impulso para a existência; o homem não é mais que o que ele faz.” (SARTRE, 1973, p. 12).

O homem ao viver em coletividade, não almeja somente a manutenção de sua vida, e então por sua liberdade, suas ações, escolhas, ele almeja também a liberdade alheia, por meio desses exemplos práticos de luta, para combater o que coloca em risco todos os homens, é que percebemos esse desejo de preservação do gênero humano com todo o grau de complexidade que carrega no seu interior. Na seguinte afirmação de Sartre constatamos isso: “(...) se meu desejo o constitui como bem social, porque meu desejo é a expressão concreta da totalidade” (1983, p. 122). É com a totalidade e com um bem social que no fundo as lutas dos homens se expressam no fenômeno da escassez. Ela desperta o desejo de proximidade entre os seres semelhantes, dessa maneira a escassez suscita uma reciprocidade de sentimento, de sofrimento, de angústia, mas também de busca de um fim comum, de luta e ação ativa na existência humana, pois é ““em seu campo social”, considerado sob seu aspecto mais imediato, que o homem faz a aprendizagem de sua condição.” (SARTRE, 1967/1985, p. 66).

O homem aprende então a se fazer homem, a incessantemente se fazer enquanto projeto, aprendendo por meio de sua condição humana, que são



justamente o meio o qual está inserido, sua cultura, raça, País, a materialidade que proporciona um primeiro pano de fundo para que desempenhe sua liberdade. Com isso, especificamente como está sendo abordado a escassez, essa não tem somente um significado ou remete a falta de um único elemento, mas sim se revela das mais diversificadas maneiras como: escassez dos produtos, da mão de obra, escassez de empregos, escassez de consumidores, de material técnico, escassez de dinheiro, entre tantos outros tipos. Na fala da filósofa francesa Jeannette Colombel mostra esses agravantes que causam conflito e tantos malefícios aos indivíduos e aos grupos:

A escassez se desloca, se acumula e conquista até mesmo os elementos naturais: a água, oxigênio, em razão de uma poluição que provoca a produção qual a energia, os terrenos, os efeitos mudam sem cessar. O desenvolvimento técnico e produtivo não impede a fome no mundo, os genocídios por definhamento, a clivagem acentuada entre um terceiro mundo totalmente desprovido e as sociedades abastadas.” Além disso: “a reivindicação de um tempo livre anula não somente as normas da produção capitalista, mas a homogeneidade de uma sociedade industrializada e burocrática onde o tempo é corroído por todos os lados: trajetos, caminhadas, controles, em um desconforto cotidiano (...). É ainda necessário aceitar a autonomia existencial, isto é eventual angústia de decidir sobre seu tempo. (...) sabe-se que, para aqueles que podem fazê-lo, a tentação do tédio, da náusea dos domingos ou do vazio da aposentadoria não está excluído, pois já estamos habituados à escassez de um tempo que nos distrai de nossa existência.” (1985, p. 544).

162

Com essa citação de Colombel que nos presenteia com os diferentes significados e ramificações de escassez, desde elementos químicos, quanto de meio ambiente, de tecnologia, capitalismo, tempo livre, é possível notar que a escassez sempre esteve presente em alguma medida no mundo, nas diferentes culturas, com todas suas particularidades e manifestações. Ela é uma constituinte histórica, social, econômica que perpassa diferentes estágios, independentes de raça, cor, credo, região, é uma estrutura que se apresenta materialmente e possibilita uma tentativa de melhoria humana, de progresso, apesar de suas contradições. Como vimos, apesar de avanços científicos, tecnológicos, melhorias na saúde, em educação e em todos os outros componentes sociais, não há a extinção da escassez e dos problemas que causa, porém não se pode negligenciar

de que o homem não consiga dar conta de muitos acontecimentos ou problemáticas que lhe aparecem. Isto significa que “o homem pretende mudar o mundo que o esmaga, isto é, agir pela matéria sobre a ordem da materialidade: portanto, mudar-se a si mesmo.” (SARTRE, 1960/1985, p. 224).

Salienta-se que essas questões tanto da ordem da escassez e as implicações que estão ligadas a mesma, que são de ordem social, econômica, política, histórica que perpassam questões concretas da materialidade, possuem também muito das teses marxistas, Sartre em sua obra *Crítica da Razão Dialética* remonta a elas e se posiciona sobre as mesmas. No entanto, aqui nesse trabalho, não entraremos nas mesmas, devido ao objetivo que se centra em apresentar a escassez de uma forma mais geral e as consequências das mesmas, principalmente como se dá as interações entre os homens com a mesma e entre si nessa situação. O que por si só encaminha para um sentido moral, pois o próprio Sartre caracteriza a escassez como um primeiro estágio para um problema moral. Um breve exemplo da fala de Marx quanto aos elementos materiais necessários para a existência humana e sua manutenção e, portanto, de ordem de sua segurança, ligados a possibilidade de operar sobre a Sociedade, modificar a realidade e fazer-se enquanto ser histórico é o seguinte:

O primeiro pressuposto de toda a existência humana e também, portanto, de toda a história, a saber, o pressuposto de que os homens têm de estar em condições de viver para poder fazer história. Mas, para viver, precisa-se, antes de tudo, de comida, bebida, moradia, vestimenta e algumas coisas mais. O primeiro ato histórico é, pois, a produção da própria vida material, e este é, sem dúvida, um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, assim como há milênios, tem de ser cumprida diariamente, a cada hora, simplesmente para manter os homens vivos (MARX; ENGELS, 2007, p. 32-33).<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Um outro exemplo concreto que perpassa o reino da escassez é o trabalho. Sartre comenta a respeito do mesmo na *Crítica da Razão Dialética*, quando comenta sobre os operários, fábricas, as relações entre os patrões e funcionários, além disso da relação do homem com a máquina, entre outras funções e situações. Como remontou-se a Marx com a citação no corpo do texto a fim de complementá-la traz-se também uma outra fala dele a respeito do processo de trabalho e o processo de valorização, Marx considera: O trabalho é, antes de tudo, um processo entre o homem e a natureza, processo este em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla o metabolismo com a natureza.

A fala marxista vai de encontro com a reflexão de Sartre a respeito da materialidade e a interação do homem com a mesma: “[...] o homem é justamente essa realidade material pela qual matéria recebe suas funções humanas.” (2015, p. 279). Há uma união e imbricação do homem enquanto ser material e real no mundo e da matéria a qual ganha sentido pela ação humana, com isso pode ser suscetível de significar que o homem só possui um sentido ou uma razão por estar na existência por ter justamente como sua primeira condição de possibilidade o meio material em que se encontra inserido, ao mesmo tempo que a materialidade só adquire sentido pelas ações humanas que lhe doam significado, finalidades, operam sobre elas, é uma iteração e relação indispensável.

É por meio de sua liberdade, enquanto primeira condição do homem que é possível modificar a estrutura a qual se encontra, ou seja, modificar e fazer a história, ao mesmo tempo que se faz enquanto projeto humano. Isso vai de encontro a materialidade que se encontra, tudo o que reporta de anterior as suas ações, as ações de outros homens que vieram antes, para os que virão após sua existência. É um caráter universal que liga toda a humanidade, e é um dos legados a busca por existir em meio ao fenômeno da escassez, como diz Deise Quintiliano:

Se, ontologicamente, o fundamento da realidade humana é a liberdade, do ponto de vista histórico é preciso conciliar essa liberdade com a necessidade, advinda da escassez material, pois para o materialismo histórico, a liberdade não é o fundamento do homem, mas sim o resultado de uma relação positiva do homem com a necessidade de prover sua própria existência material. (2011, p. 10).

E ao tentar essa conciliação entre a liberdade humana com a necessidade do mundo material, é ao mesmo tempo dizer que isso se dá em um contexto conjunto

---

Ele se confronta com a matéria natural como uma potência natural [Naturmacht]. A fim de se apropriar da matéria natural de uma forma útil para sua própria vida, ele põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua própria vida, ele põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporeidade: seus braços e pernas, cabeça e mãos. Agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. Ele desenvolve as potências que nela jazem latentes e submete o jogo de suas forças a seu próprio domínio (MARX, 2013, p. 255).

com todos os homens que conseguem inevitavelmente vivenciar a escassez. É a possibilidade de conforme Franklin Leopoldo e Silva: “a liberdade (...) não é um estado ou um predicado, mas sim um movimento. (...) Como esse movimento constitui o ser do para-si de modo a que ele nunca seja constituído, o próprio para si se define pelo movimento que o faz ser.” (2003, p. 46). Com isso pode-se dizer que o homem é na medida em que faz-se a si mesmo, e faz em um contexto histórico, entre outros homens. Ele se modifica, está em situação, assim criar-se a si mesmo enquanto homem, é criar-se enquanto ser concreto, suas ações refletem nos projetos alheios, portanto as ações humanas são universais, como diz Sartre a respeito da responsabilidade: “Nossa responsabilidade é muito maior do poderíamos supor, pois ela engaja a humanidade inteira.” (SARTRE, 1987, p.7).

É essa responsabilidade que o homem carrega para toda a sua existência, que possibilita pensar uma ordem moral, não no sentido de imperativos ou leis morais, mas de uma moral de criação, concreta, com os problemas e situações reais, tais como o fenômeno da escassez em suas mais diversas modalidades e com suas consequências. O que permite que os homens reflitam a respeito de seu sentido de humanidade e para que consigam preservá-lo em uma Sociedade a qual perece com agravantes como a fome, a miséria, guerras.

### **A busca por um sentido moral**

Sabendo que a escassez representa um entre tantos fatores que colocam a existência humana em risco, ao mesmo tempo que a mesma é constituinte do homem, já os coloca em um grau de interação, de intersubjetividade e de um coletivo. Posto que se trata de um acontecimento social, se faz necessário abordar um sentido moral a fim de que se busque preservar a dignidade e a humanidade do homem. Pois, conforme Sartre: “minha existência é de ser ao lado dos outros.” (2001, p. 612). Isso representa que o homem deve reconhecer-se enquanto em relação com outro homem, dotado de *carne e osso*, que sofre, padece, possui suas angústias e que também está na incessante busca por fazer-se enquanto projeto. Uma vez que os homens ao agirem, ao desempenharem suas liberdades, acabam

influenciando os projetos dos outros, vale lembrar que já estão investidos por um sentido moral. E Sartre diz que: “É somente pela liberdade que se age, e é só praticando a ação que saber-se-á se a mesma é moral ou imoral.” (2011, p. 145).

Sartre comenta que a moral é construída pelos homens, uma vez que os mesmos não possuem uma essência definida, estão sempre em situação e fazendo a si mesmos, ele compara a arte e a moral, em ambas possui criação e processo, ou seja, em ambas o ser inventa algo, espontaneamente sem ter um fim a priori. No *Existencialismo é um humanismo*, está presente esse comparativo:

O que há de comum entre a arte e a moral é que, nos dois casos, temos criação e invenção. Não podemos decidir *a priori* sobre o que há a fazer. Creio ter-vo-los mostrado bem ao falar do caso daquele aluno que veio procurar-me que poderia recorrer a todas as doutrinas morais kantianas ou outras, sem achar nelas qualquer indicação; estava obrigado a inventar ele próprio sua lei. (SARTRE, 1973, p. 24).

Nota-se a crítica que Sartre faz a moral em Kant a qual sabe-se parte da lei formal, do imperativo categórico. Em Sartre isso não ocorre, pois não há nada no mundo ou alguém para além de nós que possa nos orientar, não há regras ou leis que deem conta da existência humana, é o ser em situação com todas as contradições que encontrará ao longo da vida, e isso é um processo árduo e incessante uma moral que possa perpassar a liberdade e a responsabilidade. A moral, portanto, possui um fator decisivo que é a história, o contexto, o âmbito social, são as condições de possibilidade, implicando um movimento e um inacabamento, portanto a moral será em situação. Sendo construída pela subjetividade de cada indivíduo e pelo coletivo, em sua obra póstuma *Cadernos para uma Moral*, Sartre menciona:

Há quem se dirige a exigência moral? Ao universal abstrato? Mas ele perde todo o sentido e se torna abstrata ela mesma, e formal; já que a situação concreta, isto é, social, pode mudar. Se se lhe diz: age de tal ou tal forma, todas as coisas se igualam, além de tudo a exigência perde todo o seu sentido porque ela se refere ao eterno retorno. (SARTRE, 1983, p. 14, tradução nossa).

A moral é escolhida pelos homens, ela não está fechada em um fim, em um universal abstrato, ela deve ser concreta, histórica, engajada nos problemas reais e da materialidade, Sartre diz que a moral: “Nenhuma moral geral poderá indicar-

lhe o caminho a seguir; não existem sinais no mundo. (SARTRE, 1973, p.11).” Não deve ser uma teoria, pois trata-se de ações, de escolhas que possuem consequências, as quais podem ruir uma cultura, um povo, uma nação, na história da humanidade está repleto de acontecimentos e fatos históricos que nos mostram isso: a perseguição e extermínio dos judeus, os sistemas totalitários como – nazismo, fascismo, Hiroshima, Guerra do Vietnã, entre tantas outras. É por isso que Sartre menciona uma moral ativa: “a moral é uma teoria da ação”, mas a ação é abstrata se ela não trabalha e não luta.” (SARTRE, 1983, p. 24, tradução nossa). Se faz necessário que além da ideia de moralidade, os sujeitos desempenhem a moral concretamente, no dia a dia, entre seus semelhantes e aqui isso inclui o estrangeiro, o pobre, negro, judeu, independente de credo, raça, crença, visto que é o gênero humano que deve ser valorizado. Pois, todos os seres constroem o mundo, portanto a moral dentro das mais diversas complexidades: “a moral é uma empresa individual, subjetiva e histórica.” (Ibid, 1983, p. 14, tradução nossa). O homem apesar de ser por si ou para-si é individual, particular, porém é um representante do gênero humano, ele é reconhecido pelos outros, enquanto um valor real enquanto um universal real. As ações humanas são universais, uma vez que as ações são prolongadas, “a ação de cada um é necessariamente a ação de todos.” (1983, p. 78).

Desde os primeiros escritos de Sartre já se percebe a presença de elementos morais, isso não se limita aos seus escritos filosóficos os mesmos aparecem igualmente em seus escritos literários, nunca em forma de um imperativo, mas de situações concretas dos personagens. A responsabilidade, a náusea, angústia, autenticidade, engajamento, os outros, o ser em situação, a liberdade, entre outros componentes do existencialismo são fundamentais para se pensar a moral ou um sentido moral em Sartre. É em sua obra inacabada, publicada postumamente a qual já foi referida, os *Cadernos para uma Moral*, que abre a possibilidade de adentrar no terreno da moral no sentido sartreano, em sua particularidade e igualmente grau de complexidade. Eis o desafio que se pretende investigar, a qual o filósofo remete aos mais diferentes assuntos e revisita sua trajetória filosófica, as quais proporciona ao leitor a retomada de suas principais obras e teses.

## Considerações finais

Considera-se diante do que foi exposto no presente toda a tentativa de Sartre de expor por meio do fenômeno da escassez desenvolvido em sua obra *Crítica da Razão Dialética*, descrever a partir de um problema concreto, que vai além de suas abstrações e teoria, com toda as suas significações, sobretudo um problema moral, este que se dá em situação, historicamente, sendo constituinte da ordem humana. Da mesma forma que é por meio da liberdade do homem que se encontra no mundo, compartilhando com os demais homens esse fenômeno o qual não foi escolhido, que os mesmos tentam modificar de alguma maneira a realidade que se encontram, por meio de suas responsabilidades, ao levar em consideração seu projeto, isto é sua própria existência, sua vida, sobrevivência, querer a liberdade alheia enquanto um valor, em manter o gênero humano.

Buscando manter-se vivos na materialidade coletiva, que a escassez está incessantemente presente, a qual a ameaça é latente, e a possibilidade de ruína do sentido humano é sempre um inimigo, o homem no seu âmbito subjetivo e coletivo almeja e sempre se escolhe na afirmação do sentido humano, sabendo que o pano de fundo é que “*não há o suficiente para todos.*” Mas, que é diante dos infortúnios que o todo se fortalece e se une para agir em prol a um fim comum.

168

## Referências

SARTRE, J-P. *Critique de la raison dialectique: Théorie des ensembles pratiques*. 2. Ed. Tome I (précédé de Questions de méthode). Paris : Gallimard, 1960/ 1985.

COLOMBEL, J. *Sartre: un homme em situations*. Paris: Librairie Génerele Française, 1985.

BOËCHAT, N. C. *História e Escassez Em Jean-Paul Sartre*. São Paulo: EDUC: FAPESP, 2011.

QUINTILIANO, D. *Introdução. In História e escassez em Jean-Paul Sartre*. São Paulo: EDUC, 2011.

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão dialética precedido por Questões de Método. Tomo I Teoria dos conjuntos práticos*. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

Submissão: 22. 11. 2023

/

Aceite: 15. 12. 2023



## Notas sobre a trajetória filosófica de Michel Henry

### Notes on the philosophical trajectory of Michel Henry

JANILCE PRASERES<sup>1</sup>

**Resumo:** O artigo se foca sobre o percurso intelectual do pensador francês Michel Henry no contexto da produção fenomenológica.

**Palavras-chave:** Michel Henry. Filosofia. Fenomenologia.

**Abstract:** The article focuses on the intellectual journey of the French thinker Michel Henry in the context of phenomenological production.

**Keywords:** Michel Henry. Philosophy. Phenomenology.

Michel Henry nasceu em Haïphong, Indochina Francesa, atualmente correspondente ao Vietname, no dia 10 de janeiro de 1922. Seu pai era comandante da marinha em um posto na Indochina, acabou por vir a falecer após um acidente de carro quando M. Henry ainda era criança. Sobre seu pai declara que nada sabe, a não ser o que sua mãe relatava. Ao ser questionado por Roland Vaschalde acerca de sua vinda ao mundo no Extremo-Oriente, M. Henry responde que: “você observa que eu nasci num país distante. É o que me disseram (...). Para mim, eu nasci na vida, da qual ninguém ainda encontrou a fonte em algum continente” (HENRY, 2011, 215).

A mãe de M. Henry, por sua vez, era pianista e decidiu retornar a França a seguir à morte do marido, em 1929, acompanhada de seus dois filhos, M. Henry

---

<sup>1</sup> Realiza, atualmente, o Pós-Doutoramento em Filosofia na Universidade da Beira Interior - UBI Covilhã - Portugal. Doutora em Filosofia também pela UBI (tese de doutorado aprovada com Distinção), título reconhecido pela Universidade Federal de Santa Maria - UFSM. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria - UFSM (2015), este mestrado foi reconhecido em Portugal pela UBI sob o registro 220230046936. Licenciada em Filosofia pela Universidade Católica Portuguesa. Investigadora do PRAXIS - Centro de Filosofia, Política e Cultura da Faculdade de Artes e Letras da Universidade da Beira Interior (UBI), sendo também uma das organizadora do Grupo de Leitura e Discussão em Michel Henry, vinculado ao PRAXIS. Membro do Conselho de Consultores de Cadernos do Círculo fenomenológico da vida e da clínica - Universidade de São Paulo - USP. Membro da linha de investigação sobre Pensamento Lusófono no Centro de Estudos Globais - CEG da Universidade Aberta, participando do projeto História Global da Filosofia Portuguesa. E-mail: [janilcesilva310@gmail.com](mailto:janilcesilva310@gmail.com)

na época com 7 anos de idade. Com esse regresso à França a infância de Michel Henry desenvolve-se na cidade de Lille em um ambiente familiar bastante intenso e marcado pela arte. A música fazia-se presente constantemente pela figura materna de M. Henry que tocava para ele continuamente. A esse respeito o filósofo nos diz que: “a música também escapa ao mundo. Ela nos atinge para sempre. Minha mãe, que se preparou para uma carreira de pianista antes de se casar, tocava para mim frequentemente. A emoção que eu experimentava, então, não passou” (HENRY, 2011, p. 216).

M. Henry teve ainda outros importantes encontros com a arte por meio da música, que o marcaram sobremaneira. Seu avô era maestro e diretor de Conservatório. Depois em Paris, mais precisamente no V<sup>o</sup> *arrondissement*, M. Henry permanece rodeado pela arte, em especial pela música. Nosso filósofo terá sobretudo sido marcado por um elemento estético em sua vida e pensamento. Como resultado dessa confluência, desse encontro com a música no decorrer de sua vida ressaltamos o texto *Dessiner la musique: théorie pour l'art de Briesen*<sup>2</sup>, publicado pela primeira vez em 1985, que depois veio a compor o terceiro tomo da obra *Phénoménologie de la vie*. No referido texto, M. Henry irá abordar a obra de August von Briesen e sua exploração pictórica de obras musicais, da transcrição da música para o grafismo. M. Henry ocupar-se-á dos trabalhos de Briesen na Ópera de Paris, em particular os desenhos sobre o Concerto para violinos - À Memória de um Anjo, de Alban Berg.

No tocante a filosofia, o espírito, a vocação filosófica de M. Henry aflora durante os seus estudos no *Lycée Henry-IV*, no qual tem a imensa contribuição de seu professor René Bertrand. O nosso filósofo guarda-lhe um reconhecimento especial pelas lições, que num primeiro momento afirmara terem sido inteiramente abstratas, mas depois entrara no mundo fascinante das ideias. O interesse pela filosofia só cresceu, vindo a tornar-se o empenho e dedicação exclusiva de M. Henry a classe superior do liceu e depois ao nível superior, para entrar na Escola Normal Superior.

---

<sup>2</sup> HENRY, M. *Phénoménologie de la vie tome III: de l'art et du politique*. Paris: PUF, 2004, p. 241.

No inverno de 1942-1943, na cidade de Lille, M. Henry dedicou-se a redação de uma memória sobre *Le bonheur de Spinoza*<sup>3</sup>, sob supervisão de Maurice de Gandillac, para aquisição do grau superior. “Ce travail, «[a été] préparé et rédigé en six mois dans l'étreinte de la guerre et la perspective d'un départ imminent pour les maquis», précise Anne Henry (qui deviendra son épouse en 1958)” (AUDI, 2006, p. 10)<sup>4</sup>.

Ainda no ano de 1943, M. Henry junta-se à Resistência, à qual seu irmão já se havia engajado. Assim que despontou a declaração de guerra, em 1939, seu irmão dirigiu-se para a Inglaterra num primeiro grupo de franceses. Este fato fora bastante marcante na vida de M. Henry, principalmente com a possibilidade e angústia de não ver o irmão regressar. Além de acompanhar estupefacto os seguimentos que eram tomados e o avanço do hitlerismo sem freio.

Durante a Resistência, M. Henry era conhecido pelo codinome “Kant” por andar sempre com a *Crítica da Razão Pura*<sup>5</sup>. Esta experiência da Resistência marcou-o profundamente em sua relação sobre a concepção da vida: durante todo esse período, “foi preciso dissimular o que se pensava e, mais ainda, o que se fazia. Graças a esta hipocrisia permanente, a essência da verdadeira vida se revelava para mim, a saber, que ela é invisível” (HENRY, 2011, 217). M. Henry declara, ainda que, “nos piores momentos, quando o mundo se fazia atroz, eu o experimentava em mim como um segredo a ser protegido e que me protegia” (HENRY, 2011, 217).

A vivência de nosso filósofo durante a Resistência e a clandestinidade também não poderiam deixar de o ter marcado em sua visão “político-ideológica” (HENRY, 2011, 217) os acontecimentos colocavam a história em primeiro plano, antes mesmo da existência, da fome e do medo, as vidas e morte dependiam a cada instante do que passava na história, a precariedade das condições de

---

<sup>3</sup> HENRY, M. *Le bonheur de Spinoza*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.

<sup>4</sup> “Esta obra «[foi] preparada e escrita em seis meses, em plena guerra e na perspectiva de uma partida iminente dos *maquis*», explica Anne Henry (que viria a ser sua mulher em 1958). Tradução nossa.

<sup>5</sup> KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2003.

existência era sentida como interminável. “O mito da sociedade - Cidade grega na qual cada um encontra a realização de seu ser - recebia uma espera irreparável” (HENRY, 2011, 217). O que se via e vivia era o temor da violência das armas, a tortura, a traição, a morte iminente. Ao final da guerra nosso filósofo separa-se de seus camaradas combatentes. No tocante ao viés ideológico, muitos de seus colegas aderiram ao Partido Comunista; outros com maiores esclarecimentos pressentiam o surgimento de novos totalitarismos.

Após o final da Guerra, Michel Henry retoma a sua dedicação à investigação filosófica: “-Eu passei pela agregação de filosofia em 1945 e retornei, com efeito, à investigação, decidido a encontrar, com efeito, o sentido da minha vida, exceto na praça pública” (HENRY, 2011, 218). M. Henry aceitou o cargo de professor em Casablanca (durante um ano). Descreve a classe com setenta alunos que assim como ele, também retornavam da guerra. Neste período relata: “eu redigi ali o meu primeiro livro sobre o corpo e Maine de Biran. É somente depois deste período feliz que as dificuldades materiais vieram. Renunciando quase sempre a ensinar, eu prossegui no isolamento durante dez anos” (HENRY, 2011, 218).

Temos, assim, em 1945, a meditação sobre o pensamento de Maine de Biran, que culminou na obra *Philosophie et phénoménologie du corps*<sup>6</sup>, publicada somente em 1965, mas terminada e escrita em 1948. Nos anos seguintes, Michel Henry prosseguiu com a redação da sua obra capital, *L'Essence de la manifestation*, que durou dez anos. “A experiência da solidão e da pobreza - mas constantemente sustentada pela escrita e motivada por ela - é, ao mesmo tempo, difícil, próxima da exclusão, e exaltante, porque você não tem mais ocupação a não ser o que lhe parece essencial” (HENRY, 2011, 218).

No período que compreende 1946 a 1960, o nosso filósofo, que se encontrava “en tant qu'allocataire de recherches à la Fondation Thiers, puis chargé de recherches au CNRS, M. H. enseigne au cours de cette période pendant deux ans

---

<sup>6</sup> HENRY, Michel. *Philosophie et phénoménologie du corps: essai sur l'ontologie biranienne*. 5. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2003. (HENRY, Michel. *Filosofia e fenomenologia do corpo: ensaio sobre a ontologia biraniana*. Tradução Luiz Paulo Rounet. São Paulo: Editora É Realizações, 2012.)

seulement. Il se consacre pleinement à l'élaboration de sa philosophie" (AUDI, 2006, p. 11)<sup>7</sup>. Durante algumas semanas do ano de 1948, o nosso filósofo escreve seu primeiro romance com o título *Le jeune officier*<sup>8</sup>, que será publicado em 1954, neste romance "il s'agit d'un conte philosophique sur le rôle du mal, qui reflète l'admiration que M. H. porte à l'oeuvre de Kafka et de Kierkegaard. Ce roman sera publié chez Gallimard en 1954" (AUDI, 2006, p. 11)<sup>9</sup>.

Longe do centro parisiense, afastado de todas as teses, que neste período, se concentravam na Sorbonne, a estabelecer assim um distanciamento tanto geográfico quanto um certo isolamento filosófico dos grandes movimentos teóricos e hegemônicos nas universidades, Michel Henry, em 1960, opta livremente por ser professor na Universidade Paul Valéry, em Montpellier:

de préférence à celui de la Sorbonne que souhaitait lui voir prendre Jean Hyppolite. Anne Henry explique: "*Plus soucieux de continuer sa recherche que de promouvoir son oeuvre, il avait préféré une institution aux obligations plus légères, située dans une région alors aussi belle que la Grèce et où il pouvait sans perte de temps pratiquer les sports indispensables à ses habitudes de travail. Refusant presque chaque année la possibilité de rejoindre la Sorbonne, il a exercé à Montpellier jusqu'à sa retraite en 1982*" (AUDI, 2006, p. 11).<sup>10</sup>

174

Já casado com Anne, em 1963, em Montpellier, Michel Henry termina a redação de *A Essência da manifestação* e apresenta-a perante o júri constituído

---

<sup>7</sup> "Como beneficiário de pesquisa na Fundação Thiers, depois pesquisador no CNRS, M. H. lecionou apenas dois anos durante este período. Dedicou-se inteiramente ao desenvolvimento da sua filosofia". Tradução nossa.

<sup>8</sup> HENRY, M. *Le jeune officier*. Paris: Editions Gallimard, 1954. (HENRY, M. *O jovem oficial*. Tradução Pablo Simpson. São Paulo: É Realizações Editora, 2012.)

<sup>9</sup> "É um conto filosófico sobre o papel do mal, que reflete a admiração de M. H. pela obra de Kafka e Kierkegaard. Este romance foi publicado pela Gallimard em 1954". Tradução nossa.

<sup>10</sup> Em vez da Sorbonne, que Jean Hyppolite queria que ele frequentasse. Anne Henry explica: "Mais preocupado em prosseguir a sua investigação do que em promover a sua obra, preferia uma instituição com obrigações mais leves, situada numa região tão bela como a Grécia da época, e onde pudesse praticar os desportos indispensáveis aos seus hábitos de trabalho sem perder tempo. Recusando quase todos os anos a oportunidade de entrar para a Sorbonne, trabalhou em Montpellier até à sua aposentadoria em 1982. Tradução nossa.

por Jean Hyppolite, Jean Wahl, Paul Ricoeur, Ferdinand Alquié e Henri Gouhier. Júri que M. Henry afirma ter tido uma recepção e acolhida calorosa, declara anos depois que:

*A Essência da manifestação* não é um começo, é o resultado de uma longa investigação. Os dez ou doze anos consagrados à sua elaboração foram seguidos pelos quatro anos do CNRS e, portanto, pela redação de *Filosofia e fenomenologia do corpo* que constituía, inicialmente, um capítulo. A dimensão do livro se explica pela insatisfação da qual eu acabo de falar. Husserl me tinha ajudado a definir o quadro fenomenológico de meu trabalho. O que eu não tinha encontrado nele - o reconhecimento da dimensão fenomenológica originária própria à vida transcendental -, eu a procurava em vão através da tradição filosófica ocidental. Isolando nela análises que me pareciam cruciais, eu mostrava cada vez a subordinação delas a uma mesma pressuposição fenomenológica (o que eu chamava, então, o monismo ontológico e que conviria melhor denominar um monismo fenomenológico) que ocultava o essencial. Daí a extensão excessiva (mas que teria podido crescer indefinidamente) de uma vasta antítese que ocupa mais da metade da obra. (...) *A Essência da manifestação* não teve nem precursor nem inspirador. É a razão pela qual sua redação foi tão difícil para mim. Quando foi preciso passar de todas estas antíteses para a tese, eu não dispunha de sistema algum de conceitualização nem de terminologia alguma apropriada ao que eu queria dizer (HENRY, 2011, p. 220).

175

O nosso filósofo não deixa a outros o trabalho de se exprimirem em seu lugar, mesmo depois de ter procurado em “todo” o lado a confirmação daquilo que nele fermenta e age. É em e por suas próprias “palavras” que teve que ver com clareza aquilo que procurava para alcançar e atingir os outros através de sua investigação. Aquilo que talvez lhe fosse tão pesado, queria ele que fosse leve: escrever a respeito do que é essencial, esvaziar as querelas inúteis, e colocar a Vida como emergente.

No ano de 1965, após a escrita de sua obra capital, Michel Henry prepara, como ele mesmo afirma, ocasionalmente, um texto para o uso de seus alunos que se organizavam e preparavam-se para as agregações. Uma de suas alunas fora indagada pelo júri acerca de uma passagem do livro que suscitou o espanto do júri (declarou ela a M. Henry), ainda assim ela foi aprovada. Após este acontecimento, nosso filósofo dedica-se à leitura e aos estudos sobre Marx

(durante dez anos), dos quais resultou a preparação de um curso de agregação sobre:

*L'Idéologie allemande, il découvre l'importance et la profondeur de l'auteur du Capital, ainsi que l'extension que sa philosophie de la réalité et de l'économie peut offrir à la phénoménologie de la vie. Il faut dire, par ailleurs, que «les voyages que M. H. avait effectués dans les pays communistes, Tchécoslovaquie, Hongrie, Allemagne de l'Est, l'avaient convaincu sans peine de l'échec de ce qui était a priori une initiative aussi neuve que catastrophique: fonder autoritairement une société sur des bases rationnelles sans se soucier des individus» (A. Henry) (AUDI, 2006, p. 11).<sup>11</sup>*

Das investigações sobre Marx resultaram ainda, outras coisas: se nos lembramos da “conclusão de *Filosofia e fenomenologia do corpo* que dava como tarefa futura a compreensão de Marx e do “materialismo” à luz da teoria do corpo subjetivo” (HENRY, 2011, p. 221). De tal forma que o corpo é o lugar em que se cumpre a “práxis” dos “indivíduos viventes”, concebida como subjetiva. Em 1976, temos a publicação dos dois tomos sobre Marx<sup>12</sup> e no mesmo ano, também pela Gallimard, M. Henry vem a lume com a publicação de seu segundo romance *L'Amour les yeux fermés*<sup>13</sup>, que ganhou o prêmio *Renaudot*, “par de nombreux côtés, ce roman préfigure l'analyse du dévoiement de la culture que M. H. donnera onze ans plus tard sous le titre *La Barbarie*” (AUDI, 2006, p. 12)<sup>14</sup>.

176

---

<sup>11</sup> Em *A Ideologia Alemã*, ele descobriu a importância e a profundidade do autor de *O Capital*, bem como a extensão que a sua filosofia da realidade e da economia podia oferecer à fenomenologia da vida. É preciso dizer, além disso, que “as viagens de M. H. fez nos países comunistas da Checoslováquia, na Hungria e na Alemanha de Leste tinham-no convencido do fracasso do que era, à primeira vista, uma iniciativa tão nova quanto catastrófica: a fundação autoritária de uma sociedade sobre bases racionais, sem qualquer preocupação com os indivíduos” (A. Henry). Tradução nossa.

<sup>12</sup> HENRY, M. *Marx*. Paris: Tel Gallimard, 2009.

<sup>13</sup> HENRY, M. *L'amour les yeux fermés*. Paris: Editions Gallimard, 1976. (HENRY, M. *O amor de olhos fechados*. Tradução Helena Brasão. Estoril: Principia, 2001.)

<sup>14</sup> “Em muitos aspectos, este romance prefigura a análise do mau uso da cultura que M. H. dará onze anos mais tarde sob o título de *A Barbárie*”. Tradução nossa.

O terceiro romance henryano, *Fils du roi*<sup>15</sup>, escrito em 1981, no qual Michel Henry coloca no nível da ficção a questão da imanência e da verdade da vida subjetiva absoluta por meio da história de um doente que, em um asilo de loucos, afirma ser o filho de um rei. Ainda nesta década, em 1983:

M. H. se rend au Japon, au Centre de philosophie française d'Osaka, pour une série de séminaires et de conférences, invité par son traducteur, Yorihito Yamagata. Durant ce séjour de trois mois, il commence à élaborer ce qui deviendra, en 1985, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*. Après son interprétation apologétique de Marx, M. H. prend pour objet d'analyse les deux autres grands maîtres du «suspçon» de la modernité: Nietzsche et Freud (AUDI, 2006, p. 12)<sup>16</sup>.

No seguimento desse espaço temporal, em 1987, Michel Henry concebe a análise da crise da civilização ocidental, fomentada pelos efeitos de ideologia dominante na época, em favor da hegemonia do saber científico, análise que culmina em uma obra de grande sucesso: *La Barbarie*<sup>17</sup>. Já no ano de 1988, nosso filósofo volta-se para o campo das artes, a exprimir seu amor pela música e pela pintura, sobretudo, em seu livro *Voir l'invisible sur Kandinsky*<sup>18</sup>, dedicado à sua apreciação da obra pictórica e teórica do pintor Wassily Kandinsky. Nesse livro, a obra do pintor de origem russa é analisada sob a dimensão cultural e espiritual, como um artista capaz de pintar o invisível, fugindo da representação característica da exterioridade.

---

<sup>15</sup> HENRY, M. *Le fils du roi*. Paris: Editions Gallimard, 1981.

<sup>16</sup> A convite do seu tradutor, Yorihito Yamagata, M. H. deslocou-se ao Japão, ao Centro de Filosofia Francesa de Osaka, para uma série de seminários e conferências. Durante esta estadia de três meses, começou a trabalhar no que viria a ser, em 1985, *Genealogia da Psicanálise. O começo perdido*. Depois da sua interpretação apologética de Marx, M. H. toma como objeto de análise os dois outros grandes mestres da “suspeita” moderna: Nietzsche e Freud. Tradução nossa.

<sup>17</sup> HENRY, M. *La barbarie*. Paris: Bernard Grasset, 1987. (HENRY, M. *A barbárie*. Tradução Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: É Realizações Editora, 2012.)

<sup>18</sup> HENRY, M. *Voir l'Invisible. Sur Kandinsky*. 2. ed. Paris: PUF, 2010. (HENRY, M. *Ver o invisível: sobre Kandinski*. Tradução Marcelo Rouanet. São Paulo: Editora É Realizações, 2012.)



Para Michel Henry, a surpreendente tarefa de pintar o invisível só é possível quando o artista desloca o ato criativo da fenomenalidade do mundo para a fenomenalidade da Vida. Dessa forma, os elementos da pintura, cor e forma, devem também emergir da vida invisível, já que “toda forma é uma força em si mesma e toda cor uma impressão, ela mesma interior, radicalmente subjetiva” (HENRY, 2005, p.90). A partir dessa concepção, M. Henry entendeu que toda grande pintura, mas de forma mais específica a pintura abstrata, funda-se exclusivamente sobre as “forças e impressões que correspondem às formas e às cores, as quais estão dispostas sobre o quadro em virtude do dinamismo emocional que expressam e não em função de significações objetivas” (HENRY, 2005, p.90). Vemos, também, nesta obra a significação da abertura da arte à corporeidade original e à afetividade transcendental do *si vivido*. Na década seguinte, em entre 1990 e 1996,

prenant acte de la chute du Mur de Berlin et de la nouvelle donne politico-économique qui s'instaure désormais en Occident, M. H. écrit en 1990 *Du communisme au capitalisme: théorie d'une catastrophe*, où il rejette pour ainsi dire dos à dos les deux «modes de production» dans la mesure où ils conduisent tous deux à la destruction de la dignité humaine. M. H. revient à la phénoménologie *stricto sensu* en publiant en 1991, *Phénoménologie matérielle*, recueil des textes où il s'explique durement avec Husserl. Il s'agit jusque-là de l'affirmation la plus vive de son ambition de renouveler de fond en comble la phénoménologie. Durant toutes ces années, M. H. connaît une activité intense de conférencier en France et à l'Étranger (AUDI, 2006, p. 13).<sup>19</sup>

178

Ainda em 1996, Michel Henry aborda um novo período de sua fenomenologia com a publicação de *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du*

---

<sup>19</sup> Em 1990, tomando nota da queda do muro de Berlim e da nova situação política e económica que se desenhou no Ocidente, M. H. escreveu *Du communisme au capitalisme: théorie d'une catastrophe* (Do comunismo ao capitalismo: teoria de uma catástrofe), em que rejeita os dois “modos de produção”, por assim dizer, na medida em que ambos conduzem à destruição da dignidade humana. M. H. regressa à fenomenologia *stricto sensu* com a publicação, em 1991, de *Phénoménologie matérielle* (Fenomenologia Material), uma coletânea de textos em que discute duramente com Husserl. Até então, era a afirmação mais viva da sua ambição de renovar a fenomenologia de alto a baixo. Ao longo destes anos, M. H. foi um conferencista intenso em França e no Estrangeiro. Tradução nossa.

*christianisme*<sup>20</sup>, sobretudo, a respeito do *Evangelho segundo São João* que será objeto de atenção filosófica constante, na qual o nosso filósofo opera o aprofundamento da questão de fundo sobre:

le rapport immanent du vivant à la vie, pensé cette fois-ci em terme de «génération» du vivant par la vie. En septembre se déroule à Cerisy-la-Salle, sous la direction de Jean Greisch et d'Alain David, un très important colloque international consacré à M. H. et regroupant, en la présence du philosophe, une centaine de participants de diverses nationalités. C'est l'occasion pour M. H. de mesurer directement la force d'impact et la rayonnement de sa pensée. 2000: Parution d'*Incarnation. Une philosophie de la chair*, qui complète la réflexion de M. H. sur la «vérité» du christianisme. L'enjeu du livre est, comme toujours chez M. H., strictement philosophique (il ne cesse pas d'être philosophe dans ses romans); il s'agit maintenant de montrer pourquoi et comment, en raison même de son immanence principielle, la chair est en son pathos la «Parousie de l'Absolu», dont M. H. avait commencé à nous révéler la teneur dans son *Hauptwerk*, paru en 1963, *L'Essence de la manifestation* (AUDI, 2006, p. 14).<sup>21</sup>

A sofrer com um mal incurável, nosso filósofo não teve tempo suficiente para realizar as correções das provas da sua última obra, *Paroles du Christ*<sup>22</sup>, vindo a falecer em 3 de julho de 2002, na cidade de Albi, em França.

