

v. 28, n. 55, jan.-abr. 2021

Princípios

Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

55





Princípios

Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

Universidade Federal do Rio Grande do
Norte Centro de Ciências Humanas, Letras e
Artes Programa de Pós-Graduação em
Filosofia

Princípios Natal, v. 28, n. 55, jan - abr. 2021

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE

Reitor

José Daniel Diniz Melo

Vice-Reitor

Hênio Ferreira de Miranda

Pró-Reitor de Pós-Graduação

Rubens Maribondo do Nascimento

Pró-Reitora Adjunta de Pós-Graduação

Fernanda Nervo Raffin

Diretora do CCHLA

Maria das Graças Soares Rodrigues

Vice-Diretor do CCHLA

Josenildo Soares Bezerra

Chefe do Departamento de Filosofia

Bruno Rafaelo Lopes Vaz

Vice-Chefe do Departamento de Filosofia

Maria Cristina Longo Dias

Coordenador do PPGFil

Eduardo Aníbal Pellejero

Vice-coordenador do PPGFil

Federico Sanguinetti

Editor Responsável

Luiz Philipe de Caux (UFRN)

Conselho Editorial

Cinara Maria Leite Nahra (UFRN)
Daniel Durante Pereira Alves (UFRN)
Dax Moraes (UFRN)
Eduardo Pellejero (UFRN)
Gisele Amaral dos Santos (UFRN)
Luiz Philipe de Caux (UFRN)
Maria Cristina Longo C. Dias (UFRN)
Markus Figueira da Silva (UFRN)
Oscar Federico Bauchwitz (UFRN)

Conselho Científico

André Leclerc (UFC)
Cláudio Ferreira Costa (UFRN)
Colin B. Grant (University of Surrey, Reino Unido)
Daniel Vanderveken (Université du Québec, Canadá)
Elena Morais Garcia (UERJ)
Enrique Dussell (Universidad Autónoma Metropolitana, México)
Franklin Trein (UFRJ)
Gianni Vattimo (Università di Torino, Itália)
Glenn Walter Erickson (UFRN)
Gottfried Gabriel (Friedrich-Schiller-Universität, Alemanha)
Guido Imaguire (UFRJ)
Guilherme Castelo Branco (UFRJ) Gustavo Caponi (UFSC)
Jaimir Conte (UFSC)
Jesús Vázquez Torres (UFPE)
João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)
João José M. Vila-Chã (Pontificia Università Gregoriana, Itália)
Joel Thiago Klein (UFPR)
José Maria Z. Calvo (Univ. Autónoma de Madrid, Espanha)
Juan Adolfo Bonaccini (in memoriam)
Marco Antonio Casanova (UERJ)
Marco Zingano (USP)
Maria Cecília M. de Carvalho (UFPI)
Maria da Paz Nunes de Medeiros (UFRN)
Maria das Graças Moraes Augusto (UFRJ)

Mario P. M. Caimi (Universidad de Buenos Aires, Argentina)
Mario T. R. Cobián (Univ. Mich. de S. Nicolás de Hidalgo, México)
Matthias Schirn (Universität München, Alemanha)
Nythamar Fernandes de Oliveira (PUCRS)
Roberto Machado (UFRJ)
Róbson Ramos dos Reis (UFSM)
Rodrigo Castro Orellana (Univ. Complutense de Madrid, Espanha)
Rodrigo Ribeiro Alves Neto (UNIRIO)
Željko Lopari (UNICAMP)

Editoração Eletrônica e Normalização

Luiz Philipe de Caux

Diagramação

Luiz Philipe de Caux

Revista Princípios:

Departamento de Filosofia

Campus Universitário,

UFRN CEP: 59078-970 –

Natal – RN

E-mail: principios@cchla.ufrn.br

Home page: <https://periodicos.ufrn.br/principios>

Princípios, UFRN, CCHLA, PPGFIL
v. 28, n. 55, jan - abr. 2021, Natal (RN)
EDUFRN – Editora da UFRN, 2021.
Periodicidade: quadrimestral
1. Filosofia. – Periódicos
L-ISSN 0104-8694 E-ISSN 1983-2109
RN/UF/BCZM CDU 1 (06)



Princípios
Revista de Filosofia
v. 28, n. 55, jan - abr. 2021
Universidade Federal do Rio Grande do
Norte Centro de Ciências Humanas, Letras e
Artes Programa de Pós-Graduação em
Filosofia

Sumário

Artigos

- 9 A filologia segundo Erich Auerbach
Leandro Neves Cardim
- 39 A filosofia da informação de Luciano Floridi como *próte philosophía*: Do processo de reontologização do mundo para a formulação do realismo estrutural informacional
Gabriel Henrique Dietrich
- 62 A organização social como verdadeiro objeto da crítica no *Segundo Discurso*
Julio Tomé
- 91 A teoria dos dois sistemas de Kahneman: Uma crítica a partir da perspectiva ecológica gibsoniana
Juliana Moroni
Alfredo Pereira Junior
- 118 Deleuze, Benjamin: Imanências
Christian Fernando Ribeiro Guimarães Vinci
- 146 Sobre a diabolé na prova pelo éthos na retórica judicial
Saulo Bandeira de Oliveira Marques
- 166 Força e aparência: A astúcia do político em *O Príncipe* de Maquiavel
Lucas Barreto Dias
- 190 O princípio responsabilidade e a crítica ao transumanismo
Leonardo Nunes Camargo

- 215 Passos da luta pela emancipação feminina: A radicalidade como legado
Vera Cotrim

Resenhas

- 239 *O Brasil à procura da democracia*, de Newton Bignotto
João Pedro Andrade de Campos
- 247 Darwin e o novo quadro da natureza: Resenha de *Darwin e a seleção natural*, de Pedro Paulo Pimenta
José Costa Júnior

Tradução

- 253 O passaporte de Fichte: Uma filosofia da polícia
Grégoire Chamayou

Artigos

A filologia segundo Erich Auerbach

Philology according to Erich Auerbach

 10.21680/1983-2109.2021v28n55ID20483

Leandro Neves Cardim

Universidade Federal do Paraná (UFPR)

 0000-0002-9243-9197

leandronevescardim@gmail.com

Resumo: O trabalho do filólogo deve ser circunscrito entre arte e ciência, é isto que ensina a análise do método e do escopo da filologia de Auerbach. Para aprofundar isto, é preciso analisar o modo e o sentido através do qual este estudioso situa seu público no interior de uma determinada situação mundial. Depois da circunscrição do privilégio da filologia em meio às humanidades, será apresentada a discussão em torno do perspectivismo. Em contraste com isto será posto em relevo o prejuízo que motiva o filólogo profissional a acreditar que apenas a palavra seria portadora de pensamentos e que ele seria um mediador privilegiado.

Palavras-chave: Texto; Público; Tradição; Filologismo.

Abstract: The work of the philologist must be circumscribed between art and science, this is what teaches the analysis of the method and scope of Auerbach's philology. To deepen this, it is necessary to analyze the way and the meaning through which this scholar situates his public within a given world situation. After the circumscription of the privilege of philology in the midst of the humanities, the discussion around the perspectivism will be presented. In contrast to this will be highlighted the prejudice that motivates the professional philologist to believe that only

the word would be a carrier of thoughts and that he would be a privileged mediator.

Keywords: Text; Public; Tradition; Philologism.

I Método e escopo da filologia segundo Auerbach

Ao leitor de *Mimesis. A representação da realidade na literatura ocidental* Auerbach faz questão de lembrar que se trata de um livro determinado pessoal e historicamente. Isto é tão importante na economia do livro que em outras circunstâncias e com uma biblioteca apropriada ele não teria sido escrito. Não se trata de pura contingência ou acontecimento fortuito. Esta determinação está ligada ao sentido do livro. As observações adicionadas ao livro sete anos depois de sua publicação são significativas. Neste texto que discute a recepção da obra ele diz: “*Mimesis* é um livro completamente consciente de uma pessoa particular, em uma situação particular, escrito no início dos anos 1940” (Auerbach, 2003, p.574). A segunda edição alemã traz uma informação ainda mais precisa: o livro foi escrito de “Maio de 1942 a Abril de 1945” (Auerbach, 2002a, p.4). Nestes acréscimos o autor aponta para o fato de que as objeções foram feitas no sentido de que o livro era em tudo ligado ao tempo e muito determinado pelo presente. Mas em *Mimesis* isto é intencional. Ao contrário de esconder, ele faz questão de deixar claro que suas posições são determinadas por sua origem pessoal, histórica, educacional e pelo presente de seus contemporâneos. Auerbach assume que “é melhor estar ligado ao tempo de modo consciente do que inconsciente” (Auerbach, 2003, p.573). Para onde aponta esta necessidade de inscrever um livro tão profundamente em seu tempo?

É neste contexto que a epígrafe de *Mimesis* deve ser interpretada. Ela mostra ao mesmo tempo o sentido das principais determinações da obra e o fato de que o livro é uma interpretação de conjunto da cultura ocidental, escrito durante o exílio de um grande filólogo judeu de Berlin no decorrer da Segunda Guerra Mundial. Só para se ter noção do seu envolvimento com a política

do seu tempo, vale notar que seu autor foi demitido da Universidade de Marburgo em 1935 sob a alegação de “não ariano” (Krauss, 1979, p.76). A epígrafe é de um poeta inglês do século XVII: “Tivéssemos apenas mundo e tempo suficientes...” (Andrew Marvell). A frase sugere uma situação em que os sujeitos comprometidos com a ação não têm nem mundo nem tempo suficientes. Se tivessem não só poderiam seguir caminhos mais longos, mas também os resultados seriam certamente outro. A epígrafe introduz o leitor ao mesmo tempo ao sentido do livro e ao clima das condições históricas, ela permite antecipar o fato de que *Mimesis* é a concretização de uma experiência que só tem sentido na trama da história. Eis o duplo interesse da epígrafe: seu uso remete, ao mesmo tempo, para uma imersão em um espaço e em um tempo que forcem a agir de determinado modo e, através deste uso, a um distanciamento da situação com objetivo de interpretá-la. Com isto Auerbach parece dizer que seu livro está ligado ao presente e que esta ligação aumenta a força e o alcance de sua interpretação, que o sentido de uma obra só pode ser compreendido por sua história já que esse sentido nasce do interior da história e é inimaginável sem ela. Este é o problema de fundo: o adquirido só se torna eficaz quando afastado e superado.

A propósito, o alcance de certas obras é diretamente proporcional ao seu modo de trabalho. É aqui que entra a filologia como uma disciplina que liga o texto (autor), o público (outrem) e o campo no qual se inserem (tradição, história). Exemplo claro disto é o capítulo sobre Montaigne. Auerbach mostra que há neste autor uma criação simultânea do escritor e do público ligada a uma linguagem literária inserida em condições históricas e sociais determinadas: a tradição ocidental.

O perfil do público do filólogo pode ser reconhecido em uma afirmação do final do livro. O autor espera que seu livro alcance seus amigos e todos os outros a que se destina, e acrescenta: “e que contribua para reunir aqueles que conservaram serenamente o amor por nossa história ocidental” (Auerbach, 2002b, p.502). Este desejo remete a um tipo de produção cultural levada a cabo em

função de um conjunto virtual de leitores sob o fundo da história do ocidente. Ao considerar isto é possível compreender a posição do autor. Ele tem ao mesmo tempo uma consciência muito clara da grave situação mundial de seu tempo (barbárie) e uma fé racional no trabalho filológico (serenidade) cujo campo de ação é o globo linguístico. É preciso imaginar Auerbach no pós-guerra desejando serenidade aos intelectuais, mas na sua própria obra ele não minimiza a tensão das forças históricas. Seu trabalho é antes de tudo a composição de um quadro geral em que estas forças históricas agem em contextos muito diversos.

O método através do qual o filólogo realiza seu trabalho deve chamar atenção de quem trabalha com texto. Trata-se de analisar um texto particular que serve de ponto de partida e que tem grande força de irradiação. O texto deve ser ocasião de aprofundamento e favorecer uma visão de conjunto. A especificidade do método de Auerbach aparece com a proximidade do trabalho de Spitzer. Estes dois filólogos compartilham uma concepção geral de método: escolha de um texto que seja um bom ponto de partida e tenha forte poder de irradiação. A diferença está em que Spitzer se interessa mais por uma “forma individual” (“forma linguística particular, com uma obra particular ou um poeta particular”), e Auerbach se interessa mais por “algo de universal” (Auerbach, 2007b, p.26). O próprio Auerbach é quem faz esta comparação para pôr em relevo o estatuto deste universal que não é constituído por lei ou categoria classificatória: “o universal, que me parece poder ser exposto, é a visada de um transcurso histórico. Algo como um drama, que não contém nenhuma teoria, mas sim uma visada paradigmática do destino humano” (Auerbach, 2007b, p.26; tradução de Waizbort, 2012, p.149).

Este universal é da ordem do tempo e da ação, ele se faz na história e através da escrita da história. Há nele dramaticidade, historicidade e teatralidade ligadas à fala e ao olhar. Ele deve ser apresentado ou exposto como se expõe ou se apresenta um quadro em uma galeria de arte. Aqui não há nenhuma ressonância teórica

da filosofia da representação no sentido clássico (representação mental do mundo exterior). A galeria é um livro em que o autor expõe várias versões da realidade através de um estudo de conjunto da literatura ocidental. O filólogo percorre a tradição literária sem perder de vista uma questão central, ele não se aproxima dos textos sem este pressuposto: “em *Mímesis* a questão principal é aquela concepção antiga dos três níveis estilísticos; essa questão me ofereceu a possibilidade de interrogar todos os textos escolhidos para saber em qual relação estariam com aquela concepção” (Auerbach, 2007b, p.26). Treze anos depois de escrever *Mímesis* ele ainda insiste no fato de que o livro não é uma “série de fragmentos”, afinal, é possível encontrar nele uma “unidade, vaga mas sempre sensível” (Auerbach, 2007b, p.29).

Curtius, Spitzer e Vossler são nomes de destaque para a filologia românica na Alemanha do século XX. A importância destes três filólogos é tão grande, eles são de tal modo diferenciados, que, para Auerbach, seria difícil encontrar outros pesquisadores que os superassem, mesmo se fosse tomado como base de comparação outras disciplinas e outros países. A origem da escola é o historicismo romântico, e Auerbach não nega estes pressupostos historicistas e sua consciência da Europa. Enquanto a romanística alemã parece ter uma consciência mais clara e aguda dos abalos e das crises da Europa, mesmo consciente de sua situação particular e mundial, Auerbach deposita confiança e fé na filologia. Para ele a filologia deve apreender a unidade histórica em sua estreita relação com a produção literária. Esta tarefa só pode ser realizada se o filólogo se atém ao seu objeto: a expressão literária. Por causa da dificuldade e extensão esta tarefa é impossível de ser realizada. O filólogo que o trabalho de Auerbach quer formar não verá mais nomes tão imponentes quanto aqueles mencionados no início deste parágrafo, ele também não deverá alimentar a esperança de se tornar um deles. O que está ao seu alcance é um método “relativamente simples” que “consiste em escolher, explicar e combinar questões singulares que possam ser exatamente delimitadas e tratadas, de modo que ponham

problemas chave e abram o todo” (Auerbach, 2007b, p.14). No exílio o filólogo põe em ação este método ao escrever *Mimesis*.

II A filologia da literatura mundial

Para avaliar a situação e a tarefa desta filologia frente à literatura mundial vale frisar a tensão entre serenidade e turbulência. Como pesar o jogo de forças entre a serenidade e a barbárie? Hansen diz: “*Mimesis* postula a racionalidade como resistência à barbárie” (Hansen, 1994, p.57). O autor do livro não é inocente ou resignado. Ele não tem consciência apenas dos perigos e das catástrofes dos séculos XIX e XX, ele sabe que esta situação extinguirá aquele tipo de intelectual que admira e ama sua época e sua história. Ele sabe, também, que aqueles poucos intelectuais que ele conheceu ou de que teve notícia não viverão o tempo suficiente para ver o que o mundo se tornou, ele sabe, enfim, que estes intelectuais presenciaram “os primeiros indícios da uniformização da simplificação” (Auerbach, 2002b, p.498).

Seis anos depois da publicação de *Mimesis* Auerbach retoma esta questão no ensaio “Filologia da literatura mundial”. Antes de seu exílio Auerbach já se preocupava com a situação cultural do globo. Quando ele chega à Turquia, confirma sua posição e anos depois ele diz: “nossa Terra, que constitui todo o universo da literatura mundial, torna-se cada dia menor e mais pobre em diversidade” (Auerbach, 2007a, p.357). A dificuldade está em que à medida que a experiência humana se prolifera, multiplica, acumula, ela ao mesmo tempo diminui e se torna homogênea. Por esta razão é que o artigo começa com a questão de saber se a “literatura mundial” (*Weltliteratur*) no sentido de Goethe ainda tem algum interesse quando o filólogo se refere ao seu tempo presente e futuro. Quando Goethe aborda este tema em 1827, a Alemanha ainda não existia enquanto estado nacional, o que só ocorreu em 1871. Said observa que através deste conceito visionário Goethe pretende “transcender as literaturas nacionais sem destruir suas individualidades” e que ele deve ser entendido

como um “concerto entre todas as literaturas produzidas pelo homem sobre o homem” (Said, 1969, p.1). O ponto central é certa ideia de humanidade que, nas palavras de Auerbach, permite a “fecundação recíproca de [seus] elementos diversos” (Auerbach, 2007a, p.357). Mas esta ideia de humanidade não vingou e o filólogo não pretende restaurá-la. Em 1952, apesar das inúmeras conquistas das ciências e das artes, a situação do mundo é desanimadora. Sete anos depois do fim da Segunda Guerra Mundial ele diz: “por mil razões, conhecidas por todos, a vida humana uniformiza-se em todo planeta. O processo de nivelamento, originário da Europa, estende-se cada vez mais e soterra todas as tradições locais” (Auerbach, 2007a, p.357).

Em uma correspondência enviada a Benjamin no dia 3 de Março de 1937, Auerbach comenta que através de um “caminho sangrento e doloroso”, “o artilho da Providência [...] nos conduz à internacional da trivialidade e a uma cultura-esperanto” (Auerbach, 1979, p.73). Vale reter isto: a correlação que se estabelece entre um mundo trivial, banal, vulgar, medíocre, homogeneizado, unificado, nivelado e uma cultura falada por um tipo de língua sem povo específico servindo de ponte puramente artificial entre várias culturas. Em contraste com os antigos substratos da cultura (tradição islâmica, hindu, chinesa), os diferentes modelos de cultura já não são mais tão diferentes assim e o apagamento das diferenças locais se tornou cada vez mais intenso. Seja no modelo europeu e americano ou no modelo russo e bolchevista, “a estandardização [...] espalha-se sobre tudo”:

se a humanidade conseguir escapar ileso aos abalos que ocasiona um processo de concentração tão violento, tão vigorosamente rápido e tão mal preparado, então teremos que nos acostumar com a ideia de que, numa Terra uniformemente organizada, sobreviverá uma só cultura literária, e que dentro em breve permanecerão vivas poucas línguas literárias (e talvez logo apenas uma). E assim a noção de literatura mundial seria simultaneamente realizada e destruída (Auerbach, 2007a, p.358).

Esta situação não é goetheana. Goethe e sua geração trabalhavam para elaborar uma pesquisa filológica e para formar

uma perspectiva mental de caráter histórico. Como, então, pôr em prática isto em um mundo onde esta mentalidade não faz mais sentido? É sobre este pano de fundo que o filólogo moderno deve pôr em relevo a matéria de seu trabalho histórico: o material ou o patrimônio literário mundial. Para Auerbach, há estreita correlação entre o conhecimento da unidade do homem através de sua multiplicidade e a compreensão da história imanente da humanidade. É do interior desta correlação que aparece o “lugar de liderança” (Auerbach, 2007a, p.359) da filologia. É a consideração dos fenômenos literários deste ponto de vista que revela o alcance do método filológico: a filologia está ligada à arte, à religião, ao direito e à política. Ela se associa a estas disciplinas graças a seus princípios sistemáticos e suas metas comuns. As esperanças de Auerbach no método filológico derivam do fato de que, com a devida paixão, talvez um pequeno grupo de jovens faça com que a atividade filológica tenha sentido e futuro.

A filologia é a narrativa da “história da conquista da auto-expressão humana” (Auerbach, 2007a, p.360). Aqui, o filólogo é alguém que não quer deixar seu leitor perder este espetáculo de conquista, ele é o narrador da história da auto-expressão pela palavra escrita. A dificuldade deste trabalho é decorrente de uma dupla operação: por um lado, o filólogo expõe e interpreta um espetáculo, por outro, ele precisa fazer o que estiver ao seu alcance para que o espetáculo não se perca. É neste momento que Auerbach assume a “urgente tarefa de recolher o material e organizá-lo de modo coerente” (Auerbach, 2007a, p.361). Através de sua organização ou montagem ele faz ver e ouvir a tragédia da cultura em sua própria temporalidade. É assim que ele constrói a historicidade de seu conceito e faz aparecer a possibilidade e a importância da filologia.

Auerbach não desconsidera o fato de que há, na cultura ocidental, um horizonte de empobrecimento ligado a uma formação cultural a-histórica. A filologia pretende remediar isto. Como? Ele diz: “aquilo que somos, nós o somos por nossa história, e só dentro desta que poderemos conservar e desenvolver nosso

ser; tornar isso claro, de modo penetrante e indelével, é a tarefa da filologia de nosso tempo” (Auerbach, 2007a, p.361). *Mimesis* é a concretização deste projeto e sua fragmentação não é avessa a certo tipo de unidade. Como diz Rancière a propósito do método de Auerbach, ele “mostra o todo no microcosmo de um fragmento” (Rancière, 2018, p.240). A exposição do universal montada pelo filólogo exige a particularidade do fenômeno literário no seu contexto literário específico. O sentido da interpretação é indissociável da linguagem literária, do próprio texto interpretado e da história literária. O lugar de liderança da filologia vem do fato de que ela organiza e interpreta este material de forma dramática e histórica. O todo que está em questão aqui é uma questão de atitude do escritor em face do espetáculo exposto.¹ O sentido que o filólogo atribui ao conjunto de fragmentos não é exterior aos fenômenos literários, esse sentido encontra-se nos próprios textos que ele mesmo privilegia ou recolhe, ele aproveita o acaso como motivação para desenvolver seus temas. Não se trata de uma investigação de tipo idealista que apaga a opacidade do fato, mas de uma tarefa criadora consciente de sua radicalidade histórica. A história do universal que o filólogo quer descrever depende de uma espécie de síntese de alcance concreto operada do interior do tempo e do espaço históricos.

Auerbach não quer nem reverter a standardização nem simplesmente tentar mudar o que já existe. Ele acredita que sua tarefa consiste em tornar possível resultados futuros. Para fazer isto ele não vira as costas para o mundo e não minimiza as dificuldades. Ele defende que tal tarefa só está à altura de quem tem experiência do conjunto da literatura mundial ou pelo menos de boa parte dela. A dificuldade é tão grande que este requisito

¹ Segundo Waizbort, “o todo depende do filólogo, isto é, do modo como ele se posiciona com relação à realidade do mundo que apresenta. [...] O todo é uma construção do filólogo, que cuida da unidade e do sentido do todo em pauta no livro [*Mimesis*] e, portanto, do nexa histórico que se encontra nele presente” (Waizbort, 2007, p.317). Quem opera esta síntese? Ele diz que é uma “capacidade subjetiva de compreensão”, é ela que “define o ‘relativismo radical’ e ‘compreensivo’ de Auerbach” (Waizbort, 2007, p.317).

não é preenchido por ninguém (variedade de autores, línguas, culturas). Ainda há uma dificuldade suplementar: o aumento das especializações também torna ainda mais difícil a tarefa. Auerbach acredita que apenas aqueles estudiosos estavam à altura desta missão. Apenas aqueles que nasceram antes da Primeira Guerra Mundial e faziam parte de uma cultura humanística tardoburguesa. A perspectiva de Auerbach seria completamente desanimadora se ele não tivesse um plano para os jovens. Ele recomenda reunir os requisitos gerais mais indispensáveis para a atividade histórico-filológica e manter, diante das correntes da moda, uma atitude de equilíbrio entre abertura e independência (Auerbach, 2007a, p.366). Não se trata de fazer com que um único indivíduo tente realizar esta tarefa, pois ele nem mesmo alcançaria as condições preliminares para o trabalho. Também não se trata de depositar todas as esperanças no trabalho dos grupos organizados, pois, apesar de útil em outros domínios, no domínio da filologia ele não tem grande utilidade.

O modelo para compreender o que está em questão é *Mimesis*. Há neste livro ao mesmo tempo uma síntese literária e histórica e uma exposição do resultado da síntese em um percurso comentado. Auerbach dramatiza a síntese se situando ao mesmo tempo no ponto de vista da ciência e da arte. Ele diz:

A síntese histórica que temos em mente, apesar de só fazer sentido quando fundada sobre o entendimento científico do material, é um produto da intuição pessoal — logo, só podemos esperá-la de um indivíduo. Levada à perfeição, ela é simultaneamente um feito científico e uma obra de arte. Até mesmo a descoberta do ponto de partida é fruto de intuição; e a realização final é um processo criativo que deve ser unitário e sugestivo se quiser alcançar o que se espera dele (Auerbach, 2007a, p.366).

A síntese filológica é operada por um sujeito histórico que a quer efetiva, justamente por isto ela se apresenta como uma obra de arte: assinada e datada. Aqui, a arte não exclui o conhecimento, antes o exige. O trabalho científico ajuda a evitar a tendência de dar as costas ao mundo real. O que fazer para não fugir à realidade? A atitude científica ajuda precisamente a “preservar e

garantir a verossimilhança nos assuntos do mundo” (Auerbach, 2007a, p.367). Primeiro a ciência ajuda a afastar a banalização e a distorção fantasmagórica, em seguida, ela libera a arte literária para que esta possa ter seus objetos próprios, enfim, a literatura ganha ao trabalhar em um espaço arejado. O trabalho em conjunto da ciência e da arte é importante porque, como diz Auerbach, “o real é a medida do verossímil” (Auerbach, 2007a, p.367). O verossímil é o que parece verdadeiro, mas também o que é provável, plausível ou possível. A tradição fez acreditar o contrário do que quer Auerbach. Para ela o verossímil é a medida do real. Vem daí a superioridade do poeta se comparado ao historiador: “a tarefa do poeta não é a de dizer o que de fato ocorreu, mas o que é possível e poderia ter ocorrido segundo a verossimilhança e a necessidade” (Aristóteles, 2015, p.95). Para Aristóteles, o verossímil está do lado do necessário e do geral, e não da realidade dos fatos singulares, por isto ele é mais filosófico. Auerbach subverte a precedência do possível e do necessário em face do real. Para ele o real é fonte e pedra de toque para o verossímil. Vem daí, enfim, a importância da exposição narrada da realidade na literatura ocidental.

Auerbach caracteriza sua filologia como um “gênero literário” (Auerbach, 2007a, p.367). Para explorar isto vale à pena lançar mão de uma ideia de Hansen segundo a qual há um “Auerbach ‘poético’, um Auerbach poeta” (Hansen, 1994, p.57). Isto é o mesmo que dizer que ele é poeta no duplo sentido em que Platão usa a palavra *poiesis*: ele faz “passar do não-ser ao ser” e faz isto com palavras (Platão, 2016, p.60). Para Auerbach, mas também para Platão, este não-ser não é um nada. A insistência no trabalho com a tradição vem da necessidade de se investigar o que é a criação. Para a filologia criar não significa fazer aparecer alguma coisa a partir do nada, mas trabalhar com certo conceito de tal modo que ele surja de uma concepção mais antiga e seja impensável sem ela. O filólogo deve aprender a se situar no interior do fenômeno literário se quiser escrever a história imanente de seu objeto. Para isto ele deve encontrar um ponto de

partida que seja “um elemento do próprio objeto”: “há que fazer falar as coisas, o que não será possível se o ponto de partida não for desde sempre concreto e bem delimitado” (Auerbach, 2007a, p.371).² O filólogo lança mão de um elemento do objeto e faz falar as coisas, os homens e a história. Esta figura retórica (fazer falar: prosopopéia) é usada para exprimir o fenômeno literário em sua especificidade. Esse fenômeno traz em si mesmo uma objetividade que não deve ser desfigurada pela síntese. O real ou a objetividade de que fala Auerbach só pode ser encontrada na literatura, cabendo ao filólogo fazer a exposição de seu material. Graças a isto que a filologia é o “único” método que permite apresentar “os progressos significativos da história imanente da humanidade” (AUERBACH, 2007a, p.369).

Auerbach defende que uma pesquisa só faz progressos quando alarga o campo de visão com trabalho, orientação e intuição de um ponto de partida: “esse alargamento tem caráter tão concreto, suas partes têm tal coerência interior, que os elementos conquistados dificilmente se perdem depois, enquanto, em geral, o resultado ganha em unidade e universalidade” (Auerbach, 2007a, p.369). A dica prática consiste em procurar um bom ponto de partida (*Ansatz*) que sirva para uma descrição concreta através de técnicas filológicas rigorosas que estejam à altura do poder de irradiação do texto. Ao fim do artigo “Filologia da literatura mundial” há radicalização e encaminhamento do problema. Auerbach propõe, paralelamente à uniformização, uma cultura de resistência e combate filológico. Ele diz: “quanto mais a Terra se uniformiza, tanto mais deverá ampliar a atividade sintético-perspectivística” (Auerbach, 2007a, p.372). Ao invés de se distender a tensão se intensifica, pois quanto mais a barbárie se aprofunda, tanto mais o

² Há ressonâncias éticas e políticas desta posição de Auerbach que Rancière não deixa de ser sensível e de aproximá-las de suas próprias perspectivas: “Espero que no meu caso como no de Auerbach, o exato desenvolvimento da análise irá mostrar que começar da ‘coisa ela mesma’, e construir as categorias interpretativas a partir destas ‘coisas’, é por si mesmo um método com algumas implicações filosóficas e políticas” (Rancière, 2018, p.227).

filólogo deverá apontar “um bom caminho para aqueles que queiram conceber o devido amor ao mundo” (Auerbach, 2007a, p.373).

III Sobre o privilégio da filologia

Quem é o filólogo? O termo remete a uma longa e longínqua história.³ Por enquanto basta indicar o modo como certos estudiosos da literatura identificam a filologia. Em um texto sobre Auerbach e o elogio da filologia, Zumthor diz que esta disciplina é e sempre foi interpretação de texto, e chama atenção para o fundamento da filologia: “ela se funda sobre a ideia de uma sociedade reunida pelo liame da linguagem” (Zumthor, 1972, p.108). Zumthor defende que a filologia está para a vontade do homem como a filosofia está para a razão, a primeira tende para a certeza e a segunda para a verdade; ele sublinha a importância do texto e do livro como lugar privilegiado para se tomar contato com a história da conquista da auto-expressão humana, ele reforça que é através da linguagem que o escritor estabelece a relação íntima e particular com o seu leitor. Que relação é esta? Para Zumthor, mas principalmente para Curtius, esta relação é aquela que se estabelece com um livro no sentido material do termo, ou seja, aquela “relação de posse”, ao passo que “não ‘possuímos’ uma obra plástica” (Zumthor, 1972, p.108). De onde vem a ideia de que a obra escrita não é uma cópia, de que ela tem um modo de existência mais livre e múltiplo e que seus interesses são mais iminentes e universais, de que o texto é a única fonte para se ter

³ Bassetto ensina que inicialmente o filólogo é o amigo da palavra, mas também um tagarela e um estudioso, e isto de Aristóteles passando por Plutarco até chegar a Cícero. Em seguida, o filólogo se torna um sábio culto (século I a.C.). Esta especificação semântica do vocábulo coexiste com o significado etimológico e suas derivações polissêmicas. Enfim, o termo filólogo reaparece na segunda metade do século XIV nos estudos, comentários e edições dos clássicos. Neste cenário se fixa o conceito moderno de “filologia como ciência dos significados dos textos” e como “pesquisa científica do desenvolvimento e das características de um povo ou de uma cultura com base em sua língua ou em sua literatura” (Bassetto, 2013, p.37).

acesso à auto-expressão da humanidade? Essa ideia vem do texto “Literatura européia” (1947) que abre a obra principal de Curtius.

Antes de trazer à tona o controverso texto de Curtius, vale mencionar outras características do pano de fundo teórico do livro de Auerbach. Trata-se, diz ele, de um “livro alemão” escrito por um “prussiano de credo judaico” (Auerbach, apud Said, 1969, p.123). *Mimesis* é um livro escrito sob a influência do historicismo, do romantismo alemão e que procura compreender a Europa. Para entender isto seria preciso desdobrar a sombra deixada por Kant e Hegel na obra de Auerbach. Mas talvez seja mais interessante apontar seu interesse por Platão que “faz entrar a filosofia na arte” (Auerbach, 2005, p.10) e reelabora a noção de real. Seria preciso ressaltar a importância de Aristóteles e de seu limite relativamente a Platão, pois se Aristóteles fornece uma justificativa filosófica para o conceito de imitação, resta que há uma ideia no *Banquete* de Platão que o torna valioso. Aristóteles defende a tragédia como responsável por unificar as demais artes, expurgar e purificar; Platão defende que “um mesmo autor deveria saber criar comédia e tragédia” (Auerbach, 2005, p.10). Como não pensar no trabalho de encruzilhada da filologia de Auerbach?

A chave de leitura para *Mimesis* é a ética e a política. Pode ser que um leitor desatento e mesmo mal intencionado diga que Auerbach está apenas passeando no jardim das palavras, flanando ou vagando por entre os fragmentos ou as ruínas literárias do ocidente e apontando, de longe, o que há de realismo nelas. Não é disto que se trata. Também não é o que pensam Eagleton e Rancière. Referindo-se aos textos estudados em *Mimesis*, Eagleton diz que “o critério para a seleção [...] é mais político do que formal ou epistemológico. A questão é se nós podemos encontrar secretado na linguagem de um texto particular a animada, ordinária, vida das pessoas comuns” (Eagleton, 2003). O livro de Auerbach não deve ser lido como uma história do realismo em geral. O realismo que lhe interessa é aquele que trata os temas realistas de maneira séria, problemática e trágica. Aos poucos quem lê o texto descobre os rastros (marcas, sintomas, fixações) da

vida cotidiana simples. O livro investiga seriamente o modo como as pessoas comuns se tornam ativas na cena literária antes de se tornarem ativas politicamente. Eagleton não identifica em Auerbach uma teleologia que faria ir de Homero a Virginia Woolf. Ele é da opinião de que em *Mímesis* “há certamente o pressuposto de que uma arte que tem a presença das pessoas comuns é ética e esteticamente superior do que uma que não tem” (Eagleton, 2003). Auerbach procura com cuidado e atenção obras cuja linguagem integre as classes sociais: ele mede, em cada obra, a combinação dos estilos e investiga, a propósito da história de cada personagem, se ele está ou não presente no curso da história.

Desde o início de *Mímesis* há clara problematização da relação clássica entre o possível e o real, a poesia e a crônica, o alto e o baixo no estilo e na sociedade. Ao contrário de Aristóteles, Auerbach não separa o possível e o real e faz aquele sair deste. A narração e a descrição não estão mais separadas. Rancière diz que Auerbach “liga a questão do realismo com a questão da conexão entre um tipo de sujeito e uma modalidade específica de narração” (Rancière, 2018, p.231). É aqui que se perturba a hierarquia do regime aristotélico, afinal, com este sujeito e esta modalidade de narração há uma conexão temporal em duas direções. Trata-se da

conjunção de dois movimentos conectando superfície e profundidade: o movimento que inclui a superfície visível dos eventos no desenvolvimento de um processo histórico e o movimento que traz todas as pessoas, independentemente de sua posição social, para uma mesma superfície de visibilidade (Rancière, 2018, p.232).

Auerbach se interessa por uma literatura feita por um sujeito histórico e na qual este dois tipos de temporalidades e movimentos estão interconectados. Ao contrário da tradicional aliança entre tempo e causalidade que define a ficção tradicional, ele defende uma posição do tempo em que o social está no núcleo da questão. Sua tese implica “uma ruptura com a hierarquia entre o tempo do homem ativo e o tempo do homem passivo” (Rancière, 2018, p.236). A questão da literatura se confunde com certa maneira de interrogar o tempo e isto acaba repercutindo na experiência. Na

literatura há “a possibilidade dada a alguém de uma experiência de tempo que anula a distribuição hierárquica das formas de vida” (Rancière, 2018, p.237). Vale a pena, então, retomar um ponto alto do pensamento de Auerbach: o perspectivismo. Através deste conceito o filólogo rastreia na literatura ocidental a presença de um sujeito ético habitante de um mundo histórico e político.

IV O perspectivismo

Quem leu *Mimesis* sabe que em contraste com Goethe, Dickens, Balzac e Zola, Auerbach chama atenção para as características do romance realista do período entre guerras: Woolf, Proust e Joyce. Eis as características desse romance realista: “representação consciente pluripessoal, estratificação temporal, relaxamento da conexão com os acontecimentos externos, mudança da posição na qual se relata” (Auerbach, 2002b, p.492). Essas peculiaridades estão entrelaçadas e se apresentam como certas tendências e necessidades tanto no escritor quanto no público. Resta que o romance deve se contentar com o que ele é, pois não se trata de lançar mão de possibilidades estruturais oferecidas por outra arte. Pelo menos é o que Auerbach quer fazer entender quando compara o livro ao filme. Quais são as características do cinema que podem ser comparadas às de um romance? A “concentração de espaço e de tempo” que

o cinema é capaz de atingir — por exemplo, representar a situação de um grupo de pessoas espalhadas em muitos lugares, de uma grande cidade, um exército, uma guerra, um país, etc., mediante algumas imagens, no espaço de poucos segundos —, nunca poderá ser atingida apenas pela palavra (Auerbach, 2002b, p.491).

Mas o romance não fica para trás mesmo quando se ressalta as mais altas qualidades do filme. Auerbach nota que a épica já possui “grande liberdade na sua disposição do espaço e do tempo” e que o romance da primeira metade do século XX aproveitou de tal modo essa liberdade que “não encontra modelos nas épocas literárias anteriores” (Auerbach, 2007b, p.492).

Ainda que a literatura não possua a capacidade que o cinema tem de concentrar e exprimir o espaço e o tempo, resta que através desta rápida comparação é possível extrair dois dados importantes. Primeiro: a restrição do romance na liberdade de fixar o espaço e o tempo acarreta um avanço interno do próprio romance. É claro que o romance moderno exprime ao seu modo o espaço e o tempo. Da comparação depreende-se o comportamento histórico da expressão literária: ela sempre lançou mão da operação espaço-temporal e possui uma historicidade. Segundo: a circunscrição do meio específico do romance. Auerbach diz: “o romance conheceu, a partir do cinema, com uma nitidez nunca antes atingida, os limites de sua liberdade no tempo e no espaço que lhe são impostos por seu instrumento, a linguagem” (Auerbach, 2007b, p.492). Mas a limitação da expressão literária se transforma em força e o que escraviza é também o que liberta, a saber, a linguagem. Com a comparação é possível colocar em relevo o fundamento do romance, seus estágios intermediários e seus momentos altos. Com a análise da linguagem aparece o meio específico do romance. Como reconhecer a particularidade da palavra? A palavra possui certa fraqueza se comparada com a imagem do cinema. Estes dois dados são necessários, mas não são suficientes para compreender a verdadeira diferença entre estes dois modos de expressão. Para desenvolver o argumento é preciso trazer à tona o livro que Auerbach escreveu em Istambul em 1943, *Introdução aos estudos de filologia românica*, e, particularmente, as suas duas últimas frases.