Apesar de o nosso filósofo ter afirmado em uma de suas entrevistas (HENRY, 2011, p. 215) que se sente desfavorecido com a ideia mesma de uma

<sup>20</sup> HENRY, M. *C'est moi la vérité: pour une philosophie du christianisme*. Paris: Seuil, 1996.

<sup>21</sup> a relação imanente entre o vivente e a vida, desta vez considerada em termos de “geração” do vivente pela vida. Em setembro, sob a direção de Jean Greisch e Alain David, realizou-se em Cerisy-la-Salle um grande colóquio internacional consagrado a M. H., com a presença de uma centena de participantes de várias nacionalidades. Foi uma oportunidade para M. H. medir em primeira mão o impacto e a influência do seu pensamento. 2000: publicação de *Incarnation. Une philosophie de la chair* (Encarnação: uma filosofia da carne), que completa a reflexão de M. H. sobre a “verdade” do cristianismo. Como sempre com M. H., o objetivo do livro é estritamente filosófico (ele nunca deixa de ser filósofo nos seus romances); trata-se agora de mostrar porque e como, em virtude da sua imanência principal, a carne é no seu pathos a “Parusia do Absoluto”, cujo conteúdo M. H. tinha começado a revelar-nos na sua *Hauptwerk*, *L'Essence de la manifestation* (A essência da manifestação), publicada em 1963. Tradução nossa.

<sup>22</sup> HENRY, M. *Paroles du Christ*. Paris: Éditions du Seuil, 2002. (HENRY, M. *Palavras de Cristo*. São Paulo: Editora Ê Realizações, 2014.)

biografia, é a partir da data dos primeiros textos e biografia de sua trajetória que dispomos do seu itinerário enquanto filósofo e romancista. Compreenderemos melhor seus conceitos e questões se entendermos primeiro o seu percurso filosófico e com quem M. Henry dialoga na tradição filosófica, ainda que de modo velado. À presença do pensamento de Mestre Eckhart, Descartes, Maine de Biran, Kierkegaard, Marx, Husserl, entre outros, é notável no percurso filosófico henryano e quando questionado a designar os precursores e inspiradores do seu pensamento e filosofia, Michel Henry é explícito e diz-nos:

Se eu lanço um olhar retrospectivo sobre o conjunto de meu trabalho, parece-me que ele revestiu de um duplo aspecto. Por um lado, a elaboração destas pressuposições fenomenológicas fundamentais que definem a duplicidade do aparecer. Por outro, colocar em operação estas pressuposições e sua aplicação a diversos problemas ou a diversas filosofias: ao corpo (Maine de Biran), à economia (Marx), ao inconsciente (a psicanálise), à arte (Kandinsky), ao problema da cultura (*A Barbárie*), à fenomenologia husserliana (*Fenomenologia material*), enfim, ao cristianismo. A elaboração das pressuposições, seguramente, nunca está totalmente separada de sua "aplicação". Elas são contemporâneas no primeiro livro. A este respeito, apenas Maine de Biran me ajudou. Minhas outras obras são, sobretudo, a ocasião de verificar a fecundidade destas pressuposições. O último ensaio sobre o cristianismo foi exceção e prossegue a tarefa de *A Essência da manifestação* (HENRY, 2011, p. 220).

180

A trajetória filosófica de nosso filósofo implica um trabalho significativo de referências, que resulta na escolha rigorosa de um imenso *corpus* para dar conta de suas inquietações, reflexões e análises conceituais. Algumas das questões citadas acima, nas palavras do próprio Michel Henry, são trabalhadas em “duplo” aspecto, ou melhor, resultam numa duplicidade, numa dualidade, a exemplo o tema do corpo e da carne. De tal forma, que o aprofundamento da perspectiva cronológica mostra-nos o quadro em que se situa o pensamento henryano.

A tarefa arriscada de escolher o tema do corpo e da carne como uma das matérias centrais de sua filosofia, sobretudo de sua fenomenologia - material ou da vida, à qual alguns investigadores e tradutores nomeiam de Fenomenologia

“invertida”, como a tradutora das obras deste filósofo para o idioma italiano, Carla Canullo. É, no entanto, esse desafio que Michel Henry procura cartografar no seio da filosofia de Maine de Biran, a fim de abrir horizontes que ampliem uma visão que vá de uma filosofia do corpo à uma fenomenologia da carne por um viés do corpo considerado como um corpo subjetivo. Poder-se-ia advertir, com efeito, que tal questão comparece, de uma maneira ou de outra, na história da filosofia, e deixa-se abordar, mais direta ou indiretamente, por diversos filósofos desde o mundo grego, que perspectivaram a questão o corpo desde diferentes pontos de mira, enriquecendo, sem dúvida, o seu sentido profundo.

### Referências

AUDI, Paul. *Michel Henry: une trajectoire philosophique*. Paris: Les Belles Lettres, 2006.

HENRY, M. *Le jeune officier*. Paris: Editions Gallimard, 1954.

HENRY, M. *O jovem oficial*. Tradução Pablo Simpson. São Paulo: É Realizações Editora, 2012.

HENRY, M. *L'amour les yeux fermés*. Paris: Editions Gallimard, 1976.

HENRY, M. *O amor de olhos fechados*. Tradução Helena Brasão. Estoril: Principia, 2001.

HENRY, M. *Le fils du roi*. Paris: Editions Gallimard, 1981.

HENRY, M. *La barbarie*. Paris: Bernard Grasset, 1987.

HENRY, M. *A barbarie*. Tradução Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: É Realizações Editora, 2012.

HENRY, M. *C'est moi la vérité: pour une philosophie du christianisme*. Paris: Seuil, 1996.

HENRY, M. *Paroles du Christ*. Paris: Éditions du Seuil, 2002.

HENRY, M. *Palavras de Cristo*. São Paulo: Editora É Realizações, 2014.

HENRY, Michel. *Philosophie et phénoménologie du corps: essai sur l'ontologie biranienne*. 5. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2003.

HENRY, Michel. *Filosofia e fenomenologia do corpo: ensaio sobre a ontologia biraniana*. Tradução Luiz Paulo Rounet. São Paulo: É Realizações, 2012.

HENRY, M. *Phénoménologie de la vie tome III: de l'art et du politique*. Paris: PUF, 2004.

HENRY, M. *Le bonheur de Spinoza*. Paris: PUF, 2004.

HENRY, M. *Entretiens*. Cabris: Editions Sulliver, 2005.

HENRY, M. *Marx*. Paris: Gallimard, 2009.

HENRY, M. *Voir l'Invisible. Sur Kandinsky*. 2. ed. Paris: PUF, 2010.

HENRY, M. *Ver o invisível: sobre Kandinski*. Tradução Marcelo Rouanet. São Paulo: Editora É Realizações, 2012.

HENRY, M. “Indicações biográficas: entrevista de Michel Henry com Roland Vaschalde”. Tradução Rodrigo Vieira Marques. In: MARQUES, R. V.; MANZI FILHO, R. (Orgs.). *Paisagens da fenomenologia francesa*. Curitiba, PR: Editora UFPR, 2011, p. 215-220.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2003.

Submissão: 14. 09. 2023

/

Aceite: 31. 10. 2023

## Nietzsche contra o médico de almas e o poder do Estado na formação

### Nietzsche against the doctor of souls and the power of the State in formation

MICHAELLA CARLA LAURINDO<sup>1</sup>

**Resumo:** Desde os primeiros registros textuais de Nietzsche, o médico filosófico tem sido associado às preocupações culturais, emergindo características significativas atribuídas a essa figura. Paralelamente, sempre existiu uma oposição ao conceito de “médico da alma”. Nesta investigação, a função do filósofo-médico é analisada em relação ao questionamento e à crítica tanto da tradição filosófica metafísica quanto da mercantilização do conhecimento. Uma posição clara de Nietzsche, que essa investigação mostra, é a rejeição de que os questionamentos filosóficos sejam fundamentados na “busca pela verdade” racional sobre o sofrimento humano.

**Palavras-chave:** Nietzsche. médico da cultura. metafísica.

**Abstract:** Since Nietzsche's earliest textual records, the philosophical physician has been associated with cultural concerns, with significant characteristics attributed to this figure emerging. At the same time, there has always been opposition to the concept of “physician of the soul”. In this investigation, the role of the philosopher-physician is analyzed in relation to the questioning and criticism of both the metaphysical philosophical tradition and the commodification of knowledge. One clear position of Nietzsche, which this investigation shows, is the rejection of philosophical questions being based on the rational “search for truth” about human suffering.

**Key-words:** Nietzsche. physician of culture. metaphysics.

### Introdução

A figura do médico pode ser identificada em quase toda a obra de Nietzsche, nos textos publicados e, principalmente, nos fragmentos póstumos. Para iniciar essa investigação, é necessário enfatizar que se trata de mapear as

---

<sup>1</sup> Psicanalista. Doutora em Filosofia pela UNIOESTE - Universidade Estadual do Oeste do Paraná (2022), pesquisadora de uma interface entre Nietzsche e Freud. Mestre pela PUCPR Curitiba - Pontifícia Universidade Católica do Paraná (2007), uma interface entre Foucault e Freud. Especialização em Psicanálise pela UNIMAR - Universidade de Marília (2001) com trabalho de conclusão sobre a Perversão de Freud a Lacan. Graduada em Psicologia pela UNIPAR - Universidade Paranaense (1999). Atuo como psicanalista em consultório privado desde 2000, sou Responsável Técnica do Núcleo de Prática em Psicologia, orientadora de estágio em processos clínicos e docente na Pontifícia Universidade Católica do Paraná, campus Toledo. Sou professora e coordenadora da Especialização Lato Sensu "Psicanálise Clínica - de Freud a Lacan" na mesma instituição. Áreas de Interesse: clínica e supervisão de base psicanalítica; coordenação e docência de graduação, pós-graduação lato e stricto sensu.

primeiras elaborações do autor, ou seja, o pensamento anterior à sua doutrina da vontade de potência. Esse recorte metodológico se justifica porque, desde os primeiros textos, o médico está ligado às preocupações com a cultura e aparecerão algumas características importantes atribuídas a ele, assim como sempre houve a oposição ao médico da alma. Nessa investigação, a função do filósofo médico aparece relacionada ao questionamento e crítica tanto à tradição filosófica metafísica quanto à mercantilização do saber. É interessante observar que, já nos primeiros escritos, Nietzsche interroga o lugar ocupado pela filosofia, que se efetiva a partir dos impulsos inconscientes do praticante, com implicações para a cultura. Desde o princípio, o médico filosófico é um oponente ao médico de almas da tradição metafísica.

Nesse sentido, o jovem Nietzsche já deixava bem clara sua oposição à metafísica e às falsas promessas de alívio, que ignoram o corpo e superestimam a alma e serão discutidas a partir da obra *A filosofia na era trágica dos gregos*, de 1873. Outra posição do nosso médico da cultura é denunciar o poder do Estado, que subordina toda sociedade, inclusive a formação universitária, gerando seres conformados - sejam eles “trabalhadores” que se põem a serviço de uma minoria, ou os que se avaliam “cultos”, seres improdutivos que apenas regem a formação de maneira mercadológica. Entretanto, nessa lógica à qual os formadores estão submetidos, poderia haver um mestre sadio o suficiente para cuidar dos demais? Seria tarefa do médico da cultura a preocupação também com a formação, uma educação filosófica para a liberdade e para a elevação? O cerne dessa investigação é dirigido pelo texto *Schopenhauer como educador*, de 1874.

184

### **O médico da cultura contra o médico de almas nos primeiros textos de Nietzsche**

Primeiramente, “O filósofo como médico da cultura (*Arzt der Kultur*)” pode ser encontrado no Fragmento Póstumo 23 [15]. de 1872/1873 (NIETZSCHE, 2010a, p.434). No mesmo fragmento, consta uma nota esclarecedora que informa que esse título foi abandonado, mas cogitado para o que posteriormente se tornou a obra *A filosofia na era trágica dos gregos* (1873). Isso nos leva a afirmar

que, para investigar a origem do que será o médico da cultura, é necessário, em primeiro lugar, buscar a análise de Nietzsche sobre a produção grega. Em *Filosofia trágica na era dos gregos*, Nietzsche marca uma distinção entre filósofos pré-platônicos e pós-platônicos.

Os pré-platônicos eram considerados “tipos puros”, ou seja, tidos em alto conceito por sua unidade e pureza de estilo, pensamento e vivências que coadunam<sup>2</sup>, por interrogarem de forma legítima “*de que vale, em geral, a vida?*”. Autênticos por não se perderem devido aos seus anseios por liberdade, beleza, grandeza de vida e impulso à verdade. O impulso desenfreado por conhecimento, assim como o ódio ao mesmo, é prejudicial, mas “os gregos domaram seu intrinsecamente insaciável impulso ao conhecimento - porque desejavam viver, de imediato, aquilo que aprendiam” (NIETZSCHE, 2008 p.34). Por esses motivos, eram celebrados como um povo saudável, a república de gênios que vai de Tales até Sócrates<sup>3</sup>.

Já os pós-platônicos eram considerados “tipos mistos”, sem unidade de estilo, fundadores de seitas, a “república de eruditos”. A partir de Platão, algo novo se inicia e é tomado de forma negativa por Nietzsche - personagens mistas tanto no que diz respeito às suas filosofias quanto às suas personalidades. Além dessa falta de estilo próprio, na visão depreciativa do filósofo alemão, o maior problema é que as seitas instituídas pelos pós-platônicos “eram, em seu conjunto organizações que se opunham à cultura helênica e à unidade de estilo de então” (NIETZSCHE, 2008 p.32).

O autor também marca uma diferença no que tange ao caráter terapêutico ocupado pelos filósofos desde o início. Os pós-platônicos “buscavam a redenção, mas somente para os indivíduos ou, no máximo, para os grupos de amigos e

---

<sup>2</sup> A filosofia nietzschiana concebe que pensamento e forma de expressão estão articulados assim como o estilo possibilita que o autor expresse suas próprias vivências e, conseqüentemente, afete aqueles que possuem vivências semelhantes (cf. ITAPARICA, 2016, p. 208).

<sup>3</sup> Nietzsche, seguindo Schopenhauer, se refere a eles como a República dos gênios, numa época em que não havia profissão de filósofo ou erudito e, portanto, sem convenções a seguir, com energia para encontrar a própria forma e aperfeiçoá-la: “Tales, Anaximandro, Heráclito, Parmênides, Anaxágoras, Empédocles, Demócrito e Sócrates. Homens integrais e como que talhados a partir de uma única pedra. Entre o seu pensar e o seu caráter, vigora uma rígida necessidade” (NIETZSCHE, 2008).



“jovens que lhes eram mais próximos”, ou seja, havia uma intencionalidade. Os pré-platônicos também tinham essa pretensão terapêutica de curar. Entretanto, a salvação e purificação não eram intencionais e, sim, inconscientes, quase secundárias, pois eram “uma cura e purificação em larga proporção”.

Nesse sentido é possível visualizar o que Nietzsche já nomeava nesta obra como sinais de saúde ou doença em uma cultura. A crítica à tradição metafísica já está delineada, mas, ao mesmo tempo, há o reconhecimento de que os pré-platônicos eram autênticos por priorizarem a experiência e não serem meros reprodutores das convenções vigentes. Para ele, é preciso “protestar contra os médicos ruins e descuidados que são charlatões (*Pfuscher-Ärzte*), a maioria são eruditos” (NIETZSCHE, 2010a, p. 569). Estimar o erudito, o conhecimento científico, assim como a pretensão de determinar uma verdade absoluta são sinais de doença - aspectos sob os quais incide o crivo do médico filósofo. “Qualquer aliança com os eruditos deve ser rechaçada. Esse é o maior inimigo, porque dificultam o trabalho dos médicos e negam a existência da doença” (NIETZSCHE, 2010a, p. 549). Desde seus primeiros trabalhos, o filósofo alemão questiona o valor do conhecimento, o qual considera superestimado e com pretensões de se fixar como verdade universal.

Na obra *O nascimento da tragédia*, de 1872, Sócrates é alvo de críticas justamente por seu otimismo e crença desmedida, uma vez que acreditava na possibilidade de conhecer a natureza da existência pelo saber teórico. Justamente essa ênfase teórica e racional o torna doente e não mais pertencente aos saudáveis, aos olhos de Nietzsche.

Sócrates, portanto, deixa de figurar como um integrante da “república dos gênios” da cultura trágica dos gregos. O jovem Nietzsche passa a criticar de forma contundente a influência que ele exerceu naquela cultura. A forma de Sócrates filosofar, apartando razão e impulsos, iniciou uma forma de civilização racionalista - o homem teórico. “Sócrates o protótipo do otimista teórico que, na já assinalada fé na scrutabilidade da natureza das coisas, atribui ao saber e ao conhecimento a força de uma medicina universal” (NIETZSCHE, 2015, p.81). Sócrates propõe uma terapêutica para o sofrimento humano que se baseia numa busca interminável pela razão - “tudo deve ser inteligível para ser belo”. O

suposto remédio para os atenienses seria o uso da razão, uma supervalorização da consciência e que separam o corpo da alma – aqui entendida como intelecto –, dando a esta última superioridade e realidade supremas. Ele afirma que “se acreditarmos que se deve buscar o que não sabemos, nós seremos homens melhores, mais valorosos e menos indolentes do que se acreditarmos que não é possível descobrir aquilo que não sabemos e que não devemos buscá-lo” (PLATÃO, Mênon 86b-c). É preciso acreditar que é possível encontrar a verdade absoluta, essa é a forma de alcançar a virtude e a felicidade.

Sócrates articula conhecimento e virtude ao afirmar que há nos humanos uma vontade de fazer o bem e que constantemente é preciso fazer um exame das próprias intenções. Segundo Hadot (2014), esse pensamento moralmente rigoroso não é explicado teoricamente. O filósofo grego contenta-se apenas em afirmar que foi a missão confiada a ele pelo deus Apolo e que esse rigor é que dá sentido à vida. “Uma vida sem exame não é uma vida digna de um ser humano” (PLATÃO, 1972a, Defesa 41d).

É sob esse ponto de vista que, para Nietzsche, há uma continuidade entre o pensamento de Sócrates e o cristianismo. A negação dos impulsos associada a uma supervalorização teórica na tentativa de prescrever o remédio do “conhecimento” como forma de corrigir a existência, servem de solo para o ideal ascético e que depõe contra a vida. A separação corpo e alma e o domínio desta sobre aquele dão a base metafísica para o que posteriormente será o cristianismo. Alma, nesse contexto, pode ser entendida não meramente como capacidade intelectual, mas como a parte real humana que lhe proporciona o conhecimento verdadeiro das coisas. No *Fédon*, Platão (1972b, p. 127) afirma que é preciso:

Examinar as coisas apenas com o pensamento, sem pretender aumentar sua meditação com a vista, nem sustentar seu raciocínio por nenhum outro sentido corporal, aquele que se servir do pensamento sem nenhuma mistura procurará encontrar a essência pura e verdadeira sem o auxílio dos olhos ou dos ouvidos e, por assim dizê-lo, completamente isolado do corpo, que apenas turba a alma e impede que encontre a verdade.

Essa pureza e verdade propiciada pelo pensamento desvaloriza o corpo, que é considerado como o que atrapalha a alma em sua tarefa do conhecimento da verdade. O corpo, por estar sujeito à destruição, à agitação passional ou ao próprio envelhecimento, proporciona um conhecimento falso ou ilusório. Apenas as ideias são entidades absolutas, eternas e imutáveis e, portanto, causa do conhecimento verdadeiro. Nessa obra, vemos que as ideias têm a mesma natureza da alma, ou seja, a alma separada do corpo é eterna, imutável e sempre igual a si mesma:

Está demonstrado, que se desejamos saber realmente alguma coisa, é preciso que abandonemos o corpo e que apenas a alma examine os objetos que quer conhecer. Só então, gozaremos da sabedoria de que estamos enamorados, isto é, depois de nossa morte e de modo algum durante a vida. E a própria razão o afirma, uma vez que é impossível conhecer alguma coisa de modo puro, enquanto temos corpo, é preciso que não se conheça a verdade ou então que se a conheça depois da morte, uma vez que então a alma se pertencerá livre deste fardo, e não antes. Enquanto estivermos nesta vida não nos aproximaremos da verdade a não ser afastando-nos do corpo (PLATÃO, 1972b, p. 128).

188

Contudo, o filósofo alemão enfatiza que esse conhecimento produzido pela suposta alma é muito limitado e é um abuso ter se tornado o conhecimento geral sobre o mundo. É preciso lembrar que o intelecto é apenas um órgão da vontade e sua atividade tende para a existência, mas não em termos de ser ou não ser. O conhecimento absoluto é contraditório com a existência, ou seja, não pode ser atingido. A consciência só pode julgar de acordo com os princípios da experiência. É por esse motivo que:

O intelecto nunca tem como fim o nada, nem o conhecimento absoluto, pois este seria um não-ser com respeito ao ser. Favorecer a vida é o propósito que está por trás de todo conhecimento, o elemento ilógico, que, como pai de todo conhecimento, também define seus limites (NIETZSCHE, 2010a, p. 184).

No mesmo fragmento, o autor se interroga sobre os efeitos desse modelo de homem teórico que se contrapõe àquele em que a arte expressa os impulsos: “Para que novo fim artístico aponta a ação do homem teórico, que se manifesta em primeiro lugar em um sentido contrário à arte?”. Com o homem teórico

sucumbiram a arte grega, que se apoiava nos instintos, e a ética do Estado grego, que existia unicamente com base na arte. É dessa maneira que Sócrates pode ser concebido como precursor do cristianismo, pela negação dos impulsos e excesso de racionalidade, numa busca pelo bem. “Trata-se de uma suposta sabedoria (em todas suas manifestações, no cristianismo ortodoxo, no judaísmo atual) que é hostil e indiferente à arte” (NIETZSCHE, 2010a, p. 127). Além do mais, Sócrates destruiu a tragédia ao negar a expressão instintual. Isso o coloca no pensamento nietzschiano como um negador da vida<sup>4</sup>.

Essa postura ambivalente de Nietzsche em relação à Sócrates se evidencia pelo fato de ter sido considerado um tipo puro e com personalidade própria em *A filosofia na era trágica dos gregos*. Nessa obra, ele era um integrante da república dos gênios, estava entre os gregos com unidade de estilo. Por outro lado, a filosofia de Sócrates também é alvo de desagrado do filósofo alemão, principalmente devido à ânsia pela revelação de uma verdade absoluta através da razão. Essa ambivalência não se dá apenas em relação a Sócrates, mas também em relação aos estoicos e epicuristas - valorizadores da experiência e, ao mesmo tempo, negadores da vida por suas posições metafísicas. A admiração surge ao analisar a forma como eles articulavam a própria vida à filosofia - não se tratava de mera aquisição de conhecimento ou puro exercício intelectual, mas uma forma de vida. Nietzsche (2008, p. 36) aponta que o estoico vivia “filosoficamente com aquela simples fé humana que impelia um antigo, seja lá onde ele estivesse, seja lá o que ele fizesse, a se comportar como estoico, caso alguma vez tivesse feito profissão de fé à Stoa”. Sobre Epicuro, ele tece o seguinte elogio: “a sabedoria não avançou sequer um passo para além de Epicuro - e frequentemente retrocedeu até muitos milhares de passos” (NIETZSCHE, 2010b, p. 339). Essa forma filosófica de viver difere completamente dos tempos modernos, em que ela

---

<sup>4</sup> A tragédia seria “a união das artes dionisíacas e apolíneas: a música, a dança e o canto uníssono do coro seriam os elementos dionisíacos, enquanto o diálogo e a individualização da personagem representariam o que há de apolíneo na tragédia” (MELO NETO, 2016, p. 397). Portanto, a tragédia grega é abolida, enquanto expressão dos impulsos primários da própria natureza, pelo *homem teórico* de Sócrates. Para Nietzsche, a arte é fundamental, uma linguagem que manifesta os impulsos e, nesse sentido, afirmadora da vida.

se torna dependente de instituições governamentais, religiosas ou universitárias - eruditos que não sabem valer-se das obras dos antigos.

Porém, a relação de Nietzsche com essas duas correntes filosóficas, conforme dito anteriormente, se mostra ambivalente ao longo de seus escritos. Se por um lado as admirava por tratarem a filosofia como uma forma de vida, por outro, tecia um julgamento incisivo aos “médicos de almas”. Por esse motivo, é oportuno apresentar, mesmo que de forma sucinta, essas duas escolas de pensamento da Grécia antiga.

A meta de Epicuro é “antes de tudo, terapêutica: curar a doença da alma e ensinar o homem a viver o prazer” (HADOT, 2014, p. 171). Essa cura da alma estaria alicerçada no conhecimento que a filosofia pode proporcionar sobre os deuses, a morte e o regramento dos prazeres. Os dogmas fundamentais epicuristas seriam capazes de eliminar o medo humano acerca desses fenômenos e, dessa forma, devolver a paz do espírito e a felicidade. Para os epicuristas, os deuses existem, mas não se misturam à imperfeição humana, são o ideal que os sábios aspiram e devem “ser objeto de culto desinteressado; não teria sentido adorá-los de maneira servil, temerosa e interesseira, pois desconhecem o mundo imperfeito dos homens e de modo algum atuam sobre ele”. Quanto à morte, não há também porque temê-la, visto que seria apenas “a dissolução do aglomerado de átomos que constitui o corpo e a alma [...] não existe enquanto o homem vive e este não existe mais quando ela sobrevém” (EPICURO, 1985, p.14-15). Sobre ensinar a viver o prazer, os dogmas ensinam a manter uma disciplina, um regime dos desejos para manter equilíbrio e estabilidade. Também há uma relação mestre-discípulo baseada na amizade, mas uma relação assimétrica - cabe ao discípulo profunda gratidão e idolatria para com o seu mestre. No epicurismo, portanto, há a escolha do prazer e do interesse individual, governar o próprio pensamento e optar pela calma e serenidade - aí estaria o puro prazer de existir.

Em contrapartida, no estoicismo não há essa noção de felicidade vinculada ao prazer. O que é imprescindível ao humano, assim como no pensamento de Sócrates, é escolher fazer o bem - a felicidade é concebida como prática do bem moral e é acessível a todos. Ensina o humano a admitir que há coisas que não

estão em seu poder, pois dependem de causas exteriores. De acordo com Hadot (2014, p. 188):

A experiência estoica consiste em uma tomada de consciência da situação trágica do homem [...] os homens são infelizes, porquanto procuram com paixão adquirir os bens que não podem obter e fugir dos males que são, contudo, inevitáveis. Contudo, há uma única coisa que depende de nós e que nada nos pode tirar: a vontade de fazer o bem, a vontade de agir de acordo com a razão.

O fundamento estoico afirma que a vontade de fazer o bem é a única forma de encontrar a liberdade e ser invulnerável. Para isso, é preciso viver segundo a razão e ser coerente consigo mesmo. Prosseguindo na obra do mesmo autor, tanto o ser vivo quanto o próprio mundo tendem à autocoerência, essa coerência lógica dos seres - que é fazer o bem - funda-se em uma razão do Todo, do qual ela é apenas uma parcela. Para eles, é a razão que atua na natureza, nos humanos e no pensamento individual. A terapêutica proposta pelos estoicos tem um código de conduta prática o qual possibilita o exercício das ações apropriadas que conduzirão à prática moral e, ao mesmo, tempo orientarão as escolhas cotidianas. Não há uma relação de desprezo aos prazeres do corpo, mas é elementar abdicar desses prazeres como uma forma de exercício espiritual. Tanto epicuristas quanto estoicos enfatizam a ataraxia, ou seja, atingir uma disposição estável e ausente de perturbações da alma e do corpo. Esse estado poderia ser alcançado isentando-se das dores no primeiro caso, ou abrindo mão dos prazeres, no segundo - mas em ambos há uma abdição dos impulsos.

Esse recorte apresentado sobre o pensamento socrático, epicurista e estoicista exemplifica a tradição de “médicos de almas” ou “pseudo-médicos”, aos quais Nietzsche se opõe veementemente. Para o filósofo alemão, são incapazes de questionar os valores de seu tempo e cultivam a crença numa verdade absoluta, objetivando a extinção do sofrimento a partir da racionalização. São os que promovem a doença para em sequência diagnosticá-la e curá-la, o corpo aparece como secundário em relação à alma. Nas palavras de Nietzsche, oferecem um “remédio inferior”, uma forma paliativa de anestésiar a dor ao proporcionarem um falso alívio: “a tragédia ainda é possível para aqueles que não acreditam em

um mundo metafísico? É preciso mostrar como também aquilo que foi até agora *exaltado* na humanidade, cresceu com base nesse remédio inferior” (NIETZSCHE, 2010b, p. 96). Nosso autor recusa que o questionamento filosófico seja calcado na “busca pela verdade” racional sobre o sofrimento. Seu critério é analisar as expressões de saúde, mas não como noção absoluta. A saúde não deve ser considerada de modo unívoco, nem expressão do que é “normal”, mas essencialmente múltipla. O autor se afasta do pensamento metafísico, não há dualismo mente e corpo, assim como não há o dualismo saúde e doença (WOTLING, 2013).

### **O médico da cultura como guia da formação e limitador do poder do Estado**

Ainda no pensamento do jovem Nietzsche, os quatro ensaios encontrados nas *Considerações Extemporâneas* (1873-1876) não versam exatamente sobre o médico filósofo, mas evidenciam claramente as ideias que ele deve combater – das instituições culturais da Europa, na segunda metade do século XIX. Cabe ao médico da cultura recusar a tradição do médico de almas, assim como estar atento ao que se oculta sob os temas: formação do Estado, ânsia ao conhecimento e fins mercadológicos do ensino.

A forte crítica ao ensino universitário e à erudição, por exemplo, são tomadas por Nietzsche na terceira consideração extemporânea, *Schopenhauer como educador*, de 1874. O texto critica enfaticamente as instituições universitárias da Alemanha daquele período, pois o ensino teria o intuito de subordinar o pensamento dos homens aos fins institucionais e ao Estado. Isso porque o pensamento vigente tinha como alvo elevar e preservar a existência do Estado, que era entendido como o máximo da elevação humana.

A felicidade do indivíduo é subordinada no Estado ao bem comum. Porém, há algo subjacente a essa suposta “justiça social”, em que aparentemente as minorias são usadas para o bem da maioria. Significa que o Estado deveria ter como meta a formação dos criadores, chamados por Nietzsche de gênios - os homens superiores -, os quais elevam a cultura, que é coletiva. Enfim, não é para

o bem ou para a felicidade individual dos homens superiores, é para que eles possam criar obras elevadas, e esse processo de criação geralmente envolve sofrimento. A finalidade da vida comunitária não consiste na existência, a todo custo, de um Estado, mas em que nele se possa viver e criar os espécimes superiores - esta é a razão do ato de criação dos Estados (NIETZSCHE, 2010a, p. 558).

Nietzsche compara a concepção grega de Estado e a moderna, criticando as noções modernas de “dignidade” do homem e do trabalho. Para ele, essa noção de dignidade é um consolo, uma forma de camuflar o que de fato é um modo de vida escravo. Nessa visão a origem do Estado está articulada ao sofrimento e não exatamente à promoção do bem-estar coletivo: o Estado é “uma fonte contínua e fluida de fadiga para a maioria dos homens, em períodos que retornam constantemente, o archote devorador da espécie humana”. Ele afirma:

Para que haja um solo mais largo, profundo e fértil onde a arte se desenvolva, a imensa maioria tem que se submeter como escrava ao serviço de uma minoria, ultrapassando a medida de necessidades individuais e de esforços inevitáveis pela vida. É sobre suas despesas, por seu trabalho extra, que aquela classe privilegiada deve ver-se liberada da luta pela existência, para então gerar e satisfazer um novo mundo de necessidade (NIETZSCHE, 2013, p. 18).

É possível vislumbrar um ponto de passagem sobre o pensamento do jovem Nietzsche para o filósofo maduro. O ato de cada homem tem dignidade à medida que é instrumento para a elevação individual ou cultural, seja consciente ou inconscientemente; a consequência ética que se finda é que o “homem em si”, o homem em sentido absoluto, não possui nem dignidade, nem direito, nem deveres: só pode justificar sua existência como a de um ser totalmente determinado, servindo a finalidades inconscientes. Essa parece uma primeira aproximação do pensamento futuro - após elaboração da vontade de potência - em que cabe ao médico da cultura fomentar o surgimento daqueles que serão os verdadeiros elevadores da cultura, aspecto que será discutido posteriormente.

Contudo, há também a articulação entre função do Estado e formação, dando continuidade à crítica sobre o impulso ao conhecimento e o que ele oculta.



A subordinação ao Estado, na visão nietzschiana, gera seres resignados, eruditos infecundos, comerciantes do saber<sup>5</sup>. Seriam o oposto do verdadeiro homem de cultura, mas alimentam a falsa ideia de que são cultos. Curiosamente, esses filisteus só encontram pessoas, instituições públicas, educacionais e culturais organizadas de forma idêntica às suas próprias necessidades. Essa unidade é uma distorção ou ilusão, só existe porque “nega consciente ou inconscientemente todas as formas e exigências de um estilo verdadeiro e autenticamente produtivo” (NIETZSCHE, 2020, p.13). O autor define que cultura “é, sobretudo, unidade de estilo artístico em todas as manifestações de um povo” (NIETZSCHE, 2020, p.9). Nesse sentido, o mercador do saber é considerado pelo médico filosófico como exemplo de doença, “uma criatura muito satisfeita, e que deve ter uma estupidez proporcional” (NIETZSCHE, 2010b, p. 59). Os valores culturais deveriam ser instituídos pelos filósofos e artistas, mas estes também se tornaram filisteus na cultura alemã do século XIX. Eles estão a serviço do Estado e “[...] pobre da arte que comece a levar a si mesma a sério e apresente exigências que atentem contra o salário, o negócio e os hábitos do filisteu” (NIETZSCHE, 2020, p.28).

“É inegável que precisamente agora o apreço de que gozam os eruditos ainda em muitíssimas áreas é elevado demais e por isso tem um efeito nocivo” (NIETZSCHE, 2018, p.89). Na filosofia esses representantes do saber são uma espécie de funcionários filosóficos, que prejudicam e impedem o florescimento dos verdadeiros filósofos. É nesse sentido que, nessa fase, ele articulará a função da filosofia com a figura do médico: “Quem seria médico o suficiente para saber qual o estado do nosso tempo no que se refere à saúde e à doença!”. Em outros termos, quem seria capaz de apontar claramente a farsa representada pelo impulso à verdade advinda do discurso acadêmico e institucional? Como produzir uma filosofia dinâmica e não corrompida por aqueles que transformam a educação em mercadoria? (NIETZSCHE, 2018, p.89) No Fragmento Póstumo 29

---

<sup>5</sup> O filisteu da cultura acredita que sua produção erudita é sinônimo de cultura, mas é diametralmente oposta à de um criador - sua obra é fruto de acomodação, mistura de estilos com objetivo mercantilista - expressões de não cultura. O mercantilismo cultural não fica restrito ao âmbito acadêmico, mas também ao uso da arte e da história de forma cômoda e superficial, para manutenção de uma vida tranquila e passiva. Ele considera “clássicos” a diversão e o entretenimento - produtos a serem vendidos e por isso devem ser acessíveis à compreensão das massas. O teólogo David Strauss figura como modelo do filisteu. (Cf. FREZZATTI, 2016, p. 226).

[222] de 1873, o autor alerta que há sintomas de uma atrofia da formação, uma extirpação, e que a classe de eruditos estaria a serviço da eminente barbárie, compreendida como falta de estilo (NIETZSCHE, 2010a, p. 549).

Em *Schopenhauer como educador*, Nietzsche interroga essa atitude de subordinação de cada um diante da própria vida e diante da cultura. Inicia o primeiro parágrafo com a seguinte pergunta: o que impele o ser humano a pensar e agir de forma gregária em detrimento da própria felicidade? Por que se esconde atrás da opinião pública e se acomoda nessa posição? Parece haver um certo desconforto das pessoas em impor a própria honestidade de forma incondicional. Aquele que não quiser pertencer à massa não deve ser compassivo consigo mesmo, e sim seguir sua consciência que clama: “seja você mesmo! Tudo isto não é você, o que você agora faz, pensa, deseja” (NIETZSCHE, 2018, p.14). Para o filósofo alemão, depositar a própria vida e felicidade na opinião pública é uma pseudovida, pois “não possuímos nada além de um breve hoje e nele temos que mostrar por que e para que surgimos precisamente agora”. Nietzsche enfatiza que cada um deve tomar o leme da própria existência e por ela se responsabilizar, não permitindo que se assemelhe a uma casualidade irrefletida. Esse conhecimento de si mesmo é uma trilha solitária, não pode ser feita por mais ninguém. Essa empreitada é ainda mais árdua pois o humano “é obscuro e oculto; e se um coelho tem sete peles, o homem, por sua vez, pode se despir sete vezes setenta vezes e ainda não poderá dizer “este é você realmente, esta não é mais uma casca”.

A reflexão do autor se volta mais uma vez para as personalidades de seu tempo. Há uma hesitação em confiar em si, o que as tornam inaptas para serem guias e tutores de outros. Nesse ponto, considerando que cada um é “timoneiro solitário da própria existência”, o papel de um tutor é mais profundo e não se confunde com mera transmissão de conhecimento. O verdadeiro filósofo educador elevaria seus discípulos acima da limitação de seu tempo, ensinando simplicidade e honestidade no pensamento e na vida. Nietzsche revela sua concepção na época sobre o filósofo como alguém sadio e guia dos demais [pelo menos no que diz respeito ao lugar de um educador]: alguém que pratica

honestidade, alegria e constância. Ele acreditava que Schopenhauer tinha esses atributos, pois fala e escreve consigo mesmo e para si mesmo, pois venceu, por meio do pensamento, o que há de mais pesado, e constante porque tem de sê-lo. Sua força se eleva vertical e leve como uma chama na calmaria, inabalável, sem hesitação ou inquietação” (NIETZSCHE, 2018, p.19).

Seguir essa independência de Schopenhauer, um “mestre de si mesmo”, não significa ser discípulo de sua filosofia, mas estar aberto para a vida e ter uma visão contra o seu próprio tempo<sup>6</sup>. Para Nietzsche, um verdadeiro filósofo como educador seria alguém em quem se pudesse confiar, alguém que reconheceria e desenvolveria o ponto forte de seu discípulo e, ao mesmo tempo, aproveitaria todas as forças disponíveis na tentativa de cultivá-las e harmonizá-las umas com as outras. Caberia ao filósofo educador tornar uma luta de forças em um sistema harmônico - conhecimento, desejo, amor, ódio teriam um ponto de convergência.

Aquele filósofo educador com o qual eu sonhava não iria apenas descobrir a força central, mas saberia também evitar que ela agisse destrutivamente em relação às outras forças: na verdade, a tarefa de sua educação seria, assim me parecia, moldar o homem inteiro como um sistema solar e planetário vivo e movente, e descobrir a lei de sua mecânica superior (NIETZSCHE, 2018, p.20).

Faz parte da tarefa do médico da cultura a preocupação com a formação. Não se trata de um mestre que amplia o conhecimento ou que fornece visão filosófica universal sobre a vida. Para ele, Schopenhauer é um filósofo que valida o que de fato convém chamar de mestre, aquele que incita a liberdade do discípulo. No mesmo texto, o autor ratifica que os verdadeiros educadores comprovam qual é o sentido original e verdadeiro de sua essência, “sua matéria fundamental, algo que de modo algum se deixa educar ou formar e, seja como for, algo de difícil acesso, latente, imóvel: seus educadores não podem ser mais que seus libertadores”. É nesse sentido que Nietzsche brada, mais uma vez, por um médico que seja um autêntico filósofo e educador: “onde estão os médicos da humanidade moderna que, em si mesmos, tenham os seus pés tão firmes e

---

<sup>6</sup> Nas obras tardias, Schopenhauer será, assim como Sócrates, representante da decadência cultural.

saudáveis que ainda poderiam cuidar de alguma outra pessoa e a guiar pela mão?” (NIETZSCHE, 2018, p.23).

Nessa fase, há um “ideal de saúde” na obra nietzschiana - Schopenhauer é admirado pela insubmissão às tendências filosóficas e culturais do seu tempo, por não ser condescendente com os modismos culturais; por não separar pensamento e vida do que diz, visto que teoria e prática não estão apartadas. Essa admiração tem a mesma conotação vista em relação aos pré-platônicos, direcionada ao modo de vida que não cede ao impulso à verdade do homem racional. É possível afirmar que no início da sua obra, a visão nietzschiana sobre o médico filósofo era mais otimista e conciliadora. Ele sugere um equilíbrio de forças e uma harmonização<sup>7</sup> entre elas, diferente do pensamento do Nietzsche maduro, como será visto adiante. Outro ponto relevante é essa função de um filósofo como verdadeiro educador para a liberdade e para a elevação. Ele indaga quem na modernidade seria capaz de cuidar e guiar os demais? Mas nesse período ainda crê no mestre saudável que pode cuidar dos enfermos, ou seja, crê que é possível “ensinar” a ser um espírito livre. Nessa perspectiva, a saúde seria passível de ser transmitida ou adquirida, um pensamento que veremos se modificar gradualmente no pensamento do filósofo alemão.

197

### **Para concluir**

Para Nietzsche, é preciso unir todas as forças parciais - pois todas elas se enfrentam hostilmente; todas as forças nobres estão envolvidas em uma guerra de destruição recíproca e exaustiva. Isto deve ser mostrado com o exemplo da filosofia: ela destrói, porque não pode ser mantida por nada dentro dos limites. Essa é a crítica do autor quando alega que o filósofo acabou tornando-se um ser *nocivo para todos* - que destrói a felicidade, a virtude, a cultura e, finalmente, torna-se destrutivo a si mesmo. Porém, ele ratifica que cabe ao filósofo justamente o oposto: “a filosofia deve ser uma aliança de forças que unam, como

---

<sup>7</sup> O pensamento de Nietzsche sofrerá alterações, conforme será visto a partir da vontade de potência, pois a luta entre impulsos não pode ser “harmônica”, mas sim uma luta de dominação.

*um médico da cultura*” (FP 1873, 30 [8]). Ele também apresenta a questão através de uma metáfora, ao falar do verdadeiro remédio a ser ministrado por um médico filosófico: é preciso discernimento para fazer bom uso da história enquanto saber sobre as diferentes culturas. A prescrição desse médico deve levar em conta os diferentes climas espirituais e enviar cada homem para o clima que potencializaria sua saúde.

Nietzsche indaga as diferentes manifestações artísticas no intuito de diagnosticar os valores que nelas se expressam. Se, em *O nascimento da tragédia*, ele enaltece a força cultural de renovação da arte wagneriana, o oposto ocorre em *O caso Wagner*, de 1888, ocasião em que sua arte aparece como um exemplo de morbidez no que tange à configuração do conjunto de impulsos. Nessa obra tardia, ele se aparta de tudo o que considera uma vida empobrecida, rechaçando o que considera uma moral que nega a vida. Se volta contra o que considera doentio para a sua filosofia – Wagner e Schopenhauer estão entre os que representam a doença que assola a Europa. Se ambos, assim como Sócrates, foram referências para a filosofia da juventude, na elaboração tardia de Nietzsche, passam a ser expressão da doença fisiopsicológica, com obras que conduzem à estagnação em vez da constante mudança, evidenciando a anarquia impulsional. É isso que transforma um organismo saudável em doentio, na visão do filósofo alemão, característica que ele recusa em si próprio.

Uma posição clara de Nietzsche e que perpassa toda a sua obra é rejeitar que o questionamento filosófico seja calcado na “busca pela verdade” racional sobre o sofrimento e, por este motivo, ele faz uma crítica feroz ao “médico de almas” que toma a seu cargo essa tarefa. Além disso, ele defende uma noção de inconsciente, pois o humano acredita governar de forma racional suas vontades, sem supor que internamente atua um conflito entre forças pulsionais.

No pensamento do jovem Nietzsche, ele afirma que não podemos rechaçar os impulsos destrutivos, eles são parte da disputa de forças e que, se mantidos em um certo nível de equilíbrio, terão um destino nobre. Mas, se nosso autor, na juventude, tinha um ideal de saúde indagando: quem teria *pés tão saudáveis para guiar os demais?*, na fase madura, ordenará que os *saudáveis se apartem dos*

doentes e que curem a si mesmos, sempre ponderando que a saúde é avaliada em termos de hierarquia impulsional, e não em nível somático.

A função do médico será assumida pelo fisiopsicólogo, o qual diagnosticará a saúde e o tratamento da cultura, propiciando sua elevação.

## Referências

EPICURO. Antologia de textos de Epicuro. In: *Epicuro, Lucrecio, Cícero, Sêneca, Marco Aurélio*. Tradução de Agostinho da Silva. São Paulo: Ed. Abril, 1985. (Os pensadores).

FREZZATTI, W. A. Verbetes: Ciência [*Wissenschaft*]; Filisteu da Cultura [*Bildungsphilister*]. In: *DICIONÁRIO Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2016. p.142, 226.

HADOT, P. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Edições Loyola, 2014.

ITAPARICA, A. L. M. Sobre a gênese da consciência moral em Nietzsche e Freud. *Cadernos Nietzsche*, n. 30, p. 13-32, 2012. ITAPARICA, A.L.M. Verbetes: Estilo [Stil]. In: GEN. *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2016. p. 208.

MELO NETO, J. E. Verbetes Vontade de verdade [*Wille zur Wahrheit*]. In: *DICIONÁRIO Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2016. p.425.

NIETZSCHE, F.W. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos (1872)*. Tradução de Pedro Sússekind. São Paulo: 7 Letras, 2013.

NIETZSCHE, F.W. *O nascimento da tragédia (1872)*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

NIETZSCHE, F.W. *A filosofia na era trágica dos gregos (1873)*. Tradução de F.R. Moraes Barro. São Paulo: Hedra, 2008.

NIETZSCHE, F.W. *Considerações extemporâneas I: David Strauss, o confessor e o escritor (1873)*. Tradução de Antonio Edmilson Paschoal. São Paulo: WMH Martins Fontes, 2020.

NIETZSCHE, F.W. *Considerações extemporâneas III: Schopenhauer como educador (1874)*. Tradução de G. Rodrigues e T. Tranjan. São Paulo: Mundaréu, 2018.

NIETZSCHE, F.W. *Fragmentos Póstumos 1869-1874*. Madrid: Editorial Tecnos, 2010a. v.1.

NIETZSCHE, F.W. *Fragmentos Póstumos 1875-1882*. Madrid: Editorial Tecnos, 2010b. v.2.

PLATÃO. *Defesa de Sócrates*. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Ed. Abril, 1972a. (Coleção Os Pensadores).

LURINDO, M.C.

PLATÃO. *Fédon*. Tradução de J. Paleikat e J. C. Costa. São Paulo: Ed. Abril, 1972b. (Coleção Os Pensadores).

PLATÃO. *Mênon*. Tradução de Maura Iglésias. Edições Loyola: São Paulo, 2001. (Coleção Os Pensadores).

WOTLING, P. *Nietzsche e o problema da civilização*. Tradução de Vinícius de Andrade. São Paulo: Editora Barcarolla/Sendas & Veredas, 2013.

Submissão: 30. 07. 2024

/

Aceite: 30. 08. 2024

## Imre Lakatos e a possibilidade de interpretação de elementos da biologia

### Imre Lakatos and the possibility of interpretation of elements of biology

LAZANDIR JOÃO DA SILVA<sup>1</sup>

**Resumo:** Os programas de pesquisa de Imre Lakatos oferecem uma interpretação interessante e possível das diferenças fundamentais entre o núcleo firme dos programas de Darwin, da Teoria Sintética da Evolução e da Síntese Expandida. Enquanto o programa de Darwin, centrado nos princípios da seleção natural e do gradualismo, estabeleceu um marco crucial na biologia evolutiva, as modificações subsequentes e as evoluções próprias do programa refletem a natureza dinâmica e progressiva da ciência. Lakatos argumenta que o núcleo firme de um programa de pesquisa, como o darwiniano, é crucial para sua coesão e consistência interna. No entanto, a transição para a Teoria Sintética da Evolução e, posteriormente, para a Síntese Expandida, desafia esse núcleo firme ao incorporar novos *insights* da biologia evolutiva do desenvolvimento, da plasticidade fenotípica e da construção do nicho. Essas mudanças sugerem a existência de programas de pesquisa distintos, cada um deles com suas próprias eurísticas e com seus núcleos firmes. Assim, a aplicação dos programas de pesquisa de Lakatos nos permite compreender melhor não apenas as diferenças entre esses programas, mas também as implicações filosóficas e metodológicas dessas transições na compreensão da evolução biológica.

**Palavras-chave:** Imre Lakatos. Programas de Pesquisa. Charles Darwin. Teoria Sintética. Síntese Expandida.

**Abstract:** Imre Lakatos' research programs offer an interesting and possible interpretation of the fundamental differences between the firm core of Darwin's programs, the Synthetic Theory of Evolution, and the Expanded Synthesis. While Darwin's program, centered on the principles of natural selection and gradualism, established a crucial milestone in evolutionary biology, the program's subsequent modifications and evolutions reflect the dynamic and progressive nature of science. Lakatos argues that the firm core of a research program, such as a Darwinian one, is crucial to its cohesion and internal consistency. However, the transition to the Synthetic Theory of Evolution, and later to the Expanded Synthesis, challenges this firm core by incorporating new insights from evolutionary developmental biology, phenotypic plasticity, and niche construction. These changes suggest the existence of distinct research programs, each with its own heuristics and firm cores. Thus, applying Lakatos' research programs allows us to better understand not only the differences between these programs, but also the philosophical and methodological implications of these transitions in understanding biological evolution.

**Keywords:** Imre Lakatos. Research Programs. Charles Darwin. Synthetic Theory. Expanded Synthesis.

---

<sup>1</sup> Graduado e mestrando em Filosofia pela UNIOESTE. E-mail: [lazandir@gmail.com](mailto:lazandir@gmail.com)



## Introdução

Ao discutir a natureza das teorias científicas, Imre Lakatos destacou que aquilo que comumente consideramos como uma única "teoria" pode, na verdade, ser composto por várias teorias distintas, compartilhando um conjunto central de ideias conhecido como o núcleo firme. Lakatos denominou essas estruturas como "programas de pesquisa", onde, de maneira geral, os cientistas trabalham para proteger o núcleo teórico de possíveis revisões, estabelecendo um cinturão protetor de hipóteses auxiliares ao seu redor.

Ao invés de avaliar uma hipótese como verdadeira ou falsa, Lakatos argumentou que é essencial analisar a superioridade de um programa de pesquisa em relação a outro e discernir racionalmente qual é o preferível. Ele apresenta a distinção entre programas progressivos, que demonstram crescimento e incorporam novos fatos robustos, e programas degenerativos, que carecem de desenvolvimento e novas evidências. Lakatos propôs para um programa de pesquisa que o núcleo firme não pode ser excluído ou alterado, enquanto as hipóteses periféricas podem ser ajustadas em resposta a anomalias. Isso sugere que as teorias científicas podem manter sua coerência interna e resistir a evidências adversárias, desde que haja espaço para ajustes e revisões dentro do contexto do programa de pesquisa.

Lakatos enfatizou a importância das regras metodológicas dentro dos programas de pesquisa, delineando heurísticas positivas e negativas que expandem o cinturão protetor ao redor do núcleo firme e adicionam suposições auxiliares para defendê-lo de refutações potenciais. Destacou também que nem todas as mudanças nas hipóteses auxiliares são igualmente aceitáveis e devem ser avaliadas quanto à sua capacidade de explicar refutações e gerar resultados novos.

Em sua obra, Imre Lakatos destaca sua preocupação central com programas específicos de pesquisa, ao invés de abordar a ciência como um todo. Seu foco principal reside na análise e compreensão dos programas particulares de pesquisa científica (Lakatos, 1979, p. 162). Essa ênfase reflete a abordagem detalhada e contextualizada que Lakatos adota em suas obras ao tratar sobre o progresso

científico. Ao direcionar a atenção para programas específicos de pesquisa, Lakatos busca fornecer uma compreensão mais aprofundada dos mecanismos subjacentes ao desenvolvimento teórico na ciência.

Neste artigo, será realizada uma análise aprofundada dos programas de pesquisa em biologia evolutiva utilizando a estrutura filosófica proposta por Imre Lakatos. A metodologia adotada baseia-se em uma revisão bibliográfica abrangente e uma análise expositiva das principais teorias evolutivas, desde o darwinismo até a Síntese Expandida. As fontes centrais para esta investigação incluem "La teoría del equilibrio puntuado como programa de investigación alternativo al neodarwinismo" de Alcina (2023), que explora a teoria do equilíbrio pontuado como um desafio ao neodarwinismo; "Um exame histórico-filosófico da biologia evolutiva do desenvolvimento" de Almeida e El-Hani (2010), que oferece uma perspectiva histórica e filosófica sobre a biologia evolutiva; e "Teoria Sintética e Síntese Estendida: uma discussão epistemológica sobre articulações e afastamentos entre essas teorias" de Ceschim et al. (2016), que discute as diferenças epistemológicas entre a Teoria Sintética e a Síntese Estendida. Além disso, obras fundamentais de Lakatos, como "A Crítica e o Desenvolvimento do Conhecimento" e "A Lógica do Descobrimento Matemático: Provas e Refutações", serão utilizadas para fundamentar a análise teórica dos programas de pesquisa. Esta abordagem permitirá uma compreensão mais profunda das evoluções conceituais e metodológicas na biologia evolutiva, destacando a relevância das contribuições de Lakatos para a filosofia da ciência.

### **Os programas de pesquisa na biologia e a interpretação lakatosiana**

Conforme Almeida e El-Hani (2010), desde sua apresentação inicial em *A Origem das Espécies* (Darwin, 1859), a teoria darwinista da evolução tem passado por diversas modificações e evoluções próprias no contexto científico. Desde sua formulação inicial, o programa tem sido submetido a alterações, refinamentos e expansões, impulsionadas pelo acúmulo de evidências empíricas, avanços na genética, contribuições de outros campos da biologia, entre outros fatores (Almeida & El-Hani, 2010, p. 9). Essas modificações não indicam uma fragilidade

conceitual do programa, mas sim a natureza dinâmica e progressiva da ciência. As atualizações no programa refletem a capacidade da comunidade científica de integrar novos conhecimentos, enfrentar desafios e aprimorar a compreensão da evolução biológica ao longo do tempo. Esse processo de revisão e expansão constante destaca a vitalidade e a adaptabilidade da teoria darwiniana diante do avanço constante do conhecimento científico.

Apesar das mudanças que ocorreram ao longo do tempo, uma série de legados dos trabalhos de Darwin permanece fundamental no pensamento evolutivo até os dias atuais, como apontado por Almeida e El-Hani (2010, p. 9). Em primeiro lugar, os argumentos convincentes de Darwin sobre a transformação das espécies ao longo do tempo, reunidos em seu livro, reforçaram a ideia da evolução como um fascínio real e substancial. Em segundo lugar, a proposta de seleção natural como mecanismo de mudança evolutiva, desenvolvida em conjunto com Alfred Russel Wallace, continua a ser um dos pilares do pensamento evolutivo. No entanto, é o terceiro ponto que se destaca como uma das contribuições mais convidativas e inovadoras do pensamento darwiniano. Ao postular a ideia de ancestralidade comum e, conseqüentemente, uma narrativa evolutiva aberta e contingente, Darwin revolucionou nossa compreensão da diversidade da vida. Essa concepção rompeu com visões anteriores que sugeriam uma progressão linear e hierárquica na natureza, oferecendo uma nova perspectiva flexível e dinâmica do processo evolutivo. Como destacado por Almeida e El-Hani (2010, p. 22), o darwinismo trouxe uma inovação profunda ao propor uma visão adaptacionista anteriormente desconhecida. Assim, Darwin deixou um legado que moldou significativamente nosso entendimento da evolução biológica.

De acordo com Alcina (2023, p. 6), o darwinismo é mais do que apenas uma teoria; é um programa de pesquisa fundamentado na visão de Charles Darwin. No núcleo firme desse programa estão dois princípios fundamentais: a seleção natural e o gradualismo. A seleção natural, um dos pilares do darwinismo, postula que características vantajosas para a sobrevivência têm maior probabilidade de serem transmitidas às gerações seguintes, impulsionando, assim, a evolução. Paralelamente, o gradualismo reflete a ideia de que mudanças

significativas na biologia das espécies resultam da acumulação constante de pequenas mudanças ao longo do tempo. Esses elementos não apenas moldaram a teoria evolutiva, mas também estabeleceram um programa de pesquisa que orientava as investigações na biologia evolutiva, delineando um caminho para entender a diversidade da vida por meio de um processo contínuo e graduado de transformação.

A análise de Alcina destaca que o darwinismo original pode ser visto como um programa de pesquisa mal definido, especialmente devido à ambiguidade em torno de seu núcleo ou centro firme. A aceitação por parte de Darwin de outros mecanismos de mudança além da seleção natural, como a herança de caracteres adquiridos, adicionou a complexidade significativa ao programa. Essa falta de clareza no núcleo do darwinismo inicial destacou lacunas importantes na teoria, como observado por Alcina (2023, p. 6-7). Além disso, a ausência de uma teoria coesa sobre a herança representava uma limitação significativa, dificultando a explicação conclusiva da origem da variação, elemento essencial para o funcionamento da seleção natural. Essa falta de clareza nos mecanismos precisos de transmissão de características entre as gerações expôs uma área de fragilidade no programa de pesquisa original, instigando a necessidade de desenvolvimentos subsequentes na teoria evolutiva.

Apesar dessas limitações iniciais, o darwinismo destaca-se como um exemplo do modelo lakatosiano, revelando uma progressividade sustentada pelo poder preditivo e pelo excedente de conteúdo empírico. O programa darwiniano demonstrou progresso ao longo do tempo, gerando previsões testáveis e acumulando um conjunto substancial de evidências empíricas além do inicialmente previsto. Esse processo contínuo de ajustes, desenvolvimentos e expansões consolidou o darwinismo como um programa de pesquisa dinâmico e progressivo, capaz de se adaptar e responder aos desafios científicos.

Quando Darwin propôs sua teoria, ele não apenas explicou a adaptação das espécies existentes, mas também fez previsões sobre a existência de estruturas vestigiais em animais, como o apêndice humano. Essa previsão excedente foi confirmada posteriormente por evidências observacionais, fortalecendo a teoria

da evolução e demonstrando sua capacidade de gerar conhecimento além do inicialmente esperado.

Para muitos cientistas do final do século XIX, o papel da seleção natural permanecia em dúvida, e entre as décadas de 1890 e 1920, várias teorias evolucionistas antidarwinistas ganharam popularidade ao negar o papel da seleção natural no processo evolutivo (Bowler, 1983, 2003, citado em Almeida & El-Hani, 2010, p. 10). Essa fase de incerteza é descrita por Peter Bowler como o "eclipse do darwinismo". Um fator crucial nessa crise foi o trabalho de Lord Kelvin sobre a idade da Terra, que inicialmente parecia não oferecer tempo suficiente para a evolução através da seleção natural (Alcina, 2023, p. 7). Esses cálculos, baseados no resfriamento terrestre, estavam em consonância com o modelo uniformitarista de Lyell, que sugere a necessidade de vastos períodos temporais para a evolução. No entanto, posteriormente percebeu-se que os cálculos de Kelvin não consideraram a radioatividade como uma fonte de calor que retardava o resfriamento terrestre, corrigindo assim a interpretação inicial (Alcina, 2023, p. 7). Essa correção evidencia a resiliência e a adaptabilidade do programa darwiniano, capaz de superar obstáculos e avançar apesar das anomalias temporárias, consolidando-se como um arcabouço conceitual robusto na explicação da evolução biológica.

Apesar de seu sucesso inicial, o darwinismo enfrentou competição de diversos programas de pesquisa que, embora reconhecessem o fenômeno da evolução, ofereciam alternativas à explicação exclusiva da seleção natural. Segundo Alcina (2023, p. 7-8), programas como a Evolução Teísta, Lamarckismo, Ortogênese e Mutacionismo emergiram como rivais ao programa darwiniano, configurando um cenário competitivo conforme o modelo proposto por Lakatos. Enquanto a Evolução Teísta incorpora uma dimensão divina na explicação da evolução, o Lamarckismo enfatiza a herança de características adquiridas como motor evolutivo. A Ortogênese propõe uma evolução direcionada por forças internas aos organismos, ao passo que o Mutacionismo, promovido por Hugo de Vries, destaca a importância de mudanças súbitas e significativas. Esses programas, com suas abordagens distintas, representam desafios significativos ao

darwinismo, contribuindo para um ambiente científico pluralista e competitivo, conforme delineado pelo modelo de programas de pesquisa de Lakatos.

O ressurgimento do darwinismo ocorreu com a síntese evolutiva dos anos 1930 e 1940, construída a partir de sua fusão com o mendelismo, e impulsionada pelas contribuições da genética de populações e dos estudos de naturalistas de campo (Almeida & El-Hani, 2010, p. 10). Esse renascimento foi possível graças à integração do darwinismo com os princípios mendelianos, fortalecendo-se ainda mais com a incorporação das contribuições da genética de populações e dos estudos de naturalistas de campo. O programa da teoria sintética da evolução, resultante dessa fusão, consolidou-se como um programa progressivo no campo da biologia evolutiva a partir da década de 1940. Alcina destaca a contribuição significativa de diversos autores para a consolidação dessa teoria. Nomes como Dobzhansky, Mayr, Huxley, Fischer, Wright, Haldane e Simpson desempenharam papéis fundamentais, cada um enriquecendo a compreensão evolutiva com suas obras distintas. Desde "Genética e o Surgimento das Espécies" (1973) de Dobzhansky até "Tempo e Modo na Evolução" (1944) de Simpson, esses cientistas ofereceram insights cruciais que pavimentaram o caminho para a aceitação do programa da teoria sintética da evolução na biologia. Este esforço colaborativo e complementar foi essencial para a consolidação e disseminação da teoria evolutiva no cenário científico.

Na busca pelo núcleo firme da teoria sintética da evolução, é crucial considerar os princípios fundamentais que unificam os diversos elementos que a compõem. Construída a partir da colaboração de vários cientistas, este programa de pesquisa visa integrar a genética mendeliana, os estudos de populações e a seleção natural em uma explicação abrangente para os padrões de mudança evolutiva. Segundo Zabotti et al. (2021, p. 1090), a evolução é definida como a descendência com modificações de diferentes linhagens a partir de ancestrais comuns, constituindo o núcleo firme da Teoria Sintética da Evolução e, como veremos mais a frente, constitui também parte do núcleo firme da Síntese Estendida. À luz da perspectiva dos programas de pesquisa de Lakatos, esse núcleo firme representa a base teórica sólida que persiste apesar das modificações e expansões nas teorias evolutivas ao longo do tempo. Nesse contexto, a Teoria

Sintética é vista como um programa de pesquisa em constante desenvolvimento, adaptando-se a novas descobertas, evidências e desafios conceituais. As modificações e expansões podem ocorrer nas fronteiras da teoria, incorporando novos conhecimentos e ajustando-se para acomodar complexidades emergentes. Contudo, o núcleo firme permanece como a essência subjacente, oferecendo uma estrutura teórica que orienta a pesquisa e a compreensão contínua da evolução biológica. Essa abordagem lakatosiana reconhece a vitalidade e a capacidade adaptativa da teoria evolutiva, evidenciada pelo seu núcleo conceitual firme, enquanto permite ajustes e desenvolvimentos nas áreas periféricas à medida que a ciência evolui.

Segundo Zabotti et al. (2021, p. 1090), a Teoria Sintética da Evolução consolida um consenso indiscutível na comunidade científica em relação a três princípios fundamentais. Primeiramente, a ideia de que os seres vivos evoluem e essa evolução ocorre por descendência com modificação, conforme proposto por Darwin. Em segundo lugar, a tese de que todos os seres vivos são aparentados entre si, destacando a ancestralidade comum e a interconexão evolutiva. E, por fim, o papel crucial desempenhado pela seleção natural, também de Darwin, como mecanismo evolutivo central. Esses pilares representam o consenso na teoria evolutiva contemporânea, fornecendo uma base sólida para a compreensão do processo evolutivo na biologia, enquanto questões mais periféricas continuam a ser exploradas e refinadas.

A teoria sintética da evolução, conforme destacado por Alcina, possui um núcleo sólido e robusto que vai além dos princípios básicos. Além de integrar os princípios fundamentais da seleção natural, a teoria estende-se à genética de populações e à teoria matemática, proporcionando uma estrutura axiomático-dedutiva que amplia sua aplicabilidade para além da explicação da variabilidade genética. Esse núcleo robusto não apenas mantém sua integridade diante de novos questionamentos, mas também se fortalece com descobertas científicas adicionais. Segundo Alcina (2023), a seleção natural, agindo sobre a variedade gerada por mutações aleatórias, é reconhecida como a principal força motriz da mudança evolutiva, enquanto o organismo individual é considerado o principal sujeito desse processo seletivo. Adicionalmente, o programa postula que as

grandes mudanças evolutivas são resultado da acumulação gradual de pequenas mudanças ao longo do tempo. Esses princípios, encapsulados no centro firme do programa, delimitam seu escopo de investigação e oferecem uma base sólida para uma abordagem que vai além da genética, abrangendo áreas como a sistemática, a paleontologia, a morfologia e a embriologia. Essa estrutura axiomático-dedutiva confere à teoria sintética da evolução uma fundamentação expansível, enriquecendo a compreensão biológica em diversas áreas científicas.

Tanto no Darwinismo quanto na Teoria Sintética da Evolução, o ambiente é reconhecido como um agente seletor crucial, influenciando a evolução adaptativa ao eliminar ou fixar fenótipos e seus alelos correspondentes (Oliveira, et. al., 2016, p. 325). Essa perspectiva ressalta a importância das interações bióticas e abióticas entre os organismos e o meio ambiente na modelagem das características de uma população ao longo do tempo, destacando a continuidade na compreensão do ambiente como um fator seletivo determinante na evolução das espécies.

À medida que avançamos para os anos 1980, a teoria sintética da evolução passou por um escrutínio crítico, tornando-se objeto de debates crescentes. Novas descobertas e avanços tecnológicos revisitaram questões que exigiam revisões e ajustes, desafiando alguns de seus aspectos. Esse período marcou não apenas uma fase de consolidação, mas também de questionamento e refinamento, evidenciando a natureza dinâmica e adaptativa da ciência evolutiva (Alcina, 2023, p. 9). No entanto, a explicação oferecida pela teoria sintética encontrou desafios ao tentar explicar os processos embriológicos, levando ao surgimento de diferentes campos disciplinares, com destaque para a embriologia, que mais tarde se desenvolveu como biologia animal (Almeida & El-Hani, 2010, p. 12). A emergência da Evo-Devo (Evolução do Desenvolvimento) representou um questionamento significativo à abrangência da teoria sintética, integrando a evolução com os processos de desenvolvimento e desafiando certas limitações conceituais. Esse desenvolvimento ilustra a capacidade da ciência de evoluir e se adaptar, respondendo a novas perguntas e desafios para continuar a progredir na compreensão da evolução biológica.

A mudança teórica em curso na biologia evolutiva está resultando em uma nova teoria darwinista da evolução, conforme destacado por Gould (2002),



conforme Almeida e El-Hani (2010, p. 12). É importante ressaltar que essa transformação não representa uma teoria antidarwinista, mas sim uma continuidade que preserva o poder causal e explicativo da seleção natural. Dessa forma, os avanços nos programas de pesquisa em biologia evolutiva mantêm uma conexão com os princípios fundamentais de Darwin, ao mesmo tempo em que incorporam ajustes e refinamentos para alcançar uma compreensão mais abrangente e precisa do processo evolutivo.

A abordagem da Evo-Devo, ou biologia ecológica do desenvolvimento, investiga as interações entre o desenvolvimento embrionário e o ambiente, buscando compreender como os organismos evoluíram ao integrar sinais ambientais à sua trajetória de desenvolvimento. Como destacado por Almeida e El-Hani (2010, p. 12), essa nova perspectiva da evolução está fundamentada em dois princípios essenciais. Primeiramente, o pluralismo de processos reconhece que, além da seleção natural, outros mecanismos desempenham papéis importantes na evolução dos seres vivos, como a deriva genética e a mutação. Essa compreensão mais abrangente das forças evolutivas permite apreciar a complexidade do processo evolutivo em sua totalidade. Em segundo lugar, o pluralismo de padrões desafia a visão tradicional da árvore da vida, destacando que em certos domínios, como o das bactérias, a transferência genética horizontal leva a padrões filogenéticos reticulados, em contraste com a dicotomia das linhagens. Esse reconhecimento da diversidade de padrões filogenéticos destaca a necessidade de abordagens flexíveis na representação das relações evolutivas, adaptando-se à complexidade observada em diferentes grupos de organismos.

O avanço nos estudos evolutivos e as evidências emergentes desafiaram os conceitos estabelecidos pela Teoria Sintética da Evolução, resultando no surgimento da Síntese Estendida da Evolução, um novo programa de pesquisa progressivo. De acordo com Zabotti et al. (2021, p. 1091), esse programa apresenta um núcleo firme que incorpora a evolução definida como a descendência com modificações de diferentes linhagens a partir de ancestrais comuns como dito anteriormente, e agrega a existência de processos envolvidos na diversificação dos seres vivos que vão além da seleção natural, rompendo com a perspectiva

centrada no DNA da Teoria Sintética. O reconhecimento desses processos transcendentais destaca um pluralismo de processos como base para as explicações causais da evolução, incluindo a seleção natural, deriva gênica, sistema de herança epigenética (SHEs), distintos modos de especiação, plasticidade fenotípica e construção de nicho. Essa ampla gama de fatores e processos redefine a estrutura conceitual da evolução biológica, indicando uma abordagem mais aberta e integrativa, que não apenas desafia as limitações da Teoria Sintética, mas propõe uma revisão significativa nos princípios que guiam a explicação da diversidade e complexidade da vida ao longo do tempo.

O aprofundamento teórico nos domínios da seleção natural, Evo-Devo, plasticidade fenotípica e construção do nicho estabelece conexões entre conceitos antigos e contemporâneos por meio de articulações epistemológicas. No entanto, concentramos nossa atenção nos aspectos mencionados anteriormente, onde emerge um embate, enraizado tanto em considerações epistemológicas quanto empíricas, entre o núcleo firme da Teoria Sintética e a Síntese Estendida.

211

### **Considerações finais**

A disputa se desdobra devido à incompatibilidade entre os insights provenientes dos estudos da biologia evolutiva do desenvolvimento, da plasticidade fenotípica, da construção do nicho e da herança inclusiva, e das premissas do gradualismo, da microevolução e da adaptação como subproduto exclusivo da seleção natural. Para Ceschim (CESCHIM, et. al., 2016, p. 22), "Não porque tais fatores deixaram de ser considerados pela Síntese Estendida mas porque a Teoria Sintética defende a exclusividade de tais possibilidades evolutivas". De acordo com a filosofia de Imre Lakatos, a modificação do núcleo firme de um programa de pesquisa é considerada proibida, pois implica em uma revisão dos pressupostos fundamentais que formam a base teórica do programa. No caso da transição da Teoria Sintética da Evolução para a Síntese Estendida, a mudança do núcleo firme sugere a existência de dois programas de pesquisa distintos, cada um com suas próprias premissas e métodos de avaliação. Lakatos argumenta que essa revisão do núcleo firme contraria o papel da heurística

negativa, que estabelece que as refutações devem ser enfrentadas sem alterar os princípios fundamentais do programa. Portanto, a transição de um programa para outro pode ser vista como uma violação das diretrizes estabelecidas por Lakatos, indicando a existência de programas de pesquisa separados, cada um com sua própria coerência interna e metodologia. Neste cenário, a Síntese Estendida, ao reconhecer a complexidade dos processos evolutivos, desafia as fronteiras estabelecidas pela Teoria Sintética, defendendo uma perspectiva mais aberta e integrativa da evolução biológica. O conflito entre essas abordagens não apenas reflete divergências teóricas, mas também destaca a necessidade de uma revisão crítica e expansão dos fundamentos que moldam nosso entendimento da evolução.

Para (CESCHIM, et al., 2016, p. 13-14), na visão da Teoria Sintética da Evolução, a causalidade evolutiva é apresentada como unidirecional, com a seleção natural desempenhando um papel preponderante. Segundo essa perspectiva, a seleção natural é o motor primário da mudança evolutiva, iniciando-se no ambiente externo e, por meio da seleção, influenciando fortemente os processos criativos na evolução. A adaptação, nesse contexto, é vista como resultado direto da pressão seletiva do ambiente, levando a propriedades dos organismos que coincidem com as propriedades de seus ambientes. Assim, a causalidade evolutiva, de acordo com a Teoria Sintética, é unidirecional, começando no ambiente e culminando em mudanças adaptativas no organismo.

Ainda de acordo com (CESCHIM, et al., 2016, p. 13-14), a Síntese Estendida propõe uma abordagem mais intrincada e recíproca da causalidade evolutiva. Nessa perspectiva, os processos de desenvolvimento, com suas nuances ontogenéticas e a construção de nicho, são considerados como causas e efeitos uns dos outros. Ou seja, o processo A pode ser uma das causas do processo B, e, subsequentemente, o processo B pode influenciar o processo A. Dessa maneira, a relação organismo-ambiente é moldada por uma interconexão dinâmica entre os processos evolutivos e de desenvolvimento, desafiando a linearidade unidirecional proposta pela Teoria Sintética. Essa concepção mais complexa

destaca a interdependência e interação contínua entre os organismos e seus ambientes na trajetória evolutiva.

## **Referências**

ALCINA C, J. "La teoría del equilibrio puntuado como programa de investigación alternativo al neodarwinismo." *Filosofia e História da Biologia*, vol. 18, no. 1, 2023, pp. 1-15.

ALMEIDA, A. M. R.; EL-HANI, C. N. Um exame histórico-filosófico da biologia evolutiva do desenvolvimento. *Scientiae Studia*, São Paulo, v. 8, n. 1, p. 9-40, 2010.

ALMEIDA, A. M. R.; FALCÃO, J. T. R. "A estrutura histórico-conceitual dos programas de pesquisa de Darwin e Lamarck e sua transposição para o ambiente escolar." *Ciência & Educação*, vol. 11, no. 1, p. 17-32, 2005.

CESCHIM, B.; OLIVEIRA, T. B.; CALDEIRA, A. M. C. Teoria Sintética e Síntese Estendida: uma discussão epistemológica sobre articulações e afastamentos entre essas teorias. *Filosofia e História da Biologia*, v. 11, n. 1, p. 1-29, 2016.

LAKATOS, I.; MUSGRAVE, A. *A Crítica e o Desenvolvimento do Conhecimento*. Octavio Mendes Machado (Trad.). São Paulo: Cultrix, 1979. p. 109-244.

LAKATOS, I. A Letter to the Director of the London School of Economics. *Critical Survey*, vol. 4, no. 1, p. 27-31, 1969, Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/41553765>. Acesso em: 20/06/23.

LAKATOS, I. *A Lógica do Descobrimto Matemático: Provas e Refutações*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

LAKATOS, I. *A Matemática, Ciência e Epistemologia*. Madrid: Alianza Universidad, 1987.

LAKATOS, I. A Renaissance of Empiricism in the Recent Philosophy of Mathematics. *The British Journal for the Philosophy of Science* 27, no. 3 (1976): 201-23. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/686119>. Acesso em: 20/06/23.

LAKATOS, I. Criticism and the Methodology of Scientific Research Programmes. *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, Vol. 69, 1968-1969, pp. 149-186. Wiley on behalf of The Aristotelian Society. Stable. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/4544774>. Acesso em: 22/05/2014.

LAKATOS, I. *Falsificação e Metodologia dos Programas de Investigação Científica*. Emília Picado Tavares Marinho Mendes (Trad.). Lisboa: Edições 70, 1979.

LAKATOS, I. *História da Ciência e Suas Reconstruções Racionais*. Emília Picado Tavares Marinho Mendes (Trad.). Lisboa: Edições 70, 1978.

LAKATOS, I. Problems in the Philosophy of Mathematics: Proceedings of the International Colloquium in the Philosophy of Science, London, 1965, volume 1. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1967.

LAKATOS, I. Replies to Critics. PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association, Vol. 1970, 1970, pp. 174-182. Published by: Springer. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/495762>. Acesso em: 14/06/24.

LAKATOS, I. The role of crucial experiments in science, Studies in History and Philosophy of Science Part A, Volume 4, Issue 4, p. 309-325, 1974. Disponível em: [https://doi.org/10.1016/0039-3681\(74\)90007-7](https://doi.org/10.1016/0039-3681(74)90007-7). Acesso em: 20/06/23.

MAYR, E. O que é Evolução. Rocco, Rio de Janeiro, 2009.

MEYER, D.; EL-HANI, C. N. Evolução: o sentido da biologia. Editora UNESP, São Paulo, 2005

OLIVEIRA, T. B; ROCHA, F. B; KOHLSDORF, T; CALDEIRA, A. M. A. Eco-Evo-Devo: uma (re) leitura sobre o papel do ambiente no contexto das Ciências Biológicas. Filosofia e História da Biologia, v. 11, n. 2, p. 323-346, 2016.

ZABOTTI, K.; LEITE, R. F.; JUSTINA, L. A. D. Epistemologia de Lakatos e as proposições atuais da evolução biológica. Revista Valore, v. 6, p. 1085-1097, 2021. Disponível em: <https://revistavalore.emnuvens.com.br/valore/article/view/962>. Acesso em: 19/06/23.

## **Considerações sobre o *Crátilo* de Platão: “que relação existe entre a linguagem e a restante realidade?”**

### **Considerations on Plato's *Cratylus*: "What is the relationship between language and the rest of reality?"**

JANILCE PRASERES<sup>1</sup>

A partir do diálogo entre Sócrates, Hermógenes e Crátilo, na obra *Crátilo* de Platão, pretende-se estabelecer uma breve reflexão acerca da ontologia própria da linguagem com intuito de pensar a relação existente entre a linguagem e a realidade, na busca pela referência primordial própria da linguagem em relação à realidade, ou seja, em busca do que é verdadeiramente substantivo na linguagem. Se a linguagem se configura como o ato substantivo da relação entre a busca do sentido e este mesmo sentido enquanto ato, como é que tal relação se verifica? Como se dá esta relação? A linguagem não seria esta própria relação?

No referido diálogo, no qual a figura de Sócrates se impõe, por vezes em tom jocoso ou irónico, mas sem deixar de ser cortês, e por vezes admirado pela descoberta que faz na investigação das palavras, estabelece de tal forma a sua reação perante as teses apresentadas e estabelece uma dialética rigorosa para passá-las pelo crivo do exame dialético. No diálogo, temos, assim, Platão a nos apresentar a refutação das hipóteses que vigoravam na época sobre a função e a formação das palavras ou dos nomes, embora o diálogo vá muito além da “adequação superficial, físico-fonética dos nomes as coisas: é toda uma tentativa

---

<sup>1</sup> Realiza, atualmente, o Pós-Doutoramento em Filosofia na Universidade da Beira Interior - UBI Covilhã - Portugal. Doutora em Filosofia também pela UBI (tese de doutorado aprovada com Distinção), título reconhecido pela Universidade Federal de Santa Maria - UFSM. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria - UFSM (2015), este mestrado foi reconhecido em Portugal pela UBI sob o registro 220230046936. Licenciada em Filosofia pela Universidade Católica Portuguesa. Investigadora do PRAXIS - Centro de Filosofia, Política e Cultura da Faculdade de Artes e Letras da Universidade da Beira Interior (UBI), sendo também uma das organizadora do Grupo de Leitura e Discussão em Michel Henry, vinculado ao PRAXIS. Membro do Conselho de Consultores de Cadernos do Círculo fenomenológico da vida e da clínica - Universidade de São Paulo - USP. Membro da linha de investigação sobre Pensamento Lusófono no Centro de Estudos Globais - CEG da Universidade Aberta, participando do projeto História Global da Filosofia Portuguesa. E-mail: [janilcesilva310@gmail.com](mailto:janilcesilva310@gmail.com)

de encontrar um fundamento lógico-ontológico para a linguagem dos homens”<sup>2</sup>. O que está posto em causa é a constituição do ato mesmo próprio de cada coisa em seu contínuo ontológico próprio, ou seja, trata-se de averiguar como “a ontologia do sentido é a ontologia das “coisas em nós”, isto é, do acto de inteligência das coisas, em que as coisas se manifestam não no que são independentemente da relação connosco (...), mas precisamente como relação connosco”<sup>3</sup>.