O cinema, cuja técnica permite dar-nos, em alguns instantes, toda uma série de imagens que constituem um conjunto simultâneo de fenômenos ligados ao mesmo tema, forneceu ao perspectivismo um dos novos meios de expressão, conforme a realidade múltipla de nossa vida. A arte da palavra não pode obter resultados iguais; mas se ela é incapaz de levar o perspectivismo dos fenômenos exteriores tão longe quanto o cinema, é, no entanto, a única capaz de exprimir um perspectivismo histórico da consciência humana e de reconstruir-lhe, assim, a unidade (Auerbach, 2015, p.372).

A comparação que Auerbach faz da arte da palavra escrita com a arte da imagem sonora em movimento revela que a capacidade

do cinema de exprimir o aqui e o agora nunca será alcançada pela literatura. Este é o ponto fraco da literatura. O cinema é insuperável quando se trata de exprimir o perspectivismo dos fenômenos exteriores. Já a palavra escrita é a única que exprime o perspectivismo histórico da consciência humana e reconstrói sua própria unidade. É isto que ele faz em *Mimesis*. Sua posição é muito sutil, pois apesar de que em seu texto a balança pende mais para o lado do perspectivismo histórico da palavra, nota-se a importância da consciência da realidade múltipla da vida humana. É aí que o tema do perspectivismo entra em cena. O perspectivismo é ao mesmo tempo compatível com a realidade múltipla da vida e é capaz de exprimir esta vida em sua unidade. É verdade que os outros modos de expressão trabalham com o perspectivismo, mas é verdade, também, que Auerbach pressupõe uma hierarquia entre os modos de expressão, ele também pressupõe a ideia de que a literatura trabalha com seu material de tal modo que os outros modos de expressão não têm notícia.

Vale a pena pôr em relevo a historicidade do perspectivismo. *Mimesis* se abre com o estudo intitulado “A cicatriz de Ulisses”. O filólogo põe em cena duas séries de fenômenos literários. A primeira está em Homero: o “primeiro plano”, “sempre em pleno presente espacial e temporal” (Auerbach, 2007b, p.5). A segunda série é extraída da Bíblia: o “segundo plano”.⁴ Neste capítulo é possível perceber um contraste intencional de estilos: por um lado, há fenômenos definidos temporal e espacialmente, eles são

⁴ A primeira série gira em torno de um trecho do Canto XIX da *Odisséia*, trecho em que a cicatriz na coxa de Ulisses o denuncia a sua ama de leite: “Esta cicatriz, reconheceu-a a anciã ao tocá-la / com as palmas da mão. / Na bacia deixou cair a perna e o bronze ressoou. / Desequilíbrio-se e no chão se entornou a água” (Homero, 2003, p.320). A segunda gira em torno de um episódio da história de Abraão: “Depois desses acontecimentos, sucedeu que Deus pôs Abraão à prova e lhe disse: ‘Abraão!’. Ele respondeu: ‘Eis-me aqui!’” (Bíblia, 2003, p.61). Auerbach reconhece no trecho bíblico o processo subjetivo-perspectivista e a ordenação em perspectiva. Através destas duas séries de fenômenos a literatura ocidental “cria um primeiro e um segundo planos, de modo que o presente se abre na direção das profundezas do passado” (Auerbach, 2002b, p.5).

palpáveis e visíveis sem pano de fundo obscuro e com conexões horizontais claras, por outro, há fenômenos cuja experiência temporal é indefinida e exige interpretação, aqui o pano de fundo possui verticalidade. A forma exterior do perspectivismo está em Homero e Virgílio. A forma interior do perspectivismo aponta para Petronio. Ele é responsável por apresentar um “processo extremamente artístico, perspectivo, uma espécie de dupla reflexão” (Auerbach, 2002b, p.23). Em Petronio há uma forma de subjetivismo mais aguçado e salientado pela linguagem individual cuja intenção objetiva é descrever os fenômenos através de um processo subjetivo:

o ponto de vista é introduzido no próprio quadro, este ganha em profundidade, e a luz que o ilumina parece porvir de algum dos seus cantos. Não é de forma diferente que trabalham os escritores modernos, como Proust, só que mais consequentemente também dentro do trágico e do problemático. O procedimento de Petronio é, portanto, superlativamente artístico e, se ele não tiver tido precursores, genial (Auerbach, 2002b, p.24).

Não é por acaso que Proust apareça por aqui, pois ele é considerado o primeiro escritor que aplicou “de maneira metódica e sustentada a concepção do mundo como função da consciência” (Auerbach, 2015, p.371). Mas existem formas de perspectivismo bem diferentes das de Proust. O perspectivismo é um método imposto pelo próprio alargamento de horizonte que se desenrola principalmente desde o Renascimento: “o século XVI já possui, em grande medida, uma consciência perspectiva histórica” (Auerbach, 2002b, p.285). Esse século pode ser compreendido como um momento particular de um desenvolvimento histórico muito expressivo entre os primeiros humanistas. Nesta época, humanista era alguém que, seguindo algumas indicações de Cícero, elegia um conjunto de disciplinas para estudar (gramática, retórica, poesia, história, moral). A consequência disto está em que o “humanismo, com seu programa de renovações das antigas formas de vida e de expressão, cria em primeiro lugar uma visão histórica numa profundidade jamais alcançada anteriormente” (Auerbach, 2002b, p.286). É isto que pode ser rastreado em Dante, o poeta do mundo

terreno: a visão histórica perspectiva. Essa visão já é natural em Shakespeare, “embora não seja muito exata e não chegue a ser expressa com grande uniformidade” (Auerbach, 2002b, p.286). Em Shakespeare só é possível encontrar formas lúdicas da visão perspectiva, mas “a consciência da multiplicidade das condições da vida humana existe nele, e ele pode presumi-la no seu público” (Auerbach, 2002b, p.287). Já em Stendhal, “o elemento perspectivo temporal apresenta-se em toda parte na própria representação” (Auerbach, 2002b, p.413). Enfim, no romance moderno o perspectivismo se apresenta no forte contraste entre o rápido acontecimento exterior e a riqueza dos processos de consciência envolvidos.

Do ponto de vista histórico-literário é possível ver uma estreita relação entre dois tipos de representação literária: uma ligada à vida de uma pessoa comum (representação da consciência unipessoal e subjetiva) e outra ligada ao filólogo que formula a síntese (representação da consciência pluripessoal). Auerbach defende que historicamente a segunda forma de representação nasceu da primeira e que, além disto, “há obras em que as duas formas se entrecruzam de tal forma que se pode observar o seu surgimento, sobretudo no grande romance de Marcel Proust” (Auerbach, 2002b, p.484). Se é verdade que na sua origem este perspectivismo é subjetivista, é verdade, também, que as formas de vida que habitam o mundo moderno exigem o perspectivismo como “o método mais eficaz para alcançar uma síntese concreta do universo em que vivemos — esse universo que é, como disse Proust, verdadeiro para todos e dessemelhante para cada um” (Auerbach, 2015, p.372). O perspectivismo remete aos múltiplos planos da consciência, às inúmeras interpretações que um filólogo pode oferecer e a uma perspectiva de unidade histórica. Só aos poucos o aspecto histórico foi incorporado ao perspectivismo. É o que se aprende com Petrônio que, mesmo praticando um perspectivismo externo e interno, não liga “as diferentes circunstâncias e os diferentes acontecimentos a situações político-econômicas determinadas” (Auerbach, 2002b, p.28). Algo era

inacessível para ele: “a ideia de ‘forças’ históricas” (Auerbach, 2002b, p.28). Auerbach não se interessa só pela historicidade narrada, ele também quer saber quando ela começa a ganhar importância no interior do jogo de forças da história.

V O filologismo

Auerbach ao mesmo tempo investiga as condições de surgimento de um determinado fenômeno literário e se preocupa com a direção de seus desdobramentos formais e políticos. É por aqui que se começa a afastar Curtius de Auerbach. Os dois defendem uma topologia histórica, mas a diferença que é possível estabelecer leva adiante. Curtius investiga a tradição dos *tópoi* e através deles o modo com que a tradição retórica sobrevive na história ocidental. Auerbach traça um mapa de certa literatura realista ao colocar aos textos a questão das relações entre os estilos. Trata-se de levar a cabo o reconhecimento do vértice formal comum a modalidades de produções literárias diferentes e de considerar seu alcance ético e político. É possível dizer que se trata de uma análise e de uma classificação das formas da cultura, particularmente da cultura literária, que diferencia as formas e tira proveito disto para estudar em detalhe as relações com outros fatores (psicológicos e sociais). Longe da particularidade e da individualidade, o que lhe interessa é a ampla percepção dos caracteres formais e sociais postos em relevo por seu método. Ele aproxima ou afasta as obras a partir destes caracteres formais e sociais com objetivos que são eminentemente éticos e políticos.

É verdade que Auerbach era um pesquisador com uma missão européia, mas é verdade, também, que ele conduz seu trabalho com a consciência desta limitação. Quem lê *Mimesis* pode se espantar com seu escrúpulo ao exprimir suas ideias sobre o realismo russo. Essa leitura pode decepcionar, mas ela reencontra, por traz deste excesso de zelo, o rigor e a coerência do método filológico. Auerbach não considera o realismo russo porque não pode ler a obra no original, ele se contenta em falar da influência

que o realismo russo exerceu sobre o modo de ver e de representar a realidade na Europa (Auerbach, 2002b, p.441). Na verdade, a questão por trás dessa consciência da Europa e do papel do texto e da palavra é a questão do humanismo.

Que espécie de humanismo há em Auerbach? Certamente não é aquele que faz repousar a natureza e a cultura sobre a atividade do espírito presente na ciência, nem mesmo aquele que se identifica com o conhecimento de si ou de algum ente intemporal, como se o mundo histórico, ao invés de ser feito de pessoas vivas, fosse feito e habitado por entes espirituais. Em suma: aquela espécie de comportamento que se atém à vida do espírito e aos seus ídolos quando no mundo há contingência. Esse humanismo abstrato é estranho a Auerbach e foi forjado durante o século XIX. É verdade que a visão de Auerbach é humana e humanista, mas é verdade, também, que para ele o filólogo moderno deve compreender que a novidade de seus conceitos só é possível através de uma investigação do seu solo de origem e de seus horizontes de desdobramentos. Rancière comenta: “hoje, leitores podem sorrir da afirmação desta fé humanista característica do período pós-guerra, o período da ‘família do homem’ e da Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948)” (Rancière, 2018, p.239). Ainda hoje isto está fora de moda, deslocado ideologicamente e historicamente. Mas Rancière afirma a importância do humanismo na medida em que o humanista apreende a simplicidade de um momento qualquer vivido por uma pessoa qualquer. Aqui, as pessoas e a história, a superfície e a profundidade estão conectadas.⁵

Said diz que *Mimesis* é “o maior livro da prática humanista geral” (Said, 2004, p.24) e que este livro é um exemplo duradouro dessa prática ainda hoje. Este trabalho implica, para o intelectual,

⁵ Rancière diz: “a fé no caminho que leva da descoberta de um momento qualquer a uma vida comum futura pode esconder uma divisão localizada na própria simplicidade do momento. Esta divisão pode ser localizada muito precisamente. Ela repousa na relação entre tudo o que qualifica o momento e o qualquer um que pode experimentar aquela qualidade” (Rancière, 2018, p.239).

uma consciência não só daquilo que ele está fazendo, não só um comprometimento teórico e histórico, mas também a conexão de seus conceitos com o mundo dos cidadãos. Por um lado, é preciso criticar o humanismo em nome do humanismo, por outro, após a crítica dos seus abusos, é preciso reabilitar um humanismo cosmopolita e preso ao texto e à linguagem. A crítica histórica deve estar no seu centro, ser uma forma de liberdade e uma prática de conhecimento, seu objetivo não é apenas o esclarecimento e a emancipação, mas também a correção de falsas interpretações do passado e do presente. Porém, o mais importante é relacionar esta prática com as práticas da linguagem. Said propõe “o regresso ao modelo filológico-interpretativo” como o “único modo útil” de luta hoje (Said, 2007, p.55). O problema está em que nas mãos dos filólogos profissionais a exclusiva lida com o texto e a palavra escrita termina trazendo à tona um prejuízo.

Said fundamenta estas ideias sobre o humanismo na obra de Poirier que defende três teses: primeiramente, a linguagem é usada na cultura, em seguida, a linguagem é usada para o conhecimento de si, enfim, a linguagem é o meio mais eficaz de registro. Ainda que o humanista deva seguir as sugestões da literatura, do pensamento e da arte contemporânea para se dar conta do modo como seu trabalho se relaciona com o estado atual das coisas, resta que a ciência da literatura permanece sendo essencial para o conhecimento humanista. Por quê? Porque na linguagem é possível encontrar vestígios do “poder autóctone” (Poirier, apud Said, 2007, p.82) através do qual o homem inventa a si mesmo como forma única da natureza.

De onde vem esta exclusividade e superioridade no contato com os textos? Por que outros modos de expressão não poderiam dar testemunho deste poder autóctone e da história? Curtius defende teses que repetem um prejuízo muito antigo e persistente: apenas a ciência da literatura é capaz de apreender o conjunto da cultura europeia historicamente e levá-la adiante. Deste ponto de vista a diferença entre as artes plásticas e a literatura é abissal, pois apenas a literatura possui estrutura autônoma e é portadora de

pensamento, só ela torna presente o passado e faz com que o passado continue atuando, ela está presente na materialidade do livro e por isto exige requisitos indispensáveis. Um ano depois de exprimir tais ideias e ter causado certa polêmica, Curtius acrescenta ao artigo “A literatura européia” uma nota explicativa reafirmando que “o *logos* só pode expressar-se em palavras” e que “a literatura [é] portadora de pensamentos, e a arte não” (Curtius, 2013, p.47). Ele confirma sua tese com algumas ideias de Berenson segundo o qual é mais fácil aprender a língua dos mármore do que desfrutar Píndaro no original. Há aqui uma dificuldade inicial: o livro de Curtius é dedicado a dois filólogos, Gröber e Warburg. O primeiro é um romanista estudioso da literatura medieval, como Curtius. Mas Warburg é um filólogo do olhar e para o qual há uma afinidade da imagem com a história. Warburg e Auerbach tinham muito em comum, e isto, não só do ponto de vista da vida, mas, sobretudo, do ponto de vista das obras (o privilégio da filologia, as proximidades entre os modos de expressão, o modo anacrônico de trabalhar com seus respectivos objetos). Seja como for, é o fundamento da posição de Curtius que é preciso questionar.⁶

⁶ Indicações de época ajudam a circunscrever a posição de Curtis. Gombrich, que na época estava ligado ao Instituto Warburg, foi convocado para sair em defesa da imagem contra os ataques do filólogo profissional. Ele diz: “renda-se ao valor expressivo de qualquer imagem e ela irá levá-lo ao mais profundo núcleo do passado da humanidade. Essa, é claro, foi a própria promessa que despertou a raiva de um verdadeiro erudito como Ernst Robert Curtius” (Gombrich, 2012, p.271). Essas reações fazem retornar um prejuízo. As principais teses de Curtius — “o ‘presente intemporal’” é “essencialmente peculiar às Letras”, “o livro é muito mais real que um quadro. Nele há uma relação ontológica e real participação numa existência intelectual” (Curtius, 2013, p.46) — devem estar em contraste com a expressividade da imagem nas artes visuais. Ele pressupõe uma ligação da imagem com o mundo sensível e ao corpo, e da palavra ao mundo ideal e ao pensamento. As imagens agiriam como entidades vivas e as palavras portariam pensamentos. É sob esse fundo que Curtius afirma o privilégio ontológico da escrita e a superioridade do filólogo como mediador privilegiado.

Por trás dessa posição teórica está em ação aquilo que Bakhtin e Bourdieu chamam de filologismo. Bourdieu diz que Bakhtin esboça a análise daquilo que é a

crítica do filologismo como deformação profissional que levam os filólogos, por causa de suas formações e experiências da língua, a aceitarem uma definição implícita de seus objetos. [...] O filologismo, forma específica de intelectualismo e de objetivismo que assombra as ciências sociais, é a teoria do discurso que se impõe às pessoas que não têm nada a fazer com a língua, senão estudá-la (Bourdieu, 1977, p.17).

Depois de apresentar as duas orientações do pensamento filosófico-linguístico que abordam a linguagem (o subjetivismo individualista e o objetivismo abstrato), Bakhtin analisa cada um deles separadamente. Contra o objetivismo abstrato ele defende que para o locutor a forma linguística deve sempre apresentar-se no contexto de suas enunciações e que isto sempre implica um contexto ideológico preciso. Quem usa uma língua para falar não se orienta para a identificação dos elementos normativos do discurso. Não se trata de simplesmente reconhecer esta forma linguística e confrontá-la com a norma e, com isto, reconhecer sua estabilidade. Separá-la do contexto é um erro porque as formas são mutáveis e históricas. A língua deve apresentar-se para o falante na prática viva da comunicação social e não no interior de um sistema de formas normativas. Assim, contrapõe-se o abstrato ao concreto, o sistemático abstrato à verdade histórica. Estudar a língua do ponto de vista do objetivismo abstrato implica a elaboração de procedimentos práticos e teóricos que visam o “estudo das línguas *mortas*, que se conservam em documentos *escritos*” (Bakhtin, 2014, p.100).⁷

⁷ Bakhtin sugere que a filologia pode ser um instrumento para o trabalho com a fala viva em sua evolução imanente: “É preciso salientar com insistência que essa abordagem filológica foi determinante para o pensamento linguístico do mundo europeu. Esse pensamento nasceu e nutriu-se dos cadáveres dessas línguas escritas. Quase todas as abordagens fundamentais e as práticas desse pensamento foram elaboradas no processo de ressurreição desses cadáveres. O filologismo é um traço inevitável de toda a linguística européia, condicionada pelas vicissitudes históricas que presidiram ao seu nascimento e seu desenvolvimento. Por mais que

Bakhtin argumenta que é preciso colocar a escrita no interior da cadeia dos atos de fala, que a escrita foi construída e se remete a alguém em um determinado contexto e faz parte de um processo histórico e ideológico. Seu vínculo com a esfera do real não permite o isolamento abstrato do mundo. Além disto, afastar a escrita de seu contexto seria praticar uma compreensão passiva. É isto que faz o filólogo profissional quando se contenta com o simples isolamento e a comparação do que foi dito e compreendido. Como Auerbach, Bakhtin defende que o filólogo deve puxar os fios que ligam a escrita a sua evolução histórica e concreta. Para ambos o filólogo não deve assumir com relação à língua uma “posição conservadora e acadêmica, isto é, tratar a língua viva como se fosse algo acabado, o que implica uma atitude hostil em relação a todas as inovações linguísticas” (Bakhtin, 2014, p.107). O interesse de Auerbach por Joyce deve servir como prova de seu interesse por inovações linguísticas. Apesar de ser filólogo profissional, a posição de Auerbach não é acadêmica e sua estadia na Turquia é prova disto. Apesar de defender que a arte da palavra é a única ligada à reconstrução da unidade, Auerbach se interessa pela inserção e pela consciência histórica dos textos. Suas análises ligam os textos a um público e a uma tradição. Ele mantém a tensão entre a realidade apresentada no texto e suas funções sociais. Sua atitude em relação aos jovens mostra que ele não é um sacerdote, apesar de que “os sacerdotes foram sempre e em toda parte os primeiros filólogos e os primeiros linguistas” (Bakhtin,

voltemos os olhos ao passado para traçar a história das categorias e dos métodos linguísticos, sempre encontraremos filólogos. Os alexandrinos eram filólogos, assim como os romanos e os gregos (Aristóteles é um exemplo típico). Também a Índia possuía os seus. Podemos dizer que a linguística surgiu quando e onde surgiram exigências filológicas. Os imperativos da filologia engendraram a linguística, acalentaram-na e deixaram dentro de suas fraldas a flauta da filologia. Essa flauta tem por função despertar os mortos. Mas essa flauta carece da potência necessária para dominar a fala viva, com sua evolução imanente” (Bakhtin, 2014, p.100). É interessante imaginar o filólogo como um descendente deste flautista que domina a fala dos mortos e dos vivos.