A conclusão a que chega Crátilo de que não é possível conhecer as coisas pelas palavras, mas somente pelas coisas mesmas, seria o mesmo que dizer que para Platão a linguagem ficaria reduzida a um mero instrumento para a expressão dos pensamentos? Não sendo constitutiva da experiência humana do real? No liminar, Platão rejeita qualquer forma de idealismo, aludida no e pelo convencionalismo, isto é, no uso dos nomes, em que usamos certas palavras e certos nomes, ou na atribuição dos nomes que tem origem no ato individual de atribuir nome a uma tal coisa. Prescindindo, assim, de uma real adequação do afirmar, do dizer da coisa ao que a coisa é, recaindo de tal forma sobre a linguagem todo o peso ontológico.

Somos lançados para a questão de como surge o sentido? Como é que as coisas surgem na forma do sentido? Visto não ser possível que surjam de uma outra forma qualquer. Conforme Sócrates, a linguagem tem a função de ensinar, de comunicar algo acerca do mundo, numa função diacrítica de distinção dos seres, nomear é diferenciar, por isso deve haver critérios objetivos para o uso dos nomes (388cd). Por exemplo, os nomes devem referir-se a coisas que realmente existem, e a características, nessas coisas, que realmente sejam tais como descritas. Assim, nomear não é simplesmente atribuir uma palavra a um objeto, mas descrever de forma correta a essência de uma coisa. Neste sentido, a função da linguagem é “comunicar” a verdade, é apresentar.

---

<sup>2</sup> PEREIRA, Américo. Da filosofia da linguagem no Crátilo de Platão. Covilhã: LusoSofia Press, 2008, p. 1. Disponível em: [http://www.lusosofia.net/textos/americo\\_pereira\\_cratilo\\_linguagem.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/americo_pereira_cratilo_linguagem.pdf).

<sup>3</sup> Idem, p. 5.

“Assim, todas as formas de possível relação com o acto das coisas têm de ser nomeadas e têm de o ser de acordo com o acto que lhes é próprio, isto é, segundo o ser que lhes compete. Este ser dá-se-nos na forma do “nome”, isto é, na forma da linguagem. E não há outra forma possível. É, pois, um trabalho ontológico fundamental este o que Platão aqui realiza e este diálogo está bem longe de ser um diálogo menor.”<sup>4</sup>

No *Crátilo*, diálogo sobre a justeza dos nomes, o desenvolvimento do diálogo acerca do tema da significação dos nomes ser natural ou convencional, em que o problema é elaborado a partir da contraposição do convencionalismo de Hermógenes em relação ao naturalismo de Crátilo (384d/385d). A interferência de Sócrates dá a indicação da inadequação destas concepções à própria suposição de que seja possível o discurso cotidiano e a enunciação da falsidade, estas considerações situam, contudo, para além da simples consideração sobre a significação dos nomes, trata-se da compreensão da relação entre logos e ser, que parte da investigação do nome e de fundar a ontologia e a teoria do conhecimento de Platão.

“A ontologia que é tarefa literal da linguagem, sem a qual um qualquer suposto *ontos*, ainda sem *logos*, não se pode absolutamente manifestar, dado que a sua manifestação é sempre e necessariamente segundo um qualquer *logos* próprio e este é imediatamente linguagem ou não pode ser coisa alguma humanamente possível, porque humanamente referenciável”<sup>5</sup>.

Seria extremamente erróneo reduzir a reflexão platónica somente a fundar a essência da relação entre as coisas e os nomes, estes em sentido de substantivos gramaticais e não como tudo aquilo que é substantivo na linguagem. Também não é possível reduzir a ontologia ao discurso acerca do que simplesmente é, visto não poder ser sem uma teoria da adequação do dizer, já que é para além do dizer, ou seja, que haja uma realidade que transcenda de facto a voz, a voz por sua vez só é substancial apenas como voz. Reduzir tudo a uma mera voz substancial somente como voz trata-se da forma mais radical de nominalismo,

---

<sup>4</sup> *Idem*, p. 4.

<sup>5</sup> *Idem*, p. 2.



*Considerações sobre o Crátilo de Platão: “que relação existe entre a linguagem e a restante realidade?”*

em que o nome não tem substância própria enquanto tal. Dito isto, há a necessidade de uma realidade substantiva para a constituição da linguagem enquanto ato, que possibilita uma voz dizer.

## **Referências**

PLATÃO. *Crátilo*. Versão do grego, prefácio e notas Pe. Dias Palmeira. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1994.

PEREIRA, Américo. *Da filosofia da linguagem no Crátilo de Platão*. Covilhã: LusoSofia Press, 2008. Disponível em:  
[http://www.lusosofia.net/textos/americo\\_pereira\\_cratilo\\_linguagem.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/americo_pereira_cratilo_linguagem.pdf).

Submissão: 14. 10. 2023

/

Aceite: 30. 11. 2023

## **Estética dos afetos: de que forma tu me tocas?<sup>1</sup>**

### **Aesthetics of affects: how do you touch me?**

PAOLA CRISTIANE SCHROEDER DOS SANTOS<sup>2</sup>

Evoquei um grito grego, mas o que me vem é um longo suspiro. Ah... o afeto, esse amálgama dos encontros, uma mistura muitas vezes decodificada, mas inalienável a todo e qualquer corpo. Por que te sacrificaram tanto em nome da razão quando tu és fonte de vida e morte, quando tu és a razão incompreendida? Se te desvelar é o movimento da própria felicidade, por que tantos fogem de ti? Dos afetos que levam tempo, das moradas artificiais, ou não, que residem no exercício hercúleo de manter uma planta viva sem sol, mas também daqueles que nos partem feito um raio e nos despertam para a vida. Este outro que não se reduz a teorias, que de alguma forma nos toca, e muitas, muitas vezes sem o sabê-lo direito, mas do que interessa sabê-los se a mente é a ideia do corpo, o que me importa é saber... por que me tocas assim? Sei que quando meu corpo e teu corpo se encontram, ideias brotam e deslizam feito gotas a agarrar a carne. Minha boca se abre em sorrisos, por vezes minha testa franze e em alguns momentos até outras tantas gotas produzo, mesmo sem a reação visível do meu corpo, meu pensamento desenrola, e deságua e de repente topa com um grande abismo. Quem és tu? Tu e tantos outros que me tocam, me tocam, me tocam. Quem sou eu de tanto ser tocada? O afeto não pode ser representação de uma ideia, isso acabaria, acabaria... na verdade isso nunca iria para frente. Hoje conheci uma parte do meu corpo, tu me afetaste tanto que descobri coisas dele que eu nunca teria condições de intuir, imaginar e nem toda Biblioteca de Alexandria me traria esse conhecimento. Delirei, suspirei e me perdi. Aquela parte nem parecia ser minha. E quase que num rompante eu compreendi, assim se foram as lágrimas, as dores e lá estava aquela parte desconhecida do meu corpo. Não, não foi durante a

---

<sup>1</sup>Escrito realizado a partir da pesquisa de iniciação científica voluntária intitulada A Estética dos afetos em Deleuze e Spinoza com a orientadora professora doutora Ester Maria Dreher Heuser, Unioeste, campus Toledo.

<sup>2</sup> Graduanda em Filosofia; aluna do curso de licenciatura em Filosofia da UNIOESTE, Centro de Ciências Humanas e Sociais, campus de Toledo, integrante do PET Filosofia e bolsista CAPES. E-mail: paola\_sch@hotmail.com

tristeza que reconheci em mim aquele pedaço. Da morada que fiz o teto caiu sobre mim e eu pude ver o universo condensado em pontinhos longínquos que foram se aproximando, se aproximando e de repente eu era um astro minúsculo, quase medíocre de tão ínfimo, mas que também brilhava. Sim, há que se estar sempre atento aos encontros, pois o afeto, meu caro, é um pensamento em si mesmo e quando tu não souberes de onde vem esse pensamento, tu, tu mesmo estarás refém de outros corpos. Subjugado aos afetos alegres ou tristes que não pedirão licença para te tocar. Pois que o grito veio acompanhado e ecoam escurecendo os ventos de uma única rosa. A morte de um, de dois, de milhares de corpos e a desintegração de um povo assombra a cama do hospital. O cheiro da dor me alcança do outro lado do mundo e meu corpo também grita paralisado, implorando para ir embora. A mente permanece como um fio finíssimo que se prende à vida enquanto a boca balbucia palavras que ninguém entende, mas que insisto em tentar dizer. Quem te toca? Todos e tudo. Estou tão cansada, não suporto mais carregar tantas dores. E estes fantasmas que vagam pela terra incólumes, sem derrubar uma única lágrima, a deixam cada dia mais árida. Sem corpo eles seguem moventes da razão, e quanta razão cabe em uma mente desconectada. Suas línguas se mexem na boca com a eloquência de um sábio e suas palavras brilham como ouro falso. Nenhuma das medidas está correta. Nem a minha, nem a deles. É preciso uma justa medida de afetos para que as ideias não se percam e se virem contra a própria vida ou a dos outros. Seremos sempre tocados, mas o que realmente importa é, de que forma tu me tocas?

**Sobre aquela que me inspira**  
**About the one who inspires me**

LARISSA CRISTINA CORDEIRO<sup>1</sup>

Anseio pelo dia em que ela vem me visitar,  
aqui dentro chove, transborda um vazio imenso,  
mas, no instante em que ela toca a ponta dos meus dedos  
é como se o sol que mora no meu peito, brilhasse,  
um brilho tão intenso que deixaria qualquer um cego.

Cego de amor, cego de raiva, cego de dor, cego de paixão.  
Meu peito machucado chora sangue,  
mas meu bem, quando ela chega, de mansinho  
e encosta seus lábios nos meus é como se o tempo parasse,  
e eu pudesse reconhecer tudo a minha volta,

e me perdoar por tudo aquilo que eu me sinto culpado...

Cada pedaço jogado, perdido, se reencontra,  
minha paz é renovada, minha mente, meu ser,  
me reconheço como eu, único. Apenas um.

Quando ela vem me visitar, grito, choro,  
da forma mais silenciosa que alguém poderia imaginar.  
Minhas pernas tremem, a carne podre regenera, o gosto arde,  
o amargo de cada toque toma conta de cada espaço vazio na poesia.

O frio na espinha toma conta do meu corpo,

---

<sup>1</sup> Graduanda do curso de Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná- UNIOESTE. Bolsista do Programa Educacional com Tutoria (PET) Filosofia. E-mail: larissacrist.cordeiro@gmail.com

*Sobre aquela que me inspira*

me sinto vivo, aqui e agora, posso sentir,  
não importa o que, eu sinto, já não sei mais quem sou,  
mas quando ela vem me visitar qualquer oportunidade  
de me tornar algo ou alguém me fascina.

Quando ela vem me visitar espero que fique, permaneça,  
que mantenha a sensibilidade de toda e qualquer coisa a minha volta,  
me preencha.

Hoje sinto muito por reconhecer que ela não vem,  
e o vazio me consome a cada palavra não dita,  
a cada toque não alcançado, a cada laço rompido,  
a cada corrente que me cala.

Hoje ela não vem me visitar,  
e eu sinto o cheiro dos restos que sobraram daquilo  
que um dia reconheci como eu, sinto o salgado do mar  
que minhas lágrimas formaram,  
sinto o quente do casulo imaginário que eu mesmo projetei  
para que não me sinta tão sozinho.

Hoje ela não vem me visitar, mas amanhã, talvez, quem sabe.

Submissão: 26. 04. 2024

/

Aceite: 01. 05. 2024

Ecomunitarismo y Pachamama

## Ecommunitarianism and Pachamama

SIRIO LÓPEZ VELASCO<sup>1</sup>

**Resumen:** En este artículo abordamos la relación entre el ecomunitarismo y la cosmobiografía andina, que tiene en la idea-vivencia de la Pachamama una dimensión fundamental. Para tanto en un primer momento someteremos a la crítica un reciente pronunciamiento del filósofo boliviano Rafael Bautista Segales, y posteriormente mostraremos convergencias fundamentales existentes entre la perspectiva ecomunitarista y lo expresado por el actual vice-presidente de Bolivia, David Choquehuanca.

**Palabras Clave:** Ecomunitarismo, Pachamama, Pensamiento Indígena.

**Abstract:** In this paper we address the relationship between ecommunitarianism and the andean cosmobiography, which has a fundamental dimension in the idea-experience of Pachamama. For this purpose, at first we will subject to criticism a recent statement by the Bolivian philosopher Rafael Bautista Segales, and later we will show fundamental convergences between the ecommunitarianist perspective and what was expressed by the current vice-president of Bolivia, David Choquehuanca.

**Key Words:** Ecommunitarianism, Pachamama, Indigenous Thought.

En este artículo abordamos la relación entre el Ecomunitarismo y la cosmobiografía andina, que tiene en la idea-vivencia de la Pachamama una dimensión fundamental.

Para tanto en un primer momento someteremos a la crítica un reciente pronunciamiento del filósofo boliviano Rafael Bautista Segales, y posteriormente mostraremos convergencias fundamentales existentes entre la perspectiva ecomunitarista y lo expresado por el actual Vice-Presidente de Bolivia, David Choquehuanca, en la Cumbre de la Madre Tierra realizada en México en 2022.

### Parte I

El filósofo boliviano Rafael Bautista Segales ha dicho recientemente:

“Pachamama es la culminación de un conocimiento que nos permite reconocer que todo, absolutamente todo, hasta una piedra, es sujeto, es persona, y como es persona tiene dignidad, y

---

<sup>1</sup> Professor Doutor aposentado da Universidade Federal do Rio Grande (FURG) e ex-professor visitante do PET. Filosofia da UNIOESTE. E-mail: [lopesirio@hotmail.com](mailto:lopesirio@hotmail.com)

porque tiene dignidad es sagrada, y porque es sagrada merece respeto”; y remata diciendo que por eso “no puede haber bajo ninguna circunstancia una pretensión de dominio o de control sobre aquello que consideramos sagrado” [en el XVII Congreso Latinoamericano de Medicina Social/Salud Colectiva, organizado por la Asociación Latinoamericana de Medicina Social (ALAMES), con el tema “Sindemia, reconfiguración en el Mundo y lucha por el Buen Vivir”, reunido en Buenos Aires, Argentina, en julio de 2023; en youtube, en <https://www.resumenlatinoamericano.org/2023/08/06/pensamiento-critico-rafael-bautista-en-conversatorio-coyuntura-global-y-latinoamericana/>]

## A

En ese pronunciamiento hay que destacar que cuando Bautista pretende dar la visión andina sobre la Pachamama, se vale de términos que tienen profunda raíz en la filosofía europea. Nos referimos a los siguientes: conocimiento y sujeto (por oposición a objeto), persona, dignidad, lo sagrado (por oposición a lo profano), respeto, y dominio o control.

En su definición nos valemos del “Vocabulaire technique et critique de la Philosophie” (de André Lalande, ed. PUF, Paris, 1976; las traducciones son nuestras)

El conocimiento (que Platón distinguía de la doxa) se define desde el sujeto cognoscente como el acto de pensamiento consciente e intencional para aprehender las cualidades de un objeto en tanto que objeto. Y aquí tenemos la herencia del abordaje cartesiano (en el que el sujeto es el Ego del cogito, en el Ego cogito ergo sum, “Yo pienso, luego existo”) y kantiano (en el que por el giro copernicano, el sujeto es la sede de las condiciones a priori de la sensibilidad, que son el espacio y tiempo, de las categorías a priori del entendimiento, y de las ideas reguladoras de la razón). Luego Paulo Freire rompería con el solipsismo epistemológico cartesiano, postulando que el conocimiento se construye como acto dialógico entre sujetos (por lo menos dos) acerca del objeto (que pretenden transformar y que los transforma). Con Marx, a su vez, podemos pensar la transformación del sujeto en objeto, como ocurre por la objetivación de los seres humanos a través de los frutos de su trabajo, y en la subjetivación del objeto,

como ocurre con los alimentos que una vez digeridos pasan a ser parte del cuerpo humano.

La persona es (siguiendo a Leibniz y Kant) una categoría moral que caracteriza al ser individual en tanto que el mismo posee los caracteres que le permiten participar en la sociedad intelectual y moral de los espíritus; es conciencia de sí, razón, o sea capacidad de distinguir lo verdadero y lo falso, el bien y el mal; capacidad de determinarse por motivos de los que pueda justificar el valor ante otros seres razonables (rationales).

La dignidad y el respeto remiten (siguiendo a Kant) al principio moral según el cual la persona humana no debe ser tratada jamás como un medio, sino como un fin en sí (esta es una de las formulaciones del imperativo categórico kantiano, en los “Fundamentos de la metafísica de las costumbres”).

El respeto es el sentimiento especial provocado por el reconocimiento de un valor moral en una persona o en un ideal (Kant lo expone en detalle en el Libro I de la “Crítica de la razón práctica”).

Lo sagrado es lo que pertenece a un orden de cosas separado (de lo profano), reservado, inviolable y que debe ser objeto de un respeto religioso por parte de un grupo de creyentes; y en el sentido moral, al hablarse del “carácter sagrado de la persona humana”, se agrega a esa acepción del término, la idea de un valor absoluto, incomparable.

Y el dominio y el control remiten a la idea cartesiana (en el “Discurso del método”) y de Bacon (en el “Novum organum”) referente a la subyugación de la Naturaleza (y las fuerzas naturales) por parte de los seres humanos (en beneficio del bienestar de estos últimos).

Por mi parte, asumiendo a la Pachamama como Madre Tierra (con todo el amor, respeto y cuidado que eso conlleva al tratarse de una Madre), concuerdo con el punto de llegada de Bautista, pero no con su fundamentación filosófica. Y aquí resumiré telegráficamente mi punto de vista.

He proclamado que la Ética es instaurada por la pregunta “¿Qué debo hacer?”; de tal forma que, fuera de tal pregunta sencillamente NO hay Ética.



Ahora bien, dije que según nuestros conocimientos actuales tal pregunta solo existe en el lenguaje humano, y por tanto, que la Ética es un asunto exclusivamente humano. (No hay ninguna evidencia de que ni siquiera los códigos de comunicación más sofisticados de otros animales no humanos contengan la referida pregunta).

Luego, de la gramática profunda de tal pregunta deduje argumentativamente tres normas fundamentales que nos obligan respectivamente a luchar para garantizar nuestra libertad individual de decidir, a realizar esa libertad en la búsqueda de acuerdos consensuales con l@s demás, y a preservar-regenerar la salud de la naturaleza humana y no humana.

Y es en la tercera de esas normas cuando confluyo con lo que quiere Bautista, a saber que actuemos siempre respetando los equilibrios ecológicos en la medida en que velamos por la salud de la naturaleza humana y no humana (y al referirnos a esta última hablamos de la salud de la Madre Tierra).

Recuérdese que (apoyado en las tres normas éticas básicas) el lema fundamental del Ecomunitarismo reza: “De cada un@ según su capacidad y a cada un@ según su necesidad, respetando los equilibrios ecológicos y la interculturalidad”.

Ese respeto de los equilibrios ecológicos se da en especial en la economía ecológica y sin patrones y en la educación ambiental generalizada, que son dos de las dimensiones del Ecomunitarismo (sin que deje de aparecer también en otras de sus dimensiones, como la política de tod@s y la comunicación simétrica). El mismo se opone a la actitud de dominio y control egoísta sobre la Naturaleza defendidos por Descartes y Bacon, y que han llevado a la inmensa crisis socioambiental actual provocada por el capitalismo (que en nombre del lucro rápido devasta y/o contamina tierras, aguas y aires, extingue masivamente especies animales y vegetales, y compromete la propia supervivencia de la especie humana).

Pero resulta de nuestra refundación de la Ética que (contrariamente a lo afirmado por Bautista) ningún ente no humano (como, por ejemplo, una piedra)

es sujeto (ni epistémico, pues no tiene la capacidad de conocer, ni moral, pues no posee el lenguaje que incluye la pregunta que instaura la Ética); y tampoco es persona, por la definición de ese término que recordamos más arriba.

[Por ser ateos no entramos en la disputa teológica acerca de si un Dios o varios Dioses son sujetos y/o personas).

Mas no por el hecho de que una piedra (y los aires, aguas y tierras, vegetales y animales no humanos) no es/sean sujetos éticos, nos desentendemos de su cuidado y “salud”, sino que, por el contrario, la tercera norma básica de la Ética nos obliga a velar por uno y otra. (Aquí “salud”, ampliando el sentido que le da la Organización Mundial de la Salud, debe ser entendida, respectivamente, como el estado sistémico de equilibrio biológico normal/promedio, antes o independiente de cualquier interferencia humana, de cualquier elemento o sistema vivo no humano, y como el estado físico-químico normal/promedio de cualquier elemento o sistema abiótico, antes o independientemente de cualquier interferencia humana).

227

## **B**

Ahora bien, se nos ocurre que Bautista podría rever sus dichos y replicar: “retiro y renuncio a todos los términos que usé, salvo en lo que concierne al de ‘sagrado’, y proclamo que tanto la Pachamama como todo lo que es hijo de la misma es sagrado, por lo que el conjunto de lo ‘profano’ es vacío”.

En ese nuevo posicionamiento la piedra antes citada por Bautista no sería asumida como sujeto, ni como persona, pero sí como sagrada; y lo mismo sucedería con cualquier otro ente no humano, sea éste vivo o no (como una montaña, un río, el aire, un vegetal o un animal) y con cualquier ser humano.

Esa posición sería catalogada como “sacralista”, quizá próxima del animismo. En lo que concierne al ser humano no repeleríamos esa sacralización asimilándola al imperativo kantiano de que ninguna persona debe ser tratada como medio, como infelizmente, agregamos, sucede en el capitalismo,

en el que cada ser humano es medio de valorización del capital; y también agregamos que en aplicación de las tres normas éticas fundamentales cada persona tendría que desarrollarse como individuo universal realizando todas sus vocaciones en acciones que no violen esas tres normas; ello ocurriría en el Ecomunitarismo, en todas las dimensiones que lo componen.

Ahora bien, adoptando la posición sacralista en lo referente al conjunto de los no humanos se cortarían todo diálogo verdadero (tendiente a la búsqueda de la verdad y al entendimiento teórico) con cualquier persona que (como yo) no adhiriera al sacralismo (aunque siga habiendo convergencia en la praxis de preservar y regenerar la salud de la Madre Tierra y de cada uno de sus hijos, mediante el cuidado amoroso, respetando la tercera norma fundamental de la Ética).

Pero en esa eventual revisión de la postura de Bautista queda la duda acerca de la relación práctica que debería haber con cada elemento de la Madre Tierra, en su condición de elemento sagrado. Pues la definición de lo sagrado establece su “inviolabilidad”. Eso significaría que no podríamos quebrar una piedra para hacerla parte de un muro, del pavimento de una calle o de la pared de una casa. Y que no podríamos arrancar el fruto que cuelga de un árbol (pues lo amputaríamos), o arrancar y deshojar una lechuga para comérsela (pues la mataríamos y amputaríamos), o ‘manchar’ o amputar las aguas de un río al lavar allí una ropa, o al alterar su cauce construyendo una presa, y mucho menos cabría desviarlo aunque sea parcialmente para fines de conducir agua potable hacia las residencias, o para el riego; y tampoco podríamos ‘contaminar’ el aire con el producto de nuestra respiración, etc.

En resumen, respetando a rajatabla la eventual réplica-revisión de Bautista, el ser humano moriría de asfixia o por inanición al no poder “violarse” la sacralidad del aire y de los ríos, y de las plantas y ni que hablar de los animales que en ningún caso podrían ser sacrificados para fines de alimentación, o, incluso no

deberíamos usar ningún producto de origen animal (como lo predicán los veganos).

Así, reiteramos, la sacralización del conjunto de la Madre Tierra y de cada uno de sus hijos (que ni siquiera los veganos practican, pues solo se abstienen de lo que tiene origen animal) por parte de los humanos, conduciría a la desaparición de la Humanidad.

Mas queda como salida contra esta absolutización de la réplica-revisión hipotética de la posición de Bautista el “camino del medio” (y aquí parafraseamos en otro contexto y con contenido similar pero diferente la opción adoptada y preconizada por Buda) que aparentemente es el adoptado por los pueblos originarios; que derriban el árbol para hacer una canoa (o sea niegan la inviolabilidad de árbol) pero antes le piden disculpas por esa afrenta y le explican por qué y para qué se ven obligados a cometer ese atropello.

Quiero hacer notar que nuestra posición atea ecomunitarista, a partir de la tercera norma fundamental de la Ética y del principio básico del Ecomunitarismo antes referido, coincide en la práctica con ese “camino del medio”, aunque no coincida teóricamente ni con los dichos de Bautista, ni con la sacralización de todos y cada uno de los elementos que componen el hábitat de los humanos.

La cultura andina encontró su propio “camino del medio” estableciendo distintos niveles de sacralidad-inviolabilidad. Como Bautista se refirió a una piedra, abordaremos esos diversos niveles en lo que respecta a montañas, cerros, piedras y tierras. Para ello seguimos la descripción de los especialistas Pablo Cruz y Richard Joffre en su artículo de 2020 “Pukara de los wak’a. Cerros, muros concéntricos y divinidades tutelares en el altiplano centro-sur andino” (disponible en <https://journals.openedition.org/jsa/18487> ).

A los efectos de lo que aquí nos interesa, resumo la descripción de dichos autores como sigue. Sobre el conjunto de esos parajes nos dicen: “De hecho, la mayoría de estos sitios ceremoniales y formaciones geológicas ocupan hoy en día un lugar central en las narrativas ontológicas que cimientan las comunidades de

esta parte de los Andes. En algunos casos, como en Sabaya, ellos fueron escenarios donde tuvieron lugar eventos religiosos fundacionales, muchas veces vinculados con una divinidad tutelar. En otros casos, como en Rosapata, remiten a una temporalidad mítica en la que los cerros y las montañas eran personas que, al igual que los humanos, podían desplazarse, relacionarse entre sí, mantener relaciones sexuales y reproducirse. Por tanto, estos sitios no son considerados como espacios fosilizados o monumentos conmemorativos, sino como entidades que mantienen vigentes sus capacidades de agencia y de mediación, tanto sobre los humanos y demás seres vivos, como sobre los fenómenos meteorológicos y las divinidades mayores. Por tal razón la mayoría de estos SCC (sitios con cercos concéntricos) continúan funcionando como espacios primordiales para las prácticas religiosas colectivas”.

Pero lo que aquí destaco-deduzco de la descripción de Cruz y Joffre es el hecho de que la cultura del altiplano centro-sur andino concibe-vive dos niveles de sacralidad de/en esos parajes.

El primer y más elevado nivel es el de las altas cumbres, cuya inviolabilidad permanente solo puede ser transgredida en ocasión de los rituales que allí se realizan (por ejemplo, para pedir lluvias y rogar para que no haya granizo).

Y agregan los mencionados autores que los curas que durante siglos a partir de la conquista se dedicaron a destruir millares de ídolos y pequeños lugares de culto para erradicar por la fuerza las creencias indígenas, nada pudieron hacer ante esos máximos representantes de la sacralidad-vida originaria que son las montañas.

Mas la cultura que nos ocupa establece-vive un segundo y más bajo nivel de sacralidad que abarca a los cerros (más bajos que las altas cumbres) y las tierras y piedras en sus proximidades. En este segundo nivel hay lugar para “violaciones” diversas a través de la acción humana, pues esos parajes se usan para la agricultura (por tanto, con alteración-manipulación de la tierra), y también las piedras son allí manipuladas para formar los muros concéntricos que delimitan los lugares de culto.

En resumen y respondiendo a nuestra advertencia acerca del camino sin salida y suicida que significa una sacralidad única asumida a rajatabla, la división

andina en esos dos niveles de sacralidad impide la extinción de los humanos, pues les permite manipular parte de la Pachamama para su supervivencia y Buen Vivir comunitario-ecológico (que también es pregonado por el Ecomunitarismo).

## C

Reivindicando el modo de sentir-pensar-vivir andino, Bautista también repite la frase “Una cosa es creer en el indio y otra cosa es creer en lo que cree el indio”.

Aplicada a nuestro tema dicha frase significa creer que todo, incluso una piedra, tiene carácter sagrado y por ende merece respeto.

Así no se trataría ya de tener, desde la herencia-vivencia “blanca” de origen europeo (como ocurre en mi caso), solo una convergencia práctica con el modo de sentir-pensar-vivir andino en lo que respecta al amor y cuidado por la Madre Tierra y por todo lo que de ella hace parte, sino de pasar por una verdadera conversión al modo de sentir-pensar-vivir andino.

Que ello no es imposible lo demostraría, por ejemplo, el caso de no pocos europeos que se convierten (o por lo menos intentan convertirse) al budismo, y dicen que adoptan, entre otras, las tesis de la impermanencia y del desapego.

Pero basándonos en ese ejemplo podemos plantear la duda acerca de hasta qué punto esa conversión cultural es real, pues no es infrecuente que tales personas vivan una vida que nada tiene que ver con aquellas tesis; por ejemplo, esas personas, al tiempo en que se autodefinen como nuevos budistas, se dedican a actividades inseparables del apego. A ese respecto recuerdo que una vez un teólogo y filósofo latinoamericano de la liberación fue cuestionado por un joven inglés acerca de si dedicaba diariamente un tiempo a la meditación; a lo que el colega latinoamericano le retrucó preguntando si el inglés meditaba; éste le dijo que sí lo hacía un par de horas diarias; entonces el latinoamericano inquirió a qué se dedicaba el inglés; y éste le dijo secamente “a los negocios” (business); y entonces el latinoamericano le espetó: “eso es señal de que la meditación no te sirve de mucho”.

Otro ejemplo es el de un colega (de cultura blanca-europea, como yo) que me dijo que quizá para un chamán un río es algo vivo; a lo que contesté que según mi herencia cultural la “vida” existe allí donde hay ADN y/o ARN, y que el río no los tiene; por lo cual, según mi definición de la vida, el río no es algo vivo. Pero de inmediato agregué que ello no nos exime de cuidarlo al máximo, pues así nos lo exige la tercera norma ética fundamental (y en ese cuidado coincidimos con el chamán).

Dicho eso dejo constancia que de mi parte estoy dispuesto a ir más allá de la convergencia práctica con el modo de sentir-pensar-vivir andino, y en el día a día al ver una simple piedra intentar ver-sentir en ella la presencia de la Madre Tierra a quien debemos amor y cuidado.

Y mucho más allá de esa buena disposición lo que propongo con el Ecomunitarismo es una construcción teórica y práctica intercultural de un nuevo orden comunitario-ambiental que camine hacia la superación del capitalismo, especialmente en Nuestramérica, y sobre todo en aquellos países donde las poblaciones originarias tienen hoy un significativo peso demográfico-cultural, aunque sea en una de su regiones.

Esa dimensión intercultural debe ser transversal a todas las dimensiones constitutivas del Ecomunitarismo: la economía ecológica y sin patrones, la política de todos (basada predominantemente en la democracia directa, de raíz comunitaria local), la educación ambiental ecomunitarista socialmente generalizada (en la educación formal y no formal, desde la comunitaria y la maternal hasta la Universidad, y que incluye una educación sexual del libre y sano placer consensuado, superadora del machismo y la homofobia, que existen tanto en las culturas originarias como en las llamadas occidentales, y, también, una educación física que promueva el deporte formativo no individualista-competitivo ni crematístico), una comunicación simétrica (que ponga en manos de las comunidades los medios hoy usados como instrumentos del capitalismo), y una estética de la liberación (que, en vez de reducir cada persona a una simple consumidora de la pseudocultura de masas, le permita crear y disfrutar la belleza en la vida, en el arte y en la naturaleza humana y no humana,

Para tanto habrá de producirse, mediante un diálogo incesante, una conjunción entre lo que la cultura “blanca-europea” aporta como instrumentos teóricos y prácticos para superar el capitalismo y caminar hacia el Ecomunitarismo, y las tradiciones y vivencias originarias, negras, asiáticas y polinesias que en Abya Yala desde siempre se han opuesto al capitalismo en nombre de una integración solidaria entre personas y del respeto a la Pachamama. Esto último incluye la recuperación, renovada y ampliada, de las prácticas tecnológico-productivas originarias que reducen, reutilizan y reciclan los insumos y residuos, y usan energías limpias y renovables.

En la segunda parte de este artículo presentamos un ejemplo concreto de ese diálogo-conjunción al referirnos al discurso de Choquehuanca en la Cumbre de la Madre Tierra, realizada en México en 2022.

Con esa conjunción el Ecomunitarismo supera tanto al racismo colonial blanco, muy vivo hasta hoy en los Estados latinoamericanos, como al racismo invertido que pretende renunciar a las contribuciones positivas de la cultura “blanca-europea” y de otras culturas no indias para la superación del capitalismo.

233

En la construcción de esa conjunción, el Estado Plurinacional que en Bolivia está en construcción desde la llegada de Evo al Gobierno (y que hoy corre peligro por la incesante guerra de la derecha y del Imperio yanqui-OTAN, y también por la grieta que se ha abierto en el MAS entre quienes se identifican como seguidores de Evo y quienes dicen que siguen a Arce), es un espejo en el que deben mirarse nuestros países (para adaptarlo y corregirlo según cada realidad), al tiempo en que caminan hacia la constitución de una solidaria y soberana Abya Yala vivida como Patria Grande, abierta a la cooperación solidaria y ecológica con todos los pueblos del mundo. En ese contexto cada comunidad y Estado proporcionará a cada persona y familia un "buen vivir" frugal (como lo exige la tercera norma fundamental de la Ética), intentando acercarse a la realización del principio que reza "De cada un@ según su capacidad y a cada un@ según su necesidad, respetando los equilibrios ecológicos y la interculturalidad". Las Milicias Populares serán el instrumento de defensa de ese Estado contra cualquier intentona golpista de la oligarquía racista y del Imperio. Pero/y



caminando hacia el Ecomunitarismo y aplicándose las tres normas fundamentales de la Ética, con el tiempo ese Estado habrá de extinguirse.

## Parte II

En octubre de 2022 el Vicepresidente de Bolivia pronunció en la Cumbre de la Madre Tierra celebrada en México un discurso de doce minutos que debería ser oído, discutido, complementado y puesto en práctica en todos los espacios de los movimientos ecomunitaristas (o poscapitalistas en general), comunidades indígenas, cooperativas, sindicatos urbanos y de campesinos, gremios estudiantiles, asociaciones de vecinos y demás organizaciones asociativas en general, así como en todas las instituciones educativas de Nuestramérica (desde la educación primaria hasta la universitaria). Al fin de estas líneas y como Anexo va la versión integral de ese discurso (pedimos disculpas por la grafía de algunos términos en aymara, que improvisamos a partir de su fonética), que hemos transcrito a partir de su exposición en directo en youtube (<https://www.embajadadebolivia.mx/david-choquehuanca-estuvo-presente-en-la-inauguracion-de-la-cumbre-madre-tierra-2022/>).

234

En estas breves líneas indicaremos solo telegráficamente algunas convergencias fundamentales entre la propuesta ecomunitarista y el contenido de ese discurso (aclarando que nuestro punteo no agota ni el contenido del discurso de Choquehuanca, ni la explicitación de las convergencias entre su discurso y la perspectiva ecomunitarista). Luego, en un segundo momento, y también telegráficamente, nos preguntaremos por la puesta en práctica de ese discurso.

A – Choquehuanca inicia su discurso diciendo: “Jaiaia hermanos y hermanas. Jaiaia’ significa ‘ por la vida’, porque todo lo que hacemos los pueblos indígenas es por la vida”. Desde la tercera norma fundamental de la Ética, que hemos deducido argumentativamente de la gramática profunda de la pregunta que la insta, la propuesta ecomunitarista incluye la obligación de que veamos por la preservación y regeneración de la salud de la naturaleza humana y no humana; tal obligación incluye la preservación-regeneración de la vida, y se

extiende más allá, hasta la manutención de los equilibrios sistémicos de y con los entes no vivos (como ríos y montañas, etc.).

**B** – Dijo Choquehuanca: “La larga noche de la invasión colonial trastocó el orden del Mundo y puso de cabeza a nuestro Abya Yala (‘tierra madura de la eterna fertilidad y juventud en permanente renovación’, eso significa Abya Yala)”. Y más adelante afirmó: “Las invasiones coloniales y el capitalismo no respetaron ni respetan nada, ni antes, ni ahora, ni nunca. Las invasiones coloniales han sido una larga noche en nuestra Historia. Así como el capitalismo hoy en día es la oscuridad que pisotea y vulnera toda la dignidad humana y de nuestra Madre Tierra”.

Así hace una lúcida crítica a la colonización y al capitalismo, que el Ecomunitarismo comparte plenamente, por la devastación de especies animales y vegetales, y la amenaza a la sobrevivencia de la Humanidad, a raíz de la lógica del lucro y del consumismo (el modo de vida “sin límites” al que alude Choquehuanca) que han animado y animan al colonialismo y al neocolonialismo, y al capitalismo (neoliberal en su última versión).

**C** – Choquehuanca llama a las hijas e hijos de la Madre Tierra a volver al camino del orden y del equilibrio, diciendo: “Las hijas e hijos de la Madre Tierra tenemos la obligación de cambiar, de voltear este actual estado de cosas, y de tornar al camino del orden y del equilibrio”. Desde el Ecomunitarismo, al proclamarnos hijos de la Tierra los humanos renunciamos a toda veleidad de posesión y dominio de la misma, y asumimos la obligación de amoldar de forma frugal los límites de nuestro modo de vida a la manutención de los equilibrios ecológicos. A ese respecto, en base a la aplicación cotidiana de las tres normas fundamentales de la Ética, el principio que orienta el modo de sentir-pensar-vivir-producir-distribuir-consumir ecomunitarista reza: “De cada un@ según su capacidad y a cada un@ según su necesidad, RESPETANDO LOS EQUILIBRIOS ECOLÓGICOS Y LA INTERCULTURALIDAD”. No obstante debemos señalar que cuando Choquehuanca usa el verbo “volver”, presupone que en la cultura originaria (en su caso andina) el orden y el equilibrio estaban plenamente realizados, cuando en realidad sabemos que, por ejemplo, también en esa cultura imperaba (e impera) el machismo, y que el “orden y equilibrio” entre los géneros

es una conquista que debe ser aún lograda en el futuro ecomunitarista, y no un legado del pasado (aunque éste sea indígena-originario).

D – Choquehuanca nos conmina a ser “jiuasa” y “yambaie”, diciendo: “y hemos decidido volver a ser ‘jiuasa’ (jiuasa significa ‘no soy yo, somos nosotros’); volver a ser ‘yambaie’, y ‘yambaie’ es igual a ‘persona que no tiene dueño”.

El ecomunitarismo, a partir de la primera y segunda normas fundamentales de la Ética pregona la exigencia de que breguemos por conseguir nuestra libertad individual de decisión, pero/y que lo hagamos en el contexto de la búsqueda de respuestas consensuales con l@s demás acerca de los desafíos de nuestra-nuestras vida(s) y la vida y equilibrio en/del Planeta (según lo exige la tercera norma ética fundamental). Así somos “personas sin dueño” (yambaie), que afirmamos al mismo tiempo el “yo” y el “nosotros” (jiuasa), propiciando que cada ser humano se realice como individuo universal.

E – Dijo Choquehuanca: “Nadie en este mundo tiene que sentirse dueño de nadie ni de nada. No basta la lógica, sino que tenemos que complementar la razón con la fuerza del corazón”

Buscando el Ecomunitarismo, tampoco no basta la lógica, sino que es necesario el concurso del corazón. Aunque los fundamentos de la Ética por nosotros re-establecidos tienen como mediación la lógica del lenguaje y del discurso argumentativo, hacemos nuestras las palabras del Che cuando dijo que un revolucionario está movido por grandes sentimientos de amor. Así, la luchadora y el luchador ecomunitarista se nutren a la vez del razonamiento y de un gran amor por los seres humanos, por todo ser viviente y por el Planeta en general.

F – Dijo Choquehuanca: “...las hijas e hijos de la Madre Tierra nos autoconvocamos y realizamos un llamado a todos los seres vivientes, humanos y no humanos, para trabajar una alianza mundial de defensores de la Madre Tierra”.