20014, p.103).⁸ Seu método é o contrário de um contato direto e privilegiado de tipo iniciático exclusivo de quem se dedica aos textos. Sua obra não remete a uma atmosfera de mistérios própria de uma objetividade abstrata, a um pensamento que desconhece não só a especificidade e o alcance das outras modalidades expressivas, como também a peculiaridade do modo histórico de operar da palavra.

VI Epílogo

O método filológico de Auerbach mantém a tensão entre a paciência da leitura cuidadosa e o engajamento resistente. Como abordar o texto? Nunca ingenuamente, jamais dogmaticamente. Auerbach seleciona um fragmento, separa o trecho do texto e se vale de seu poder de expansão e elucidação da questão previamente formulada. O campo histórico da filologia deve chamar atenção de intérpretes dos textos porque é dele que esta disciplina extrai sua força e importância: no texto é imprescindível não separar o autor, o público e a tradição. É esta conjunção que forma o campo de ação da filologia. Aqui, a linguagem é constitutiva do texto, de sua recepção e de sua tradição. É notável o interesse do filólogo profissional pela palavra e pelo livro. Mas depois de ter passado por Auerbach esta ciência da literatura se tornou indissociável da cultura humana em sua multiplicidade e diversidade. Esta ciência quer ver tudo isto no texto, ela quer ver no texto sério a simplicidade de um momento qualquer vivido por uma pessoa qualquer. É deste ponto de vista que opera o perspectivismo de Auerbach, é daí que ele avalia a relação entre os

⁸ Cervantes fornece um exemplo curioso de uma opinião como esta. Quando o barbeiro e o padre estão escolhendo os livros de D. Quixote que serão queimados, o padre diz que vai dar fim em qualquer tradução que encontrar de Ariosto, mas o barbeiro diz ao padre que ele mesmo tem uma edição deste poeta na língua original. Então o padre defende que a tradução tira o “valor natural” do texto e “por mais cuidado que ponham e habilidade que mostrem, jamais alcançarão o ponto que eles têm no seu primeiro nascimento” (Cervantes, 2002, p.104).

estilos. É daí que ele legitima seu projeto de racionalidade e seu uso da filologia contra o avanço da barbárie.

A filologia segundo Auerbach rastreia momentos em que a vida e a evolução dos textos se ligam com as forças históricas. Ela procura registros ou marcas de quebras da regra clássica dos níveis da representação literária. Ele diz que em toda sua obra há “o esforço em chegar a uma topologia histórica, na qual o intento não é tanto esclarecer em geral a peculiaridade do fenômeno, mas sim as condições de seu originar-se e a direção de seus efeitos” (Auerbach, apud Waizbort, 2007, p.267). Seu método reconhece as discontinuidades como conquistas das interpretações ligadas aos problemas históricos de uma época. O método também conhece a continuidade, pois é relativamente à mesma questão que o filólogo expõe sua história. O filólogo tal como Auerbach imagina está ligado ao seu próprio presente. Graças a isto ele ainda tem algo a dizer.

No calor da hora, Auerbach forja uma filologia que deve ser entendida como um método histórico interpretativo que pode ajudar a enfrentar e interpretar certas situações. Ele ensinou, por exemplo, o papel do exílio. Exilado, ele foi forçado a olhar para a história literária ocidental de um lugar e de um tempo específicos. O exílio condiciona historicamente e existencialmente uma pessoa: judeu e professor de filologia românica, o exílio também foi para Auerbach um artifício literário-filosófico. Ele aprendeu que por toda parte e o tempo inteiro o filólogo está exilado. Foi este ponto de vista que o levou a reafirmar e levar adiante seu amor pela cultura alemã e ocidental. O exílio ajuda a olhar as coisas de fora, mas este ponto de vista exige outro: é preciso fazer falar as próprias coisas. No seu propósito de narrar a história o filólogo trabalha de fora e de dentro da palavra e da fala.

Referências

ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2015.

AUERBACH, Erich. *Epilegomena to Mimesis*, “In:” *Mimesis. The representation of reality in western literature*. Trad. Willard Trask. Princeton: Princeton University Press, 2003.

AUERBACH, Erich. *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der Abendländischen Literatur*. Bern: A. Francke Ag. Werlag, 2002a.

AUERBACH, Erich. Filologia da literatura mundial. “In:” *Ensaaios de literatura ocidental. Filologia e crítica*. Trad. Samuel Titan Jr.. São Paulo: Ed. 34, 2007a.

AUERBACH, Erich. *Mimesis. A representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo: Perspectiva, 2002b.

AUERBACH, Erich. *Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità e nel Medioevo*. Trad. Fausto Codino. Roma: Feltrinelli, 2007b.

AUERBACH, Erich. 5 Cartas de Erich Auerbach a Walter Benjamin. Trad. Luiz Costa Lima. “In:” *34 Letras*, n.5/6, 1974.

AUERBACH, Erich. *Studi su Dante*. Trad. Maria Bonino e Dante Terza. Milão: Feltrinelli, 2005.

AUERBACH, Erich. *Introdução aos estudos literários* [Título original: *Introduction aux études de philologie romane*] Trad. José Paulo Paes. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

BASSETTO, Bruno. *Elementos de filologia românica. Vol 1: História externa das línguas românicas*. São Paulo: Edusp, 2013.

BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem. Problemas fundamentais do método sociológico da linguagem*. Trad. Michel Lahud e Yara Frateschi. São Paulo: Hucitec, 2014.

BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2003.

BOURDIEU, Pierre. L'économie des échanges linguistiques. “In:” *Langue française*, n.34, 1977.

CERVANTES, Miguel de. *O engenhoso fidalgo D. Quixote de La Mancha*. Primeiro Livro. Tradução Sérgio Molina, São Paulo: Ed. 34, 2002.

CURTIUS, Ernst. *Literatura européia e idade média latina*. Trad. Teodoro Cabral e Paulo Rónai. São Paulo: Edusp, 2013.

EAGLETON, Terry. Pork chops and pineapples. "In:" *London Review of Books*, vol.25, n.20, 2003; <https://www.lrb.co.uk/the-paper/v25/n20/terry-eagleton/pork-chops-and-pineapples>; acesso: 20/04/2020

GOMBRICH, Ernst. *Os usos das imagens. Estudos sobre a função social da arte e da comunicação visual*. Trad. Ana Azevedo. Porto Alegre: Bookman, 2012.

HANSEN, João A. Mimesis: figura, retórica & imagem. "In:" *Erich Auerbach: V Colóquio UERJ*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

HOMERO. *Ilíada*. Trad. Frederico Lourenço. Lisboa: Cotovia, 2003.

KRAUSS, Werner. Marburg sob o nazismo. Trad. Luiz Costa Lima. São Paulo, *34 Letras*, n.5/6, 1979.

PLATÃO. *O banquete*. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.

POIRIER, Richard. *The renewal of literature: emersonian reflections*, Nova York: Random House, 1987.

SAID, Edward. Notes. "In:" AUERBACH, Erich *Philology and Weltliteratur*. Tradução de Marie e Edward Said. "In:" *The centennial review*, n.13.1, 1969.

SAID, Edward. *Humanismo e crítica democrática*. Trad. Rosaura Eichengerg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

WAIZBORT, Leopoldo. *A passagem do três ao um: crítica literária, sociologia, filologia*. São Paulo: Cosac Naif, 2007.

WAIZBORT, Leopoldo. Erich Auerbach e a condição humana, "In:" *O pensamento alemão no século XX*. São Paulo: Cosac & Naif, 2012.

RANCIÈRE, Jacques. Auerbach and the contradictions of realism. Chicago, *Critical Inquiry*, n.44, 2018.

ZUMTHOR, Paul. Erich Auerbach ou l'Eloge de la philologie. "In:" *Littérature*, n.5, 1972.

A filosofia da informação de Luciano Floridi como *próte philosophía*: Do processo de reontologização do mundo para a formulação do realismo estrutural informacional¹

Luciano Floridi's Philosophy of Information as proté philosophía: From the processes of reontologization the world to the formulation of informational structural realism

 10.21680/1983-2109.2020v27n54ID18454

Gabriel Henrique Dietrich

Universidade Federal de Santa Maria (UFSM)

 0000-0003-3899-9692

dietrichgabriel@gmail.com

Resumo: A revolução científica inaugurada com a obra de Turing implicou em profundas mudanças socioculturais que culminaram na atual situação histórica, a assim chamada “era da informação”. Como a própria expressão sugere, a informação, e também as tecnologias a ela associadas, encontra-se no centro de gravidade dessas mudanças. Recentemente, Luciano Floridi identificou neste processo revolucionário o contexto a partir do qual emergiu uma nova forma de reflexão filosófica, a filosofia da informação. O objetivo central deste trabalho consiste em apresentar em linhas gerais a filosofia da informação. Mais especificamente, o foco desta apresentação é posto em sua dimensão metafísica ou ontológica. Para tanto, o trabalho se divide em duas partes. Inicialmente, será caracterizado o quadro geral no interior do qual se deu

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

a virada informacional e o processo de reontologização do mundo a ela associado, bem como também será apresentado o conjunto de questões por meio do qual se estabelece a agenda da filosofia da informação. De posse desta caracterização inicial serão introduzidos em linhas gerais os conceitos de informação semântica, a metodologia por níveis de abstração e a proposta de um realismo estrutural informacional, que constituem o núcleo dessa nova forma de reflexão filosófica qualificada por Floridi como *proté philosophía*.

Palavras-chave: Filosofia da Informação. Reontologização. Informação Semântica. Realismo Estrutural. Metafísica.

Abstract: The scientific revolution inaugurated by Turing's work implied deep sociocultural changes that culminated in the current historical situation, the so-called "information age". As the term itself suggests, information, as well as the technologies associated with it, is at the center of gravity of these changes. Recently, Luciano Floridi identified in this revolutionary process the context from which emerged a new form of philosophical reflection, the philosophy of information. The main objective of this paper is to present Floridi's philosophy of information in general lines. More specifically, the focus of this presentation is on its metaphysical or ontological dimension. To this end, the paper is divided into two parts. Initially, it will be characterized the general framework within which the informational turn and the process of re-ontologization of the world associated with it took place, as well as the set of questions by which it is established the philosophy of information agenda. With this initial characterization, the concepts of semantic information, the methodology for levels of abstraction and the proposal of an informational structural realism, which constitute the kernel of this new form of philosophical reflection, described by Floridi as *proté philosophía*, will be introduced in general terms.

Key-words: Philosophy of Information. Re-ontologization. Semantic Information. Structural Realism. Metaphysics.

O Dasein tem uma tendência essencial à proximidade. Todos os modos de aceleração da velocidade, nos quais em menor ou maior grau estamos hoje forçados a participar, tendem à superação da distância. Com o 'rádio', por exemplo, o Dasein leva a cabo hoje, pela via de uma ampliação e destruição do mundo circundante cotidiano, um des-distanciamento do 'mundo', cujo sentido para o Dasein não podemos ainda apreciar em sua integralidade.

Martin Heidegger, *Ser e Tempo*, 1927

Informação é informação, não matéria ou energia. Nenhum materialismo que não admita isto pode sobreviver na atualidade.

Norbert Wiener, *Cybernetics*, 1948

A virada informacional e o processo de reontologização do mundo: o advento da filosofia da informação

É difícil superestimar a dimensão de profundidade e de alcance das mudanças socioculturais desdobradas a partir da revolução científica inaugurada pela obra de Turing. Desde um ponto de vista histórico, esta revolução é comparável à Copernicana, Darwiniana e Freudiana, cada uma das quais implicando em alterações profundas tanto no que diz respeito à nossa compreensão do mundo quanto no que diz respeito à nossa compreensão sobre nós mesmos.² No bojo de tais mudanças,

² Caso haja resistência em se admitir a inclusão de Freud e da psicanálise junto da biologia evolucionista e da física copernicana, dadas as conhecidas objeções de Popper à psicanálise e as suspeitas de fragilidades epistêmicas suscitadas por esta crítica, é possível que se inclua, em seu lugar, a neurociência (FLORIDI, 2010, p. 13). Contudo, uma vez que cada uma das revoluções científicas mencionadas é atrelada a um nome representativo específico, por razões expositivas a inclusão de Freud é justificável, dado que ele consta como representante de mudanças decisivas que ocorreram no início do século XX, e que não estão restritas à psicanálise.

também houve uma série de consequências tecnológicas importantes que abriram espaço para a emergência de novas possibilidades e realizações, para o bem e para o mal, e também um conjunto amplo e complexo de problemas de diversas ordens. Em relação à assim chamada “quarta revolução”, a situação torna-se ainda mais premente se considerada, além do alcance e da profundidade, também a velocidade de seu desdobramento.

Metaforicamente, Floridi ilustra este processo como um todo com a imagem de uma árvore. Entendida como uma árvore, a sociedade da informação desenvolveu seus ramos e copa muito mais ampla, rápida e caoticamente do que suas raízes culturais, éticas e conceituais (FLORIDI, 2010, p. 12). Como é sugerido pela imagem, o resultado desta assimetria expansiva é uma dificuldade de equilíbrio, e que pode ser exemplificada com os muitos problemas que florescem no interior da sociedade da informação e que nos atingem em diferentes níveis de intensidade.³ Diante deste quadro, de que maneira poderia a filosofia contribuir para o desenvolvimento e fortalecimento das raízes culturais, éticas e conceituais da sociedade da informação? Considerada como uma atitude reflexiva de análise conceitual, qual conceito a filosofia poderia procurar analisar inicialmente? Naturalmente, dada a sua centralidade, o candidato para ocupar organicamente esta posição é o conceito de informação, que em última instância é o foco deste trabalho como um todo. Antes de iniciar propriamente a análise reflexiva deste conceito em particular, é importante dar um passo atrás e apresentar em linhas gerais seu solo e seu movimento de germinação, também conhecido na literatura como virada informacional (GONZALEZ, 2013, p. 5, FLORIDI, 2011, p. 18).

³ Como exemplos de tais problemas são destacáveis a apropriação indevida de propriedades intelectuais, o problema da perda ou da reconfiguração da privacidade, a dificuldade de regulação jurídica envolvendo *cybercrimes* e também o problema das *fakenews*. Em relação a este último problema, na medida em que diz respeito à dimensão alética da informação, caberia pensar quais as possíveis contribuições de uma filosofia da informação semanticamente centrada, isto é, para a qual a verdade consta como uma das notas características do conceito de informação.

Em linhas gerais, a virada informacional é parte de um amplo e profundo processo de transformação cultural e social que envolve, por exemplo, o surgimento das ciências da computação (*e-sciences*) e das tecnologias de comunicação e de informação. Mais especificamente, a virada informacional consiste no reconhecimento da relevância teórica do conceito de informação para a filosofia (e também da filosofia para a informação), analogamente ao que foi o giro linguístico para a filosofia contemporânea do início do século XX. Em certo sentido e até certo ponto, o conceito de informação é virtualmente requerido para a filosofia em sua integralidade, pois problemas de epistemologia, filosofia da linguagem, estética, filosofia política e ontologia envolvem a análise, cotejamento e transmissão de informação.⁴

Contudo, apesar de sua importância decisiva, até poucas décadas atrás o conceito de informação não esteve no centro da análise reflexiva filosófica, o que chega mesmo a ser qualificado

⁴ O ponto é delicado, pois pode sugerir uma hierarquização das diferentes disciplinas filosóficas, que dependeriam da ou orbitariam a filosofia da informação, o que provavelmente abriria um campo para disputas. Considerada neste contexto, a lógica se apresenta como especialmente polêmica, uma vez que é discutível se é possível haver informação sem pressupor lógica (em sentido amplo), assim como é discutível se a lógica pressupõe verdade. O movimento de Floridi parece desdobrar-se em duas direções, e não unilateralmente: por um lado, problemas filosóficos clássicos podem ser reformulados informacionalmente, mas isso não significa que seja esta a única formulação possível, e, por outro lado, a filosofia da informação teria problemas próprios. Admitida como uma especificação própria da reflexão filosófica, a filosofia da informação deve ser irreduzível a outras formas do filosofar, mas dadas várias considerações de Floridi, por exemplo, sua admissão de problemas filosóficos como sendo de natureza aberta, bem como sua admissão da possibilidade de comparar diferentes níveis de abstração entre si, antes de se aproximar de um monismo informacional a partir do qual tudo seria interpretável à luz deste conceito, tal forma de reflexão aproxima-se de uma postura pluralista, pois o próprio conceito de informação está aberto a outras análises reflexivas que o considerem a partir de diferentes níveis de abstração.

como um escândalo da filosofia (FLORIDI, 2011, p. 17).⁵ Dito de outro modo, é escandalosa a ausência de análise conceitual filosófica sistemática e central diante de transformações tão profundas como as que são promovidas pela computação e suas tecnologias na era da informação na qual vivemos.⁶ Tendo em vista procurar superar esta situação escandalosa, Floridi chama a atenção para um processo silencioso e grave que acompanha a agitação tecnológica de nossos tempos, a saber, o processo de *reontologização do mundo*. É possível elucidar o ponto introduzindo um exemplo que nos é bastante familiar.

Algumas décadas atrás, ter muitos livros, por exemplo, a coleção completa de *Os Pensadores*, implicava na necessidade de se ter um espaço físico adequado no qual se instalariam estantes, que por sua vez precisavam ser bastante reforçadas, dado o peso dos volumes (e, considerando as traças e cupins, este espaço

⁵ Desde um ponto de vista mais específico e interno à história da filosofia, o nascimento da filosofia da informação remonta à filosofia da inteligência artificial, que segundo Floridi teria pavimentado o caminho para a emergência de sua própria reflexão filosófica (FLORIDI, 2011, p. 2). Cabe aqui destacar que o conceito de informação já ocupou, antes do século XX, a atenção ou cumpriu uma função bastante relevante para importantes teóricos, como Peirce e von Uexküll. Adicionalmente, Dretske, F. Adams, K. Sayre e J. Gibson também estiveram às voltas com este conceito, inclusive em termos de informação significativa. Este destaque é importante para qualificar o escopo histórico do presente trabalho, que, comparativamente, é bastante restrito. Oferecer uma abordagem sistemática e exaustiva para o conceito de informação e as diversas formas de reflexão filosóficas que o orbitam certamente é um trabalho importante, mas que demanda muito mais fôlego, por assim dizer. Agradeço ao parecerista que gentilmente chamou a atenção para estes outros autores e o amplo horizonte teórico que se abre a partir deles, oferecendo uma perspectiva significativamente mais compreensiva dos temas, problemas e linhas de respostas a eles associados.