Cuando Choquehuanca hace un llamado a los seres vivientes humanos y no humanos a constituir una alianza en defensa de la Madre Tierra, pone esa convocación en el contexto de la vivencia andina en la que “el abuelo fuego” las plantas y animales, y aún las montañas y ríos (mencionados más adelante) hacen

parte de una gran Comunidad (que, como dice Choquehuanca, tiene su síntesis en el “ayllu” como sistema de vida también integrada por los ancestros; agregamos que en la creencia andina algunos de esos ancestros pueden ser hoy montañas que en su tiempo se movieron, amaron y copularon). Desde el Ecomunitarismo, aún sin adherir a esa creencia como tal, derivamos a partir de la tercera norma ética fundamental la obligación que tenemos los humanos de **RESPOSABILIZARNOS** por la preservación-regeneración de la salud del conjunto de lo viviente y no viviente en el seno del Planeta. (Como ya lo explicamos en otros escritos, para los entes no vivos, la “salud” equivale a la manutención-recuperación de sus características físico-químicas promedio). Por eso en el Ecomunitarismo, y en especial en la economía ecomunitarista (ecológica y sin patrones) la satisfacción de las necesidades humanas legítimas siempre habrá de respetar con frugalidad la re-producción de todos esos otros co-hijos de la Tierra que, como hermanos, nos acompañan en este Planeta.

**G** – Dijo Choquehuanca: “Las invasiones dieron paso a un Planeta a imagen y semejanza del Occidente, donde se trató de extirpar y eliminar sin misericordia todo lo plural, el multiverso y el pluriverso; se trató de borrar nuestras culturas, nuestras lenguas, nuestras cosmovisiones, nuestras filosofías, nuestras epistemologías, y nuestras gnoseologías. Pero no lograron hacernos desaparecer”.

En su perspectiva intercultural el Ecomunitarismo comparte la denuncia del genocidio y del etnocidio físico y cultural al que han estado sometidos los pueblos originarios a manos de colonizadores y capitalistas. Y con Choquehuanca nos alegramos de que los asesinos no hayan logrado borrar la memoria y la vida de esos pueblos, que hoy, tras cinco siglos de Resistencia en Abya Yala, nos dan el ejemplo de su modo de vida frugal, comunitario y ecológico. El Ecomunitarismo pregona que debemos aprender y nutrirnos de él, al tiempo en que en diálogo mutuamente enriquecedor, lo complementamos con lo que tienen que aportarle al Ecomunitarismo en Abya Yala otras herencias de vidas y utopías, como parte de la “blanca-europea”, la negra, la asiática y la polinesia. Tal conjunción se realiza en la “complementariedad” a la que alude Choquehuanca, evitando todo tipo de racismo (no solo el ya conocido de matriz eurocéntrica, sino incluso otro

en el que en nombre de la reivindicación de la cultura originaria se menospreciase el aporte de cualquier otra cultura en la lucha ecomunitarista).

H – Dijo Choquehuanca: “Frente a los esfuerzos de los poderes capitalistas, imperiales, de ampliar los mercados y la mayor mercantilización de la Naturaleza, oponemos como alternativa la profundización de los derechos de los pueblos y el reconocimiento de los derechos de nuestra Madre Tierra”.

El Ecomunitarismo hace suya la crítica de Choquehuanca a la mercantilización de la Naturaleza promovida cada vez más descaradamente por el capitalismo. Y en consecuencia propone la futura abolición de la esclavitud asalariada, con la abolición del salario y del propio dinero (porque la realización del principio básico del Ecomunitarismo, antes citado, presupone la satisfacción directa de las necesidades en bienes y servicios de cada persona, sin ninguna mediación dineraria, respetando la preservación-regeneración de la salud de la naturaleza humana y no humana, como lo exige la tercera norma ética básica).

I – Dijo Choquehuanca: “El reconocimiento de los derechos humanos y el reconocimiento de los pueblos indígenas llegó muy tarde a la Humanidad; cuando ya se habían cometido innumerables etnocidios, genocidios, y civilizaciones enteras ya habían desaparecido. Tenemos que luchar para que los derechos de la Madre Tierra no lleguen tarde a la Historia, cuando ya no haya salida posible y se hayan pasado todos los límites planetarios que impidan la reproducción de la vida”.

Oportuna y necesaria es la constatación de Choquehuanca de que el reconocimiento de los derechos humanos y de los pueblos indígenas llegó tarde a la Humanidad, cuando ya culturas enteras habían sido masacradas. Y no menos oportuno y necesario es su pedido de que lo mismo no ocurra con el reconocimiento de los derechos de la tierra, que, por nuestra parte y desde afuera del área del Derecho, reivindicamos a partir del contenido de la tercera norma ética básica. (No está demás recordar que en el Ecomunitarismo habrán de ser abolidos no solo el dinero, sino también el Estado, la Moral sustituida por la Ética constituida por Casi-Razonamientos Causales, y el Derecho Positivo, también sustituido por dichos Casi-Razonamientos Causales).

J – Dijo Choquehuanca: “...por ello se tiene que ir más allá de los códigos de las leyes hechas por los hombres, forjando seres humanos y gobernantes que piensan y sienten como al Madre Tierra, y tienen como su eje de vida las leyes de la naturaleza, donde todos somos partes de una totalidad orgánica y simbiótica en permanente complementariedad”.

El Ecomunitarismo asume (en especial a través de dos de sus dimensiones que son la educación ambiental ecomunitarista socialmente generalizada y la política de tod@s) el sueño de Choquehuanca de que florezcan seres humanos que en su condición de simples ciudadanos y también cuando les toque ejercer alguna responsabilidad de administración-gobierno, hagan del respeto de las tres normas éticas fundamentales el eje de toda su vida. En relación a las funciones gubernamentales recordamos que el Ecomunitarismo propone que la vida comunitaria sea regulada lo más posible en base a ejercicios de democracia directa (a partir de asambleas, plebiscitos y referendos, hoy muy facilitados por las herramientas de internet, sobre todo para decisiones de alcance general y estratégico), y que los espacios de democracia representativa que sea indispensable mantener sean ocupados, de forma rotativa y con un máximo de dos mandatos en el cargo, por electos que puedan ser revocados por los electores a cualquier momento.

K. Dijo Choquehuanca: “Esta Cumbre de la Tierra, de México, nos da fuerzas para seguir trabajando para volver al camino de la verdad, al camino de la hermandad, al camino del equilibrio, al camino de la complementariedad, al camino del consenso; para volver al camino de la armonía y de la paz”. Y también dijo: “Hoy, después de siglos de resistencia empezamos a decodificar nuestros saberes, para devolverle la belleza a nuestra Madre Tierra, recuperar nuestros lugares sagrados, nuestras propias formas de organización, y retornar a nuestro ‘ayllu’; ‘ayllu’ no solamente es un modelo de organización de sociedad; ‘ayllu’ es un verdadero sistema de organización de vida”.

La lucha ecomunitarista también es por la belleza y la paz, defendidas por Choquehuanca, en el marco de una vida comunitaria solidaria y preservadora-regeneradora de la salud de la naturaleza humana y no humana. La estética de la liberación es una de las dimensiones del Ecomunitarismo, donde cada persona es

educada para disfrutar con la belleza de lo humano y de lo no humano, y para producir arte y gozar con las artes. Y solo en el Ecomunitarismo, superados los antagonismos de clase, de etnias y otros que existen en el capitalismo, podrá la Humanidad entera reconciliarse en paz como una gran familia que coopera solidariamente y resuelve pacíficamente sus eventuales diferencias. En el camino a la paz las actuales Fuerzas Armadas y Policiales al servicio del capital deben ser sustituidas por Milicias Populares Pluriculturales de integración voluntaria y rotativa. Y más temprano que tarde también esas Milicias habrán de disolverse casi totalmente, pues la Humanidad prescindirá de las armas (con excepción de aquellas que puedan servir para proteger al Planeta del choque de un meteorito o de una agresión alienígena; el manejo de dichas armas deberá ser aprendido por el pequeño núcleo restante, rotativo y renovado de generación en generación, de las Milicias).

Dicho TODO eso nos preguntamos cómo el Gobierno del que hace parte Choquehuanca está o no poniendo en práctica todas las ideas defendidas en el discurso que comentamos. Y nos referimos a las esferas de la economía, la política plurinacional e internacional, la educación intercultural plurilingüe, la salud, la vivienda, el transporte, la Defensa y seguridad interna, etc. Pues no faltan voces de los movimientos sociales bolivianos que han impulsado el Proceso de Cambio, y también dentro del MAS, que acusan al gobierno del que Choquehuanca hace parte de practicar acciones de carácter capitalista (neoliberal) e incluso de derecha. Al mismo tiempo constatamos que infelizmente hay hoy en esos espacios una aguda disputa teñida de insultos entre quienes promueven la reelección de Arce y quienes apoyan la candidatura de Evo para la próxima elección presidencial. Al ponerse en primer plano esa guerra de egos es obvio que se está muy lejos de priorizar el “nosotros” y no el “yo”, como postula Choquehuanca, y que así es violada la segunda norma ética fundamental. Y ello se produce cuando la oligarquía racista boliviana y el imperio yanqui-OTAN (y los cómplices de ambos) no cejan en sus esfuerzos (coronados temporalmente con éxito en el Golpe de fines de 2019) de acabar con el intento de construcción del Estado Plurinacional y Comunitario, orientado hacia la búsqueda del Buen Vivir.

## **Bibliografía mínima**

Arancibia, J & Astraín, R (Orgs.). *Introducción al Ecomunitarismo y a la Educación Ambiental. Lectura Chilena de la Obra de Sirio López Velasco*, Santiago de Chile, Chile, Ariadna Ediciones, 2021.

Velasco, Sirio. *Filosofía Ecomunitarista Aplicada. Textos breves 2022-2023* (org. Claudinei A. de Freitas da Silva), Cachoeirinha: Ed. Fi, 2023.

\_\_\_\_Velasco, Sirio. *Ética Ecomunitarista*, San Luis Potosí, México, UASLP, 2009.

## **Anexo**

Discurso del Vicepresidente de Bolivia David Choquehuanca, vía remota en la Inauguración de la Cumbre Madre Tierra CDMX (del 26 al 28 de octubre de 2022) en la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México, el 26/1022; la transcripción es nuestra.

“Jaiaia hermanos y hermanas. Jaiaia’ significa ‘ por la vida’, porque todo lo que hacemos los pueblos indígenas es por la vida. Por eso decimos ‘jaiaia’. Es un verdadero honor participar en este evento organizado de manera conjunta por la Universidad Ibero de la Ciudad de México, el Centro Transdisciplinario Universitario para la Sustentabilidad, y el Earth Law Center de México. La realidad que vivimos en el mundo actual se manifiesta como una de las peores pesadillas a la cual nos han sometido a la Humanidad y a nuestra Madre Tierra. El odio y la destrucción entre seres humanos, así como la aniquilación sin misericordia, de miles de especies de plantas y animales, la muerte paulatina y sin contemplación de la vida orgánica en el Planeta, la crisis climática resultado de un modelo de vida sin límites, entre muchas otras manifestaciones, de una cultura de la muerte institucionalizada, ponen al borde de una catástrofe mundial a nuestro Planeta. Las hijas e hijos de la Madre Tierra tenemos la obligación de cambiar, de voltear este actual estado de cosas, y de tornar al camino del orden y del equilibrio. Y esa tarea no es de unos cuantos, sino de todos los que no hemos perdido la sensibilidad, la rebeldía, y quienes no aceptamos ningún tipo de sometimiento, y hemos decidido volver a ser ‘jiuasa’ (jiuasa significa ‘no soy yo, somos nosotros’); volver a ser ‘yambaie’, y ‘yambaie’ es igual a ‘persona que no



tiene dueño'. Nadie en este mundo tiene que sentirse dueño de nadie ni de nada. No basta la lógica, sino que tenemos que complementar la razón con la fuerza del corazón. Por ello las hijas e hijos de la Madre Tierra nos autoconvocamos y realizamos un llamado a todos los seres vivos, humanos y no humanos, para trabajar una alianza mundial de defensores de la Madre Tierra. La larga noche de la invasión colonial trastocó el orden del Mundo y puso de cabeza a nuestro Abya Yala ('tierra madura de la eterna fertilidad y juventud en permanente renovación', eso significa Abya Yala). Las invasiones dieron paso a un Planeta a imagen y semejanza del Occidente, donde se trató de extirpar y eliminar sin misericordia todo lo plural, el multiverso y el pluriverso; se trató de borrar nuestras culturas, nuestras lenguas, nuestras cosmovisiones, nuestras filosofías, nuestras epistemologías, y nuestras gnoseologías. Pero no lograron hacernos desaparecer. Hoy, después de siglos de resistencia empezamos a decodificar nuestros saberes, para devolverle la belleza a nuestra Madre Tierra, recuperar nuestros lugares sagrados, nuestras propias formas de organización, y retornar a nuestro 'ayllu'; 'ayllu' no solamente es un modelo de organización de sociedad; 'ayllu' es un verdadero sistema de organización de vida. Las invasiones coloniales y el capitalismo no respetaron ni respetan nada, ni antes, ni ahora, ni nunca. Las invasiones coloniales han sido una larga noche en nuestra Historia. Así como el capitalismo hoy en día es la oscuridad que pisotea y vulnera toda la dignidad humana y de nuestra Madre Tierra, Esta Cumbre de la Tierra, de México, nos da fuerzas para seguir trabajando para volver al camino de la verdad, al camino de la hermandad, al camino del equilibrio, al camino de la complementariedad, al camino del consenso; para volver al camino de la armonía y de la paz. Los pueblos indígenas y los pueblos del Sur donde las hijas e hijos de la Madre Tierra nos autoconvocamos para resistir a la colonización, a los liberalismos, capitalismo e imperialismos, (y) antropocentrismos, hoy proponemos a los pueblos del mundo despertar la energía comunal, movidos por la gran energía de la vida. Nuestra voz se nutre del retorno a nuestra nueva ligazón con el cordón umbilical, con nuestra Madre, para revivir y retomar nuestros propios horizontes de vida, cosmobiocéntricos, poniendo en el centro de la política nacional e internacional a la Madre Tierra y sus derechos. Frente a los esfuerzos de los

poderes capitalistas, imperiales, de ampliar los mercados y la mayor mercantilización de la Naturaleza, oponemos como alternativa la profundización de los derechos de los pueblos y el reconocimiento de los derechos de nuestra Madre Tierra. En ese contexto, la propuesta de los derechos de la Madre Tierra asume un carácter subversivo, contestatario, crítico y rebelde, contra el egocentrismo, el antropocentrismo y el eurocentrismo. El reconocimiento de los derechos humanos y el reconocimiento de los pueblos indígenas llegó muy tarde a la Humanidad; cuando ya se habían cometido innumerables etnocidios, genocidios, y civilizaciones enteras ya habían desaparecido. Tenemos que luchar para que los derechos de la Madre Tierra no lleguen tarde a la Historia, cuando ya no haya salida posible y se hayan pasado todos los límites planetarios que impidan la reproducción de la vida. La Madre Tierra nos comunica hoy día su dolor de muchos modos, pero los seres humanos no logramos entender ese lenguaje articulado por lluvias, tormentas, huracanes, inundaciones, sequías y terremotos; por ello se tiene que ir más allá de los códigos de las leyes hechas por los hombres, forjando seres humanos y gobernantes que piensan y sienten como al Madre Tierra, y tienen como su eje de vida las leyes de la naturaleza, donde todos somos partes de una totalidad orgánica y simbiótica en permanente complementariedad. Desde nuestro ser, con la fuerza de nuestros ancestros, desde nuestro multiverso, desde nuestra cosmobiografía, desde nuestra pluriversidad, estamos seguros de que volveremos al camino de la noble integración, a nuestro 'apagñan', donde aprendemos a caminar con respeto a nuestras montañas, donde aprendemos a caminar con respeto a la lluvia, con respeto al abuelo fuego, con respeto al agua, con respeto a nuestros ríos, con respeto a las mariposas, con respeto a las abejas, con respeto a la soberanía de nuestros pueblos, y con respeto a nuestra Madre Tierra. Ese no es un camino nuevo o desconocido, es el camino que hemos practicado por siglos las sociedades milenarias, y que ahora lo proyectamos como un horizonte universal de vida. Para finalizar quiero expresar nuestro agradecimiento sincero a las hermanas y hermanos de México por seguir abriendo senderos para construir de manera colectiva, de manera conjunta, de manera comunitaria, de manera hermanada el equilibrio, la armonía y la paz. ¡Jaiaia la Cumbre de la Tierra, jaiaia

VELASCO, S. L.

México, jaiaia Bolivia, jaiaia Abya Yala, jaiaia los pueblos del mundo, jaiaia nuestra Madre Tierra!”.

Submissão: 15. 10. 2023

/

Aceite: 30. 10. 2024

## **Um olhar sobre o processo educativo a partir do pensamento socrático**

### **A look at the educational process based on socratic thought**

JOSÉ JOÃO NEVES BARBOSA VICENTE<sup>1</sup>

Olhar para o processo educativo a partir do pensamento socrático é, essencialmente, constatar que o elemento principal da educação é o diálogo. É verdade que, na vasta produção intelectual da humanidade, não existe nenhum escrito cuja autoria foi atribuída a Sócrates, mas não é difícil encontrar inúmeros estudos que destacam a importância do seu pensamento para o processo educativo e enfatiza o diálogo como essencial para que esse processo possa, de fato, alcançar seu verdadeiro objetivo que, em termos socráticos, significa colaborar efetivamente no sentido de despertar cada indivíduo para o pensar livre e para a busca do conhecimento por si próprio.

Como já foi destacado e sublinhado diversas vezes por vários estudiosos e pesquisadores do pensamento socrático, ao valorizar o diálogo, Sócrates não pretendia, em hipótese alguma, “ensinar” um conteúdo ou um tema específico a este ou aquele indivíduo, como faziam, por exemplo, os sofistas; para ele, o diálogo não tem como propósito desempenhar especificamente esse tipo de função, seu principal objetivo é ser sempre um caminho seguro, atrativo e eficaz capaz de conduzir ao pensar e à busca do conhecimento. É por isso que Sócrates costumava dizer que ele jamais ensinou, mas é possível constatar nos escritos que buscam compreender e esclarecer seu pensamento educativo que, muitos daqueles que dialogavam com ele, “despertavam” efetivamente para o pensar. Portanto, o processo educativo que pretende tomar como referência o pensamento socrático, não pode, em hipótese alguma, desviar desse caminho.

Olhar para o processo educativo a partir do pensamento socrático é, acima de tudo, não abrir mão do diálogo jamais; sua presença ao longo de toda atividade educativa deve ser indispensável e permanente. E esse diálogo, de acordo com a perspectiva socrática, nunca deve ser conduzido como um disfarce para se impor uma ideia, opinião ou doutrina particular ou pré-estabelecida; ele deve sempre funcionar como caminho ou possibilidade capaz de conduzir o indivíduo rumo ao pensar para que ele se torne um ser

---

<sup>1</sup> Professor de Filosofia da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. E-mail: [josebvicente@bol.com.br](mailto:josebvicente@bol.com.br)

humano melhor a cada dia. Aquele que olha para a atividade educativa a partir do pensamento socrático, não abre mão e nem desiste do diálogo como seu elemento essencial, não necessariamente para ensinar um determinado conteúdo ou tema, mas sim para despertar o pensar autônomo e livre, capaz de proporcionar a busca do conhecimento de modo firme, seguro e permanente.

O modelo socrático de educação como aparece nos estudos daqueles que se dedicam à compreensão desse assunto, não traça como meta “ensinar” um conteúdo ou tema, mas sim dialogar para pensar e entender o assunto em questão. Para alcançar o conhecimento é preciso pensar, por isso não se pode ignorar o diálogo no processo educativo; é por meio do diálogo que o indivíduo se desperta para o pensar. O que o diálogo socrático “ensina” a todos os envolvidos no processo educativo é que, nessa atividade, não existe necessariamente uma relação entre um que sabe e o outro que não sabe, mas sim um esforço incessante no sentido de contribuir efetivamente para que o indivíduo expresse suas próprias ideias e exteriorize seus próprios pensamentos. Exercer a atividade educativa a partir do modelo socrático de dialogar, significa jamais impor ideias, opiniões ou teorias, mas sim valorizar o diálogo para despertar o pensar.

Ao longo do diálogo é preciso buscar sempre o aprofundamento do tema ou assunto em pauta e abrir caminho para que o pensamento se manifeste de forma autônoma. É preciso que o assunto seja examinado através do diálogo por todos aqueles que se encontram envolvidos no processo educativo e ouvir o que cada um tem a dizer; o diálogo não diz o que outro deve pensar ou dizer, mas sim o incentiva a pensar e a dizer algo sobre o tema em discussão; todos os envolvidos precisam se sentir livres para questionar sem receio ou impedimento e buscar a veracidade em relação ao assunto em questão. Na atividade educativa cujo elemento essencial é o diálogo socrático, qualquer conteúdo apresentado pode ser questionado, examinado e, além disso, cada indivíduo envolvido pode apresentar ou expor suas ideias e seus pensamentos sobre ele. Em termos socráticos, para se produzir o conhecimento é necessário diálogo, mas esse diálogo não pode ser realizado aleatoriamente, ele precisa estar conectado a dois momentos denominados de ironia e maiêutica.

No processo educativo praticado a partir do pensamento socrático, a ironia tem um papel fundamental na condução do indivíduo rumo ao reconhecimento da sua própria ignorância; a verdadeira educação não acontece antes desse reconhecimento. A ironia funciona para que se tome consciência da ignorância e se coloque no caminho do conhecimento. Antes de reconhecer ou perceber a própria ignorância, dificilmente o indivíduo se abre ao conhecimento e à sua busca, por isso a ironia tem um papel

indispensável no processo educativo cujo modelo é o pensamento socrático. A ironia, de um modo geral, funciona como o primeiro passo rumo ao conhecimento, porque sem o reconhecimento da ignorância não se chega ao conhecimento. A ironia auxilia o processo educativo a alcançar seu objetivo, desde que o diálogo seja conduzido pacientemente e sem qualquer tentativa de oferecer uma resposta pronta ou uma solução; é preciso permitir que cada um tenha a oportunidade de fazer correção a si próprio para que ele seja capaz de enxergar com clareza, não apenas as coisas, mas também a si mesmo.

A consciência da própria ignorância é fundamental para que o indivíduo possa, de fato, abrir sua mente e se colocar na condição para compreender verdadeiramente um determinado tema ou assunto como ele é. Quando se alcança a consciência da própria ignorância, as coisas começam a aparecer de forma clara, a reflexão e as respostas ganham profundidade, coerência e consistência. A ironia socrática, portanto, não se alinha com a ilusão e nem com a mera opinião, seu principal objetivo é conduzir as pessoas pelo caminho do conhecimento, por isso ela é um elemento importante no processo educativo; a ironia socrática respeita cada indivíduo e o motiva a refletir não apenas sobre as coisas, mas também sobre si mesmo para que todo o tipo de ilusão possa ser afastada. É importante salientar, no entanto, que o efeito da ironia socrática aplicado ao processo educativo baseado no diálogo, não incide apenas sobre o educando; o educador também é conduzido a libertar-se das suas ilusões e ideias pré-concebidas. A ironia conduz à reflexão e à busca do conhecimento todos aqueles que se envolvem no processo educativo praticado a partir do pensamento socrático.

Após a ironia, isto é, quando o indivíduo já se encontra consciente da sua ignorância e sem qualquer ilusão, a maiêutica deverá acontecer. O processo educativo visto a partir das ideias socráticas, não será completo se a maiêutica não for alcançada plenamente. Afinal, uma atividade educativa pensada e praticada com base no modelo socrático, não pode esquecer, em hipótese alguma, que é preciso evitar que as ideias sejam inseridas na mente do indivíduo, mas sim que elas sejam conduzidas para fora. A maiêutica auxilia o indivíduo a trazer seus pensamentos e suas ideias para fora; por meio da ironia é possível libertar-se das ilusões que podem englobar ideias, opiniões e conceitos que foram assimilados sem serem submetidos à reflexão, a maiêutica, por sua vez, é o momento em que se começa a refletir, a despertar para o ato de pensar para que as próprias ideias possam ser trazidas para fora com segurança e consistência. De acordo com a perspectiva educativa socrática, o ponto mais alto da atividade educativa é alcançado com a maiêutica que tem como principal função auxiliar o indivíduo a trazer para fora suas próprias ideias de modo forma refletida e sem qualquer tipo de ilusão. A

maiêutica é, portanto, fundamental para que o processo educativo possa se firmar como uma atividade que contribui efetivamente no sentido de conduzir o indivíduo a pensar por si próprio e exteriorizar suas ideias. Portanto, o processo educativo de acordo com a perspectiva socrática é uma atividade conduzida através do diálogo, mas sem abrir mão da ironia e da maiêutica. Somente é possível atingir o objetivo da educação, quando o diálogo utiliza da ironia e da maiêutica.

Submissão: 03. 10. 2023

/

Aceite: 30. 03. 2024

## Disagreement in politics

### O desacordo na política

Joseph Raz<sup>1</sup>

MARCOS ANTONIO DA SILVA<sup>2</sup>

#### a. Panorama geral

De que forma a estrutura dos Estados e as políticas deles devem ser afetadas pelos desacordos entre seus cidadãos, sobre os fundamentos da autoridade política, e os princípios da constituição, incluindo os princípios de restrição em face do desacordo?<sup>3</sup>

Duas respostas à nossa pergunta devem ser evitadas. A primeira é comum aos que pensam que a pergunta está mal colocada. A política, para eles, se refere à forma pela qual a ação coletiva é gerada, dado o *conflito de interesses* das pessoas. A procura por uma resposta adequada aos desacordos sobre princípios não está, no que diz respeito a eles, nem aqui nem ali. Devemos considerar os interesses das outras pessoas, não os princípios que elas, com ou sem razão, defendem. Mas a resposta à pergunta sobre a reação ao conflito de interesses tem de aguardar nossa pergunta sobre as implicações dos desacordos sobre princípios. Falando de uma forma mais clara, a ação coletiva deve ser justa e equânime aos afetados por ela. Dada a natureza do conflito de interesses das pessoas, isso não é fácil e exige

---

<sup>1</sup> Uma versão mais resumida desse artigo foi apresentada em um seminário de que participei juntamente com J. Finnis em Oxford e em duas palestras, uma na Universidade McGill e outra na Universidade de Notre Dame. Agradeço às perguntas e aos comentários dos participantes que estiveram presentes em todas essas ocasiões, em particular Sarah Stroud e Cathleen Kaveny. Agradeço também a Thomas Pogge pelos penetrantes e úteis comentários escritos.

<sup>2</sup> Graduado em Direito pela UENP - 2001; especialização em direito internacional e econômico pela UEL - 2009; Mestre em Direito pela UENP - 2012; Doutorando em Filosofia pela UEL-2021. E-mail: [marcosasilva789@gmail.com](mailto:marcosasilva789@gmail.com)

<sup>3</sup> Por amor à brevidade, vou me referir aos desacordos sobre essas questões como desacordos sobre princípios.



uma tomada de posição sobre questões éticas. E isso exige, entre outras coisas, uma posição diante de nossa pergunta: Qual é a implicação ética para a ação política do fato do desacordo sobre princípios? Nos últimos anos, o desacordo sobre princípios foi muito discutido pelos teóricos da política. Às vezes, parece que muitos escritores admitem que essa é a questão fundamental no que diz respeito aos conflitos políticos. Ninguém parte do pressuposto de que todos os conflitos sejam desacordos sobre princípios, mas talvez tais desacordos realmente estejam na raiz do conflito mais agressivo que se possa imaginar ou sejam os mais difíceis de saber o que fazer com eles. Esse é, em sentido oposto, o segundo erro para o qual gostaria de chamar a atenção desde o início, especialmente porque não se trata de um erro trivial.

Os conflitos políticos geralmente dizem respeito aos conflitos, entre pessoas que compartilham a crença nos mesmos princípios políticos, sobre alocação dos escassos recursos existentes. Elas podem contestar a forma pela qual os princípios compartilhados se aplicam aos participantes ou aos fatos que determinam a aplicação deles. Também existem disputas sobre se a conduta dos participantes é a base na qual, de acordo com os princípios compartilhados, o destino deles é determinado. A alocação pode estar mais sensível aos respectivos votos dos diferentes participantes ou à intensidade dos sentimentos deles, manifestados em demonstrações, petições, greves e coisas do tipo. Em outras palavras, os princípios políticos e éticos podem fazer com que o resultado justo dependa do resultado dos conflitos, ou dos aspectos dos conflitos. Os princípios de justiça podem determinar os procedimentos para alocação de benefícios e criação de direitos cuja justa alocação dependa do resultado dos conflitos. Os vencedores da disputa obterão o controle do procedimento prescrito e poderão, então, perseguir os seus próprios objetivos e alocar para si os benefícios pelos quais eles lutaram.

Se a Escócia se encontrar em conflito com a Inglaterra nos próximos anos, isso necessariamente não acontecerá porque os escoceses e os ingleses acreditam em princípios políticos diferentes nem por causa da ausência de tal desacordo sobre os princípios que asseguram que a disputa será fácil resolver ou que suas consequências não serão desastrosas para ambas as partes.

No entanto, a tendência entre os escritores de teoria em enfatizar a centralidade dos desacordos sobre princípios é significativa, tanto em seus efeitos quanto em suas pressuposições. Comumente, as pessoas que contestam algo buscam reafirmar suas posições, apropriando-se de qualquer argumento que apareça para ajudar suas causas. O resultado é uma escalada lamentável do conflito, com cada lado se tornando mais e mais radicalizado e isolado pela convicção hipócrita na superioridade de suas alegações. Esse processo de entrincheiramento recíproco é particularmente cruel quando moralizado, quando princípios elevados são inseridos na causa das partes em conflito. Princípios são notoriamente difíceis de neles se envolver e os resultados podem ser um verdadeiro desastre.

As democracias ocidentais estão atualmente passando por uma fase moralizadora, manifestada não só pelo crescimento de tendências religiosas fundamentalistas e pelas posições extremistas do libertarianismo armado, mas também pela difusão da correção política, pelo feminismo militante e pela popularidade da política de tolerância zero. A fé crescente, em alguns círculos acadêmicos, no poder da teoria em responder a todas as perguntas faz parte dessa tendência? É possível que isso esteja acontecendo de verdade.

Isso leva a outros significados do exagero da importância dos desacordos sobre princípios. Ele é alimentado pelo aumento generalizado da fé na teoria que está varrendo toda a filosofia, e não só a filosofia moral e política. Os que têm idade suficiente para se lembrar dos tempos pré-chomskianos podem muito bem se encantar com o tamanho da modificação de humor e com a elegância das razões para acreditar em sua solidez. O encantamento não substitui o argumento e nem é uma base sólida para dúvidas bem fundamentadas.

#### **b. O que é especial sobre o nosso problema?**

Dito isso, espero que meu foco exclusivo, nesta oportunidade, nos desacordos em relação aos princípios da política não seja mal compreendido. A questão das implicações éticas para a ação política do fato do desacordo sobre

princípios é real e importante. A questão não nos convida a fugir do julgamento. Produzir pontos de vista consensuais não é uma forma para que se evite confiar nos pontos de vista dos outros em questões morais sensíveis. Chegar à conclusão de que se deve confiar somente nos princípios consensuais ou de que não se pode prestar atenção em qualquer desacordo, para dar apenas dois exemplos extremos, é chegar a uma conclusão moral e confiar nela. Não existe outra maneira. Dado o fato de que somos racionais em nossas ações, cada um de nós pode agir somente por razões que acreditamos justificar nossa ação. Concordar consensualmente com as coisas não é exceção. Se isso for algo que devemos fazer, em algum grau ou em algumas questões, então seremos capazes de agir assim<sup>4</sup> somente se acreditarmos que essa é a coisa certa a fazer. Ao concordar com o juízo feito pelos outros, estaremos, mesmo assim, agindo de acordo com o nosso próprio juízo. Além disso, é provável que a decisão de concordar, em número, gênero e grau, com o juízo dos outros envolverá muitas considerações que figuram nas discussões da justificação da autoridade, da democracia, da revisão judicial, da natureza da justiça e de todas as outras questões éticas que a política suscita.

252

Ao responder à pergunta sobre a resposta adequada aos desacordos, inescapavelmente, estaremos oferecendo uma resposta a partir da perspectiva de um ponto de vista<sup>5</sup>, um ponto de vista que defendemos porque acreditamos nele para representar as coisas como elas são. Esse é um dado crucial: confiamos em nossa resposta à pergunta não porque ela é nossa, mas porque ela é, como acreditamos, verdadeira. Se nossa resposta à pergunta sobre o significado do desacordo for aquela de que devemos evitar essa ação ou porque ela é controversa, isto é, porque outros acreditam que ela seja errada, injusta ou insensata, então evitamos essa ação não porque os pontos de vista dos outros são verdadeiros, mas simplesmente porque eles são defendidos por eles, porque são os pontos de vista deles, sejam eles verdadeiros ou falsos. Até o ponto em que essa é a nossa resposta, damos à opinião das outras pessoas um peso que não

---

<sup>4</sup> De forma confiável e com compreensão. Claro que podemos ser capazes de agir assim acidentalmente e sem compreender algumas circunstâncias, e possivelmente nós devemos cultivá-las. Não vou me enveredar por esse caminho.

<sup>5</sup> “Ponto de vista” aqui quer dizer simplesmente um conjunto de crenças. Ele não carrega implicações relativistas ou de perspectiva.

damos à nossa própria opinião. Ou, para ser mais exato, damos ao fato de que outra pessoa defenda quaisquer pontos de vista que ela tenha um determinado peso, enquanto não damos nenhum peso ao fato de que nós defendemos qualquer outro ponto de vista<sup>6</sup>.

A diferença tem implicações significativas. O fato de termos certos pontos de vista não é, para nós, uma razão para qualquer coisa. Nossa razão é que, como a vemos, as coisas são isso ou aquilo. É claro que podemos estar errados. Se as coisas não são isso ou aquilo, então estamos errados e não temos nenhuma razão para a ação que contemplávamos. Se nossas crenças são falsas, acreditamos que temos razões, mas não temos. Teremos de admitir isso, até quando acreditarmos que elas sejam verdadeiras. Se acreditarmos que o aborto é um assassinato, então acreditaremos que há uma razão para proibir o aborto. Essa razão é aquela de que o aborto é um assassinato. Se não for dessa forma, então não há nenhuma razão para proibir o aborto (a menos que haja alguma outra razão independente para agir assim). Eu sei disso, até quando eu acreditar, no meu exemplo, que o aborto é um assassinato. Mas se você acreditar que o aborto deve ser proibido fora da aceitação da crença geral de que o aborto é assassinato, então, se você estiver certo de que a política deve aceitar o ponto de vista comum, haverá uma razão para proibir o aborto se isso for um ponto de vista comum, independentemente de ser ou não verdade, independentemente de o aborto ser ou não assassinato. Há uma assimetria aqui entre o papel que minhas crenças e o papel que as dos outros desempenham em meu raciocínio. Dar peso ao ponto de vista dos outros não é tratá-los do mesmo jeito que eu trato os meus. É lhes dar, ou melhor, é dar ao ponto de vista deles maior peso do que eu dou ao meu próprio ponto de vista. Por isso, tratar a opinião dos outros com deferência não é a coisa óbvia a se fazer.

Na verdade, tratar a opinião dos outros com deferência implica o fato de que os outros devem tratar a minha com deferência. Se acho que devo evitar agir de acordo com as minhas próprias opiniões simplesmente porque os outros

---

<sup>6</sup> Como restará óbvio, minha discussão se refere às razões para a ação e não às razões epistêmicas. O fato de, tendo tratado cuidadosamente do problema ano passado, eu acreditar nisso ou naquilo, pode ser uma razão (para mim e para os outros) para acreditar nisso ou naquilo. Razões epistêmicas serão tratadas na seção J abaixo.

discordam, estou empenhado em pensar que os outros devem evitar seguir a verdade simplesmente porque eu, junto com os demais, discordo. Sob esse aspecto, eu não estou favorecendo outros e desfavorecendo a mim mesmo. Mas isso não torna a adesão a um consenso qualquer a coisa mais plausível a se fazer. Simplesmente sugere uma nova forma de expressar a dificuldade: se eu mesmo não acho que a defesa de minha própria opinião é uma razão para que eu a siga, por que eu devo achar então que se trata de uma razão para os outros a seguirem? A resposta à pergunta sobre a forma correta de se reagir diante da existência do desacordo generalizado sobre princípios está longe de ser óbvia.

### **c. A solução do Estado-mínimo**

Uma resposta é retirar a política das áreas do desacordo. Como isso pode ser feito? Uma estratégia que é muito recomendada é reduzir nossas expectativas em relação ao Estado. O argumento é o de que, quanto mais esperamos do Estado, mais graves os problemas se tornam. Se esperamos que o Estado nos forneça educação, atendimento à saúde, incluindo a proibição de estilos de vida e de condições de trabalho que envolvam riscos à saúde; se esperarmos do Estado que ele garanta o bem-estar dos pobres, dos desempregados ou dos que sempre ficam sujeitos ao desemprego, dos enfermos e dos idosos e que ele proteja a privacidade e a reputação das pessoas; se esperarmos que ele regulamente a construção civil, o trânsito, o meio-ambiente e a civilidade de seu povo, então multiplicaremos as questões políticas das quais as pessoas discordam e agravaremos os problemas da resposta adequada ao desacordo. A solução é estreitar ainda mais as fronteiras do Estado. Haverá pouco espaço para o desacordo se a expectativa em relação ao que o Estado como um todo faz for proteger a propriedade das pessoas do dano e do roubo dolosos e a integridade física delas da agressão. Talvez, mesmo em tais assuntos, haverá desacordo. Essa é uma questão onde as opiniões estão suscetíveis a divergências de um país para outro. Vamos, então, estipular que a expressão “o Estado mínimo” se referirá a um Estado cuja jurisdição se limita à aplicação dos princípios que não estão em discussão entre seus próprios

cidadãos<sup>7</sup>. Poderíamos responder ao desacordo recuando as fronteiras do Estado dentro dos limites do Estado mínimo, onde quer que eles possam estar, neste ou naquele país.

Sim, de fato, responderemos. Se as convicções das pessoas estiverem, pois, limitadas, então o desacordo político será enormemente reduzido. Mas elas não são tão limitadas assim. As pessoas discordam sobre a conveniência e a oportunidade de reduzir o tamanho do Estado a fim de evitar o desacordo sobre princípios, ou para outros fins. Portanto, como uma resposta global à pergunta sobre a reação correta ao desacordo, essa resposta fracassa. Ela diz: o Estado deveria evitar a tomada de medidas cuja justificação repousa em princípios em discussão. Portanto, ele deveria ficar confinado em si mesmo para a implementação de princípios em relação aos quais não há controvérsia. Essa resposta fracassa ao salientar que ela é, em si mesma, um princípio controvertido. Portanto, orientar-se por ela não será o correto em seus próprios termos. Por sua própria luz, ela não deveria ser seguida até que não haja mais nenhuma controvérsia em relação à sua correção, o que, aliás, não ocorrerá em um futuro assim tão próximo.

A resposta do Estado mínimo ao desacordo é contingencialmente autodestrutiva. Se o princípio for verdadeiro, então estabelecerá que ele mesmo não deve ser seguido, quando sua verdade for controvertida. Dado que sua verdade é controvertida, segue-se daí que, para obedecê-lo, nós devemos ignorá-lo. O que não significa que a ideologia do Estado mínimo não seja atraente por outras razões, nem significa que evitar princípios controvertidos não possa ser a coisa certa a se fazer em algumas circunstâncias. Pode, para o Estado, ser a coisa certa a se fazer evitar algumas políticas, porque elas repousam em princípios que estão competindo, mesmo se a decisão as evitar, porque eles estão competindo entre si. A segunda disputa (sobre a decisão a ser evitada) pode, de alguma forma, importar menos do que a primeira (a disputa sobre as políticas). Todo esse meu argumento demonstrou que a solução do Estado mínimo é autodestrutiva

---

<sup>7</sup> E isso abrange não somente princípios substantivos como “é proibido roubar”, mas princípios jurisdicionais, como “o Estado também deve punir o ladrão”.

quando é considerada uma resposta absoluta e abrangente ao desacordo. Ademais, dado como as coisas são, isto é, dado que essa solução é controversa, ela é causa da própria derrota. Uma vez que a sua sabedoria está, pois, em disputa, ela recomenda, paradoxalmente, a sua própria rejeição.

Mesmo se o improvável acontecer e o princípio não estiver em discussão, poder-se-á contar com ele. Os Estados podem evitar certos assuntos. Mas há algumas matérias cuja exclusão incidirá no absurdo se forem excluídas pelos Estados. É o caso, por exemplo, da proibição do assassinato. Mas, uma vez que isso esteja dentro da jurisdição dos Estados, eles não podem se abster de decidir sobre a guerra e a paz, sobre o aborto e a eutanásia, sobre a fertilização *in vitro* e as experiências com embriões e assim por diante.

Os que devem acreditar na exclusão da controvérsia pela ação do Estado concluem que, onde o programa do Estado mínimo está em discussão, o Estado não pode ser legítimo? De forma estrita, o argumento deles não é que o Estado é legítimo, mas que o Estado não tem o direito de tomar nenhuma providência porque a certeza de toda e qualquer ação é controversa. Essa conclusão é em si controvertida e, portanto, não pode estar de acordo com a suposição na qual ela se baseia e não pode ser base para a ação do Estado. Não pode haver uma decisão justificada para que uma ou outra ação seja tomada. Até onde esse argumento chega, o fato de que o princípio (contingencialmente) se autodestrua não pode, pois, ser uma base para nenhuma ação. Pode ser somente um lamento pelas circunstâncias das sociedades onde os princípios políticos tendem a ser controversos.

Essas conclusões não dependem de nenhuma característica especial do princípio do Estado mínimo e podem ser generalizadas. Todos os princípios abrangentes e absolutos que evitam o desacordo político ou de outra natureza, são contingentemente autodestrutivos. Princípios absolutos, abrangentes e que evitam o desacordo, do jeito que eu aqui usei o termo, são aqueles que dão prioridade léxica para se evitar toda e qualquer decisão cuja justificação está sendo contestada. Todos esses princípios têm por consequência o fato de que, se eles estiverem concorrendo entre si, então eles exigirão que os que forem tomar a

decisão política não os considerem. Nas circunstâncias das democracias ocidentais, certamente se aceitará que qualquer um desses princípios entre em discussão entre si, para que um derrote o outro.

#### **d. Neutralidade**

Os princípios que procuram evitar as decisões baseadas em fundamentos divergentes entre si não precisam ser nem absolutos nem abrangentes. Eles podem procurar, mas não evitar, os princípios divergentes a todo custo, de modo que eles, entretanto, podem evitá-los se os custos não forem muito altos. Eles podem elaborar e articular o que sacrificaria e o que não se justificaria evitar os princípios divergentes. Quer sejam absolutos ou não, eles podem ser menos abrangentes. Eles podem excluir princípios concorrentes de um tipo ou de outro em vez de todos eles.

Exemplos muito citados de princípios de restrição não-abrangentes em face do desacordo são os de neutralidade política. Como os princípios do Estado mínimo, vários princípios de neutralidade encontraram apoio, sendo que as razões para apoiá-los são necessariamente o desejo de evitar decisões cuja justificação seja contestada. Para os nossos propósitos, poderíamos tomar como exemplo dessa natureza um princípio que exige que a constituição do Estado seja neutra entre as concepções do bem e aja assim com fundamento no fato de que as concepções do bem sejam controversas. Tal princípio exigirá que o Estado reaja de uma forma ainda a ser especificada, isto é, de forma neutra, para os desacordos sobre concepções do bem, quando as decisões constitucionais estiverem em jogo, e somente assim ele poderá reagir.

O problema é que princípios absolutos não-abrangentes para evitar desacordo também podem ser autodestrutivos. Por exemplo, dado que o princípio da neutralidade em meu exemplo é parte da justificação da constituição, se ele é em si controvertido, como é em todas as democracias



ocidentais, ele exclui a si mesmo e pode sair ileso pelo simples fato de que não é neutro entre diferentes concepções do bem<sup>8</sup>.

A autodestruição não é fácil de ser evitada por estipulação. Alguém pode, é claro, defender um princípio dizendo que a justificação da constituição, excetuada a confiança que ele tem nesses princípios, deve invocar somente princípios não controversos. Esse princípio não é contingencialmente autodestrutivo, pois não se aplica a si mesmo. A pergunta é: sua autoexclusão é arbitrária? Há uma boa razão pela qual o caráter controverso dos princípios os exclui, mas o caráter controverso desse princípio não o exclui? Não está claro para mim se tal razão pode ser encontrada. Ao invés de perder tempo com essa pergunta, eu me voltarei para uma outra dificuldade com esse princípio, uma dificuldade que se aplica a todos os princípios de neutralidade. Ao determinar os efeitos políticos dos desacordos, o princípio não leva em conta a importância que a pessoa atribui aos diferentes valores e princípios em que a questão é controversa.

258

A controvérsia sobre as concepções do bem leva, de acordo com os princípios da neutralidade, à exclusão de qualquer confiança no valor dessa ou daquela concepção do bem, a partir da justificação de algumas ou de todas as decisões políticas. Mas o caráter controverso do princípio da neutralidade não leva a essa autoexclusão. Algumas pessoas, eu mesmo sou uma delas, acha que, dado o grau e a natureza do desacordo sobre alguns aspectos do bem que realmente existem em nossas sociedades, é mais importante que o Estado devesse tomar uma decisão sobre certas questões valorativas do que devesse evitar controvérsia nesses domínios. Vemos o bem ao evitar a controvérsia (ou, de qualquer forma, quando acreditamos que vemos algumas razões para agir assim). Mas não acreditamos que esse bem compense a perda que, excluindo as principais preocupações, a política envolve.

---

<sup>8</sup> Não fica claro se a conclusão é aquela em que se está certo desconsiderá-lo. Afinal, ele também exclui todas as outras constituições controvertidas. Mas como ele se autodestrói, não há razão para prestar atenção nas suas implicações para outras considerações. Elas somente se aplicam se houver razão para ter se referido ao princípio, mas como ele é autodestrutivo, essa razão não existe.

Sabemos, obviamente, que, se o Estado toma uma decisão sobre tais matérias, então nosso ponto de vista pode muito bem ser derrotado por ser um ponto de vista equivocado em que não se deveria ter mesmo confiado. Não obstante, acreditamos que vale a pena correr o risco, ou podemos acreditar que, por uma questão de princípio, as pessoas que agem coletivamente têm o direito e o dever de decidir tais questões, levando tudo o que for relevante em consideração, por mais controversas que elas sejam. Os que apoiam a neutralidade podem concordar com tudo isso, mas, para eles, a importância relativa que as pessoas acreditam que os princípios excludentes têm não importa. Ela não é uma das considerações que determinam o escopo da exclusão.

Quando rejeitamos princípios porque são falsos, a importância que as pessoas atribuem a eles não importa. Uma vez que eles são falsos, não se deve confiar neles. Mas os princípios da neutralidade excluem princípios, não porque eles sejam falsos, mas porque ninguém concorda com eles. É menos plausível excluir a importância que as pessoas atribuem àqueles princípios quando essa é a base para a exclusão.

259

#### **e. A condição do ponto de vista razoável**

Uma abordagem sobre a questão da reação política adequada ao desacordo que compartilha desse desrespeito, e com que os defensores da neutralidade, entre outros, frequentemente contam, requer alguma consideração. De acordo com ela, há razões baseadas em princípios que evitam confiar nos princípios controvertidos somente se a discussão for entre pessoas cujos pontos de vista sejam razoáveis. Pontos de vistas não-razoáveis devem ser levados em conta apenas por razões pragmáticas, tais como as más consequências a que a busca pela medida controversa é provável chegar. (Oposição não-razoável à medida pode torná-la contraproducente, mesmo tentando persegui-la, ou ela pode tornar uma legislação palpável, mas inaplicável, ou ela pode levar à corrupção dos

órgãos encarregados de aplicar a lei, ativar ressentimentos e difundir o não cumprimento da lei por parte das pessoas contra quem a medida é aplicada etc.<sup>9</sup>).

Para focar a discussão, vamos imaginar um princípio específico usando a noção de desacordo razoável. Imagine que ele declare que uma autoridade política se legitima só se sua autoridade for estabelecida por um princípio segundo o qual todas as pessoas estejam compromissadas com a aceitação de seus próprios pontos de vista atuais, independentemente do que eles sejam, mas somente dado ao fato de que eles são razoáveis<sup>10</sup>. A questão a ser suscitada é se a legitimidade da autoridade depende do acordo dos princípios que governam sua constituição e delimitam seus poderes, por que se deve exigir apenas o acordo entre os que têm pontos de vista razoáveis? É óbvio que, se o princípio não for assim tão restrito, ele bem provavelmente fracassará para reivindicar a autoridade de todo e qualquer governo. Em qualquer Estado contemporâneo, é provável que os pontos de vista de algumas pessoas estejam em desacordo com autoridade do governo ali existente. Além disso, é provável que, dado qualquer governo alternativo possível, as pessoas acabarão defendendo pontos de vistas inconsistentes com ele. Mas a inferência para extrair esse fato pode ser a de que nenhum governo é legítimo, ou de que a legitimidade não depende de nenhum acordo. Não fica evidente por que razão, se a legitimidade depender do acordo, ela deveria depender somente do acordo dos que têm pontos de vista razoáveis.

---

<sup>9</sup> Tornar o *desacordo razoável* o ponto focal de uma doutrina dos limites da ação política legitimada se tornou central para o contratualismo kantiano contemporâneo de Rawls, Nagel, Scanlon e outros. Ele pode ser incorporado, em teorias da legitimidade baseadas no consentimento, ou no consentimento hipotético, a doutrinas da neutralidade política e a outras. Minhas observações tentam capturar uma variante central daquela abordagem, sem considerar sua exata atribuição, ou uso.

<sup>10</sup> Ou, de qualquer forma, que seus pontos de vista sobre a legitimidade das autoridades políticas sejam razoáveis. Note que o princípio sob discussão não é um princípio de consentimento, que torna a autoridade uma questão de pré-compromisso obrigatório, mas de acordo, que tem de ser contínuo. A legitimidade de uma autoridade política começa e termina quando os princípios nos quais ela se baseia não mais desfruta do acordo de todos os razoáveis. Isso torna o princípio bastante exigente. Por outro lado, embora o acordo exigido seja real e não hipotético, trata-se de um acordo somente para os princípios dos quais pode derivar a justificação da autoridade, quer as pessoas envolvidas efetivamente percebam isso ou não.

Uma objeção *prima facie* que restringe o consentimento assim exigido dessa maneira é que toda pessoa deve ser contada. A vida e o bem-estar dos que têm pontos de vista não-razoáveis são tão prováveis de serem afetados pelas ações das autoridades políticas quanto a vida e o bem-estar das demais pessoas. Além disso, a vida e o bem-estar deles têm consequência moral. Eles não podem ser ignorados e se a anuência de outras pessoas é necessária, então o mesmo deve ser feito em relação a eles. A objeção é reforçada pelo fato de que ter pontos de vista razoáveis não é uma virtude moral e nem ter pontos de vista não-razoáveis é uma mancha moral.

É obviamente verdade que os defeitos de caráter moral podem tornar provável que alguém vai acabar adotando ponto de vista não-razoáveis<sup>11</sup>. Pontos de vista não-razoáveis podem ser moralmente repugnantes, ou podem levar alguém a adotar pontos de vista que são moralmente repugnantes, e eles podem levar a ações moralmente repugnantes. Se assim for, é porque, seja razoável ou não, eles são errôneos e podem levar alguém a outros erros e, às vezes, podem levar à imoralidade. Nada disso torna a defesa dos pontos de vista não-razoáveis um defeito moral.

Os defensores da opinião segundo a qual não é necessário garantir a anuência dos que têm pontos de vista não-razoáveis poderiam responder à objeção, dizendo que ela ignora o ponto de exclusão do não-razoável. Ela normalmente tem o apoio das pessoas que defendem as abordagens contratualista. Elas se baseiam, na opinião de muitos<sup>12</sup>, no fato de que as pessoas são agentes que se auto-orientam racionalmente e que, como tais, devem ser

---

<sup>11</sup> A defesa consistente de e a ação sobre alguns pontos de vista morais não-razoáveis podem ensejar um defeito moral. Por exemplo, os que acreditam que ninguém deve ser tratado com misericórdia são pessoas moralmente indigentes. Mas esses são casos especiais.

<sup>12</sup> Mas não todas. Os contratualistas podem basear suas abordagens em considerações de reciprocidade, ou o mérito moral de seus pontos de vistas (pontos de vista “razoáveis” podem ser pontos de vistas consistentes com o fato de ser um bom vizinho etc.), ou considerá-lo como constitutivo da racionalidade prática (teóricos da comunicação, por exemplo, podem adotar tal linha). Como acontece com as abordagens do Estado mínimo e neutralistas, minha crítica aqui não se dirige às soluções, mas a certos argumentos para elas.

tratadas. Supõe-se que uma consequência disso é que as pessoas não podem se submeter a ordens. Como resultado, a legitimidade da autoridade se condiciona ao fato de que seus súditos têm razão de aceitá-la como obrigatória. Mas a não razoabilidade das pessoas não-razoáveis significa que elas não respondem à razão quando elas devem e, portanto, a razão para tratar como agentes que se auto-orientam racionalmente não se aplica a elas. Isso não significa que apenas os princípios da política não levam os interesses dos não-razoáveis em conta. Eles levam. Mas não significa que a legitimidade do governo não dependa do consentimento deles, e nem do fato de que eles têm pontos de vista que os obrigam a consentir.

Pode-se tomar por exceção cada um dos passos do argumento delineado. No entanto, para os propósitos presentes, basta dizer que ele é inválido simplesmente porque a noção da razoabilidade empregada pelos contratualistas, quando eles definem o conjunto de exclusões não é a único necessário para tornar o argumento válido. O argumento que eu delinee aqui usa nossa noção comum de não-razoabilidade, quando aplicada, em primeiro lugar, às pessoas. Isso marca um defeito intelectual. Pessoas não-razoáveis são pessoas inflexíveis. Elas teimam com seus pontos de vista ou intenções diante das evidências. Elas falham obstinadamente em ver o que as pessoas razoáveis veem. O argumento do parágrafo anterior diz que o imperativo moral de tratar as pessoas como agentes que devem ser conduzidas pela própria razão, em vez de serem manipuladas e de serem submetidas à ordem de ou coagidas por outras pessoas, não se aplica aos que são, nesse sentido, não-razoáveis.

A não-razoabilidade em que os contratualistas se fixam, por outro lado, não é de pessoas, mas de crenças. A crenças normalmente serão reputadas não-razoáveis se forem, em relação à evidência disponível para os especialistas, patentemente falsas. Isso significa que especialistas normalmente não discordam dessas crenças. Para os especialistas, a manutenção de tais crenças fica além da margem do erro comum. Às vezes, não serão os especialistas, mas algum outro grupo que será o grupo de referência implícito para tais juízos. Mas todos os juízos de razoabilidade de um certo ponto de vista a abstrai de qualquer crente

em particular<sup>13</sup>. O resultado é que pessoas perfeitamente razoáveis podem ter crenças não-razoáveis. A ciência criacionista está repleta de crenças não-razoáveis, mas se fosse ensinada a você a ciência criacionista, na escola e em casa, e você não conhecesse nenhuma outra ciência, então sua razoabilidade poderia estar mais em dúvida se você rejeitar a ciência criacionista do que se você acreditar nela. Assim, a razoabilidade dos pontos de vista mensuradas pela referência ao ponto de vista comum dos especialistas é irrelevante para o argumento que eu esbocei acima.

Há um segundo sentido de crença não-razoável, derivativa, ou melhor, do acreditar não-razoável, que é obviamente mais adequado para o uso no contexto desse argumento. Se a manutenção de um certo ponto de vista por uma pessoa manifesta uma atitude não-razoável dessa pessoa (isto é, porque ela é realizada em face de evidências prontamente disponíveis etc.), então a manutenção desse ponto de vista não é em si razoável. Naturalmente, isso não demonstra que o ponto de vista não é razoável, mas somente que ele não é razoável para essa pessoa defendê-lo.

Infelizmente, a não-razoabilidade que figura nos textos dos principais contratualistas não é dessa natureza. Aliás, a razoabilidade ou a sua ausência é, a seu turno, mensurada pelo conteúdo dos pontos de vista defendidos, não pela racionalidade de defendê-los. Para Rawls, a aceitação razoável que, garantindo a disposição para a cooperação dos que compartilham essa visão, é um objetivo social de suma importância moral, a favor do qual a perseguição de qualquer valor pode ter sido sacrificada. As pessoas não-razoáveis pensam de outra forma. Elas não aceitam o valor incondicional e absoluto de garantir a disposição de cooperar. Ele explica:

“As pessoas são razoáveis em um único aspecto básico quando, entre iguais se diz, elas estão prontas para propor princípios e padrões como termos justos de cooperação e de cumpri-los de

---

<sup>13</sup> Embora seja possível restringir o escopo de tais juízos aos indivíduos: “Não é razoável para Jones acreditar que isso ou aquilo” signifique praticamente a mesma coisa quando “Dadas as suas outras crenças, a crença de Jones de que isso ou aquilo não é razoável”. É sua crença que não é razoável, não necessariamente a crença em si.

bom grado, dada a certeza de que os outros agirão de forma semelhante...

Pessoas razoáveis, costumamos dizer, não são movidas pelo bem geral como tal, mas desejam, para si mesmas, um mundo social em que elas, como livres e iguais, podem cooperar com outros nos termos em que todos podem aceitar...<sup>14</sup>.

Nesta passagem, ele apresenta sua explicação como uma explicação de um traço de caráter ou de uma disposição. Mas não se trata de um traço que tenha alguma influência sobre as virtudes intelectuais. Trata-se de uma disposição para agir como alguém agiria a partir de uma crença de que assegurar a disposição de cooperação dos que compartilham desse ponto de vista é lexicamente superior a qualquer outro objetivo. Mesmo se esse ponto de vista for verdadeiro e mesmo se for o caso de que sua negação não seja razoável, pode acontecer que uma pessoa que a aceite não seja razoável e quem a rejeite seja razoável. Esse será o caso se, dadas as histórias pessoais, a educação, a experiência social e a vida política delas e assim por diante, quem aceita a suma importância da disposição de cooperar, mesmo se tudo em sua vida apontar para outro caminho.

264

Rawls não foi o único a introduzir uma noção de razoabilidade quando outra era necessária. Para Nagel, a razoabilidade está na razoabilidade da acomodação entre questões imparciais e parciais<sup>15</sup>. Ele visa a confiar somente em conclusões que ninguém pode razoavelmente rejeitar<sup>16</sup>. Mas se esse objetivo for plausível, deve ser interpretado condicionalmente, isto é, ninguém que não fosse tão longe com Nagel poderia razoavelmente rejeitar as conclusões para as quais ele aponta. Eu penso que Nagel concordaria que os que não aceitaram seu

---

<sup>14</sup> John Rawls, *Liberalismo político* [*Political liberalism*] (Nova York: Columbia University Press, 1993), 49-50. Ao descrever as não-razoáveis, Rawls se restringe às pessoas que recusam a respeitar princípios de cooperação e estão dispostas a violá-los quando for do interesse deles. Isso exclui todos aqueles que violariam esses princípios a favor dos outros quando eles entram em conflito. Mas a implicação inevitável da teoria de Rawls é que eles, também, não são razoáveis. Não explorarei nesse artigo as próprias razões de Rawls para a exclusão do que ele reputa pontos de vista “não-razoáveis”. Note que Rawls faz uma discussão em separado sobre as “doutrinas abrangentes razoáveis” (*Liberalismo político*, p. 59), que não se ajusta assim tão bem com o trecho citado acima.

<sup>15</sup> Thomas Nagel, *Igualdade e parcialidade* [*Equality and partiality*] (Nova York: Oxford University Press, 1991), p. 39-40.

<sup>16</sup> Cf. *Ibid.*, p. 50-52.

argumento nesse ponto podem não ter sido pessoas não-razoáveis e a rejeição delas às conclusões dele não demonstra que elas sejam. Elas são, no sentido que importa, isto é, no sentido que demonstraria que as pessoas são agentes racionais sensíveis à razão, agentes razoáveis.

Formalmente, essas observações só demonstram que Rawls e Nagel aplicaram mal seus próprios experimentos (aceitando que eles eram motivados a aceitá-los para as razões que eu declarei, e que estão abertos à disputa). Eles não demonstram que os seus experimentos eram mal compreendidos, não que os outros não os aplicaram corretamente. As observações têm, no entanto, implicações mais abrangentes. Elas demonstram que não se pode tomar a rejeição de qualquer proposição como uma evidência forte em si de que o agente não é razoável (no sentido em que esse é um vício cognitivo). A implicação disso é que a exclusão não tem dentes políticos. Permita-me explicar.

Rejeitar uma crença testemunharia a não-razoabilidade dos céticos somente se ela fosse uma crença que nenhum agente racional, pouco importando a crença dele, poderia racionalmente rejeitar, ou se lhes fossem dadas outras crenças e sua situação, eles não poderiam rejeitar racionalmente. Eu vou desconsiderar a primeira metade do experimento, com base (ou na esperança) de que não há nenhuma proposição com implicações políticas diretas que são atuais em sociedades contemporâneas e que atendem a esse experimento. Não parece, portanto, ter uso político em sociedades contemporâneas. E a segunda parte do experimento? Em sociedades homogêneas, isso pode ter implicações políticas. Em tais sociedades, pode acontecer de somente as pessoas não-razoáveis poderem rejeitar a autoridade de seu governo. Tal autoridade pode ser ilegítima, ela pode perpetrar atrocidades morais, mas elas não conhecem nada melhor e os que o rejeitam agem assim de forma irracional. Mas o pluralismo e a diversidade das sociedades ocidentais contemporâneas inviabilizam o experimento. Não há nenhuma proposição que tenha atualidade nas sociedades ocidentais e que algumas pessoas nelas não poderiam razoavelmente aceitar.



## f. Acordo e legitimidade

Até aqui, argumentei contra a exclusão da não-razoabilidade nos experimentos visando à legitimidade da autoridade política. Eu argumentei, aliás, que se a legitimidade depende do acordo e se isso significa que os princípios da constituição devem ser tal que todas as pessoas razoáveis estejam comprometidas, por pontos de vista que eles já possuem, a aceitá-los, então qualquer um dos pontos de vista, qualquer uma das ideologias, das filosofias e das religiões, ou o que não é atual nessa sociedade devem reivindicar os princípios da constituição, ou então lhes faltará legitimidade.

A pergunta difícil de responder é saber se a exigência de que concordar com os princípios da constituição seja uma condição de sua legitimidade é uma resposta razoável ao desacordo sobre princípios em um país<sup>17</sup>. A maioria dos escritores não afirma que a anuência real no julgamento é necessária. Isso somente demonstraria que nenhum governo é legítimo ou que nenhum governo alternativo provavelmente seria legítimo em qualquer dos países do ocidente, mas não uma conclusão que aqueles escritores estariam dispostos a aceitar. A afirmação é que uma condição de legitimidade é que os princípios nos quais as constituições estão baseadas podem ser justificados para as pessoas que deveriam estar sujeitas a eles. Isso significa mais do que dizer que os princípios da constituição estão justificados? Sim, poder-se-á dizer, significa que os que se sujeitam à constituição podem, a princípio, chegar a perceber que os princípios da constituição são justificados.

Isso não me parece acrescentar nada ao pensamento de que os princípios estão justificados. As justificações estão, a princípio, publicamente disponíveis. Pode haver razões contingentes pelas quais esta ou aquela pessoa encontrará muitas dificuldades para perceber que os princípios estão justificados. Mas não há nada inerentemente de sigiloso no que diz respeito à justificação. Algumas

---

<sup>17</sup> Note que eu estou levantando a hipótese de uma anuência como condição da legitimidade que se tornou necessária pelo fato do desacordo, isto é, pelo fato de que algumas pessoas incidem no erro. Alguns escritores acham que o acordo, ou algumas formas dele, é constitutivo da verdade ou da validade avaliativa. Eu não tenho nada a dizer aqui sobre tais pontos de vista.

peças não estão em uma posição confortável para entender uma justificação ou outra, os sentidos delas podem ser falhos, ou as capacidades cognitivas para que elas entendam as coisas sejam limitadas. Na maioria dos casos, entretanto, até mesmo elas são capazes de perceber que os princípios ou as crenças em questão estão justificadas. Elas estariam confiando, em parte, em testemunhos, como todos nós confiaríamos ao justificar a maioria de nossas crenças para as quais nós temos qualquer justificação.

As capacidades mentais de algumas pessoas são tão limitadas que é, a princípio, impossível para elas compreender a (correta) justificação dos princípios em questão. Se isso é um problema para a legitimidade do governo, ele não se resolve levando-se em conta quaisquer ideologias erradas que elas tenham ou suas crenças religiosas equivocadas. Se a capacidade mental delas é muito limitada para compreender justificações corretas, então elas também são muito limitadas para compreender qualquer justificação incorreta plausível. Os problemas que elas suscitam, se houver algum, não é o de acomodar desacordos sobre princípios.

Considerando justificado qualquer princípio, as pessoas de capacidades normais são, a priori, capazes de compreender que ele já está justificado. A exigência de que os princípios nos quais a constituição está baseada seja justificada já inclui a exigência de que cada súdito potencial da constituição seja, a princípio, capaz de compreender que eles já estão justificados.

Algumas pessoas diriam que acrescentar “ser capaz de se justificar para seus súditos” a “ser justificado” faz a diferença, a saber, afirma-se que somente uma justificação que possa ser pública, ampla e explicitamente articulada e comunicada pode conferir legitimidade a um regime<sup>18</sup>. Mas isso é um erro. A

---

<sup>18</sup> Não é nada fácil dar um significado exato a essa condição. Em um sentido, toda justificação pode ser articulada, mesmo se sua articulação puder incluir proposições como as que se seguem: “as verdades relevadas a Moisés no Monte Sinai mostram que...” onde o conteúdo daquelas verdades alegadas não é, de outro modo, especificado. A ideia geral por trás da exigência da articulação completa e explícita é que as proposições que figuram na justificação não são apenas identificadas, mas o conteúdo delas é declarado, de modo que permita que um membro médio ou normal daquela

justificação não tem de ser articulada para ser conhecida e compreendida. Para saber o que está na cozinha não é preciso me dizer o que está lá. Eu mesmo posso ir lá e ver. Quando eu mesmo vejo, eu sei o que está lá sem precisar que alguém me diga, isto é, sem listar os itens para que eu fique sabendo quais são eles. Eu apenas os vejo. Nada precisa ser articulado. Será que tais exemplos são mesmo irrelevantes, já que nenhuma justificação dos princípios políticos pode estar disponível às pessoas, exceto se lhes forem totalmente declaradas? Isso parece muito improvável. Nossa compreensão da política deriva, em larga medida, da reflexão sobre eventos históricos por que passamos ou que lemos a respeito. Nós (em regra, razoavelmente) tiramos nossas conclusões da reflexão sobre eventos concretos, sem sermos capazes nem de declarar plenamente todas as características dos eventos que nos influenciaram, todos os meios que nos afetaram e as razões exatas pelas quais elas nos levaram a conclusões a que chegamos. Conseqüentemente, a exigência de que os princípios da constituição sejam capazes de serem justificados para seus súditos não equivale à exigência de que há uma articulação completa da justificação dos princípios que podem ser comunicados a todos os potenciais súditos.

268

Acrescente-se, então, que uma autoridade pode ser justificada e sua justificação conhecida, mesmo que ela não tenha sido articulada e, portanto, não tenha sido publicamente comunicada. Não obstante, pode-se afirmar que, pelo menos, nos dias de hoje, isto é, em uma época de estados burocráticos que governam grande quantidade de pessoas, a autoridade política é legitimada somente se ela puder ser justificada por princípios e por argumentos plenamente articulados. Tal afirmação deve ser rejeitada, uma vez que ela nos impede de dispor de informações importantes que são vitais para a reflexão política. Não estou dizendo que a justificação da autoridade pode repousar em algo que é conhecido e que, a princípio, não pode ser articulado. Minha questão é que, embora cada item do que nós conhecemos possa ser articulado, é impossível articular tudo que nós conhecemos. De qualquer forma, estou afirmando que

---

sociedade as compreenda – a saber, trata-se de um padrão que é relativo a alguma norma social.

toda articulação de justificação da autoridade é, na prática, impossível, diante das condições que nossa vida oferece.

O que, então, a condição de que autoridade é legítima somente se ela puder ser justificada para seus súditos acrescenta à condição óbvia de que ela é legítima somente se ela for justificada? Uma linha de pensamento se parece com a seguinte: é bem provável que a justificação de uma autoridade legítima esteja, a princípio, ao alcance de seus súditos. Mas essa disponibilidade, a princípio, também é compatível com o fato de ser altamente improvável que muitas pessoas cujo atual ponto de vista implique uma rejeição da justificação vejam o erro de seus próprios pontos de vista. O respeito ao fato de que as pessoas sejam agentes capazes de se orientam por si mesmas requer o preenchimento de uma lacuna entre o que as pessoas podem, a princípio, vir a conhecer e o que elas provavelmente virão a conhecer ou no que elas virão a acreditar. O preenchimento dessa lacuna se torna uma condição de legitimidade para que alguma justificação de autoridade, ao menos, esteja disponível para as pessoas como elas são, isto é, dadas as crenças que elas realmente têm, mesmo que essas crenças sejam falsas.

269

Esse pensamento, aparentemente plausível, é profundamente intrigante. Ele significa que se exige uma anuência real sobre a justificação dos princípios da constituição? O significado disso é que nenhuma autoridade será legítima. O que é normalmente afirmado para ser exigido é que a justificação resulte dos, ou seja ao menos consistente com os, pontos de vista que as pessoas já tenham. Se isso significar que as pessoas precisam ser capazes de ver a irrefutabilidade da justificação sem abandonar qualquer uma de seus próprios pontos de vista atuais, então isso será ainda muito forte<sup>19</sup> e muito provavelmente levará à conclusão de que nenhum governo ocidental é legítimo. É provável que, em todos os países, haja alguém que mantenha as crenças que sejam incompatíveis com qualquer

---

<sup>19</sup> Ao chamar essa e as outras condições sugeridas de muito forte, eu não quero invocar a questão contra o anarquismo. O argumento é *ad hominem*. Faz parte da ambição contratualista oferecer uma explicação sobre a legitimidade pela qual pode haver governos legítimos em sociedades pluralistas. Eis a razão pela qual a condições é muito forte. Ela derrota o propósito da explicação.

justificação plausível das autoridades que esses países tenham ou qualquer alternativa legítima a elas.

Vamos supor que moderemos a condição para excluir somente as mudanças nas crenças fundamentais das pessoas. Para o propósito de meu argumento, não importa como as “crenças fundamentais” sejam compreendidas. Isso pode ser tomado para se referir a qualquer subconjunto de crenças de uma pessoa que, digamos, deve ser privilegiada em um princípio de legitimidade<sup>20</sup>. Desta forma, pode-se dizer que um governo é legítimo somente se a sua legitimidade puder ser justificada pelas considerações e argumentos de que todos aqueles que estão vivendo sob sua égide podem vir a aceitá-lo, sem abandonar qualquer de suas crenças fundamentais. Disso ainda resulta que nenhum governo ocidental é legítimo, uma vez que é bem provável que, em todos os países ocidentais, haja ao menos um anarquista convicto. Quer seja assim ou não, a condição dá a qualquer anarquista convicto, ou a qualquer outra pessoa que tenha uma objeção baseada em princípios ao atual governo, um veto sobre sua legitimidade. Mesmo se a conclusão estabelecer somente uma exclusão pessoal, de modo que os que tenham objeções baseadas em princípios estejam isentos da autoridade do governo, ao passo que todos os outros estejam sujeitos a ele, essa é uma conclusão problemática. Pessoas com objeções baseadas em princípios ao atual governo, ou a algum outro, tais como os nazistas e extremistas religiosos, são uma parte importante da razão pela qual o resto de nós acha que os governos têm autoridade. Elas são as pessoas em relação às quais precisamos de um governo para que as controle.

Esse é um enorme problema. Vamos admitir que tal governo seja legítimo para impedir assassinos em potencial de cometerem seus assassinatos. Seria, pois, legítimo encarregar certas autoridades que organizassem nossa defesa contra os

---

<sup>20</sup> Alternativamente, a condição pode ser moderada para incluir uma referência, não a um subconjunto das crenças de cada pessoa, mas às crenças socialmente conhecidas. Por exemplo, pode-se afirmar que uma autoridade política é legítima somente se ela puder ser justificada de uma forma que seja consistente com as perspectivas morais ou religiosas significativamente seguidas nessa sociedade. Os comentários acima se aplicam igualmente às condições socialmente relativizadas que tenham a mesma natureza.

assassinos – nomeando os agentes da polícia, estabelecendo e definindo os limites da legítima defesa, da prisão do cidadão, do estado de necessidade e assim por diante. Seria, no mínimo, legítimo proceder dessa forma, a menos que ter tais autoridades fosse tão ruim a ponto de a legitimidade delas ficar totalmente comprometida. Princípios do Estado de direito preconizam que, para serem justificadas, tais leis pressupõem uma outra. Elas pressupõem uma proibição jurídica ao assassinato. Mas pelo princípio da legitimidade que nós estamos examinando, essa proibição pode não estar direcionada a um fanático que rejeita a autoridade do Estado. Assim, se os princípios do Estado de direito forem válidos, então não será simplesmente o fato de o Estado não ter nenhuma autoridade sobre o assassino fanático. Nem mesmo que não tenha autoridade para defender as pessoas contra ele.

**g. Respeitar as pessoas através da propagação de crenças falsas**

Há um outro problema com a condição da anuência. Ela diz que uma autoridade é legítima somente se os princípios de sua constituição puderem ser justificados de uma forma tal que seja compatível com as crenças fundamentais de qualquer dos súditos da autoridade. Isso pode ser provado por uma entre duas maneiras. Primeiro, alguém pode ser capaz de produzir uma justificação sólida da autoridade, que, em última análise, é compatível com as crenças fundamentais de todos naquele país. Sendo assim, o problema de justificar a autoridade para os que discordam de nós sequer é suscitado. Justificar a autoridade para eles acaba sendo o mesmo que justificar a autoridade. Onde os dois se diferenciam nós temos de recorrer ao segundo método. Ele é invocado quando se verifica que nenhuma justificação sólida da autoridade é compatível com as crenças fundamentais de alguns. Neste caso, alguma justificação alternativa é necessária, uma justificação que se baseie em algumas das falsas crenças que essas pessoas já tenham ou que implique levá-las a aceitar algumas das novas falsas crenças<sup>21</sup> que

---

<sup>21</sup> É possível ter uma condição mais restritiva, exigindo que a derivação da legitimidade do governo ocorra a partir de premissas que não incluam nenhuma nova falsa crença. Isso tornará a condição muito mais difícil de ser satisfeita, sobretudo se ela for adotada

sejam compatíveis com as suas crenças fundamentais existentes e das quais a validade dos princípios da constituição possa ser inferida.

Onde o primeiro roteiro esteja disponível, a condição da anuência não acrescenta nada ao princípio de que somente as autoridades justificadas sejam autoridades legítimas. O ponto da condição da anuência é fazer com que a legitimidade, com efeito, dependa do uso do segundo roteiro acima exposto. Mas o segundo roteiro, de um modo geral, produz alguma outra justificação? Ele se baseia no fato de que é possível extrair conclusões verdadeiras (os princípios da constituição legítima) de premissas falsas. Mas nenhuma dessa derivação pode contar como justificação de algo, a não ser que ela se baseia na falsidade.

Os defensores da condição da anuência podem dizer que esse argumento só vai pegá-los em uma eventual contradição se uma interpretação ruim do que eles realmente querem dizer for feita. Eles não queriam dizer que é possível justificar a constituição sem contradizer as crenças fundamentais das pessoas. Eles não têm em mente uma condição dual: (a) os princípios da constituição são justificados e (b) eles podem derivar de inúmeros conjuntos de premissas a ponto de todos no país poderem aceitar, ao menos, um desses conjuntos de forma consistente com suas crenças fundamentais, sejam elas quais forem.

272

Se essa é a condição proposta de legitimidade, por que alguém deve aceitá-la como tal? Presumivelmente, porque, embora tais derivações (como mencionado em *b*) não justifiquem necessariamente os princípios da constituição, elas fazem com que as pessoas que (equivocadamente) acreditem em sua solidez acreditem que os princípios da constituição se justifiquem. Mas se trata de uma doutrina estranha que considera a inculcação das crenças falsas como uma condição para respeitar a racionalidade das pessoas como agentes são capazes de se orientarem autonomamente.

Eu posso estar caminhando rápido demais. A condição (b) não exige que alguém tenha crenças falsas. Ela simplesmente diz que, se alguma pessoa já tem crenças falsas que sejam inconsistentes com todas as justificações sólidas dos

---

para excluir até mesmo as novas crenças falsas que podem derivar das atuais crenças falsas daquelas pessoas (combinadas com outras de suas novas ou velhas crenças).

princípios da constituição, então a legitimidade da autoridade do Estado depende do fato de que os princípios da constituição possam ser derivados daquelas crenças falsas ou de algumas outras crenças falsas que sejam consistentes com eles. A legitimidade do governo não depende de ninguém acreditar de verdade nessas derivações ou em suas (falsas) premissas.

Formalmente, o ponto é válido. A sua relevância, porém, é discutível. Pois, se a ideia subjacente é que um governo é legítimo somente se todos os cidadãos *puderem* acreditar que ele é legítimo, então o pensamento que subjaz não é que a satisfação de (b) seja uma condição de legitimidade do governo, mas que a promulgação de (b) é *politicamente desejável*. Pois, certamente, a razão pela qual a possibilidade de as pessoas acreditarem na legitimidade do governo é uma condição de sua legitimidade, pode-se desejar, então, que elas acreditem *de verdade* em sua legitimidade. Muito disso é compatível com o princípio mais fraco que simplesmente diz que, para ser legítima, a constituição deve ser justificada. A condição da anuência vai muito além disso. Ela se compromete com o ponto de vista de que é desejável que as pessoas, sem abandonarem qualquer uma de suas crenças fundamentais, devam acreditar na legitimidade do governo. O resultado disso é que ela se compromete com o ponto de vista de que é desejável propagar falsas crenças ou inferências frágeis<sup>22</sup>.

273

Talvez seja verdade que é desejável cultivar tais crenças falsas nos argumentos para a legitimidade do governo. Fazer isso pode assegurar o cumprimento voluntário da lei e, de um modo geral, encorajará as pessoas a se comportarem da mesma forma com que os bons cidadãos se comportam.

---

<sup>22</sup> A propósito, é digno de nota salientar que os defensores do princípio tratam a validade das inferências e a verdade de suas premissas de forma diferente. Eles insistem no fato de que a legitimidade depende de derivações válidas (mesmo se as pessoas não acreditarem na validade delas), mesmo se de falsas premissas. Por que não tratar ambos os componentes do mesmo jeito e fazer com que a legitimidade dependa (entre outras coisas) da disponibilidade de algumas derivações (válidas ou inválidas) de algumas premissas (verdadeiras ou falsas), desde que a validade das derivações e a verdade das premissas sejam consistentes com os pontos de vista fundamentais das pessoas em relação à validade das derivações e à verdade das proposições?



Até certo ponto, a objeção pode ser evitada pela modificação da condição da legitimidade para torná-la mais restritiva. Vamos supor que a condição (b) acima seja modificada para ler: “os princípios da constituição podem derivar de vários conjuntos de premissas de uma forma tal que todos no país se comprometam a aceitar, ao menos, um desses conjuntos pelas suas crenças fundamentais, sejam elas quais forem”. Essa condição modificada declara sobretudo que há um argumento *ad hominem* contra todas as pessoas no país com o objetivo de que a atual crença fundamental delas, sejam elas verdadeiras ou falsas, as comprometam com a legitimidade da constituição. Ela pode sofrer ajustes de várias outras maneiras para enfrentar outras dificuldades ao realçar este ponto. Escusado será dizer que esta condição modificada (b) é mais restritiva do que a original (b), tornando assim menos provável que a legitimidade do governo possa ser estabelecida. No entanto, ela restabelece uma leitura contratualista da condição da anuência que esteja livre do ônus de inculcar falsidades? Em parte, sim, mas não totalmente. Não há garantia de que, ao chegar à verdadeira conclusão (de que a constituição é legítima) das falsas premissas, não se exigiria das pessoas que elas aceitassem outras falsidades que, apesar de justificadas por suas próprias crenças já existentes, não foram, de fato, aceitas por elas até que elas tentem justificar a constituição sem rever e visitar suas crenças fundamentais.