⁶ Naturalmente, a partir dos destaques da nota anterior, e da qualificação histórica deles resultantes, o caráter escandaloso ao qual Floridi se refere sofre uma inflexão, uma vez que rigorosamente não há ausência completa de abordagens. Esta inflexão força a tornar mais preciso a que se refere o dito escândalo, e para Floridi ele não está propriamente na ausência de reconhecimento da importância da informação para a filosofia, mas em tendências filosóficas de canonização escolásticas de problemas que não se apresentam como abertas para este reconhecimento (2011, p. 17).

deveria ser arejado, com alguma luz solar e etc.). Hoje em dia, por outro lado, esta mesma coleção pode estar toda em um único *pen drive*, que por sua vez, como objeto material e físico, não pesa mais do que 20 gramas e tem menos de 10 centímetros. Vazio ou abarrotado, o *pen drive* continua tendo o mesmo tamanho e peso, embora se possa dizer, por exemplo, que os arquivos da coleção completa de *Os Pensadores* ocupam 8 *gigabytes* de memória (que eventualmente podem ser corrompidos não por cupins ou traças orgânicas, mas por *malwares* e vírus, algo assim como suas versões informacionais ou digitais).⁷ Este é o processo já familiar de digitalização, e ele expressa bem o fenômeno da *desfísicação* ou *desmateriação do mundo*. De acordo com Floridi, a desfísicação é um dos resultados do giro informacional e que diz respeito a uma mudança profunda de nossa perspectiva metafísica sobre a natureza da realidade (FLORIDI, 2011, p. 8). Mais especificamente, esta mudança de perspectiva diz respeito a uma modificação na nossa aceitação de *critérios de existência*, isto é, uma alteração no que significa dizer de algo que algo existe. Na formulação de Floridi, lemos que:

Finalmente, o critério de existência - o que significa para algo existir - não é mais ser efetivamente imutável (os gregos pensavam que apenas daquilo que não muda pode ser dito que existe plenamente), ou ser

⁷ Em linhas gerais, o que está em jogo aqui é a identidade ontológica do ente em questão, se ela é apanhada material ou não-materialmente. Positivamente, o peso de arquivos digitais diz respeito à memória que ocupa em um determinado dispositivo, como exemplificado pelo *pen drive*. Assumindo uma orientação alternativa, em *Ser e Tempo* Heidegger destaca diversas identidades ontológicas (os modos ou sentidos de ser) a partir das quais os entes são compreendidos e que não são redutíveis à sua materialidade. Se e em que medida entes informacionais podem ser alocados no interior do programa da ontologia fundamental de *Ser e Tempo* como tendo uma identidade ontológica específica segue um problema em aberto para desdobramentos ulteriores, e que será introduzido no decorrer deste texto, especialmente ao final a partir de um conjunto de questões. A minha sugestão provisória é a de que este problema seja abordado a partir de uma dupla perspectiva: tanto que a ontologia fundamental seja posta à luz dos conceitos da filosofia da informação de Floridi quanto que a filosofia da informação seja posta à luz dos conceitos da ontologia fundamental de Heidegger.

potencialmente sujeito à percepção (a filosofia moderna insistiu sobre algo ser perceptível empiricamente através dos cinco sentidos de modo a se qualificar como existindo), mas ser potencialmente sujeito à interação, mesmo se intangível. Ser é ser passível de interação, mesmo se a interação é apenas indireta. (FLORIDI, 2010, p. 16)

Deixando de lado a adequação interpretativa da atribuição dos critérios de existência que seriam admitidos pelos gregos, a imutabilidade, e pelos modernos, a perceptibilidade, cabe enfatizar da passagem citada o lema com o qual termina, que inclusive lembra a clássica e elegante formulação de Quine de que “ser é ser o valor de uma variável ligada”. Mas o que significa propriamente admitir a existência de algo em termos de ser passível de interação, das interatividades possíveis com algo? Se ser interativo indica uma relação, quais são os seus *relata* constitutivos?

De um lado, considerada externamente e em termos positivos, a *reontologização* trouxe à tona o que Floridi denomina de *infoesfera*, isto é, o universo constituído de entes informacionais e das tecnologias a eles associados.⁸ De outro lado, considerada

⁸ Cabe aqui uma primeira aproximação entre Heidegger e Floridi. Sugestivamente, Floridi caracteriza ontologicamente estes novos aparatos ou dispositivos tecnológicos em termos relacionais, o que permite uma importante aproximação com o modo como são caracterizados por Heidegger os entes intramundanos que possuem o modo de ser da disponibilidade (*Zuhandenheit*). Além disso, a relação a mundo do ente *intranundano qua* ente disponível também é destacável no aparato tecnológico que emerge com e no interior da infoesfera. É importante destacar que desde a perspectiva de Floridi estes novos aparatos ou dispositivos informacionais, como por exemplo o *mouse* de um computador, não são elucidáveis ontologicamente à maneira de utensílios originalmente externos à *infoesfera*, como uma geladeira (ou um martelo, para usarmos o famoso exemplo de *Ser e Tempo*), e nem mesmo a próteses ou aparatos projetados para o corpo, como o óculos (FLORIDI, 2010, p.14). Em última instância, esta irreducibilidade se deve ao fato de que os aparatos tecnológicos dão acesso a outra dimensão, ao mundo virtual. Nesse sentido, talvez a destruição do mundo à qual Heidegger se refere na passagem de *Ser e Tempo* que abre este texto possa ser elucidada à luz da emergência da *infoesfera* e de seus dispositivos informacionais e tecnológicos. Esta suspeita interpretativa é reforçada pelo modo como Floridi apresenta a relação entre o mundo anterior à

desde uma perspectiva interna, junto da infoesfera emergiram os *inforgs*, isto é, nós seres humanos entendidos como organismos e agentes informacionais. Com efeito, este é um traço decisivo da virada informacional, pois destaca a natureza intrinsecamente informacional do ser humano (FLORIDI, 2010, p.14). Longe de se tratar de um contexto homogêneo, simples e unificado, o mundo *qua* infoesfera apresenta uma pluralidade de questões, algumas novas e oriundas da dinâmica histórica da virada informacional, e ao mesmo tempo também revitaliza, à sua maneira, problemas tradicionais. Seja em qual direção se considere o impacto da reontologização do mundo *qua* infoesfera para as questões filosóficas, o ponto de convergência dos diferentes direcionamentos será o conceito de informação, em cuja proximidade orbitam as questões que constituem a agenda da filosofia da informação e que podem ser lidas nos seguintes termos: ⁹

1. O que é informação?
2. Quais são as dinâmicas da informação?
3. É possível uma grande teoria unificada da informação?
4. Como podem os *data* adquirir seu significado?
5. Como podem os *data* significativos adquirir seus valores de verdade?
6. A informação pode explicar a verdade?
7. A informação pode explicar o significado?
8. Formas de cognição podem ser plena e satisfatoriamente analisadas em termos de formas de processamento de informação em algum nível de abstração?

virada informacional e a *infosfera*, pois esta última estaria *absorvendo* o primeiro (FLORIDI, 2010, p. 19).

⁹ Este quadro de questões pode ser lido, com diferenças sutis, em Gonzalez (pp. 6-7, 2013). O conjunto de questões é originalmente introduzido por Floridi ao longo do segundo capítulo de *The Philosophy of Information* (pp. 30-45, 2011), e que foi utilizado, neste trabalho, como fonte primária da qual foram extraídas as referidas questões.

9. Formas de inteligência artificial podem ser plena e satisfatoriamente analisadas em termos de formas de processamento de informação em algum nível de abstração?
10. Formas de inteligência artificial podem ser plena e satisfatoriamente implementadas não-biologicamente?
11. Uma abordagem informacional pode resolver o problema corpo-alma?
12. Como a informação pode ser avaliada? Se a informação não pode ser transcendida, mas pode apenas ser checada contra informação adicional, o que isto nos diz sobre o nosso conhecimento do mundo?
13. A epistemologia pode ser baseada em uma teoria da informação?
14. A ciência é redutível à modelagem de informação?
15. Qual é o *status* ontológico da informação?
16. A informação pode ser naturalizada?
17. A natureza pode ser informacionalizada?
18. A ética da computação tem uma fundação filosófica?

Naturalmente, a tarefa de elaborar linhas de respostas para tais questões é de proporções homéricas, e constitui verdadeiramente o que se poderia denominar de um programa de pesquisa.¹⁰ Além disso, Floridi reconhece que problemas filosóficos são de natureza aberta, o que significa que em princípio é admissível, respeitando-se algumas condições, que não haja uma única resposta para cada questão, mas sim várias simultâneas, por vezes mesmo irreconciliáveis (FLORIDI, 2011, p. 12). Longe de tentar esgotar

¹⁰ Com efeito, considerando a recente e crescente organização e publicação sistemática do trabalho de Floridi em uma série de livros lançados pela Oxford, é já possível vislumbrar diferentes direcionamentos e dimensões deste programa de pesquisa, que incluem, até este ponto, uma apresentação inicial e ampla da filosofia da informação em geral (2011), um desdobramento da filosofia da informação em relação a problemas éticos (2015) e também em relação a problemas formais relativos à lógica da informação (2019). Neste trabalho o foco está posto exclusivamente sobre a formulação da filosofia da informação em linhas gerais, com ênfase para a sua dimensão metafísica ou ontológica.

qualquer uma destas questões ou fazer um mapeamento geral e amplo de diferentes linhas de resposta para uma questão em particular, na seção seguinte o intuito é apresentar em linhas gerais o conceito de informação *qua* informação semântica, a metodologia dos níveis de abstração e a formulação de um realismo estrutural que expressa e desde o qual pode ser extraída ou lida a perspectiva metafísica de Floridi.

A proposta de um realismo estrutural informacional: informação semântica e o método de níveis de abstração

Do ponto de vista de enfoques temáticos, historicamente foram reconhecidas três direções principais nas quais a informação poderia ser analisada (FLORIDI, 2011, p. 81):

1. No que diz respeito a problemas técnicos envolvendo quantificação;
2. No que diz respeito a problemas semânticos envolvendo verdade e significado;
3. No que diz respeito a problemas influentes envolvendo o impacto da informação no comportamento humano;

Embora seja possível aproximar as questões que estabelecem a agenda da filosofia da informação de Floridi com cada uma destas direções, seu interesse majoritário está no segundo enfoque temático e pode ser introduzido na forma de perguntas nos seguintes termos: o que é informação? Qual a relação entre informação e verdade? E entre informação e significado? O conceito de Floridi que reúne em si o esboço da resposta para estas questões é o conceito de informação semântica.

É importante destacar inicialmente que este é um conceito técnico de informação. Isso significa que seu significado não necessariamente irá corresponder com o significado do conceito corriqueiro, como acontece outras vezes com conceitos filosóficos (pense-se, por exemplo, no conceito platônico de ideia, conceito kantiano de intuição ou no conceito heideggeriano de existência).

Por exemplo, não é incomum que o conceito de informação seja tomado ordinariamente como aleticamente neutro, isto é, como não implicando, inicialmente, nem a verdade e nem a falsidade (ou a não-verdade).¹¹

Diferentemente da maneira como é ordinariamente entendida, para Floridi a verdade é uma condição necessária para que um determinado *infor*, a unidade mínima de informação, seja considerado como informação semântica.¹² Alternativamente, quando o que é vinculado é uma inverdade, então se diz que se trata de *misinformation*, e quando o que é vinculado é uma inverdade intencionalmente vinculada, então se trata de *disinformation* (FLORIDI, 2017). Em ambos os casos, em não havendo verdade trata-se de pseudo-informação. Na medida em que o conceito técnico de informação *qua* informação semântica vai de encontro com o conceito não-teórico, ordinário e corriqueiro, é importante apresentar, mesmo que muito

¹¹ Nesse sentido, o significado do conceito de informação estaria muito próximo do significado do conceito de proposição, o que levanta o problema de distinguir ambos. É justamente por meio desta distinção que Floridi apresenta uma de suas estratégias justificacionais para a restrição da noção semântica de informação como implicando a verdade. Em linhas gerais, a estratégia consiste em distinguir dois usos do adjetivo, um predicativo e outro atributivo. Predicativamente, o adjetivo não altera o sentido daquilo em relação a que é posto, enquanto que entendido atributivamente, sim. “Falso” é um adjetivo que se aplicado à proposição funciona predicativamente, enquanto que quando aplicado à informação funciona atributivamente. Assim, dizer de uma proposição que ela é falsa não implica em perda semântica, enquanto que dizer de uma informação que ela é falsa significa desconsiderar a informação enquanto tal (FLORIDI, 2011, p.97-98).

¹² O termo “infor” é utilizado por Floridi (2011, p. 84) tomando por comparação termos como “elétron”, “nêutron” e “próton”, isto é, termos que indicam partículas, elementos mínimos de um determinado domínio. Conforme é possível inferir da formalização, *infor* é a partícula elementar, a unidade mínima de informação semântica, o que, desde a interpretação de Floridi, já implica em verdade. É importante ressaltar que o termo “infor” já fora introduzido na literatura especializada por Tom Stonier em *Informational and Internal Structure of the Universe* (1990). Agradeço pelo parecerista por chamar a atenção para esta qualificação histórica.

genericamente, alguma linha de justificação que neutralize possíveis suspeitas de arbitrariedade.

Dentre as estratégias adotadas por Floridi (2017) para justificar a restrição de informação semântica como verdadeira e não adotar a neutralidade alética, vale a pena destacar aquela que apela para as consequências negativas em se adotar a referida neutralidade. De acordo com esta estratégia, aceitar que informação pode ser ou falsa ou verdadeira implicaria em três consequências indesejáveis:

- Informações falsas, incluindo contradições (como “o vinho é uma bebida milenar que também é uma não-bebida não-milenar”), contariam como informação semântica e não como pseudo-informação;
- Todas as verdades necessárias contariam como informações (“se há vinho na taça então é porque há vinho na taça”);
- Dizer de uma informação semântica que ela é verdadeira não seria redundante, o que não parece ser o caso no seguinte exemplo: “vinho é uma bebida milenar’ se qualifica como informação e é verdadeira”.

Agora bem, dando um passo atrás e considerando a noção de informação não tanto em termos polêmicos e que envolvem possíveis disputas, mas naquilo que é comum e tipicamente aceito, o que dizer do conceito de informação? Considerada desde esta perspectiva, é oferecida uma definição geral tripartite de informação, constituída por: i) *data*, ii) bem formados e iii) significativos. Naturalmente, cada um dos três itens demanda alguma elucidação.

Em relação aos *data*, inicialmente basta mencionar que Floridi os apresenta em termos diafóricos, isto é, como entes relacionais envolvendo diferenças. Por agora, basta destacar que os *data* são pressupostos em qualquer instância de informação, seja qual for o modo como se os interprete. Além disso, para que sejam informativos, devem estar ordenados em certas relações, isto é, organizados a partir de algum princípio ou regra. Quer dizer, os *data* devem estar apresentados em alguma estrutura sintática a

partir da qual estejam relacionados ordenada ou organizadamente. (FLORIDI, 2011, p. 85; 2017) Por fim, esta disposição ordenada de *data* deve ser significativa, isto é, ser compreensível para um determinado intérprete e trazer consigo, em seu código ou linguagem, significado. É importante destacar que nem este traço sintático e nem o componente semântico implicam que a informação esteja sendo considerada linguisticamente, pois, por exemplo, um mapa cumpre com todos os requisitos.

De acordo com Floridi, a informação que é possível acessar e reunir, isto é, os *data* bem ordenados, significativos e verdadeiros são resultado da adoção de uma determinada perspectiva. Formalmente, a informação extraída de um determinado âmbito diz respeito à adoção de um determinado nível de abstração. Em linhas gerais, um nível de abstração consiste em um modelo de variáveis tipadas ou tipificadas e observáveis por meio das quais se gera uma interface com a qual se acessa o sistema, isto é, o nível de abstração estabelece a relação epistêmica entre um agente informacional e os *data* a partir dos quais é extraída ou gerada a informação (FLORIDI, 2011, p. 46). Para exemplificar o método por níveis de abstração, podemos tomar uma (ou por que não duas?) taça de vinho.

Se formos neófitos ou simples amadores, certamente não estaremos em condições de identificar todas as características do vinho que serão identificadas por um enólogo, por exemplo, a acidez, as sutilezas de aromas e densidade, o quão encorpado é, as lágrimas que indicam sua fluidez e os taninos. Esta restrição informativa é resultado da assimetria dos níveis de abstração de cada um dos agentes informacionais, pois o nosso, enquanto amadores e neófitos, permite que acessemos e recolhemos muito menos informação do que o nível de abstração disponível para o enólogo (FLORIDI, 2011, p. 50). Considerando este exemplo a partir de uma perspectiva ontológica, estaríamos justificados a concluir que há dois vinhos diferentes, cada um relativo a determinado nível de abstração? Desde um ponto de vista ontológico, o que significa esta diferença entre a *descrição* do

vinho feita pelo enólogo e a feita pelo neófito? E em termos mais gerais, o que a relação entre nível de abstração e informação pode nos dizer sobre a natureza da realidade enquanto tal? Para abrir linhas de respostas a estas perguntas será preciso considerar um pouco mais de perto a estrutura dos *data*. Esta consideração conduzirá, por fim, à tese metafísica assumida por Floridi, a saber, o realismo estrutural informacional, que será apresentada em seus contornos mais gerais.

Anteriormente, os *data* foram apresentados como uma *conditio sine qua non* para a informação, que justamente consiste em uma determinada apresentação de *data* que esteja organizada a partir de regras sintáticas e que seja portadora de significado e verdade. Além disso, mencionou-se *en passant* que Floridi os interpreta em termos diafóricos, e que em linhas gerais isso significa tomá-los como entes relacionais considerados em termos de diferenças ou falta de uniformidade. Isso significa que não há algo assim como *data* isoladamente, uma vez que, em razão de implicar uma falta de uniformidade e diferença, é preciso que estejam em relação com outros a partir dos quais se demarca esta diferença e ausência de uniformidade. De aí o *slogan* que expressa bem este traço constitutivo: *data são relata*. Formalmente, a interpretação diafórica pode ser apresentada do seguinte modo (FLORIDI, 2011, p. 85):

- **Dd** datum_{=def}, x sendo distinto de y, onde o x e o y são duas variáveis não-interpretadas e o domínio é deixado em aberto para interpretações ulteriores.