Pode-se argumentar que devemos respeitar as crenças falsas das pessoas, não porque, obviamente, elas são falsas, mas porque as pessoas vieram a tê-las pelo exercício de seus poderes racionais? Isso suscitará questionamento sobre quando as crenças das pessoas resultam do exercício de seus poderes racionais. Alguém vai dizer que ter muitas crenças é uma manifestação dos poderes racionais. Outros excluirão crenças induzidas pela hipnose ou pela manipulação subliminar. Outros, porém, irão muito mais longe e descartarão crenças induzidas pela demagogia. Muitas questões difíceis surgem, como, por exemplo, o fato de julgar as crenças que são recebidas porque elas são o ponto de vista comum na família ou na sociedade de alguém e que nunca são examinadas?

Permita-me que eu deixe de lado essas perguntas, pois gostaria de negar a afirmação básica que as suscita. Respeitar as pessoas como agentes racionais capazes de se orientarem por si mesmas não exige que se desista de seguir as crenças verdadeiras que aquelas pessoas contestam. A sugestão de que isso tem tal implicação confunde o respeito pelas pessoas, porque elas têm poderes racionais, com o respeito pelos pontos de vista atualmente defendidos por elas. O fato de essas pessoas terem poderes racionais significa que elas não estão presas aos pontos de vista que elas têm em um determinado momento, e significa que elas podem examiná-los e revisá-los. Nós estamos considerando a resposta ao fato de que elas têm ideias falsas. Dado que elas são racionais, nós as aceitamos para examinar e revisar suas crenças, e se temos algum dever nesse aspecto é encorajar tal reexame. Em política, esse dever inclui o respeito à liberdade de expressão, explicando as políticas à população, e estando aberto a argumentos e a sugestões contrários. Ele não inclui um dever para que se desista de seguir a verdade, quando ela é contestada.

Lembre-se de que as pessoas têm o dever de respeitar sua própria racionalidade. Isso inclui o dever de não tomar o fato de que elas têm uma crença como uma razão para algo<sup>23</sup>. Não há razão para pensar que os outros devem adotar tais crenças como razões por respeito às pessoas que as defendem. Com certeza, respeitar a racionalidade das pessoas é inconsistente com o fato de impedir sistematicamente que elas confiem em suas próprias crenças. Mas está longe de permitir que as pessoas confiem em seus próprios pontos de vista e de negar a legitimidade da constituição, mesmo que ela esteja baseada em princípios sólidos, porque é erroneamente contestada por alguns de seus súditos<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> As exceções são casos em que elas buscam terapia porque têm certas crenças etc.

<sup>24</sup> É importante não confundir o ponto de vista que eu estou criticando acima com outro superficialmente semelhante a ele. Alguém como Scanlon, em geral, defende a justificação moral para ser relacional. De acordo com eles, ser moralmente justificado é se justificar às pessoas que compartilham certa motivação. Outros podem ter um ponto de vista semelhante sobre a justificação das constituições e de seus princípios subjacentes. Eu considero tais pontos de vistas implausíveis, mas não faço essa consideração aqui. Como eles não endossam nenhuma distinção entre ser justificado e ser justificado para... eles não estão abertos à crítica suprarreferida.

## h. Waldron e o direito dos direitos

Recentemente, Jeremy Waldron reavivou o argumento favorável à democracia participativa e contrário às declarações de direitos respaldadas pela revisão judicial ao estilo norte-americano sob a alegação que repousa no fato do desacordo sobre princípios. Declarações de direitos entrincheiradas e respaldadas pela revisão judicial geralmente são vistas como o mecanismo pelo qual as restrições devidas aos desacordos políticos devem ser implementadas. Direitos constitucionais protegidos, dizem, estão primeiro e acima de tudo lá para proteger as minorias. Waldron rejeita esse ponto de vista por dois motivos. Confia-se, de um lado, em uma forma de instrumentalismo de direitos que ele considera pouco convincente; e ignora-se, por outro lado, o direito dos direitos, o direito de participação<sup>25</sup>. Ambos os motivos são suspeitos.

A principal reivindicação de Waldron é que os indivíduos têm o direito de participar das decisões que afetam suas vidas e que inclui as decisões sobre os princípios que devem governar o destino do país em que eles vivem.

276

“[A] ideia dos direitos se baseia em um ponto de vista do indivíduo humano como essencialmente um agente que pensa, dotado de uma habilidade para deliberar moralmente, para ver as coisas do ponto de vistas dos outros e para transcender uma preocupação com seu próprio interesse particular ou sectário... [D]ireitos, em regra, permitem que uma escolha individual sobre uma questão que é moralmente significativa seja protegida... A fé na escolha do titular de direitos evidenciada pela atribuição do direito não é, certamente, a confiança de que ele fará a escolha certa de modo infalível; no entanto, é sustentada por uma convicção de que ele tem os meios para ponderar responsabilmente quaisquer questões morais que a escolha envolva”<sup>26</sup>.

Contando, primeiramente, com a ajuda de Locke, ele observa:

“É impossível, nesse sentido, pensar em uma pessoa como titular de direitos e não pensar nela como alguém que tem o tipo de capacidade que se exige para descobrir quais direitos se tem. Isso significa que argumentar sobre os direitos de uma pessoa não é

<sup>25</sup> Jeremy Waldron, *Direito e desacordo* [*Law and disagreement*] (Oxford: Oxford University Press, 1999), capítulo II.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 250.

como argumentar sobre os direitos dos animais ou sobre a preservação de um edifício. Quando argumentamos sobre os direitos de alguém, é provável que o sujeito da conversação tenha um ponto de vista a ser considerado sobre a questão. E, uma vez que o ponto de vista de qualquer argumento sobre direitos tem a ver com o respeito que se deve a essa pessoa como um ente ativo e pensante, nós não estamos em uma posição confortável para dizer que nossa conversação leva os direitos *dela* a sério, se, ao mesmo tempo, ignorarmos ou menosprezarmos algo que *ela* tem a dizer sobre a questão. Mais uma vez, eu enfatizo que isso não significa que uma pessoa tenha um direito qualquer que ela pensa que tem... Mas mostra que há *algo* apropriado sobre a posição que estamos considerando – mostra que os titulares de direito sejam aqueles que decidem quais direitos eles têm, se houver desacordo sobre essa questão – e algo desagradavelmente inapropriado e desrespeitoso sobre o ponto de vista de que as perguntas sobre direitos são muito difíceis e muito importantes para serem deixados aos próprios portadores de direito determinar, com base na igualdade”<sup>27</sup>.

O argumento quer estabelecer uma resposta procedimental aos desacordos sobre princípios, nomeadamente a solução majoritária participativa de tais discussões. Mas o argumento é muito fraco para que lhe seja dada muita credibilidade. Uma vez que as pessoas tenham a capacidade de descobrir quais direitos elas têm, incluindo a capacidade de ver as coisas do ponto de vista dos outros, é adequado a cada pessoa ter a capacidade de decidir o que os direitos dela são – esse parece ser a tendência das reflexões de Waldron. Mas por que não inverter o argumento: uma vez que as pessoas tenham a capacidade de descobrir quais direitos as outras pessoas têm, incluindo a capacidade de ver as coisas do ponto de vista dos outros, é adequado a cada pessoa poder decidir quais direitos as outras pessoas devem ter. Eu decidirei o escopo dos seus direitos e você decidirá o dos meus.

Ambos os argumentos são igualmente inválidos e qual deles, se houver, alguém vai achar mais convincente, parece-me ser uma questão de gosto pessoal. Um argumento melhor, aperfeiçoado em razão de se terem levado as motivações a sério, sugeriria que é melhor se cada pessoa tiver o poder de determinar o escopo dos direitos pertencentes aos outros que têm o poder de determinar os

---

<sup>27</sup> Ibid., p. 251-252.

direitos dela. Mas eu não estou sugerindo que esse também seja outra coisa senão um argumento muito falho.

Talvez o destino do argumento de Waldron não importe, pois nem mesmo Waldron confia nele. Waldron reconhece a indesejabilidade de cada pessoa decidir seus próprios direitos e ter-giversa para um direito à igual participação. O argumento menos persuasivo em favor da democracia participativa é aquele que a considera como o mais próximo que podemos chegar da autodeterminação, pelo menos se seguirmos Waldron quando ele pensa em determinar os direitos como um processo de aplicação das verdades morais. Apresentar argumentos perante um tribunal bem preparado e imparcial dá a alguém mais poder sobre a determinação dos direitos do que ser mais um apenas em meio à multidão em uma democracia participativa, em que todos têm o mesmo poder político.

Uma maneira óbvia de proceder é admitir que a efetivação dos direitos fundamentais deve ser confiada a qualquer procedimento de tomada de decisão política, no qual seja mais provável, nas circunstâncias de tempo e espaço, efetivá-los bem, com o mínimo possível de efeitos colaterais adversos. Assim, argumentar é, aos olhos de Waldron, sucumbir ao erro do instrumentalismo do direito.

Ele afirma<sup>28</sup> que, se a justificação de um direito constitucionalmente entrincheirado é que sua efetivação é feita de maneira mais segura, obedecendo-se ao procedimento constitucionalmente oferecido, do que seria se fosse submetida a um procedimento democrático, então o argumento admite conhecer o conteúdo do direito – conhecimento que é controverso<sup>29</sup>. Como se poderia justificar a afirmação sobre a probabilidade de ser respeitado se não se sabe o que se é? A resposta é que pode haver toda uma variedade de razões que poderia justificar tal conclusão, mesmo ausente o conhecimento do conteúdo do direito. Tudo vai depender das circunstâncias. Por exemplo, podemos ter razão suficiente para acreditar que a legislatura nem sequer tentará estabelecer quais direitos as

---

<sup>28</sup> Ibid., p. 253.

<sup>29</sup> Admitir que estamos preocupados com direitos que constituem a resposta correta ao desacordo político é, de certo modo, uma controvérsia de segunda ordem – controvérsia relativa ao que a resposta correta é.

peças têm ou qual restrição ela deve exercer, dado o fato do desacordo sobre princípios, enquanto as cortes, que estão encarregadas de aplicar os direitos constitucionais, tentará fazer isso de forma honesta. À falta de um argumento de que é mais provável o conteúdo correto dos direitos ser revelado caso não se tente descobri-lo, seria esse um bom argumento instrumentalista em favor dos direitos constitucionalmente entrincheirados.

Esse exemplo não é tão absurdo quanto parece. Em muitos países, há amplas razões para suspeitar que membros da legislatura sejam movidos por interesses sectários a tal ponto que nem sequer tentam estabelecer quais direitos (algumas) têm. As mesmas considerações podem se aplicar às cortes também. Mas é possível que elas não sejam aplicadas às cortes, mesmo quando elas se aplicam à legislatura. Esse argumento é um primo próximo de um outro. Podemos saber que certos fatores poderão obscurecer o juízo das pessoas. Eles podem ser, por exemplo, suscetíveis de serem tendenciosos em seus próprios interesses. Podemos, portanto, preferir um procedimento no qual aqueles encarregados de tomar uma decisão não sejam, direta ou indiretamente, afetados por ela. Há outros fatores conhecidos para enviesar o juízo, e a natureza e a presença deles podem ser estabelecidas mesmo sem o conhecimento do conteúdo dos direitos em questão.

Esses pontos exigem um manuseio cuidadoso. Às vezes, por exemplo, há razões para pensar que aqueles cujos interesses não vão ser afetados por uma decisão tentarão, provavelmente, descobrir, de forma honesta, o que é justo nesta ou naquela circunstância. Às vezes, alguém pode ser incapaz de apreciar o drama da classe das pessoas, a menos que ele pertença à mesma classe a que elas pertencem e, portanto, em vez de confiar a decisão aos que não serão afetados pela decisão, a prerrogativa deva ser dada aos que serão por ela afetados. Além disso, é justo dizer que o conhecimento de fatores do tipo que eu mencionei exija, se não o conhecimento do direito em questão, então que se exija, pelo menos, algum conhecimento do tipo de direito que ele é: que ele diga respeito aos efeitos do desacordo, que ele se relacione com as questões sociais ou religiosas etc. Mas tal conhecimento geral, portanto, não é difícil de ser alcançado. Pode ser

controverso, mas isso não enfraquece o argumento a favor de uma abordagem instrumental para a escolha dos mecanismos para fazer cumprir qualquer uma das medidas de restrição ou quaisquer outras medidas de que as divergências sobre princípios necessitem.

Waldron tem consciência das considerações apresentadas acima, mas não encontra nenhum consolo nelas. Dado que pode haver razões tanto a favor quanto contra qualquer mecanismo de decisão, ele conclui que é quase impossível “defender uma abordagem imparcial” dos melhores meios disponíveis nas circunstâncias para defender direitos e que, em razão da existência de desacordos “nós não estamos na posse de nenhuma epistemologia moral não-controvertida”<sup>30</sup>. A segunda afirmação é verdadeira, mas irrelevante. O fato de a epistemologia moral sólida ser controversa não significa que não podemos conhecer o que ela exige. A partir do fato, se houver algum, de que seus preceitos centrais são controversos, disso se segue somente que evitar a controvérsia não é um objetivo a ser perseguido. Pelo menos, esse é o resultado, a não ser que haja uma alternativa e um objetivo no mínimo atraente o bastante que não se submeta ao mesmo problema. O direito de participação de Waldron não é senão uma simples alternativa que também é, do mesmo modo, controvertida. Ao declarar que o instrumentalismo do direito não leva a sério o problema do desacordo, Waldron parece se esquecer do fato de que, se válido, a mesma acusação pode ser levantada contra a solução oferecida por ele, como (é isso é bem provável) contra todas as outras.

280

### **i. A posição moral dos acordos históricos**

Minhas observações, ao serem críticas às várias respostas oferecidas ao fato do desacordo sobre princípios, pode passar a impressão de que eu não acredito que tais desacordos exijam qualquer restrição à ação política. Isso está longe da verdade. Há muitas respostas possíveis ao desacordo. Somente algumas delas foram criticadas. As objeções se relacionaram à lógica dos diferentes princípios

---

<sup>30</sup> Ibid., p. 254.

em vez do escopo de cada um deles. É digno de nota, porém, o fato de que a rejeição da restrição à não-razoabilidade abre o caminho para levar totalmente em consideração a existência de posições “não-razoáveis”. A “não-razoabilidade” delas não deve, na minha opinião, limitar o caminho segundo o qual a ação pública deve ser modificada à luz do que acontece atualmente no país. Ao menos, para esse propósito, minha resposta ao desacordo político é mais ampla do que aquela dos defensores de algumas visões aqui criticadas.

Ela difere, pois, das muitas respostas ao abandonar a tentativa de oferecer uma fundamentação pretensamente superior que ficasse imune a controvérsias. Restrições sólidas fazem parte de uma teoria política normativa sólida. Tal teoria autoriza que as políticas deem respostas às circunstâncias econômicas, sociais, culturais etc. Uma circunstância dessa natureza é justamente a existência do desacordo sobre princípios. O resultado é que, por mais extensa que seja a acomodação com os outros princípios, sua lógica está firmemente fundamentada em uma teoria política sólida e pode muito bem não apelar para os que discordam dela.

281

Alguém poderá achar isto aqui paradoxal: o partido do governo modifica as políticas a que ele, porém, está visando porque alguém, no país, discorda delas, só que ele vai agir assim em nome de princípios de que eles, os que fizeram as objeções, também discordam.

Não há, entretanto, nada de paradoxal aqui. É natural que, se eu aderir ao seu ponto de vista, apesar de minha discordância com você, eu não farei isso com base nas mesmas razões que fizeram você aderir a ele. Você foi tocado mais pelo que você percebeu como sendo o mérito daquele ponto de vista. Eu fui tocado mais por razões relacionadas ao respeito que tenho com o seu ponto de vista. Eu comecei com essa assimetria de razões e ela é quem define os princípios de restrição em face do desacordo.

Isso não significa que a resposta ao desacordo sobre princípios é obrigatoriamente uma questão controvertida. Conforme mencionado acima, é provável que seja. Mas o desacordo sobre a resposta ao desacordo sobre



princípios não é uma consequência inevitável daquele desacordo em si. Na maioria das vezes, as perspectivas moral, religiosa e política rivais, em qualquer país, discordam só em parte. Existe uma boa dose de concordância entre elas<sup>31</sup>. Em algumas perspectivas, a concordância pode incluir o meio correto para responder ao desacordo. Quando isso ocorre, torna a vida política muito mais fácil. Quando isso não ocorre, existe, mesmo assim, uma larga margem de convergência sobre políticas e sobre soluções baseadas em compromissos acordadas de restrição mútua a serem alcançadas, ainda que os adeptos de grupos diferentes tenham razões diferentes para aceitar essas medidas.

A história desempenha um imenso papel ao estabelecer convergências em torno das medidas de autorrestrição em face do desacordo sobre princípios. Eu quero avançar um pouco mais, em vez de simplesmente apontar os fatos óbvios, segundo os quais os limites da tolerância, até mesmo nos países mais tolerantes, foram determinadas no curso de suas histórias, geralmente como resultado de lutas sangrentas que, às vezes, terminavam pelo cansaço mútuo dos contendores. Eu quero dizer que, ao contrário de muitas opiniões filosóficas, esse fato não é moralmente neutro. Mantendo-se iguais todas as outras coisas, temos razão para respeitar os limites historicamente estabelecidos. A partir de um ponto de vista normativo, acordos históricos são geralmente reconhecidos como meros *modi vivendi*, depreciando-os por serem instáveis e suscetíveis de serem facilmente abalados, e porque eles não estão baseados em princípios, mas sim no poder e não no direito. Portanto, embora eles possam representar o melhor compromisso disponível para uma época, não são “soluções” verdadeiras para o problema do desacordo político.

A estabilidade dos acordos históricos é contingente e varia muito ao longo do tempo, mas a alegação de que lhes falta estabilidade porque não se baseiam em princípios e porque não têm base moral é equivocada. Essa objeção nasce da mesma crença exagerada no poder da teoria a que eu me referi no início. Expressa a mesma fé exagerada no poder da razão e da moralidade que eu anunciei antes.

---

<sup>31</sup> Um dado importante que veio a ser a pedra fundamental do “liberalismo político” de Rawls.

Essa, naturalmente, é uma questão controvertida e eu não faço mais do que ser controverso a respeito disso. Quaisquer razões para essa posição terão de aguardar uma outra ocasião<sup>32</sup>. Falando francamente, minha sugestão é que, no nível mais abstrato, a moralidade oferece parâmetros praticamente definidos de um modo tal que o que não se enquadrar neles é injusto ou imoral e o que se enquadrar neles é justo e moral. Muitos arranjos diferentes se enquadram neles e a moralidade afirma que, se as instituições e os procedimentos em vigor em nossa sociedade estiver de acordo com os princípios abstratos, então eles serão obrigatórios e desrespeitá-los é injusto, ainda que se possam envolver condutas que, em outros tempos e lugares, onde outras instituições e procedimentos prevaleciam, poderiam ter sido aceitas, ou mesmo obrigatórias<sup>33</sup>.

Até certo ponto, as implicações práticas desta visão não estão muito distantes das opiniões comuns, pois a razoabilidade dos arranjos institucionais diferentes e a prevalência dos princípios aplicados de forma diferente (isto é, de forma menos abstrata) em diferentes países é comumente reconhecida. De um modo mais geral, pensa-se que é resultado de diferenças na aplicação de uma teoria (talvez uma moral) normativa para as condições sociais, econômicas, tecnológicas não-normativas ou para outras condições entre países diferentes. Essa é a mesma visão que tenho, exceto que, na minha opinião, nós não podemos considerar os princípios concretos que devem prevalecer em determinado país como princípios cujo conteúdo deriva de princípios abstratos aplicados a circunstâncias não-normativas. Em vez disso, eles são produtos contingentes da

---

<sup>32</sup> Despiciendo acrescentar que essas observações sobre o ponto de vista moral do acordo histórico em determinado país se aplicam não só aos princípios de resposta aos desacordos sobre princípios. Eles também se aplicam a outros princípios políticos. E é do mesmo modo óbvio que eles se aplicam somente na medida em que existe um acordo histórico geralmente aceito naquele país.

<sup>33</sup> A visão restritiva da maioria dos princípios políticos equivale a acreditar que eles consideram muitos arranjos políticos diferentemente incomensuráveis em valor (embora descarte outros por serem inaceitáveis ou por não serem os ideais), desde que seja acoplada a um princípio que justifique a obediência aos princípios comuns em um determinado país. Esse princípio adicional quer dizer que alguém pode não se desviar do acordo histórico baseando-se simplesmente no fato de que um arranjo político alternativo poderia ter também sido aceito.

história, válidos porque se encaixam no que é permissível à luz dos princípios abstratos e são os princípios que prevalecem, de fato, naquele país<sup>34</sup>.

A diferença entre essas posições pode parecer muito rarefeita para a questão. Na verdade, ela tem consequências práticas de longo alcance, pois a esperança de derivar princípios concretos aplicados a partir de princípios abstratos, acoplados a fatos não-normativos, estimula uma falsa crença no poder da razão ou da moralidade e uma tendência a se impacientar com a tradição. Ela estimula as atitudes erradas para a política, as suposições erradas nos debates políticos e uma crença equivocada sobre a competência que se exige dos políticos. Ela tende a desdenhar das restrições que são de natureza institucional ou política, e que não parecem derivar dos primeiros princípios.

#### **j. Alguns apontamentos adicionais**

A discussão sobre a resposta adequada ao desacordo sobre princípios nos tempos atuais fica irrequieta com novas ideias e com novos princípios desconhecidos para o pensamento político ou prático do passado. Não há nada pior do que isso. No entanto, em minhas observações conclusivas, eu gostaria de mencionar alguns fatores tradicionais conhecidos que indicam como pensar nos desacordos sobre princípios e sobre outras questões. Em primeiro lugar, entram duas considerações pragmáticas. Desacordo sobre princípios, se profundamente experimentado, e que envolvem muitas pessoas, indicam que as tentativas de impor os princípios em disputa encontrarão sérias oposições, levando então a toda uma série de efeitos colaterais indesejados. Estes, por si sós, frequentemente justificam a restrição e o compromisso.

---

<sup>34</sup> Perguntas pululam a este respeito: Isso significa que há algo de errado com o fato de se tentar mudar a forma pela qual um país administra seus assuntos, ainda que moralmente haja outras formas aceitáveis de proceder assim? A minha resposta é não, desde que a alternativa que venha a favorecer alguém seja em si moralmente aceitável e que se tenham boas, embora não necessariamente morais, razões para buscar mudanças. O que dizer dos países divididos onde nenhuma maneira acordada de fazer as coisas é aceita como legítima por toda a população? Pode ser que, em tais países, não haja nenhum princípio obrigatório concreto e o dever de alguém não é o de violar os princípios abstratos, mas ajudar a estabelecer, por meios legítimos, maneiras comuns de organizar a vida coletiva.

Uma segunda consideração pragmática pesa para muitas pessoas mais do que quaisquer das considerações sobre justiça e legitimidade que examinamos antes. Essas pessoas temem que o desacordo sobre princípios tende a enfraquecer a estabilidade da constituição e do Estado. Elas procuram se comprometer com vozes dissidentes por medo de que os que estão no poder possam encontrar os princípios da constituição revogada quando outros chegam ao poder em favor de princípios injustos e abomináveis.

É tentador dizer que não há nada que nós podemos fazer contra tal perigo. Afinal, o que você ou eu dizemos uns aos outros que os governos devem impor restrição quando estão diante de desacordos não terão nenhum efeito sobre o que um governo perverso fará. Mas essa resposta interpreta mal o temor. O que dizemos aqui não tem muita influência sobre como as coisas são no mundo. Mas estamos tentando descobrir quais princípios seriam princípios sólidos para um governo ter. O governo que nós imaginamos é obviamente um governo justo e sábio, não um governo perverso. Portanto, tendemos a ter a percepção de que simplesmente se obedeça a princípios justos e sábios. Estamos inclinados a dizer que a preocupação com os princípios que um governo perverso seguirá está mal colocada. Por definição, seus princípios serão perversos e o fato de que o governo justo e sábio será moderado em todas as coisas não terá nenhum efeito sobre o governo perverso. Mas isso não está muito certo. Os princípios de uma Estado justo devem levar em conta a possibilidade de um governo perverso chegar ao poder. Um governo justo se baseará em princípios que tornarão menos provável que tal mudança ocorra. Em outras palavras, parte do que esperamos dos princípios que regem um regime justo é que ele deve tornar mais provável a sua própria perpetuação. Isso inclui sua habilidade para inculcar respeito aos princípios em que se baseia, e isso pode exigir encontrar acomodação em grupos dissidentes para evitar aliená-los completamente. A conveniência do compromisso e da acomodação não significa que eles sejam sempre possíveis, mas vale a pena trabalhar a favor deles.

Um segundo grupo de princípios são de natureza epistêmica. O mais simples e elementar toma o fato do desacordo como uma razão para verificar

novamente as suas próprias opiniões. O desacordo é a prova de que, ao menos, uma das partes está errada e outra precisa se perguntar se não é ela mesma que está errada. Aqui, o compromisso pode ser simplesmente uma forma de proteger as apostas, de tomar medidas de proteção caso alguém esteja errado. Naturalmente, o reexame, às vezes, explicará por que o outro lado está errado e reafirmará os princípios de alguém para além de qualquer dúvida ou questionamento. Tais dúvidas epistêmicas terão um efeito limitado e um modulado: às vezes, elas são importantes; outras vezes, irrelevantes. Depende muito se o desacordo pode ser atribuído ao preconceito ou à ignorância vindos de outra parte ou, ao contrário, se pode ser por causa do fato de o governo agir contra o melhor aconselhamento especializado ou em questões que afetam comunidades ou grupos de pessoas cujas experiências de vida são estranhas aos que estão no poder.

Uma segunda consideração epistêmica tem sido discutida desde Aristóteles. Alguns meios coletivos ou públicos de se chegar ao acordo podem dar a alguém maior confiança nos princípios que emergem com o endosso geral. Ao debater abertamente questões públicas, as pessoas podem reunir sua sabedoria e experiências, aprender uns com os outros e conseguir o acordo sobre pontos de vistas que talvez nenhuma delas tenha defendido no início, pontos de vista que têm o apoio da experiência coletiva e o reconhecimento de todos no grupo.

Finalmente, deixe-me mencionar brevemente duas considerações já conhecidas sobre princípios. Em primeiro lugar, se é possível que alguém deva evitar criar situações em que as pessoas sejam forçadas a agir contra sua própria consciência. Em sua forma mais pura, essa preocupação se manifesta em direitos à objeção de consciência. Tais direitos, no entanto, têm aspectos indesejáveis. Eles implicam as autoridades públicas decidindo judicialmente sobre a sinceridade da confissão da crença das pessoas, bem como forçando as pessoas a declarar suas crenças em público. É, portanto, desejável evitar as circunstâncias que dão origem aos direitos à objeção de consciência. Isso pode, às vezes, ser alcançado; em particular, pode ser alcançado quando for possível, em vez de impor deveres para agir de certa maneira e isentar deles os objetores, manter o

serviço que eles deveriam ter prestado recompensando os que estão dispostos a se engajarem no curso desejável da conduta.

A ofensa para que as pessoas sejam forçadas a agir, como elas afirmam, de forma imoral deve ser evitada sempre que for razoável agir assim. Em muitos casos, isso é similar, ou mesmo associado a uma outra ofensa, a ser tratado como um cidadão de segunda classe. Como foi, não raro, assinalado, as pessoas têm uma vida pública e uma vida privada. O bem-estar delas vincula-se ao sucesso no amor e nas amizades, e nos mais variados objetivos particulares. Mas o bem-estar também se entrelaça com a vida pública delas, como cidadãos plenos em seus próprios países, devendo ser respeitadas pelas autoridades e pelas outras pessoas. Esse respeito inclui a permissão para que as pessoas se dediquem às suas práticas religiosas ou ajam de acordo com as suas crenças e preferências pessoais básicas sem serem insultadas ou ultrajadas em razão disso.

Respeitar as pessoas por não forçá-las a agir de um jeito que elas acreditam ser imoral e por não adotar ações que as condenarão ao status de segunda classe e marginalizá-las na sociedade em que vivem são duas preocupações morais que exigem restrição em face do desacordo sobre princípios. Como as preocupações pragmáticas e epistêmicas que eu mencionei, elas diferem das doutrinas como neutralidade, consentimento ou Estado-mínimo que eu critiquei acima. Elas não recomendam uma restrição radical em face do desacordo sobre princípios. Ao contrário, elas são considerações que oferecem orientações gerais em direção às soluções compromissórias *em alguns casos* de desacordo ou, na verdade, de qualquer outro caso, pois elas não todas relevantes para qualquer tipo de desacordo sobre medidas políticas.

Embora sejam considerações gerais e, se por acaso você preferir, questões de princípios, a aplicação delas depende da avaliação detalhada dos fatos. Até mesmo a aplicação das duas últimas considerações que eu acabei de mencionar são altamente sensíveis aos fatos contingentes, pois se trata de um erro pensar que o que conta como ação do Estado que marginaliza seus membros é uma questão do primeiro princípio. Trata-se, na verdade, de fatos altamente

contingentes. Eu vou dar apenas um único exemplo: se, em um país qualquer, fosse introduzida uma religião do Estado e decretado que o líder do Estado devesse ser um membro dessa religião e que os sacerdotes mais gabaritados dessa mesma religião terão assentos, sem precisarem ser eleitos pelo voto popular, no parlamento desse Estado, eu não ficaria surpreso se todas as outras religiões, assim como os ateus, considerassem tal medida intolerável e a condenassem como algo que os relega à condição de cidadãos de segunda classe. Mas por muito tempo ninguém percebeu isso na Grã-Bretanha, onde tais medidas são legais. Então, o que marginaliza certos grupos na sociedade e o que não pode ser determinado como uma questão dos primeiros princípios dependem, em grande medida, de fatos contingentes.

A dependência que se têm das contingências, a sexta consideração que mencionei, e outras parecidas com ela, são típicas de muitas considerações que informam a política normal. As doutrinas que eu critiquei, as do Estado mínimo, do consentimento e da neutralidade, estão entre as considerações que parecem mais adequadas a serem incorporadas às declarações de direitos e colocadas sob tutela das cortes constitucionais. Isto, suspeito, faz parte do apelo delas nos Estados Unidos e no Canadá.

Eu preferiria não sugerir que a natureza das considerações que eu listei *ditasse* que essas questões devessem ser deixadas para serem decididas por meio do processo da política parlamentar. Não há nenhuma correlação direta entre tipos de consideração moral-política e as instituições adequadas à implementação deles. A única conclusão a que eu chegaria é que a questão institucional deveria ser decidida de uma forma sensível às tradições e às condições dos diferentes países nas diferentes épocas, e que às instituições que terão maior probabilidade de melhor implementar as considerações corretas seja confiada tal tarefa. Como você pode ver, estou inclinado para uma posição que é informada pelas preocupações morais, mas que considera a aplicação delas como uma questão completamente matizada e pragmática.

O desacordo na política

Submissão: 21. 05. 2024

/

Aceite: 30. 05. 2024



## CAFÉ FILOSÓFICO ATEMPORAL: ONDE ESTÃO AS PENSADORAS?

NELSI KISTEMACHER WELTER<sup>1</sup>/ AMANDA VICTÓRIA MILKE FERRAZ DE CARVALHO<sup>2</sup>  
/ ANA MARCIA WIEZZER SILVA<sup>3</sup>/ DANIEL ROSA BRASIL<sup>4</sup>/ DIEGO HENRIQUE  
FERREIRA DIAS<sup>5</sup>/ EDUARDO ADAM ALVES DE SIQUEIRA GONÇALVES<sup>6</sup>/ EZEQUIEL  
ROSA BRASIL<sup>7</sup>/ GABRIELA THAINARA FERREIRA DE SANTANA<sup>8</sup>/ GUSTAVO LUIS  
ROSSATO<sup>9</sup>/ IASMIM IACI DOS SANTOS<sup>10</sup>/ LARISSA CRISTINA CORDEIRO<sup>11</sup>/ LEONAN  
COELHO DA COSTA<sup>12</sup>/ THIAGO LUAN QUEIROZ<sup>13</sup>

*Suas histórias e ideias [das pensadoras] ressoam com relevância e significado, pois nos lembram que a filosofia, em sua essência, é um empreendimento humano, que pertence a todos nós.*  
(Pricklitzky & Welter, 2023, p. 13)

**Resumo:** A oficina intitulada "Café Filosófico Atemporal: Onde Estão as Pensadoras?" propõe uma reflexão crítica sobre a ausência histórica das mulheres no cânone filosófico. Utilizando uma metodologia teatral e dialógica, a oficina busca iluminar as contribuições de filósofas ao longo da história, questionando as estruturas de poder que perpetuam a exclusão feminina. O objetivo é fomentar uma reavaliação crítica e inclusiva da narrativa filosófica, promovendo a inserção das vozes femininas e desafiando os participantes a refletirem sobre a importância dessas contribuições no contexto atual da filosofia e outras áreas do conhecimento.

---

<sup>1</sup> Doutora em Filosofia pela UFSC; professora de Filosofia na graduação e no PPG de Filosofia da UNIOESTE, campus de Toledo; tutora do PET Filosofia de 2022 a 2024; e-mail: nelsi.welter@unioeste.br

<sup>2</sup> Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia na Universidade Estadual do Oeste do Paraná (2024-2026). Bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Graduada em Filosofia na UNIOESTE (2023). Orcid: <https://orcid.org/0009-0004-8095-0053>. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1402250058129722>. E-mail: mandamilke@gmail.com.

<sup>3</sup> Graduanda em Filosofia pela UNIOESTE. Bolsista do PET Filosofia pela CAPES. E-mail: anawiezzzer@gmail.com

<sup>4</sup> Graduando em Filosofia pela UNIOESTE. Bolsista do PET Filosofia pela CAPES. E-mail: Brasildanielo8@gmail.com

<sup>5</sup> Graduando em Filosofia pela UNIOESTE. E-mail: Graduando em Filosofia pela UNIOESTE. E-mail: Diegodiasfilo@gmail.com

<sup>6</sup> Graduando em Filosofia pela UNIOESTE. Bolsista do PET Filosofia pela CAPES. E-mail: eduardo.adam2020@gmail.com

<sup>7</sup> Graduando em Filosofia pela UNIOESTE. Bolsista do PET Filosofia pela CAPES. E-mail: ezequielrosabrasil@gmail.com

<sup>8</sup> Graduanda em Filosofia pela UNIOESTE. Bolsista do PET Filosofia pela CAPES. E-mail: gabrielathainara321@gmail.com

<sup>9</sup> Graduando em Filosofia pela UNIOESTE. Bolsista do PET Filosofia pela CAPES. E-mail: gustavorossato200@gmail.com

<sup>10</sup> Graduanda em Filosofia pela UNIOESTE. Bolsista do PET Filosofia pela CAPES. E-mail: Iasmim.Beranger@unioeste.br

<sup>11</sup> Graduanda em Filosofia pela UNIOESTE. Bolsista do PET Filosofia pela CAPES. E-mail: larissacrist.cordeiro@gmail.com

<sup>12</sup> Graduando em Filosofia pela UNIOESTE. Voluntário do PET Filosofia. E-mail: leonancosta18@gmail.com

<sup>13</sup> Graduando em Filosofia pela UNIOESTE. Bolsista do PET Filosofia pela CAPES. E-mail: thiagolqueiroz@hotmail.com

WELTER, N. K. / CARVALHO, A. V. M. F. / SILVA, A. M. W / BRASIL, D. R / DIAS, D. H.  
/ GONÇALVES, E. A. A. S. / BRASIL, E. R/ DE SANTANA, G. T. F./ ROSSATO, G. L /  
SANTOS, I. I. / CORDEIRO, L. C. / COSTA, L. C. / QUEIROZ, T. L.

**Palavras-chave:** Mulheres Pensadoras; Filósofas; Cânon Filosófico; Gênero.

**Sugestão de Público:** Alunos do ensino médio.

**Duração:** 2 horas / aulas

**Recursos didáticos:**

- Mesas e cadeiras (Cenário)
- Copos (Cenário)
- Garrafas (Cenário)
- Livros da coleção Os Pensadores
- Livros da coleção Dossiê As Pensadoras
- Figurino representativo
- Jornal (Cenário)

#### *OBJETIVOS:*

- Provocar a reflexão sobre a ausência das mulheres na história da filosofia;
- Explorar concepções de filósofos clássicos sobre o papel das mulheres e suas contribuições para a filosofia;
- Promover debate reflexivo, com elementos esclarecedores, sobre diversas condições impostas que fomentam a ausência das mulheres na filosofia;
- Apresentar pensadoras de diferentes períodos e suas contribuições para a história da filosofia.

291

#### *FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA:*

A fundamentação teórica da oficina é alicerçada em diversas abordagens filosóficas, sociais e políticas, enfatizando perspectivas feministas e raciais, explorando os pensamentos dos filósofos e filósofas apresentados no teatro, com foco crítico sobre a exclusão e sobre a valorização das contribuições femininas ao pensamento filosófico.

1. **Jean-Jacques Rousseau:** Rousseau argumentou, em sua obra "Emílio", que as mulheres são naturalmente mais emocionais e intuitivas, devendo ser relegadas a papéis domésticos. Essa visão essencialista da natureza

feminina, que atribui capacidades intelectuais inferiores às mulheres, foi desafiada durante a oficina, questionando sua validade à luz de contribuições históricas de filósofas.

2. **John Locke:** Locke, em "Ensaio sobre o Entendimento Humano", argumenta que todos nascem como uma "*tabula rasa*" (quadro vazio). Essa visão sugere que as diferenças de capacidades entre homens e mulheres não são inerentes, mas resultado de oportunidades desiguais. A oficina utilizou esse argumento para contestar a exclusão histórica das mulheres da educação e do discurso filosófico, propondo que as desigualdades observadas são socialmente construídas.

3. **Denis Diderot:** Diderot foi defensor da igualdade de oportunidades e argumentou contra a visão de Rousseau, sugerindo que a ausência de mulheres na filosofia se devia à falta de oportunidades e não à incapacidade natural. Esse ponto foi central na oficina, evidenciando a necessidade de revisar o cânone filosófico e reconhecer as contribuições femininas.

4. **Marguerite Porete:** Porete, uma mística medieval, desafiou as normas de sua época com suas obras filosóficas e religiosas, como "O Espelho das Almas Simples". Sua história de resistência contra a censura e perseguição religiosa ilustra a capacidade intelectual e a coragem femininas em contextos adversos, reforçando a ideia de que a exclusão das mulheres do discurso filosófico é uma construção social, não uma verdade essencial.

5. **Margaret Cavendish:** Cavendish, filósofa do século XVII, contribuiu significativamente para a filosofia natural, com obras como "Observações sobre Filosofia Experimental". Ela participou ativamente dos debates científicos de sua época, desafiando as noções de inferioridade intelectual feminina. Sua inclusão na oficina sublinha a riqueza das contribuições femininas à filosofia e a necessidade de sua integração ao discurso acadêmico.

6. **Mary Wollstonecraft:** Wollstonecraft, pioneira do feminismo, afirmou, em "Reivindicação dos Direitos da Mulher" que as mulheres devem ter acesso igual à educação, para desenvolver plenamente sua racionalidade. Sua

defesa da igualdade de direitos e oportunidades foi ponto central na oficina, destacando a importância da educação para a emancipação feminina.

7. **Jeremy Bentham:** Sua filosofia, baseada na noção de dignidade dos seres humanos conforme sentem dor e prazer (exposta em “Introdução aos princípios da Moral e da Legislação”), estende essa tese à violência social que caracteriza a redução do espaço público das mulheres. Bentham chama também a atenção para o fato, ressoando aqui a fala de Wollstonecraft, de que foi na época da razão que ocorreram as duas maiores guerras da humanidade. A felicidade humana, segundo o filósofo, depende também do prazer que a educação das mulheres, resultando em obras e feitos, pode proporcionar à sociedade.

8. **Olympe de Gouges:** De Gouges ampliou a discussão, incluindo temas de raça e classe, argumentando pela inclusão de todas as formas de opressão no discurso sobre igualdade. Sua defesa da igualdade universal foi crucial para a abordagem interseccional da oficina, reconhecendo que a opressão é multifacetada e interconectada.

9. **Angela Davis e bell hooks:** Davis e hooks introduziram o aspecto da interseccionalidade, abordando o modo como raça, classe e gênero se entrelaçam para criar experiências únicas de opressão. As pensadoras argumentam que o feminismo deve ser inclusivo e lutar contra todas as formas de discriminação e que um indivíduo pode ser atingido por formas diversas de preconceito; seria, pois, de suma importância nos empenharmos em combater conflitos sociais diversos - dessa forma podemos gerar uma sociedade mais justa. A inclusão das autoras foi fundamental para a oficina, ampliando a compreensão dos participantes sobre a complexidade das desigualdades sociais.