Este ponto é decisivo, pois a depender da interpretação diafórica adotada, isto é, a depender do modo como é interpretada a estrutura do *datum*, desdobram-se consequências e implicações metafísicas importantes. De acordo com Floridi (2011, p. 85), a interpretação diafórica pode ser aplicada ou desdobrada em três níveis:

- *Data qua* diáfora *de re*, isto é, diferenças que dizem respeito a entes reificados e externos à interpretação ou à atividade de um agente informacional. Também caracterizado como *dedomena*, nesta interpretação os *data* são assumidos como consistindo em falta de uniformidade no mundo, entendido em uma acepção proto-epistêmica. Desde um ponto de vista histórico, *dedomena* é o análogo informacional de Floridi ao *noumenon* de Kant. Exatamente em razão desta analogia, os *data qua* *dedomena* não podem ser exemplificados (assim como não se pode exemplificar um *noumenon*), e apenas são genericamente caracterizados como “*data* brutos” ou, para usar a expressão estilística de Floridi, *data on the wild*.
- *Data qua* diáfora *de signo*, que consiste em falta de uniformidade de sinais em que são percebidas, por exemplo, a carga completa ou vazia de uma bateria (ou, para retomarmos nosso exemplo, a coloração e outras características que permitam distinguir, por exemplo, entre um *Cabernet* e um *Tannat*)
- *Data qua* diáfora *de dicto*, que consiste na falta de uniformidade de signos, por exemplo, entre as letras ‘A’ e ‘B’, ou nos *nomes* de diferentes vinhos (“*Cabernet*” e “*Tannat*”)

Tomando por base a definição de informação semântica em termos de *data* significativos, bem formados e verdadeiros, e considerando esta interpretação tripartite da estrutura do *data* em termos diafóricos, é possível colocar o problema mais geral da relação entre informação semântica e o seu estofo ontológico. Dito em outros termos, agora estamos em posição de discutir os compromissos metafísicos implicados em se assumir uma noção de informação *qua* informação semântica. Conforme antecipado anteriormente, Floridi apresenta tais compromissos em termos de um realismo estrutural informacional. Mas em que consiste este realismo? Como este difere de outros tipos de realismo? E qual linha de argumentação é apresentada em seu favor? Estas

perguntas estão internamente articuladas de modo que responder uma delas conduz à outra, e, assim, à caracterização em linhas gerais do próprio realismo estrutural de corte informacional.¹³

Em relação à linha de argumentação, Floridi adota uma estratégia transcendental já sugerida quando da apresentação dos diferentes modos de interpretar os *data* (BYNUM, 2016, p. 214). Em linhas gerais, ela consiste em reconhecer que a informação é o resultado de um processo que em última instância dependerá de se assumir a existência de relações e objetos estruturais, que cumprem a posição dos *data*. Formulada condicionalmente, a linha de raciocínio desdobra-se do seguinte modo: se há informação, então é porque há *data* a partir dos quais a informação é extraída via adoção de algum nível de abstração, e se há *data*, então há relações, uma vez que são entes estruturalmente relacionais caracterizados justamente por falta de uniformidade e diferença. Dito de outro modo, em razão de os *data* serem caracterizados diaforicamente e em termos de falta de uniformidade ou diferença, do seu reconhecimento resulta também o reconhecimento de relações e ou estruturas, uma vez que é constitutivo da falta de uniformidade e da diferença que sejam relacionais. As

¹³ Naturalmente, considerando a complexidade dos temas e a densa literatura na qual são articulados, no presente contexto não é possível oferecer linhas de respostas sistemáticas e exaustivas para tais questões. Apenas para nos concentrarmos em um dos pontos, poderíamos exemplificar esta complexidade e densidade de literatura tomando a disputa entre as mais variadas formas de realismo estrutural, que possui diversas versões, como o realismo estrutural epistêmico e ôntico. Em *The Philosophy of Information* (especialmente no capítulo 15), Floridi procura introduzir e articular a sua própria versão de realismo estrutural junto às suas versões epistêmica e ôntica, tanto eliminativista quanto não-eliminativista. A seguir, apenas mencionarei e apresentarei genericamente alguns movimentos conceituais e argumentativos de Floridi, que são muito mais complexos, específicos e filosoficamente finos. Adicionalmente, o leitor interessado em uma visão mais ampla e panorâmica pode consultar o verbete *Structural Realism*, da *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, no qual cada uma destas posições, suas linhas de justificação e ataque, são apresentadas. Interessantemente, neste verbete o realismo estrutural informacional de Floridi é apenas mencionado ao final do texto, mas não se o apresenta criticamente junto aos demais.

consequências que Floridi extrai desde aí são mais significativas, pois elas dizem respeito ao *modo* como a realidade enquanto tal é constituída. Pela via do contraste, Floridi apresenta o problema na seguinte passagem:

Vamos considerar o que poderia ser um ente x completamente indiferenciável. Ele seria completamente não-identificável e inobservável em qualquer possível [nível de abstração]. Modalmente, isso significa que não haveria mundo possível no qual x poderia existir. E isso simplesmente significa que não há tal x . [...] Imagine um universo de brincadeira ou de brinquedo (*play toy universe*) constituído por uma superfície branca dimensional e sem delimitações. Qualquer coisa como este universo de brincadeira é uma ficção paradoxal que apenas um uso desleixado da lógica pode gerar. Por exemplo, onde está o observador neste universo? O universo de brincadeira incluiria pontos (pelo menos distinguíveis)? Haveria distância entre estes pontos? As respostas devem estar na negativa, pois este é um universo sem relações. (FLORIDI, 2011, p 354)

Desta passagem, é importante destacar a inferência de Floridi entre 1. X ser indiferenciável, 2. Inexistir um mundo possível no qual X fosse possível e 3. Isso significar que não há X . Tomando por base este movimento argumentativo, e considerando que nossa experiência não é como a descrita pela situação hipotética ou pelo universo de brincadeira é possível concluir que dado que a falta de uniformidade, isto é, a diferença é pressuposta para a experiência de qualquer objeto, e que diferença consiste em uma relação, conclui-se que se há experiência então há estrutura, se relação é estrutural.¹⁴ Dito de outro modo, o compromisso metafísico com estrutura é justificado em razão de que a experiência é qualificada, isto é, os objetos experimentados são objetos com propriedades ou características distintivas, o que implica em admitir a existência de relações. Na medida em que Floridi interpreta as relações informacionalmente, e informação em termos de informação semântica, a posição assumida por ele

¹⁴ Outro ponto importante seria considerar o estatuto modal desta conclusão, a saber, se ela seria necessária, se estruturas e relações existiriam independentemente da experiência, como quer um realista, mas se isso significaria que existiriam *necessariamente*.

implica em admitir *dedomena*, pois são a condição de possibilidade das relações. Assim, com o reconhecimento de que com a virada informacional a informação assume posição de destaque para a reflexão filosófica, e a partir da análise diafórica do conceito de informação, Floridi compromete-se com um realismo estrutural, que desde sua perspectiva seria algo assim como a armação formal última e o núcleo da própria realidade, sempre acessível a cada vez por algum nível de abstração a partir do qual são reunidas e retidas informações.¹⁵

Mais especificamente, Floridi qualifica seu realismo estrutural à luz de duas versões alternativas bastante conhecidas: o realismo estrutural epistêmico e o ôntico (tanto o eliminativista quanto o não-eliminativista). Deixando de lado as consideráveis complexidades envolvidas em cada uma das posições, bem como as diversas linhas de justificação e ataque respectivas, cabe aqui destacar que o realismo estrutural de corte informacional é introduzido por contraste e por aproximação a cada uma das versões. Este movimento duplo de contraste e de aproximação é parte de uma estratégia argumentativa mais ampla, disposta em três passos, nos quais Floridi (2011, pp. 344-360) pretende demonstrar: i) que não há incompatibilidade entre os realismos estruturais ôntico (de corte não-eliminativista) e epistêmico, ii) que os *relata* não são logicamente anteriores a todas as relações e, por fim, iii) que o conceito de um objeto estrutural não é vazio. Tendo em vista o escopo e objetivos deste trabalho, cabe apenas

¹⁵ Cabe ressaltar que a obra de Floridi é já bastante extensa e, sobretudo, que seu desdobramento é veloz. O escopo desta afirmação, portanto, não é irrestrito, mas diz respeito aos compromissos teóricos assumidos em determinado período e contexto, a saber, em *The Philosophy of Information* (2011). Não é irrazoável pensar que em outros contextos os compromissos de Floridi sejam de outra ordem ou sofram modulações, como um suposto construtivismo em *Plea for Non-naturalism as Constructionism* (de *Mind and Machines*, de 2017). Agradeço ao parecerista por esta importante observação. Desde o ponto de vista de uma apresentação mais sistemática e integrada dos compromissos teóricos de Floridi, fica em aberta a questão de se e em que medida tais compromissos podem ser caracterizados em termos unitários e ou monistas, ou se são plurais e diversificados.

destacar os traços gerais desta estratégia argumentativa como um todo, bem como de sua conclusão, já anteriormente apresentada.

Assim como o realismo estrutural epistêmico, a proposta informacional de Floridi assume uma espécie de humildade epistêmica, de inspiração kantiana, na qual não se faz compromissos ontológicos robustos com a natureza dos entes, especialmente quando considerados como independentes do agente epistêmico (ou informacional). Disto resulta o compromisso mínimo com estruturas nas quais estão dispostos entes, de cuja natureza não se afirma nada que não seja relativamente à sua posição em estruturas. Contudo, Floridi assume um compromisso ontológico mais robusto, o que o aproxima do realismo estrutural ôntico não-eliminativista, na medida em que reconhece a não-dependência de relações, isto é, reconhece relações não subordinadas a seus *relatas*, bem como a existência de objetos ontologicamente estruturais.

O resultado destes compromissos é um realismo estrutural *sui generis*, pois os objetos são interpretados em termos informacionais (como *dedomena*) e à luz da metodologia por níveis de abstração. Desse modo, a experiência de um determinado agente epistêmico ou informacional (um *infor*, para retomarmos a expressão anteriormente introduzida) é apresentada como o resultado da adoção de algum determinado nível de abstração que recolhe informações. Estas informações são interpretadas por Floridi como *dedomena*, isto é, como diferenças ou ausências de uniformidade, o que implica o reconhecimento de alguma estrutura e relação. Em última instância, então, um determinado ente acessado por um agente epistêmico ou informacional (*infor*) é um feixe coerente de *data* que só é possível, ou ao menos que só é explicativamente inteligível, como objeto estrutural, como um ponto relacional informacionalmente qualificável.

Considerações Finais

Com a breve apresentação genérica feita aqui, é possível visualizar que a filosofia da informação constitui um campo importante de reflexão filosófica que a um só tempo coloca para si uma agenda própria de problemas e permite vias de acesso renovadas para problemas filosóficos clássicos. Em razão disto, é possível caracterizar genericamente a filosofia da informação em termos de um programa de pesquisa em aberto com potenciais desdobramentos em diversas direções. Como mencionado pontualmente e bastante brevemente no decorrer do texto, um destes potenciais desdobramentos é em direção à aproximação junto de outro importante programa de pesquisa da filosofia contemporânea, a ontologia fundamental de Martin Heidegger conforme apresentada e parcialmente desenvolvida em *Ser e Tempo*.

Esta aproximação pode inicialmente ser formulada nas seguintes questões: quais as implicações ontológicas advindas com a revolução e a virada informacional? De que maneira conceitos ontologicamente importantes, como o conceito de ser e de verdade, sofrem modulações informacionais decisivas? Em que medida os entes internos à infoesfera demandam uma ontologia própria à maneira como demandam os entes utensiliares intramundanos, cujo modo de ser Heidegger caracteriza em termos de disponibilidade (*Zuhandenheit*)? O que dizer em relação aos conceitos de infoesfera e de mundo? O conceito ontológico-formal de mundo captura a estrutura disto que Floridi denomina “infoesfera”? Considerando panoramicamente ambos os programas de pesquisa, seria adequado considerar um deles à luz do outro, como um capítulo interno a ser explorado?

Na medida em que o programa ontológico de Heidegger qualifica-se em termos de fundamentalidade, isto é, na medida em que a formulação mesma da ontologia fundamental implica que os seus resultados são pressupostos por quaisquer outras ontologias, dado que ela seria a ontologia fundamental, uma hipótese interpretativa plausível para esta última pergunta seria a de que é possível incluir a agenda da filosofia da informação junto ao

programa da ontologia fundamental. Dito de outro modo, considerando o caráter fundamental da ontologia de *Ser e Tempo*, uma linha de resposta aberta para a última das questões colocadas acima é a de que o programa da filosofia da informação inaugura uma agenda de problemas que pode ser alocada no interior do programa da ontologia fundamental, ampliando o seu escopo de problemas.

Por outro lado, a própria caracterização do realismo estrutural informacional como estando na base explicativa de qualquer experiência com o que quer que seja coloca algumas importantes questões. Por exemplo, todas as identidades ontológicas apresentadas por Heidegger em *Ser e Tempo* podem ser convertidas em termos informacionais? Qual a posição ontológica do conceito metodológico de níveis de abstração? Aos diferentes modos de ser e às diferentes identidades ontológicas correspondem diferentes níveis de abstração? E, por fim, o que dizer em relação ao tempo: qual função ontológica a temporalidade ocupa junto ao realismo estrutural informacional de Floridi?

Referências Bibliográficas

BEAVERS, A. *A Brief Introduction to the Philosophy of Information*. Logeion: Filosofia da Informação. Rio de Janeiro. 2016.

BYNUM, T. W. *Informational Metaphysics: the informational nature of reality*, in *The Routledge Handbook of Philosophy of Information*. Routledge. 2016.

FLORIDI, L. *Information: a very short introduction*. Oxford. 2010.

FLORIDI, L. *The Philosophy of Information*. Oxford. 2011

FLORIDI, L. *The Method of Level of Abstraction*. In *The Routledge Handbook of Philosophy of Information*. Routledge. 2016.

FLORIDI, L. "Semantic Conceptions of Information", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.),

URL

=

<<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/information-semantic/>>. Último acesso em 8 de agosto de 2019.

GONZALES, M. N. *Luciano Floridi e os Problemas Filosóficos da Informação: da representação à modelização*. Incid: Revista de Ciência da Informação e Documentação. 2013.

HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*. Ed. Trotta. 2009.

WIENER, N. *Cybernetics: or control and communication in the animal and the machine*, 2nd edition, MIT press, Cambridge, Massachussets, 1948.

A organização social como verdadeiro objeto da crítica no *Segundo Discurso*¹

Social organization as the true object of criticism in the Second Discourse

 10.21680/1983-2109.2021v28n55ID21424

Julio Tomé

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

 0000-0002-2840-2410

juliohc7@hotmail.com

Resumo: A ideia de que as desigualdades naturais não implicam em desigualdades políticas e morais (i.e., desigualdades sociais) deve ser vista como o ponto de partida do diagnóstico apresentado por Rousseau no *Segundo Discurso*. As desigualdades sociais tornam-se parte da vida humana somente após a passagem do estado de natureza para o estado civil. O estado civil seria um estado artificial e de desordem, no qual as pessoas desenvolvem a faculdade do aperfeiçoamento (ou perfectibilidade) e, conseqüentemente, o sentimento (artificial) do *amor-próprio*. Com o desenvolvimento do amor-próprio, as pessoas começam a se comparar umas com as outras e desejam ser mais estimadas que as demais por seus semelhantes. Desse modo, o amor-próprio seria o grande responsável pelo desenvolvimento das desigualdades sociais entre as pessoas. Esse trabalho, porém, deseja mostrar que o amor-próprio, enquanto um sentimento artificial, é, em si mesmo, ambíguo e dependente das condições sociais que está inserido. Dessa forma, o amor-próprio pode ser inflamado ou igualitarista, dependendo do modo pelo qual as instituições sociais estarão organizadas. E as desigualdades sociais não podem ser vistas como uma

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – código de Financiamento 001.

implicação direta do amor-próprio, pois dependeriam dos arranjos sociais. A partir dessa leitura de Rousseau, haveria uma teoria normativa das desigualdades sociais, que seriam independentes das ações humanas, na qual a ideia de que as pessoas são naturalmente boas permanece assegurada e se pode defender a continuidade entre as obras do filósofo genebrino, bem como a possibilidade da criação de um estado civil justo (frente ao diagnóstico do *Segundo Discurso*).

Palavras-chave: Amor-Próprio; Consentimento; Desigualdades Sociais; Rousseau.

Abstract: The idea that natural inequalities do not imply political and moral inequalities (i.e., social inequalities) should be seen as the starting point of the diagnosis presented by Rousseau in the *Second Discourse*. Social inequalities become part of human life only after the transition from the state of nature to the civil state. The civil state would be an artificial and disorderly state, in which people develop the faculties of improvement (or perfectibility) and, consequently, the (artificial) feeling of *amour-propre* (self-love). With the development of *amour-propre*, people begin to compare themselves with each other and wish to be more esteemed than others by their fellow human. In this way, *amour-propre* would be largely responsible for the development of social inequalities between people. This work, however, wishes to show that *amour-propre*, as an artificial feeling, is, in itself, double and dependent on the social conditions that it is inserted. Thus, *amour-propre* can be inflamed or egalitarian depending on the way in which social institutions are organized. And social inequalities cannot be seen as a direct implication of *amour-propre*, since they would depend on social arrangements. From this reading of Rousseau, there is a normative theory of social inequalities, which is independent of human actions in which the idea that people are naturally good remains assured and one can defend the idea of continuity between the works of the Genevan philosopher as well as the possibility of the creation of a just civil state (in face of the diagnosis presented in the *Second Discourse*).

Keywords: *Amour-propre*. Consent. Social Inequalities. Rousseau.

I As desigualdades no *Segundo Discurso*: do amor-próprio aos arranjos sociais como verdadeiros objetos da crítica

Rousseau, no seu célebre *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens* (também conhecido como *Discurso sobre a Desigualdade*, ou ainda *Segundo Discurso*, de 1754), afirma que a questão da desigualdade é uma das mais interessantes que a filosofia pode propor e ao mesmo tempo uma das mais espinhosas que os filósofos e as filósofas podem resolver. O filósofo genebrino afirma que existem dois tipos de desigualdades, que são *independentes* entre si, a saber, a desigualdade natural ou física e a desigualdade política ou moral. A desigualdade natural ou física diferencia as espécies entre si, assim como os membros de cada espécie, e é “[...] estabelecida pela natureza e consiste na diferença das idades, da saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito ou da alma [...]” (ROUSSEAU, 2013, p. 21). Já a desigualdade política ou moral (i.e., sociais)² é própria aos seres humanos, mas existe apenas no estado civil, pois é dependente “[...] de uma espécie de convenção e é estabelecida, ou pelo menos autorizada, pelo consentimento dos homens” (ROUSSEAU, 2013, p. 21).

Para investigar as desigualdades entre as pessoas³, Rousseau

² Esse trabalho aceitará a ideia de Neuhofer (2014), que afirma que o termo *desigualdades sociais* é mais exato do que desigualdades morais e políticas, pois “moral” não possui hoje o mesmo significado que possuía para Rousseau e “político” é um termo muito estreito para capturar todas as desigualdades examinadas por Rousseau. Desse modo, todas as vezes que o termo desigualdades sociais aparecer, ele estará se referindo as desigualdades morais e políticas expressas no pensamento de Rousseau, designando, como colocado por Neuhofer (2014), que as investigações de Rousseau são sobre desigualdades que possuem uma origem social e são da natureza social, conforme dão vantagens relativas ou privilégios para algumas pessoas em detrimento de outras.

³ Tentou-se neste trabalho, ao máximo, dentro das possibilidades ofertadas pela língua portuguesa, adaptar a linguagem rousseauiana para uma linguagem neutra e que não privilegiasse um gênero (os homens) frente ao outro (as mulheres), uma vez que se acredita que a democracia só é possível com real igualdade entre as

(2013 [1754]) julga necessário que se faça um regresso à primeira distinção entre elas, pois as pessoas nascem iguais entre si e só começam a se diferenciar a partir do momento que diversas causas físicas introduzem, em algumas espécies, as variedades que se conhece. Desse modo, há uma desigualdade natural entre as várias espécies de animais, mas também uma desigualdade natural entre os indivíduos de uma mesma espécie e, portanto, entre cada pessoa. Mas existir desigualdades naturais não implica, no pensamento do filósofo genebrino, na legitimação das desigualdades de renda e riqueza. As desigualdades naturais ou físicas, portanto, não são um problema para Rousseau. O problema seria as desigualdades sociais, que não são implicações das desigualdades naturais entre as pessoas, mas desigualdades morais ou políticas, advindas da convenção social aceita pelas pessoas e, portanto, *artificiais*. Desse modo, as desigualdades artificiais só são possíveis em um estado também artificial, i.e., no estado civil – que é visto por Rousseau como um estado de corrupção e desordem –, pois é a partir da instituição do Estado Civil que as pessoas começam a se comparar

pessoas, independentemente dos gêneros ou de quaisquer outras diferenças que as pessoas possam possuir. Além disso, com Cohen (2010), julgou-se que apesar das considerações um tanto quanto problemáticas de Rousseau sobre as mulheres em suas obras, não há nenhum problema, ao menos de forma mais abstrata, de se colocar as mulheres também como pessoas políticas, inclusive na lógica do pensamento de Rousseau. Portanto, como colocado por Cohen (2010), a ideia de Rousseau sobre o fato de que as mulheres deveriam ser excluídas da política – ideia justificada pelo filósofo genebrino por meio da “natureza” das mulheres – pode ser contornada pela própria filosofia política de Rousseau, i.e., que é possível reconstruir a filosofia política de Rousseau abstraindo de sua opinião que as diferenças sexuais naturais têm um significado social decisivo. Desse modo, sempre que Rousseau utilizou o termo “homens” alterou-se para “pessoas”, “sujeitos”, “seres-humanos” ou termos semelhantes. Sabe-se que com isso não se resolve o problema da misoginia e do machismo no pensamento de Rousseau, mas se julgou que a teoria política de Rousseau, apesar de ter sido colocada sob a forma de um sujeito masculino, branco e europeu, diz respeito a todas as pessoas de uma comunidade política, seja homem, mulher, cis ou trans, branco ou negro, europeu ou um sujeito do atlântico sul, uma vez que a democracia, ao menos assim se acredita neste trabalho, possui um valor universal e absoluto, mas que só é possibilitada quando todas as pessoas, de igual modo, podem se sentir participantes cooperativas com o *status* de igualdade reconhecido.

umas com as outras.

No pensamento de Rousseau (2013), a partir da instituição do estado civil abre-se caminho para o desenvolvimento do *amor-próprio*⁴, que é um sentimento artificial, decorrente da faculdade humana responsável pelo desenvolvimento de todas as outras faculdades humanas, a saber, a faculdade do aperfeiçoamento (ou perfectibilidade). O amor-próprio é um sentimento artificial, relativo, nascido na sociedade e que faz os seres humanos considerarem a si próprios como mais importantes que as demais pessoas. Dessa forma, as pessoas querem ser reconhecidas como as melhores, as mais estimadas, as mais bonitas etc. Segundo Rousseau (2013), o amor-próprio é diferente do *amor de si mesmo*, pois enquanto o último é um sentimento natural que está presente já no estado de natureza, assim como a compaixão ou a pena, e é visto como um sentimento natural que leva todo animal a zelar pela própria conservação – e nos seres humanos produz a humanidade e a virtude – o amor-próprio é um sentimento artificial, presente apenas no Estado Civil, e é a origem da honra entre as pessoas, assim como a fonte de todos os males que uma pessoa realiza aos demais membros de sua espécie. É a partir do amor-próprio que as pessoas começam a se comparar umas com as outras e as desigualdades passam a ter importância. As desigualdades sociais, portanto, possuem uma relação direta com o amor-próprio, pois é esse sentimento artificial que permite que as desigualdades morais e políticas se firmem e sejam percebidas entre as pessoas.

De acordo com Maurizio Viroli (2003), as pessoas (selvagens) no Estado de Natureza não se comparam umas às outras, pois não possuem o sentimento da autoestima, de modo que uma pessoa até

⁴ Como será visto mais ao fim desse artigo, Rousseau designa estado civil como uma configuração política que é posterior ao contrato social, no qual cria-se uma autoridade soberana e as leis positivas comuns a todas as pessoas da sociedade, porém a passagem do estado de natureza para o estado civil não se dá de forma direta e retilínea (como era nos outros contratualistas clássicos). Mais sobre isso na seção II desse artigo. Coutinho (1996) explica de forma magistral esse processo de formação do estado civil em Rousseau.

pode perceber que está sendo prejudicada pela ação de outra pessoa, mas não possuirá a ideia de que está sendo injustiçada, pois é incapaz de experimentar o ressentimento, a vaidade, a consideração pelas demais pessoas, assim como a própria estima ou o desprezo.

A imaginação, que causa tanta devastação entre nós, não fala a corações selvagens; cada um espera tranquilamente o impulso da natureza, entrega-se a ele sem escolha, com mais prazer do que furor, e, satisfeita a necessidade, todo o desejo se extingue.

Portanto, é incontestável que o amor, assim como todas as outras paixões, só adquiriu na sociedade esse ardor impetuoso que o torna tão frequentemente funesto aos homens, e é ridículo representar os selvagens como incessantemente matando-se entre si para saciar sua brutalidade, opinião diretamente contrária à experiência, pois os caraíbas, que de todos os povos existentes é o que menos se afastou do estado de natureza, são precisamente os mais pacíficos em seus amores e os menos sujeitos ao ciúme, embora vivendo sob um clima quente que parece dar a essas paixões uma maior atividade (ROUSSEAU, 2013, p. 34).

Segundo Viroli (2003), no pensamento de Rousseau, quando as pessoas abandonam o mundo puramente natural, a comparação – que antes não existia – passa a ser a norma, e nasce a ideia de indivíduo. A partir da comparação mútua (quando as pessoas começam a se preocupar sobre quem dança melhor, é mais bonito, tem a melhor casa etc.) é que a identidade individual nasce. Assim, as pessoas, que antes se viam como pertencendo a uma coletividade, começam a se entender como indivíduos, que são diferentes entre si, distintos uns dos outros. Segundo Viroli (2003) o preço a ser pago pela identidade individual – onde as pessoas se veem como um ser diferente das outras pessoas de sua espécie – é a *desordem*, que “[...] significa um complexo de relações entre indivíduos em que cada um está em conflito com os outros e cada um procura melhorar o seu destino à custa dos seus semelhantes. A desordem ocorre quando cada indivíduo acredita ser o centro em torno do qual tudo o mais deve girar [...]” (VIROLI, 2003, p. 30-31)

Destaca-se que, para Viroli (2003), a teoria da desigualdade de Rousseau deve ser vista possuindo uma ligação com a ideia de

ordem hierárquica, a qual consiste em tudo estar no seu "lugar certo". O autor define *ordem* como a alocação de cada parte do todo em uma posição e lugar apropriado, i.e., ordem implica uma série de posições e lugares, sobre as quais algumas são mais elevadas do que outras, com a ideia de que não é apenas cada parte que deve desempenhar um papel, mas que também existem diferentes graus de mérito e de valor. E, uma vez que a desordem é um subproduto do ódio e inimizade gerados quando as pessoas se envolvem na luta pela preeminência, o prêmio que elas disputam não é um bem absoluto, mas relacional e, portanto, a riqueza, a estima, o respeito e a posição social são valorizados enquanto um objeto de *status*, em que é preferível tê-lo a não possuí-lo, é preferível ter uma quantidade maior do que menor, pois assim se alcançará um *status* maior, em comparação com as demais pessoas. A ideia é que os conceitos de ordem/desordem abraçam duas concepções subordinadas: a alocação de indivíduos para um nível específico na hierarquia de *status* e a noção de conflito.

A tese de Viroli (2003) é, portanto, que se deve ler o conceito de desigualdade elaborado por Rousseau pela lupa da ordem (e da desordem), pois se conseguiria revelar as várias dimensões do conceito de desigualdade presentes no pensamento de Rousseau, nas quais as divergências entre as pessoas devem ser explicadas por meio do anseio de distinção presente nos seres humanos, e não na busca por meios materiais e riqueza, uma vez que o objeto da competição humana seria o *status* – e não os bens econômicos⁵. Pode-se, de forma bastante resumida, afirmar que na visão de Viroli (2003), portanto, a *individação* é a responsável pelas desigualdades no pensamento de Rousseau, pois é a partir do momento que as pessoas começam a se perceber como “um”, como indivíduo singular, que surge o egoísmo. E é por causa do egoísmo

⁵ Viroli (2003) afirma que até mesmo a instituição da propriedade privada pode ser vista pela ideia de competição pelo respeito, só que, a partir do desenvolvimento da instituição dos direitos de propriedade, as desigualdades entre as pessoas passaram a ter um componente social real (posteriormente se voltará a tratar da questão da propriedade humana).

que as pessoas se colocam em uma situação de comparação, almejando serem mais estimadas que as demais, i.e., que permitem que o amor-próprio assuma o seu lugar na sociedade.

Neuhouse (2008), por sua vez, afirma que o que faz o amor-próprio ser a fonte (*source*) ou causa (*cause*) das desigualdades sociais no pensamento de Rousseau é o fato de este sentimento (artificial) implicar em fins relativos (i.e., o desejo de uma pessoa ser reconhecida por outra como possuidora de um determinado bem, pois, assim, sua busca não é em vista do seu próprio bem-estar, mas visando que as outras pessoas a reconheçam como digna de estima). Neuhouse (2008), portanto, concorda com a colocação de Viroli (2003) – que o problema das desigualdades em Rousseau é relacional –, porém, afirma que há uma diferenciação entre estima e respeito, sobre a qual, enquanto o respeito é algo atribuído à todas as pessoas e que todas são merecedoras, independentemente de seus *status*, classes ou quaisquer outras diferenças que as pessoas possam fazer entre si, a estima é vista como a capacidade de uma pessoa considerar outra pessoa como merecedora de elogio, admiração ou emulação devido a alguma qualidade ou realização em específico. A estima é a valorização de uma pessoa, não é algo que todas as pessoas têm direito ou são merecedoras e agraciadas. A estima é direcionada para algumas pessoas em específico, por ações, qualidades ou feitos específicos. Por exemplo: estima-se o Maradona por tudo o que ele fez ao futebol. E isso é diferente do respeito, que deve ser distribuído de igual modo a todas as pessoas (assim, mesmo que o Maradona não tivesse sido o jogador que foi, ele mereceria respeito).

Neste ponto, cabe salientar que Dent (1989) afirma que haveria duas leituras possíveis do amor-próprio. Cada uma dessas leituras seria o reflexo da maneira pela qual uma pessoa se autovalorizaria (i.e., a forma pela qual a estima seria desejada). A primeira forma é chamada de amor-próprio *igualitarista*, enquanto a segunda recebe a denominação de amor-próprio *inflamado*. Dent (1989) afirma que o amor-próprio inflamado (excessivo) tem como sua principal característica o ato da pessoa se colocar no centro das considerações

das outras pessoas, i.e., o amor-próprio inflamado faz com que as pessoas desejem possuir as melhores estimas. Desse modo, uma pessoa vê as outras como concorrentes, como hostis, enganosas e desonestas. O amor-próprio inflamado cria um significado para os outros que nega diretamente a possibilidade de alcance de seu próprio objetivo inerente, o de assegurar uma posição categoricamente reconhecida. E isso é diferente do amor-próprio igualitarista, pois, nessa acepção, não se trata de ser preferido diante das demais pessoas, ter uma palavra maior e mais "influência", como condição para que se sinta estabelecido como "pessoa". Dent (1989) afirma que o amor-próprio igualitarista pode atingir seu próprio objetivo se, e somente se, ele (o amor-próprio) permitir e conceder aos outros dignidade e peso igual.

Cohen (2010) aceita a diferenciação feita por Dent, e afirma que o amor-próprio igualitarista faz com que uma pessoa veja seu valor como igual ao das outras pessoas, sendo essa uma forma de autoestima que é razoável, tanto de maneira intrínseca, quanto instrumental. O amor-próprio inflamado, para Cohen (2010), é uma forma não igualitária de se ver o amor-próprio, pois a partir dele uma pessoa se vê como mais digna de consideração que as demais pessoas; ela se coloca dando mais importância a si mesma (e aos seus interesses) do que a qualquer outra pessoa, atribuindo o primeiro e melhor lugar para si⁶. Um traço importante decorrente do pensamento de Cohen (2010) é que vícios, como o ciúme, a indiferença egoísta, a ganância, a crueldade, a inveja e a covardia⁷, são todos alimentados pelo amor-próprio inflamado e, portanto, eles não são originais da natureza humana, nem têm raízes no egoísmo ou em um desejo insaciável de acumular bens – diferentemente da

⁶ Salienta-se que segundo Cohen (2010), poderia ainda haver uma terceira forma de amor-próprio, uma em que a pessoa se colocasse como inferior às demais pessoas. Porém, Rousseau não considerou essa possibilidade, e, desse modo, o autor não se dedicou à análise dessa perspectiva do conceito. Não se analisará essa possibilidade nesse trabalho.

⁷ Por outro lado, pode-se pegar como exemplo do amor-próprio igualitarista o amor pela pátria, visto por Rousseau como um possível destino do amor-próprio em sociedades bem ordenadas. Para mais, confira: Lapan (2007).

tese defendida por Viroli (2003), em que as desigualdades seriam decorrentes do egoísmo humano. De acordo com Cohen (2010), esses vícios refletem uma concepção do valor relativo de uma pessoa, que geram um desejo de viver uma vida melhor do que outras. Assim, Rousseau teria objetivado apresentar uma teoria dos vícios sem ligá-los à natureza humana e, portanto, os vícios humanos seriam produtos dos arranjos sociais em que as pessoas estariam inseridas. Apesar de a autoestima ser intrínseca à natureza humana, sua expressão (igualitária ou não igualitária) dependeria das circunstâncias sociais em que as pessoas estariam inseridas.

Destaca-se que para Neuhouser (2014) – que também está de acordo com a diferenciação entre os tipos de amor-próprio elaborada por Dent (1989) – Rousseau não seria vítima da ilusão de que o respeito sozinho poderia saciar as necessidades humanas de contar como *algo* aos olhos de seus semelhantes, i.e., mesmo Rousseau retratando a demanda por igual respeito como o desenvolvimento do desejo mais primitivo de uma pessoa, o desejo de ser admirada por suas qualidades particulares não sugere que o respeito possa substituir completamente a estima. Rousseau vê o amor-próprio como um sentimento artificial, pois o amor-próprio move os humanos apenas quando colocados em situações de comparações e julgamentos. Além disso, é um sentimento artificial, pois suas formas são variáveis e dependem do tipo de mundo social que seus possuidores habitam. Dessa maneira, o amor-próprio possui uma dupla característica, não sendo uma força para o bem, mas também não sendo apenas, ou necessariamente, ruim em suas consequências. O amor-próprio deve ser visto como a principal fonte de muitos males descritos por Rousseau. Contudo, ele não é necessariamente o responsável por conduzir a humanidade a todos esses males. É possível que o amor-próprio assuma formas positivas que são capazes de remediar os próprios males que o desejo inflamado por reconhecimento produz, pois o amor-próprio além de ser uma característica artificial das pessoas, é também dependente de como as organizações sociais são moldadas para determinar seu contexto.

Com o reconhecimento do amor-próprio igualitarista, Dalbosco (2014) afirma que o amor-próprio – como sentimento eminentemente social – expressa sua característica inflamada quando uma pessoa busca incessantemente pela estima pública, acompanhada pelo desejo de querer ser, a qualquer custo, superior aos seus semelhantes. Por outro lado, quando o amor-próprio assume sua perspectiva igualitarista, expressa uma visão construtiva, baseada no reconhecimento recíproco. De acordo com Dalbosco (2014), sob a perspectiva do amor-próprio igualitarista há uma ruptura com o ponto de vista individualista-egocêntrico de Rousseau, pois se exige que o ser humano inclua (e avalie) em sua própria ação as consequências que ela trará as demais pessoas de sua sociedade. Segundo o autor, o amor-próprio é concebido como um dos principais sentimentos humanos, que pode inclinar-se tanto aos vícios quanto à virtude, possuindo assim uma dupla direção (inclinação) que constitui o núcleo da própria teoria da ambiguidade do amor-próprio.

Dalbosco (2014) coloca que, por ser um sentimento, o amor-próprio, porém, não pode agir por si mesmo, ele é impulsionado por outra coisa. Esse impulso pode ser a vontade, que quando dirigida construtivamente, pode se tornar virtude. Para Dalbosco (2014) a virtude nada mais é do que o impulso ético da vontade, fazendo com que o amor-próprio canalize as suas forças (paixões) na direção construtiva. Desse modo, quando uma pessoa é movida pelo amor à justiça, o amor-próprio torna-se cooperativo e solidário, deixando de ser vaidoso, petulante ou egoísta. Dalbosco (2014) afirma que a vontade virtuosa é aquela capaz de assegurar a igualdade nas relações humanas e sociais. O autor julga que “o vínculo da teoria do amor-próprio com a formação virtuosa da vontade é o núcleo do pensamento filosófico e pedagógico de Rousseau, porque serve tanto para ‘corrigir’ a tendência pessimista de seus escritos de crítica à cultura quanto para oferecer a base formativo-educacional necessária aos ideais normativos que sustentam a concepção antropológica, política e jurídica do genebrino” (DALBOSCO, 2014,

p. 810)⁸.

Uma vez que as pessoas buscam satisfazer o amor-próprio, elas dependem dos tipos de oportunidades de reconhecimento que as sociedades em que estão inseridas incentivam ou permitem. Os vários esquemas (possíveis) de desigualdade, dentro de cada sociedade, desempenham papéis fundamentais nas definições das oportunidades que as pessoas terão disponíveis às suas mãos e, conseqüentemente, nos tipos de desigualdades permissíveis. De acordo com Neuhouser (2014), em uma sociedade que as disparidades de riqueza são limitadas e há o encorajamento para que as pessoas encontrem o sentido de suas próprias existências, são geradas determinadas aspirações de reconhecimento em seus membros. Essas aspirações de reconhecimento serão diferentes quando comparadas, por exemplo, a uma sociedade que possui ordem social baseada em privilégios herdados de classe. Segundo essa leitura, as instituições sociais têm, em outras palavras, efeitos educativos ou formativos sobre seus membros, e isso explica por que se pode dizer que as desigualdades sociais de todos os tipos desempenham um papel importante na produção dos males gerados pelo amor-próprio inflamado.

Dessa forma, segundo Neuhouser (2014), a avaliação normativa e a crítica de Rousseau são dirigidas apenas aos estados de coisas em relação aos quais as pessoas concernidas têm responsabilidade. Cabe destacar que no pensamento de Rousseau o mundo social é artificial e, portanto, as práticas e instituições que caracterizam qualquer sociedade em particular são produtos das ações coletivas dos seres humanos, e são sustentadas apenas pela participação contínua e o consentimento de seus membros. Os processos de socialização dão formas particulares aos desejos e ideais que motivam os indivíduos, e assim as instituições sociais reais inevitavelmente encorajam certos modos de se encontrar determinados tipos de reconhecimento, enquanto excluem outros.

⁸ Mais à frente se defenderá essa continuidade entre os trabalhos de Rousseau apontada por Dalbosco (2014).

Há casos, porém, em que as desigualdades naturais podem se entrelaçar com as desigualdades sociais e, conforme Neuhouser (2014), uma vez que as práticas e instituições sociais desempenham um grande papel na determinação das consequências que as desigualdades naturais têm nas vidas dos desfavorecidos, elas podem ser vistas como resultados das próprias ações sociais, e são, portanto, assunto apropriado para a questão normativa do *Segundo Discurso*. O autor cita, para exemplificar seu ponto, que as chances – ou falta delas – que uma pessoa que nasce cega e que outra sem qualquer deficiência terão ao longo de suas vidas dependerão do modo como as instituições lidarão com as deficiências, i.e., se a cegueira natural não é em si uma injustiça (já que as desigualdades naturais não são justas ou injustas), o fato de que, na maioria das sociedades contemporâneas, as pessoas cegas possuem pouco acesso às instituições educacionais ou ao transporte público, enquanto as pessoas não cegas conseguem acessá-las sem maiores problemas, deve ser visto como uma injustiça e um legítimo objeto de crítica, pois estes fatos são consequências sociais, diferentemente da cegueira, que não é do alcance social mudar.

Segundo Neuhouser (2014), esse ponto exemplificaria bem o pensamento de Rousseau, pois as desigualdades naturais fazem pouca diferença quando comparadas com os efeitos das desigualdades sociais e artificiais. Dessa maneira, quando se observa as desigualdades das sociedades modernas, percebe-se que a origem está muito mais associada com os resultados das circunstâncias sociais do que com circunstâncias naturais. Evidencia-se, assim, o caráter arbitrário das desigualdades. Em sociedades nas quais, por exemplo, o sistema educacional não está adequado para receber estudantes com algum tipo de deficiência visual, como a cegueira, as desigualdades resultantes não podem ser explicadas por meio das desigualdades naturais, mas há um caráter social (como o fato de não haver computadores com *softwares* para pessoas deficientes, livros em Braille etc.), ainda que implícito, que exclui as pessoas cegas das mesmas chances e oportunidades educacionais. Assim:

[...] O capitalismo, por exemplo, oferece a seus participantes diferentes

formas de reconhecimento social daquelas que estavam disponíveis sob o feudalismo medieval ou o socialismo do bloco oriental; da mesma forma, os estados que salvaguardam os direitos individuais concedem a seus membros um tipo de reconhecimento que não pode ser obtido em um regime despótico [...] (NEUHouser, 2008, p. 41).