### **Contextualização histórica das filósofas**

A história da filosofia revela um padrão de exclusão sistemática das vozes femininas. Da Antiguidade até os dias atuais, figuras como Marguerite Porete e Margaret Cavendish enfrentaram barreiras intelectuais e sociais. A exclusão das mulheres do discurso filosófico não é acidental, mas reflexo das estruturas

patriarcais que moldaram a academia. Esse panorama está enraizado em normas culturais que confinavam as mulheres ao espaço doméstico; tais ‘normas’ culturais foram reforçadas por filósofos como Rousseau, que procurou justificar a subordinação feminina. No "Emílio", o pensador francês argumentou que as mulheres são por natureza emocionais e intuitivas, incapazes de alcançar a mesma racionalidade que os homens.

Locke, por sua vez, dizia que a filosofia era uma possibilidade para aqueles livres de “afazeres do mundo”. Com essa expressão, entende-se: pessoas livres de “deveres sociais e domésticos” que impedem e/ou diminuíram a frequência das atividades da razão como ler, escrever e debater filosoficamente (Hutton, 2023, p. 221). Esses deveres sociais e domésticos comumente atrelados e cobrados das mulheres impediram-nas de exercer atividades da razão e filosofar, como observado por Locke. Era um fato conhecido que essas atribuições favoreciam algumas pessoas e desfavoreciam outras.

Embora muito mais moderado que Rousseau, parece que Locke ainda via as mulheres como naturalmente inclinadas ao espaço doméstico, relegadas, por isso, a uma posição secundária na esfera pública. Estas visões essencialistas serviram para manter as mulheres afastadas dos espaços de conhecimento e poder.

No entanto, algumas mulheres conseguiram se destacar. Marguerite Porete, pensadora mística medieval, desafiou as normas da época com suas obras filosóficas e religiosas. Margaret Cavendish, no século XVII, participou ativamente dos debates científicos e filosóficos, desafiando o mecanicismo predominante e propondo uma visão mais integradora da natureza, construindo um sistema filosófico complexo, que concebe a realidade como natureza consciente. Essas contribuições são fundamentais para enriquecer e diversificar o espectro do pensamento filosófico, oferecendo novas perspectivas e questionamentos.

A exclusão das mulheres do cânone filosófico é um fato. Todavia, atestá-lo por meio de dados e análises longas de nada adianta, se o esforço de estudo e resgate de filósofas não acontecer. Faz-se necessário o trabalho de investigar

quais filosofias as mulheres produziram e como atingiram o que conquistaram. Deve-se analisar suas teses, argumentos, eventuais sistemas, mas, também, levar em consideração os contextos em meio aos quais essas mulheres filosofaram, com distanciamento histórico e olhar imparcial, sem obscurecer suas filosofias com visões contemporâneas. Esse é o trabalho árduo de revisão do cânone e resgate de vozes femininas perdidas na história da filosofia, que nas últimas duas décadas tem avançado, mas encontra-se longe de estar concluído (Hutton, 2023, p. 218-220). A criação de uma oficina com o formato de Café Atemporal Filosófico mostra essa preocupação de resgate e visibilização do pensamento das filósofas, além da compreensão dos contextos e a elaboração de estratégias de ensino para o trabalho com tema tão relevante.

### **Contribuições das filósofas**

As filósofas trouxeram significativas inovações ao pensamento filosófico. Marguerite Porete, em "O Espelho das Almas Simples", propôs uma visão mística e profunda da espiritualidade, desafiando tanto a autoridade da Igreja quanto as concepções patriarcais da época. Margaret Cavendish, por sua vez, com "Observações sobre Filosofia Experimental" e "O Mundo Resplandecente", entre outras obras, criticou as limitações do mecanicismo cartesiano, propondo uma filosofia natural que incluía aspectos da experiência humana e da natureza negligenciados por seus contemporâneos, como os desastres naturais, os animais e objetos inanimados.

No século XVIII, Mary Wollstonecraft foi uma das primeiras a argumentar pela igualdade de gênero com base na razão e na educação. Em "Reivindicação dos Direitos da Mulher", defendeu que a educação igualitária era fundamental para a emancipação das mulheres e para a demonstração plena de suas capacidades intelectuais.

Olympe de Gouges ampliou a discussão para incluir questões de igualdade social e racial, argumentando que a luta pelos direitos das mulheres estava

intrinsecamente ligada à luta contra todas as formas de opressão. Em 1788, De Gouges publicou “*Réflexions sur les hommes nègres*”, expondo seu posicionamento crítico frente ao sistema escravocrata, desafiando a estrutura econômica predominante da França do século XVIII. Anos antes, em 1783, a autora já demonstrava interesse em temas como a igualdade social, o que se evidencia pela exposição de sua peça teatral “*Zamora et Mirza*”, em que De Gouges convida atores negros para serem protagonistas do espetáculo, explorando suas culturas e costumes. Em “*Zamora et Mirza*”, enfatiza seu repúdio à escravidão de maneira explícita e deixa claro seu apoio à abolição da escravatura. Suas obras desafiaram diretamente as estruturas de poder de então, e abriram caminho para uma compreensão mais ampla da justiça social.

Angela Yvonne Davis ganhou notoriedade, durante a década de setenta do século XX, por conta de seu posicionamento político e social. Filósofa, antropóloga e grande ativista, participante do partido dos Panteras Negras, que tinha por objetivo principal o fim da violência policial e a opressão racial, além da defesa da igualdade entre negros e brancos, seu empenho em promover e dar visibilidade aos mais desfavorecidos tornou popular o termo “interseccionalidade”, que reúne a indicação de fatores sociais que afetam os indivíduos de uma sociedade por diversas vias.

Por conta disso, pode-se dizer que o feminismo de Angela Davis, o feminismo negro desenvolvido por ela e também por autoras como bell hooks, Lélia Gonzalez, Kimberlé Crenshaw, entre outras, tem por alvo combater não somente a desigualdade de gênero, mas todo tipo de discriminação. Trata-se do que podemos também chamar de “feminismo interseccional”.

### **Relevância contemporânea e implicações**

A inclusão das vozes femininas é crucial para a compreensão holística da filosofia. As filósofas oferecem *insights* sobre questões de ética, política e justiça social, invariavelmente contemporâneas, isto é, atuais, ainda que defendidas há

séculos. Integrar essas vozes desafia a narrativa dominante e amplia nosso horizonte intelectual, promovendo uma filosofia mais inclusiva e diversificada.

Mary Wollstonecraft, ao argumentar pela educação igualitária, lançou bases para o feminismo moderno, que continua a influenciar o pensamento contemporâneo sobre igualdade de gênero. Com Cavendish e Porrete, sendo claro que ambas tiveram acesso à educação formal e condições de exercer suas atividades filosóficas, a importância dessa educação e condições ganha figura histórica, desafiando o essencialismo aplicado ao gênero. A abordagem interseccional introduzida por pensadoras como Olympe de Gouges, Angela Davis e bell hooks ajuda a entender como diferentes formas de opressão se relacionam e criam experiências únicas de marginalização. Esse entendimento é crucial para desenvolver políticas e práticas que promovam a verdadeira igualdade.

Estudar as filósofas implica uma crítica às estruturas de poder e ao *status quo*, questionando premissas e reconhecendo complexidades frequentemente ignoradas. A inclusão dessas vozes nos currículos filosóficos é fundamental para uma sociedade mais igualitária e justa, incentivando futuras gerações a questionar e transcender as barreiras de gênero.

### **Argumento central**

A oficina "Onde estão as pensadoras?" argumenta que a exclusão histórica das mulheres da filosofia é uma construção social baseada em preconceitos de gênero, e não em diferenças de capacidade intelectual. Ao revisar o cânone filosófico e incluir as vozes femininas, reconhecemos a riqueza e diversidade das contribuições das mulheres ao pensamento filosófico. Além disso, a abordagem interseccional permite entender como múltiplas formas de opressão se conectam, reforçando a necessidade de um feminismo inclusivo e abrangente, que lute por igualdade em todas as dimensões.



*ESTRUTURA DA OFICINA:*

- **1. Sensibilização/Problematização** A oficina iniciou com uma dramatização ambientada em um café filosófico, onde garçons introduziram filósofos clássicos (Locke, Rousseau, Diderot) e levantaram a questão da ausência de mulheres na mesa de discussão. O cenário serviu para problematizar a histórica exclusão das mulheres do campo filosófico.
- **2. Investigação** A fase de investigação foi conduzida por meio de diálogos dramatizados, entre filósofos históricos e pensadoras (Marguerite Porete, Margaret Cavendish, Mary Wollstonecraft) que desafiaram as concepções de Rousseau e Locke sobre a capacidade intelectual das mulheres. As intervenções de Olympe de Gouges, Angela Davis e bell hooks ampliaram a discussão, incluindo questões de raça e outras formas de opressão, introduzindo a interseccionalidade como conceito-chave.
- **3. Conceituação** Os garçons conduziram a discussão final, envolvendo os participantes e estimulando-os a refletir sobre as implicações contemporâneas das desigualdades de gênero na filosofia e em outras áreas do conhecimento. Foram levantadas questões sobre como garantir a igualdade de gênero e valorização das contribuições femininas na academia.

298

**ROTEIRO RESUMIDO:**

**Início/problematização:**

- Garçons introduzem o cenário e os personagens principais, convidando os alunos a participarem da oficina.
- Os personagens levantam a questão da ausência de mulheres.

**Investigação:**

1. **Diálogo Inicial:**

- Rousseau, Locke e Diderot discutem sobre o problema da ausência das pensadoras na mesa.
- Rousseau e Locke defendem a exclusão das mulheres.
- Diderot contra-argumenta.

2. **Intervenção de pensadoras modernas:**

- Marguerite Porete e Margaret Cavendish se levantam para defender a capacidade intelectual das mulheres, fazendo ver que, anteriormente aos pensadores modernos (Rousseau, Diderot e Locke), elas, assim como outras, filosofaram e trouxeram contribuições relevantes ao pensamento.

3. **Resposta de Rousseau:**

- Rousseau apresenta um contraponto, servindo de “gancho” para a sequência, com Mary Wollstonecraft.

4. **Intervenção de Mary Wollstonecraft:**

- Mary Wollstonecraft argumenta diretamente contra Rousseau.
- Bentham intervém, somando-se às ideias de Wollstonecraft.

5. **Ampliando a Questão:**

- Olympe de Gouges, Angela Davis e bell hooks ampliam a discussão, incluindo outras formas de opressão.

299

**Conceituação:**

- Os garçons levam a discussão até os alunos.

**Cenário:**

- Mesas e cadeiras de café, espalhadas em frente à sala de aula.
- Mesa principal no centro, com Rousseau, Locke e Diderot.
- Outros filósofos/filósofas sentados em duplas, nas mesas ao redor.
- Todos os filósofos e filósofas vestidos a caráter.

## Café Filosófico Atemporal: Onde estão as pensadoras?

- Gêmeos como garçons; um concorda com as ideias de Rousseau; outro discorda.
- Alunos e convidados sentados em posição de observação, de modo que todos consigam ver e ouvir o que se passa durante a encenação.

### ROTEIRO COMPLETO:

#### *Início/problematização:*



Garçons introduzem o cenário e os personagens principais.

**Garçom A:** “Bom dia, pessoal! Hoje nós teremos um café da tarde juntos.”

**Garçom B:** “Agora que estão todos bem acomodados, vamos explicar o que está acontecendo aqui.”

**Garçom A:** “Nós convidamos filósofos clássicos, que estão entre as mentes mais importantes da humanidade, para conversarem um pouco com vocês hoje sobre o que eles pensaram de importante.”

**Garçom B:** “Então vamos apresentá-los!”

WELTER, N. K. / CARVALHO, A. V. M. F. / SILVA, A. M. W / BRASIL, D. R / DIAS, D. H.  
/ GONÇALVES, E. A. A. S. / BRASIL, E. R/ DE SANTANA, G. T. F./ ROSSATO, G. L /  
SANTOS, I. I. / CORDEIRO, L. C. / COSTA, L. C. / QUEIROZ, T. L.

*(Os garçons se aproximam da mesa central e apresentam cada filósofo enquanto eles acenam para o público com elegância).*

**Garçom B:** “Este homem aqui é John Locke, escreveu um ensaio genial sobre como funciona o entendimento humano. Então tudo o que ele disser sobre a humanidade provavelmente deve estar certo.”

**Garçom A:** “Este outro homem é Denis Diderot, que foi um dos pensadores mais importantes para diminuir as diferenças da sociedade. Eu o acho uma pessoa muito equilibrada.”

**Garçom B:** “E finalmente temos Jean-Jacques Rousseau, uma das principais vozes que guiou o modo como a nossa sociedade funciona ainda hoje! Sou fã desse cara!”

*(Os garçons se afastam da mesa e pedem para o público bater palmas a eles).*

**Garçom A:** “Não sei, acho que tem alguma coisa estranha.”

**Garçom B:** “Claro que não, está maluco? Tá querendo ofender as mentes mais brilhantes da humanidade?!”

**Garçom A:** “E o que vocês acham, tem algo estranho nessa mesa?”

*(Aguardar respostas e interagir direcionando a problematização para o fato de que não há mulheres na mesa).*

**Garçom A:** “É isso! Se essa mesa representa as mentes mais brilhantes da humanidade, por que não tem nenhuma mulher?”

**INVESTIGAÇÃO:**



Diálogo Inicial (Rousseau, Diderot e Locke).

**Rousseau:** “Ah, meu caro rapaz, essa é uma questão simples. Eu já filosofei muito sobre isso. Em minha obra *Emílio*, mostrei claramente o que todos já sabem: as mulheres são, por natureza, mais emocionais e intuitivas do que os homens. Elas são diferentes por essência e, portanto, devem ter papéis distintos na sociedade: enquanto nós estamos aqui refletindo, as nossas mulheres estão em casa cuidando dos filhos, limpando.”

*(Rousseau faz uma pausa, e com olhar condescendente para as meninas da turma faz a fala a seguir).*

**Rousseau:** “Não é culpa de vocês, a nossa natureza é claramente diferente. Tenho certeza que nessa turma nos trabalhos mais difíceis e complexos são os meninos que se destacam, e naqueles que são mais livres e simples o destaque pode ser das meninas também. Cada um sendo bom naquilo que lhe cabe. Sendo assim, respondendo sua dúvida, essa mesa não é o lugar de destaque para uma mulher.”

**Diderot:** “Olha Rousseau, eu respeito seu direito de expressar suas opiniões, e até entendo sua perspectiva. Mas penso que você está equivocado. A ausência de mulheres na filosofia não é uma questão de incapacidade natural, mas sim da

falta de oportunidade e de um sistema opressivo que historicamente silenciou suas vozes.”

**Rousseau:** “Historicamente silenciou suas vozes?! Meu amigo, por sorte trouxe comigo uma prova irrefutável de que em todas as culturas de todos os tempos da humanidade nunca houveram mulheres que se destacaram intelectualmente.”

*(Rousseau apresenta a coleção dos pensadores).*

**Rousseau:** “Esta é a maior coleção dos pensamentos mais importantes da história da humanidade que temos registro até hoje! E veja só, não há nenhuma mulher. Por que será? Agora vai me dizer que em todas essas épocas e culturas tão diferentes os homens estão conspirando contra as mulheres? É evidente para qualquer ser minimamente racional que há algo de inferior na natureza do intelecto feminino.”

**Diderot:** “É uma pena que na nossa época, no século XVIII, as mulheres eram excluídas de atividades sociais e, principalmente, do direito de ter acesso às escolas. Imagine o quanto a nossa sociedade poderia crescer se todas as pessoas, independente do gênero, tivessem acesso ao conhecimento, meu caro amigo, Rousseau! Portanto, ao contrário do que você está defendendo aí, defendo que as mulheres são tão inteligentes quanto os homens e merecem as mesmas oportunidades de educação.”

*(Rousseau defende a ideia de que mulheres não têm capacidade intelectual para a filosofia devido à sua “natureza irracional”).*

**Rousseau:** “É justamente disso que estou falando Diderot! Não é uma questão de oportunidade, é só olhar em volta e perceber como as meninas nesta sala devem estar todas se sentindo com raiva de mim ou algo do tipo, por que elas são naturalmente mais irracionais!”

*(Diderot contra-argumenta em defesa das mulheres).*

**Diderot:** “Naturalmente mais irracionais?! Olha, eu já conheci muitas mulheres que são extremamente racionais e inteligentes. Minha amiga Sophie Volland, por exemplo, é uma das pessoas mais inteligentes que conheço. E ela me ajuda a ver o mundo de formas que eu nunca imaginaria. Essa ideia de que as mulheres são menos racionais é só um estereótipo antigo. Na verdade, quando damos a elas a chance de estudar e aprender, elas mostram que podem ser tão racionais e lógicas quanto qualquer homem. E você, Locke, o que acha?”

*(Locke concorda com Rousseau e apresenta seus pontos).*

**Locke:** (Calmo e ponderado) “Rousseau, eu entendo seu ponto de vista e, em certa medida, compartilho da sua opinião sobre as diferenças naturais entre os sexos. Acredito que as mulheres possuem uma sensibilidade maior, o que é uma qualidade, mas também uma razão pela qual, historicamente, têm sido mais focadas nos assuntos do lar e da família.”

*(Locke faz uma pausa para refletir).*

**Locke:** “No entanto, Diderot, você levanta pontos válidos sobre a falta de oportunidade. Se as mulheres tivessem tido o mesmo acesso à educação que os homens, talvez veríamos um cenário diferente. No meu *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, argumento que todos nascemos como uma tabula rasa, uma folha em branco. Portanto, não há razão inerente para que as mulheres não possam alcançar os mesmos níveis de conhecimento e racionalidade que os homens, se lhes forem dadas as mesmas oportunidades desde o início.”

*(Locke olha para Rousseau e Diderot, tentando encontrar um meio-termo).*

**Locke:** “Talvez, Rousseau, não seja tanto uma questão de inferioridade, mas de circunstância. Precisamos reavaliar as estruturas sociais que têm limitado o potencial das mulheres. Se realmente acreditamos na igualdade de capacidades, devemos também acreditar na igualdade de oportunidades.”

*(Locke se recosta, esperando a reação dos outros).*

**Rousseau:** “Ótimo ponto, caro amigo Locke, no entanto, pense o seguinte: não houveram, na história deste mundo, mulheres que foram educadas? Pense em sociedades igualitárias, princesas filhas da nobreza, filhas de pensadores eruditos, o que elas fizeram com suas oportunidades? Acaso nesse exato momento elas não estão precisando de dois homens de racionalidade para defendê-las? Onde estão essas mulheres?!”



Da esquerda para direita: Porrete, Cavendish, Wollstonecraft, Gouges, hooks, Davis.

### **Intervenção das pensadoras:**

*(Marguerite Porete se levanta, toca um sininho, olha com seriedade para Rousseau, depois se dirige ao público presente e se apresenta como prova em carne e osso da capacidade das mulheres.)*

**Marguerite:** “Abençoadas sejam todas as almas simples! Sou Marguerite Porete ou, como consta nas atas da Inquisição, Marguerite chamada ‘A Porete’. Sou uma mística medieval do século XIII, nascida no condado de Hainaut – antigo reino da França, em meados do ano 1200. Recebi educação formal.”

“Escolhi ser uma beguina para viver a experiência direta com o divino. Não éramos ligadas às ordens religiosas da época, mas a igreja não se incomodava com



nosso estilo de vida. Nos sustentávamos com nosso próprio trabalho, produzindo tecidos e rendas, fazendo tecelagens e bordados, alfabetizando crianças, lendo a Bíblia e atendendo os enfermos.”

“Fui considerada culta pela minha alfabetização, educação e familiaridade com o discurso cortês, e apesar disso, escrevi minha obra toda em picardo, a língua nativa, não seguindo o que a ordem eclesiástica daquele momento exigia como língua culta: o latim.”

“Quando passei a divulgar minha obra fui perseguida pelo bispo local que me proibiu de continuar divulgando meu livro e minha mensagem.”

“Não apenas continuei divulgando-a oralmente, como também fiz mais três cópias e as enviei a três autoridades eclesiásticas que me responderam não haver encontrado nela pecado ou heresias.”

“Me mantive fazendo cópias do meu trabalho e ainda obtive ajuda de pessoas que reconheciam a importância dos meus escritos e que ajudavam fazendo cópias traduzidas para outras línguas para que se propagasse ainda mais.”

“O sucessor do bispo então entrou com um segundo processo contra mim e a minha obra e dessa vez fui levada a Paris onde fiquei presa por um ano e meio e NÃO me dirigi aos meus inquisidores.”

“Fui completamente fiel aos ensinamentos que escrevi em meu livro.”

**(Abre o livro e lê para Rousseau)**

*“A herança dessa alma é a perfeita liberdade, cada uma de suas partes tem o brasão de nobreza. Ela não responde a ninguém, a menos que queira, se ele não é de sua linhagem, pois um nobre não se digna a responder um vilão que o chama ou o convida a um campo de batalha. Portanto, quem chama a tal alma não a encontra; seus inimigos não conseguem dela uma resposta.”* (PORETE, p. 121).

*(Volta-se ao público).*

WELTER, N. K. / CARVALHO, A. V. M. F. / SILVA, A. M. W / BRASIL, D. R / DIAS, D. H.  
/ GONÇALVES, E. A. A. S. / BRASIL, E. R/ DE SANTANA, G. T. F./ ROSSATO, G. L /  
SANTOS, I. I. / CORDEIRO, L. C. / COSTA, L. C. / QUEIROZ, T. L.

“Fui julgada como herética, recidiva, relapsa e impenitente. Condenada, fui levada à fogueira no dia 01/06//1310 onde tive meu corpo queimado segurando em minhas mãos o meu livro *O Espelho das Almas Simples*.”

“Após minha morte, meu inquisidor exigiu por lei que todos os exemplares do meu livro fossem devolvidos para que também fossem queimados, o que não aconteceu. Como podem ver hoje meu trabalho é reconhecido como uma obra prima da literatura místicas!”

“Agora pergunto: de que mente surge a ideia de queimar um ser humano vivo para castigá-lo? Tenho certeza de que não foi da mente de uma mulher”

*(Margaret Cavendish a acompanha na mesma linha de argumentação).*

**Margaret:** “Senhor Rousseau, por acaso você sabe quem sou eu? Não? Pois, vou me apresentar *(pega seu livro e entrega a Rousseau)*. O senhor sabe ler? Sim? Leia o nome da autora na capa, por favor. Pois bem, essa sou eu, eu sou Margaret Cavendish. *(volta-se para o público)* Filósofa moderna do século XVII, nasci em 1623 e faleci em 1673. Eu era da elite, aristocrática, e por isso tive acesso à educação formal. Estive em diálogos e discussões filosóficas com outros filósofos, como Descartes e Hobbes. Participei ativamente dos debates científicos que eram fortes na minha época. Sobre minha produção, fui muito produtiva, minha obra completa tem onze volumes e milhares de páginas.”

“Reivindiquei e ocupei meu espaço nos debates científicos da época e na elite erudita. Desenvolvi um sistema complexo de explicação da realidade na minha filosofia da natureza. Um sistema muito bem fundamentado com lógica, argumentos e exemplos, que explica como a natureza é. *(volta-se para Rousseau)* consegue, inclusive, explicar anomalias que seus queridos colegas homens falharam em explicar.”

“Caso o senhor queira debater sobre minha filosofia, deve começar lendo meu tratado de filosofia natural que se chama *Observações sobre Filosofia Experimental*. Caso não consiga entender e queira ver uma versão mais

mastigada, de fácil compreensão, leia minha literatura filosófica chamada *O Mundo Resplandecente*. Estarei disponível para conversar sobre minha filosofia caso o senhor tenha capacidade para me acompanhar filosoficamente.”

“Mas, agora, se me der licença, preciso voltar a ler (pega o livro do Rousseau). Alguns pesquisadores dessa época querem conversar comigo. Eles estão estudando minha filosofia com seriedade e têm alguns pontos para debaterem com a minha pessoa. Tenha uma boa tarde.”

### **Resposta de Rousseau e Intervenção de Mary Wollstonecraft:**

Rousseau apresenta um contraponto, servindo de palco para Mary Wollstonecraft.

Mary Wollstonecraft argumenta diretamente contra Rousseau.

Rousseau acusa as mulheres de retórica e emocionalismo barato.

**Rousseau:** “Meus parabéns pelas falas apaixonadas, tão cheias de vontade, como vazias de sentido. Mulheres são assim, falam muito e falam alto, mas cheias de misticismo e emocionalismo barato. Provavelmente as meninas desta sala estão me odiando agora, o que comprova minha teoria. Não é culpa de vocês, sua natureza é assim...”

**Mary Wollstonecraft:** “Rousseau, você não cansa de falar absurdos em relação às mulheres né? Não me admira que você nunca conseguiu ficar muito tempo com uma mulher e abandonou todos os seus filhos. Mesmo assim escreveu um tratado sobre educação. Um homem admirável mesmo né? Continue falando do meu sexo!”

**Diderot:** [risadas em relação a fala dela] “Quem é essa moça? Você a conhece? Já gostei dela!”

**Rousseau:** “Esta é Mary Wollstonecraft. Ela fala que as nossas teorias políticas não representam as mulheres e fica tentando reivindicar direitos. Basicamente

mais uma crítica minha, que fica me xingando e o pior, anda acompanhada por outras pessoas que estou com a impressão que também não gostam de mim.”

**Diderot:** “Jura? Por que será, né? É... quer dizer... por que você tem certeza disso?”

**Rousseau:** “Olha como eles tão me olhando!”

*(Todos os filósofos das outras mesas presentes em cena olham feio para Rousseau).*

**Mary Wollstonecraft:** “E outra coisa vou dizer! A mulher precisa da educação para conseguir desenvolver a razão. Não uma educação de lar, quer dizer, essa até que é um pouco importante, porque a mulher é mãe e companheira do homem, mas ela não é só isso, e não podemos dar a ela apenas esse tipo de educação. É necessário dar o mesmo acesso às mulheres a uma educação de ponta, em todas as áreas. Só assim, a mulher consegue se libertar da sua condição secundária em relação ao homem e se mostrar como sexo de igual valor. Isso é pedir muito? Já respondo, não!”

**Mary Wollstonecraft:** “E outra, pelo amor, estamos vivendo o século XVIII, que tipo de iluministas vocês são? Helô? As mulheres merecem direitos civis! Viver sob a tutela do pai ou marido é um absurdo! Se os homens têm direitos naturais, as mulheres também têm, hora bolas!”

**Intervenção de Jeremy Bentham:**



Bentham expondo seus argumentos. Ao fundo, Cavendish e Wollstonecraft.

Jeremy Bentham se levanta da mesma mesa de Mary Wollstonecraft e defende as mulheres, pois é homem e vê razão no argumento de Mary.

**Jeremy Bentham:** “Sim, concordo com você madame. Não me admira que foi na ‘era da razão’ em que ocorreram as duas maiores guerras da humanidade! Permita-me apresentar-me a mim mesmo: eu sou Jeremy Bentham, um filósofo utilitarista do século XIX.”

“Minha filosofia é baseada na noção de dignidade dos seres vivos conforme eles sentem dor e prazer. Causar dor a um ser humano é reduzir sua dignidade; causar dor a uma mulher também, é uma forma de violência à sociedade.”

“E de que forma estamos violando a dignidade das mulheres? Podando seus espaços públicos, suas oportunidades de boa educação, de boa política!”

“Eu percebi que as mulheres não devem ser excluídas dos espaços públicos. Não educar uma mulher é contribuir para a infelicidade dela mesma e da sociedade em geral, causando dor. Uma mulher bem instruída pode contribuir com

enormes benefícios para seu núcleo familiar ou social. Pense em quantas ideias criativas as mulheres poderiam contribuir para a esfera social, e nós não permitimos que elas o façam. Rousseau comentou que houve mulheres que não fizeram bom uso de suas oportunidades. Eu lhe dou dois exemplos: o que seria da Química sem Marie Curie? Ou da NASA sem Dorothy Vaughan? São mulheres que fizeram bom uso de sua educação e contribuíram significativamente para a sociedade!”

“Sim, negar o papel das mulheres na sociedade é causar dor e violência à própria sociedade, destruir a dignidade do próprio ser humano. O Sr. Rousseau aí, teve a audácia de escrever sobre como educar crianças para serem bons cidadãos, quando nem mesmo a sua própria vida ele não conseguiu manter em ordem. Devemos confiar em um homem assim?”

*(Diálogo dos garçons com Rousseau).*

**Garçon B:**

Entra com uma bandeja, deposita-a sobre a mesa e, com um ar pensativo, diz:

“Bom, parece que a conversa aqui foi bastante acalorada. Eu devo admitir que algumas coisas que Rousseau disse me fazem pensar. Talvez as diferenças naturais entre homens e mulheres realmente signifiquem que cada um tem seu lugar específico na sociedade. Afinal, a história tem mostrado predominantemente os homens nos papéis de liderança e inovação. Talvez isso não seja apenas uma coincidência.”

**Garçon A:**

Com um sorriso e um ar confiante, coloca outra bandeja sobre a mesa e responde:

“Eu discordo, meu caro colega. O que a história mostra é que as mulheres foram sistematicamente privadas de oportunidades. Imagine quantas mentes brilhantes nunca tiveram a chance de se desenvolver e contribuir por conta das barreiras impostas. O que ouvimos aqui hoje de Wollstonecraft, Bentham e as demais

figuras, é que o verdadeiro progresso só é possível quando todos têm a oportunidade de brilhar, independentemente de gênero. E, sinceramente, acho que nosso mundo seria muito melhor se déssemos a todos essa chance.”

### **Ampliando a Questão:**

Olympe de Gouges aponta para a necessidade de incluir outros grupos sociais.

**Olympe de Gouges:** “Eu concordo com esse garçom!! No entanto, eu gostaria de lembrar que a luta por igualdade não se limita apenas a discussões de gênero. Dito isso, eu gostaria de trazer para esta discussão as questões raciais.”

“Que o Rousseau só fala besteiras é um fato, e acredito que continuará falando até o último dia de sua vida. Agora, o que a Wollstonecraft e Bentham nos apresentam, está correto, eu concordo.”

“Mas eu acredito que precisamos ir além. Por que vocês acham que no século XVIII eu, Olympe de Gouges fui tão criticada pela exposição de minha peça teatral ‘Zamora et Mirza’? Por que vocês acham que incomodei tanta gente? Eu lhes respondo: Foi pelo simples fato de colocar pessoas negras como protagonistas de minha peça, homens e mulheres negras, pessoas reais. E por que isso incomoda tanto? E eu lhes respondo novamente: Foi porque eu critiquei um dos pilares econômicos da França do século XVIII, baseado na exploração e na escravidão de pessoas. Eu me coloquei tão à frente dos ‘revolucionários’ de minha época que eles não suportam a minha existência por muito tempo e, então, em 3 de novembro de 1793, eu fui acusada de ser uma opositora do governo revolucionário, e fui condenada à morte pela guilhotina.”

*(Olympe faz ponte para Angela Davis e bell hooks).*

*(Angela Davis e Bell Hooks ampliam a discussão para questões mais abrangentes).*

**Angela Davis:** “Olha, finalmente alguém se lembrou de nós!!!, as mulheres negras o povo negro, as minorias e os invisibilizados pela sociedade. Ao contrário de uns e outros aí que acreditam ser gênios, há pessoas que conseguem pensar

em outras realidades que não seja a sua própria. Inclusive, têm uma mente brilhante entre nós hoje, que se empenhou nessa missão de dar voz às minorias. Estou falando da minha grande amiga bell hooks”

**bell hooks:** “Claro Angela! Para mim é um prazer estar aqui com você e poder discutir assuntos que englobam as dificuldades sociais. Para mim, o feminismo tradicional não é tão amplo quanto o feminismo interseccional, pois não lutamos apenas contra o sexismo, mas também contra o racismo. Acredito que para entender completamente a opressão das mulheres negras precisamos olhar também para as questões de gênero, classe e raça.”

**Angela Davis:** “Sim, precisamos olhar para as minorias, aqueles que são invisibilizados pela sociedade e, sim, de fato as mulheres brancas cis enfrentam problemas, mas quando falamos de mulher, não estamos falando apenas da mulher branca, da mulher cis ou da mulher pobre. As mulheres são diversas. Quando falamos de mulheres, estamos falando de diversidade, cada uma com a sua particularidade e especificidades, algumas com mais dores que outras. Por exemplo, quando falamos de uma mulher negra, transexual e pobre estamos falando de uma luta tripla.”

**bell hooks:** “Exato! vamos olhar para outras realidades. Imagina que as mulheres negras ou trans, ou negras e trans, enfrentam diversos tipos de discriminação e muito mais se formos comparar com a mulher branca e cis. O que passamos é uma discriminação violenta. Essas formas de opressão não ocorrem de forma separada, elas se combinam e criam uma experiência única de marginalização. É por conta disso que o feminismo tradicional, que muitas vezes se concentra somente no sexismo, não é o suficiente para abordar o problema das mulheres no geral.”

**Angela Davis:** “Sim e infelizmente é uma luta que ocorre desde nossos antepassados e que nos deixaram profundas cicatrizes. Apesar de sermos “livres” ainda somos encarceradas pelos olhares da sociedade, lutamos constantemente para podermos sair dessa situação de miséria em que fomos colocadas à força. É



essa a nossa luta! E quando uma mulher negra, uma mulher trans, uma mulher oprimida se levanta uma sociedade inteira se levanta com ela.”

**bell hooks:** “O feminismo negro enfatiza a importância da solidariedade entre todas as mulheres, reconhecendo e buscando entender as mais diversas vivências.”

**Angela Davis:** “Isso é realmente poderoso, bell! Como devemos aplicar isso na realidade?”

**bell hooks:** “Podemos começar ouvindo e valorizando as vozes das mulheres negras e de outras mulheres marginalizadas. Também precisamos trabalhar para desmontar todas as formas de opressão, não apenas o sexismo, mas também o racismo, o classicismo, a homofobia, e outras formas de discriminação. Isso significa que o feminismo deve ser uma luta interseccional, reconhecendo e combatendo as múltiplas formas de opressão que afetam diferentes mulheres de maneiras diferentes.”

314

**Angela Davis:** “Concordo plenamente! A luta pela justiça precisa ser abrangente e interseccional. As mulheres são importantíssimas para o desenvolvimento de um pensamento robusto. Inclusive tenho aqui livros maravilhosos que peguei na UNIOESTE antes de vir para este café, livros que demonstram as brilhantes mentes femininas que já existiram e ainda existem bell.”

**bell hooks:** “E que livros são esses?”

**Angela Davis:** “É uma coleção intitulada ‘As pensadoras’, assim como a coleção de ‘Os Pensadores’, estas obras têm muito a nos acrescentar intelectualmente.

**bell hooks:** “Obrigada, Angela. É uma alegria ter o conhecimento da existência dessas obras e é sempre uma honra discutir questões sociais como essas com você. Juntas, podemos continuar a avançar na luta por um mundo mais justo e equitativo para todas as mulheres.”

**Angela Davis:** “Eu que agradeço por poder partilhar este espaço com você. É sempre inspirador ouvir suas ideias. Obrigada por compartilhar!”

**Encerramento (Garçons):**

**Garçom B:** “Talvez nunca concordemos completamente, mas é essencial ter essas discussões.”

**Garçom A:** “Exatamente. O importante é continuarmos a dialogar e buscar um mundo mais justo e igualitário para todos. Bom, pessoal, então hoje tivemos uma conversa muito intensa e reveladora, não acham? Vocês ouviram diferentes pontos de vista e presenciaram uma verdadeira batalha de ideias sobre a igualdade de gênero. É importante lembrar que essas discussões não são apenas questões históricas ou filosóficas – elas têm tudo a ver com a nossa vida cotidiana.”

**Garçom B:** “Exatamente. Nós vimos hoje como grandes pensadores do passado, apesar de sua importância, muitas vezes tinham visões limitadas e preconceituosas sobre o papel das mulheres. No entanto, também vimos que havia e há muitas mulheres e aliados que lutaram e continuam lutando por igualdade e justiça.”

“E nosso intuito com esta apresentação é justamente trazer esta discussão para o cotidiano de vocês. Quantas vezes vocês ouviram falar de filósofas mulheres na filosofia? Quantas vezes vocês viram mulheres assumindo papéis de liderança aqui na cidade de Toledo? E vocês que estão aqui hoje, principalmente as garotas, quantas vezes presenciaram situações ou sofreram pela desigualdade de gênero? E depois que nos fizemos estas perguntas, claro que devemos também pensar em como resolvê-las? Como vocês acham que podemos reverter a desigualdade de gênero?”

[Breve momento para os alunos responderem quais os meios para garantir a igualdade de gênero.]

**Garçom A:** “Uma maneira eficaz de promover a igualdade de gênero é começando pela educação e conscientização em nosso próprio ambiente, que é exatamente o que viemos fazer aqui hoje. Então o primeiro passo já está dado!”

“Além disso, procurem aprender mais sobre a história e as contribuições de mulheres em diferentes áreas. Leiam livros, assistam documentários e participem de discussões sobre as conquistas das mulheres. Quanto mais informados vocês estiverem, mais capazes serão de reconhecer e valorizar o papel fundamental que as mulheres desempenham na sociedade.”

“Pequenas ações podem ter grandes impactos. Se cada um de nós se comprometer a promover a igualdade de gênero em nossas próprias vidas, estaremos dando um passo importante em direção a um futuro mais justo e igualitário.”

Fim da atividade.

#### REFERÊNCIAS:

ROUSSEAU, J-J. *Emílio ou Da Educação*. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Bertrand Brasil, 1992.

*Sobre as mulheres: uma análise sobre a condição feminina no pensamento do iluminista Denis Diderot*. TAMIZARI, Fabiana. Ipseitas, São Carlos, vol. 5, n. 2, pp. 147-161, jul-dez, 2019.

BENTHAM, Jeremy. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (Classic Reprint). Londres: Forgotten Books, 2018.

HUTTON, Sarah. *Um novo renascimento: a história das filósofas além de fronteiras e culturas*. Tradutores/as: Amanda Victoria Milke Ferraz De Carvalho, Diego Enrique Clare Junior, Eduardo Adam Alves De Siqueira Gonçalves, Fernando Alves Grumicker, Fernando Sauer Dos Santos, João Francisco Truccolo, Leonan Coelho Da Costa, Nicole Elouise Avancini, Paola Cristiane Schroeder Dos Santos, Thiago Luan Queiroz, Vinicius Rhuam Tezolim Peraçoli, Vitoria Nunes Silva De Souza, Dr<sup>a</sup>. Nelsi Kistemacherwelter, Dr. Pedro Falcão Prikladnitzky. Toledo: Revista Diaphonía v.9, n.3, 2023.

NUSSBAUM, Martha. *Sem Fins Lucrativos: Por Que a Democracia Precisa das Humanidades*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015.

PACHECO, Juliana (Org.). *Mulher & Filosofia: As Relações de Gênero no Pensamento Filosófico*. Mestranda em Filosofia pela PUCRS; Bolsista CAPES. E-mail: juliana.pachecobs@gmail.com

WELTER, N. K. / CARVALHO, A. V. M. F. / SILVA, A. M. W / BRASIL, D. R / DIAS, D. H.  
/ GONÇALVES, E. A. A. S. / BRASIL, E. R/ DE SANTANA, G. T. F./ ROSSATO, G. L /  
SANTOS, I. I. / CORDEIRO, L. C. / COSTA, L. C. / QUEIROZ, T. L.

PORETE, Marguerite. *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas e que Permanecem Somente na Vontade e no Desejo do Amor*. Tradução: Sílvia Schwartz. São Paulo: Vozes, 2008.

PRICLADNITZKY, P.; CARVALHO, A. V. M. F.; SALLES, O. Margaret Cavendish: uma introdução à sua filosofia da natureza. Em: WELTER, N. K.; PRICLADNITZKY, P. (Org.). *Dossiê As Pensadoras*: vol. 2. Toledo-PR: Instituto Quero Saber, 2023, p. 125-149.

WELTER, K. N.; PRICLADNITZKY, P. (Org.). *Dossiê: As Pensadoras*: vol. 2. Toledo - PR: Instituto Quero Saber, 2023.

WOLLSTONECRAFT, Mary. *Reivindicação dos direitos da mulher*. São Paulo: Boitempo, 2016.