II A dialética de Rousseau: o papel do consentimento nas desigualdades sociais

Neuhouser (2008) afirma que Rousseau não acredita que tais forças determinem completamente como os seres humanos se definem, pois os seres humanos possuem o livre arbítrio e, portanto, a capacidade de refletir e transformar seus ideais e autoavaliações. Cabe aqui destacar que, de acordo com Neuhouser (2014), o próprio desenvolvimento da perfectibilidade, no pensamento de Rousseau, depende do livre-arbítrio, pois não é algo desejado por aquele que está se desenvolvendo, mas é uma consequência não intencional de ações livremente escolhidas direcionadas para outros fins. Assim, o processo de civilização (e de conseqüente degradação da espécie) é decorrente das ações humanas – são produtos da ação livre –, mas as pessoas não podem ser vistas como moralmente culpadas.

Cassirer (1999) coloca que nem Deus, nem as pessoas, individualmente, são responsáveis pelos males que acometem as vidas das pessoas. É à sociedade humana, enquanto um sujeito, que é imputada a responsabilidade pelos males da vida coletiva. Com isso, porém, não se quer dizer que Rousseau é um defensor da vida fora da sociedade. Para o pensador genebrino, a sociedade possui um caráter duplo, no qual, se por um lado ela é a responsável por causar as “[...] mais profundas feridas à humanidade [...]”, por outro lado, segue o autor, “[...] somente ela é que também pode e deve curar tais feridas [...]” (CASSIRER, 1999, p. 74). Cassirer (1999) afirma que a pessoa natural não pode escapar da sociedade, mas que pode recriá-la, para também recriar-se. Dessa forma, evidencia-se o caráter reformista do pensamento rousseauiano, no qual as pessoas podem reorganizar suas sociedades para serem as menos injustas (ou mais justas) possíveis. O autor afirma que Rousseau é o primeiro a imputar uma responsabilidade à sociedade,

sendo uma ideia nova que até o século XVII não se possuía, e tornando-se uma semente germinada até hoje.

Destaca-se a perfectibilidade humana, no pensamento de Rousseau, pois ela possui um caráter duplo e antagônico. É a partir da perfectibilidade humana que nasce toda a inteligência humana, assim como brota a virtude humana; mas, também, é graças a ela que os erros humanos surgem. Segundo Cassirer (1999), a perfectibilidade enreda as pessoas e as leva às desigualdades e à servidão. Por outro lado, somente a perfectibilidade pode guiar as pessoas na direção da saída do labirinto em que ela própria colocou as pessoas – a perfectibilidade é a algóz, mas é também a heroína –, pois ela é a única capaz de abrir caminho novamente para a liberdade humana, uma vez que a liberdade só existe na medida em que as próprias pessoas podem conquistá-la, e sua posse é inseparável dessa conquista constante. “[...] Por isso, o que Rousseau exige da comunidade humana e o que ele espera de sua estruturação futura não é que ela aumente a felicidade do homem [i.e., das pessoas], o seu bem-estar e os seus prazeres, mas assegure-lhe a liberdade devolvendo-o assim à sua verdadeira determinação [...]” (CASSIRER, 1999, p. 101).

Essa dialética (ou o caráter ambíguo) da liberdade e da perfectibilidade é explicada por Coutinho (1996) por meio da afirmação de que apenas o conceito de liberdade deve ser visto como determinação essencial das pessoas, i.e., como um atributo natural, e não resultante de um processo de socialização. A liberdade, assim, é entendida como autonomia (e liberdade positiva), mas não só, pois é algo que se articula ontologicamente (i) com o caráter dinâmico das pessoas e (ii) com a perfectibilidade (ou faculdade do aperfeiçoamento). Assim, segundo Coutinho (1996), a liberdade de Rousseau atualiza-se por meio da *práxis* social e manifesta-se mais como um *processo* do que como um *estado*. “[...] É preciso levar em conta essa dimensão social e dinâmica do *conceito* de liberdade em Rousseau se se quer compreender plenamente o significado *político* da liberdade que ele irá colocar como pressuposto e resultado da sociedade gerada pelo contrato social legítimo” (COUTINHO, 1996,

p. 12, grifos do autor).

Para Neuhouser (2008), o filósofo genebrino, assim como Sartre posteriormente, defende que a liberdade está em ação mesmo quando os humanos simplesmente assumem os papéis e ideais que lhes são dados por seu mundo social. Segundo Neuhouser, é por isso que a desigualdade depende de convenções e é perpetuada pelo consentimento das pessoas envolvidas. Dessa forma, viver por autoconcepções (*self-conceptions*) socialmente prescritas – simplesmente aceitar, por exemplo, que a riqueza denota mérito pessoal, ou que os pobres merecem a sua (falta de) sorte – ainda requer a participação e o *consentimento* das pessoas envolvidas.

Para Neuhouser (2014), a ideia de Rousseau de que a desigualdade social depende do consentimento humano é algo intrigante, ao ponto de que inicialmente parece ser uma ideia incorreta, ou mesmo perversa, pois coloca sob as costas das pessoas, inclusive das menos favorecidas, o fato de existir desigualdades. Neuhouser (2014), porém, afirma que a maior preocupação de Rousseau no *Segundo Discurso* não é a verdadeira origem *histórica* da desigualdade social, mas saber como e por que, uma vez que as desigualdades passaram a existir, elas são mantidas. Desse modo, Neuhouser (2014) afirma que o espanto é desfeito quando se verifica que a desigualdade social ser consentida pelas pessoas, no pensamento rousseauiano, não significa que elas chegaram ao mundo humano por meio do acordo, mas que, uma vez que as desigualdades morais e políticas existem, elas são mantidas por meio de um consentimento, o qual Rousseau chama de *autorização*. Recordar-se a afirmação de Rousseau no início do *Segundo Discurso* e que anteriormente foi em parte reproduzida no parágrafo que inicia esse trabalho:

Concebo na espécie humana dois tipos de desigualdade: uma que chamo natural ou física, porque é estabelecida pela natureza e consiste na diferença das idades, da saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito ou da alma; a outra que podemos chamar desigualdade moral ou política, porque depende de uma espécie de convenção e é estabelecida, ou pelo menos autorizada, pelo consentimento dos homens. Esta consiste nos diferentes privilégios que alguns usufruem em detrimento dos outros,

como o de serem mais ricos, mais honrados, mais poderosos que eles, ou mesmo o de se fazerem obedecer por eles (ROUSSEAU, 2013, p. 21).

Destaca-se que para Rousseau (2013, p. 52) “[...] a desigualdade moral, autorizada apenas pelo direito positivo, é contrária ao direito natural sempre que não coincide, na mesma proporção, com a desigualdade física; distinção que determina suficientemente o que se deve pensar, a esse respeito, sobre a espécie de desigualdade que reina entre todos os povos civilizados [...]”. Como consequência desse fato, Neuhouser (2014) afirma que as desigualdades sociais são, para Rousseau, fenômenos essencialmente normativos.

[...] As desigualdades sociais são normativas no sentido de que elas estão inseridas nas práticas humanas, cuja existência depende da crença de seus participantes na bondade, legitimidade ou naturalidade dessas práticas, o que por sua vez implica que nós somos responsáveis pelas desigualdades sociais – elas dependem de nossas próprias ações – de uma forma que não é verdadeira para as desigualdades naturais [...] (NEUHOUSER, 2014, p. 19).

Segundo Neuhouser (2014), portanto, afirmar que as desigualdades sociais são autorizadas pelo consentimento humano não significa que elas sejam legitimadas ou autorizadas (*authoritative*). Significa, na verdade, que elas são consideradas legítimas por aquelas pessoas que estão sujeitas a elas, e que essa autorização desempenha um papel significativo na manutenção delas. Tal ponto é importante pois evidencia um interessante pensamento de Rousseau, a saber, que as práticas e instituições sociais que sustentam as desigualdades sociais são mantidas, na maior parte, não por meio da força ou pela coerção, mas por um consenso (tácito ou explícito) de que elas são justificadas.

Assim, como afirmado por Neuhouser (2014), se os trabalhadores e as trabalhadoras das empresas capitalistas, do mundo atual, realizam suas oito ou mais horas de jornada de trabalho, dia após dia, sem sabotar a propriedade de seus patrões ou se apropriarem dela, fazem isso não porque temem o poder do Estado, mas porque em algum nível essas pessoas aceitam a legitimidade ou naturalidade dos arranjos sociais que tornam necessários seus trabalhos para suas subsistências, enquanto seus

padrões têm riquezas suficientes para viverem suas vidas sem precisarem trabalhar, enriquecendo a partir dos frutos dos trabalhos dos seus funcionários e funcionárias. Neuhouser (2014) destaca que o consentimento que autoriza a maioria das desigualdades sociais não é o típico de contratos, mas consiste na manutenção das crenças mais ou menos conscientes sobre a adequação de certas práticas e instituições, que em última instância repousam na liberdade humana (dos próprios concernidos). Dessa maneira, os menos favorecidos são, em certa parte, coniventes com a situação pela qual se encontram, mas eles também podem ser os responsáveis por alterar essa condição.

É importante destacar que, para Rousseau (2013), no momento em que uma pessoa cercou um terreno, e teve a audácia de afirmar aquele pedaço de terra como seu – e houve gente tola o bastante para aceitar e acreditar –, formou-se a sociedade civil. O filósofo genebrino afirma que a instituição da propriedade privada não se deu pela maldade humana, ou pelo desejo de aprisionar e oprimir os outros membros de sua espécie, mas decorreu das condições sociais presentes, i.e., a passagem do Estado de Natureza para o Estado Civil, com o desenvolvimento do aperfeiçoamento humano e do amor-próprio. Destaca-se, como salientado por Neuhouser (2008; 2014), que apesar do amor-próprio ser causa *necessária* para as desigualdades, ele não é causa *suficiente* para, por si só, produzi-las. Portanto, foi necessário a existência de outros fatores, em especial o ócio (*loisir*), a divisão do trabalho e a propriedade privada. Desse modo, como elencado por Neuhouser (2008), no *Segundo Discurso* há uma complementariedade entre o amor-próprio e a instituição da propriedade privada na explicação das desigualdades sociais.

Deve-se salientar que foi a partir do cultivo das terras que surgiu a necessidade de sua divisão, pois foi a partir do reconhecimento da propriedade que foi necessária a instituição das primeiras regras da justiça, uma vez que, para dar a cada um o que é seu, é necessário que cada um possa ter alguma coisa. É importante destacar o fato de que Rousseau, no *Discurso sobre a Economia Política* (2017

[1758]), afirmou que o direito à propriedade privada é o mais sagrado de todos os direitos dos cidadãos e cidadãs, mais importante, em alguns aspectos, que a própria liberdade. No pensamento de Rousseau, portanto, a propriedade privada possui um duplo caráter: por um lado, foi a responsável pela instituição do Estado civil e, conseqüentemente, pelas desigualdades econômicas (de riqueza); por outro lado, é vista enquanto um direito inalienável, que conserva a existência humana e faz com que as pessoas cumpram os pactos acordados.

Segundo J. Cohen (2010), a partir do nascimento da propriedade privada há o aumento de oportunidades para que as pessoas persigam seus desejos de vantagem, com aumento dos benefícios que essa busca poderia proporcionar, mas também com aumento das desigualdades socioeconômicas. Essas desigualdades, segundo o autor, por uma perspectiva não rousseauiana, poderiam ser explicadas, por exemplo, pelo talento das pessoas em cultivarem suas terras (uma defesa do mérito daquele que melhor cultivou sua terra), porém, na visão rousseauiana, enquanto a propriedade permaneceu comum, os talentos tiveram apenas um efeito limitado sobre as desigualdades, pois cada pessoa partilhava, de algum modo, dos frutos dos benefícios criados pelos mais talentosos. Portanto, foi a partir do surgimento da propriedade privada que os frutos criados pelos mais talentosos não foram mais partilhados por todos os membros de uma sociedade, agravando as desigualdades. Dessa maneira, dado o sistema de propriedade privada e especialização, e a crescente desigualdade resultante desse sistema, que se tem um estímulo ao amor-próprio inflamado e os vícios.

Segundo Neuhouser (2008), deve-se ter claro que para Rousseau a solução dos problemas civilizatórios não será por meio da abolição da propriedade privada, a destruição das sociedades, fazendo com que as pessoas voltem a viver nas florestas com os ursos. O projeto de Rousseau deseja encontrar uma solução institucional para os problemas das desigualdades, onde uma das tarefas de tal projeto será descobrir como o mundo social pode ser organizado, de modo a proporcionar aos seus membros maneiras estáveis e menos

destrutivas de satisfazer suas necessidades fundamentais de consideração para com os outros.

A passagem de um estado de natureza para a sociedade civil não ocorre de forma automática, assim como a ideia de propriedade não surge de uma hora para a outra. Há uma série de processos revolucionários dentro do estado de natureza, pois só se chega ao estado civil quando uma pessoa precisa do auxílio de outra, quando a igualdade desaparece, a propriedade se introduz e o trabalho se torna necessário. Segundo Coutinho (1996), o caminho entre o estado de natureza e o estado civil em Rousseau é mais complexo do que nos outros contratualistas clássicos, de modo que depois do estado de natureza e antes do contrato existe um processo histórico de socialização, no qual o desenvolvimento das forças produtivas gera várias formações sociais, preparando assim as condições de possibilidade para dois diferentes tipos alternativos de contrato: em um há uma perpetuação da sociedade injusta, e no outro gera-se uma sociedade livre e igualitária. Para Coutinho (1996), a historicidade de Rousseau não envolve apenas formações sociais e os regimes políticos, mas também se refere às próprias pessoas, que modificam seus atributos no curso da evolução histórica.

Destaca-se que, para Rousseau, as pessoas não são naturalmente más. Elas são boas por natureza, mas a sociedade e as instituições as corrompem e as tornam más. Para Rousseau (2013) “[...] o homem selvagem e o homem civilizado diferem de tal modo pelo fundo do coração e das inclinações, que o que faz a felicidade suprema de um reduziria o outro ao desespero [...]” (ROUSSEAU, 2013, p. 52). O filósofo genebrino julga que a verdadeira causa disso é o fato de que a pessoa selvagem vive nela mesma, enquanto a pessoa do Estado Civil só sabe viver na opinião das outras pessoas, i.e., é por meio dos julgamentos realizados por terceiros que obtém o sentimento de sua própria existência. Para o filósofo genebrino, as desigualdades sociais são as responsáveis pelos privilégios que algumas pessoas irão usufruir em detrimento de outras, como o fato de haver pessoas mais ricas que outras, mais honradas, poderosas etc., assim como o fato de que algumas pessoas irão conseguir fazer

com que as outras as obedeçam.

Desse modo, o problema da desigualdade em Rousseau não é tanto a diferença monetária entre as pessoas – a diferença de renda e riqueza –, mas o fato de as desigualdades sociais implicarem em desrespeitos ao *status* moral de igualdade entre as pessoas. Por isso, a saída do autor, no *Contrato Social*, não é a abolição da propriedade privada ou a volta (se isso fosse possível) ao estado originário, mas a criação de um estado civil justo, com a instituição de um sistema de propriedade que consiga se mostrar como não prejudicial aos interesses fundamentais das pessoas. A ideia é que quando um sistema social é realizado sob certas condições sociais específicas, ele pode ser legítimo e, portanto, permissível, independentemente de sua relação com quaisquer leis naturais que originalmente regem a aquisição legítima de propriedade. Esse sistema precisaria manter a igualdade social entre as pessoas, pois a questão fundamental do pensamento de Rousseau (2013) é o fato de que as pessoas são vistas como seres morais livres e iguais, que possuem um *status* igual de cidadania e exercem um poder político igual umas sobre as outras. O problema das desigualdades socioeconômicas (políticas e morais) é justamente minar esse *status* de igualdade.

Haveria, assim, uma continuidade entre o diagnóstico apresentado por Rousseau no *Segundo Discurso* e o seu *Contrato Social*, no qual o filósofo genebrino apresentaria seu prognóstico e sua ideia de sociedade justa. Reconhece-se que essa não é uma leitura aceita por todos os leitores de Rousseau. Por exemplo, Starobinski (1991) afirma que ao se considerar o *Contrato Social* de modo isolado, tem-se que essa obra se situa no começo da vida social e, dessa forma, a saída do Estado de Natureza não se trata de destruir uma sociedade imperfeita para estabelecer a liberdade igualitária; mas trata-se do estabelecimento da *vontade geral* e da lei racional, de um só golpe, sem passagens intermediárias⁹.

⁹ Petroni (2017) afirma que Rousseau teria sido um dos primeiros teóricos modernos que ressaltaram o autogoverno como única condição de justificativa para

Starobinski (1991) afirma que quando se lê o pensamento de Rousseau em uma totalidade (autorizada pelas lacunas deixadas pelo filósofo genebrino), vê-se uma regularidade maior do que ela realmente é; e esquece-se que há uma *pulsção* entre a descontinuidade do discurso teórico de Rousseau e a continuidade de um *eu subjacente*, sobre a qual as próprias rupturas remetem os leitores. Dessa maneira, segundo Starobinski (1991), deve-se, para respeitar a verdade de Jean Jacques, não preencher as lacunas

a imposição de deveres entre pessoas que são vistas como livres e iguais. Para Petroni (2017), no pensamento de Rousseau, se sustentaria a ideia de que “[...] uma norma fornece razões excludentes para ação se, e apenas se, essa norma é fundada no pressuposto de que todas as pessoas estão igualmente autorizadas a demandá-la para todas as demais” (PETRONI, 2017, p. 205). Essa ideia formaria o “ponto de Rousseau”, e a partir dele haveria uma relação simétrica de autoridade entre as pessoas. Petroni (2017) salienta que essa ideia é diferente da teoria da soberania apresentada pelo filósofo genebrino n’*O Contrato Social*. O ponto de Rousseau é apenas um argumento sobre a natureza da autoridade política legítima, que não se propõe a debater a interpretação controversa do conceito de *Vontade Geral* no pensamento de Rousseau, e nem visa uma forma social específica da efetivação das relações interpessoais. Para o conceito de Vontade Geral em Rousseau, confira: Viroli (2003), Cassirer (1999), Costa (2017), Coutinho (1996), Neuhouser (2008) e Cohen (2010). O tema central de divergência entre as interpretações da Vontade Geral no pensamento de Rousseau é se esse conceito implicaria em uma legitimação de ideias totalitárias ou não – uma vez que a vontade geral não é uma vontade de particulares, nem a soma das vontades, nem a maioria das vontades, mas é geral sobre todos os membros de uma sociedade. Costa (2017, p. 78), por exemplo, afirma que o projeto de Rousseau tem todas as características para transformar “[...] um projeto igualitário num projeto totalitário”. Já Coutinho (1996), Neuhouser (2008) e Cohen (2010) colocam-se contrários a interpretações desse tipo. Cohen (2010), por exemplo, defende que pode ser tirada uma defesa da democracia direta a partir da vontade geral de Rousseau. A tese elencada pelo autor é que as pessoas não podem ser sujeitadas às vontades alheias e assim precisam se autogovernar. Petroni (2017), vendo o pensamento de Rousseau de maneira mais contida, afirma que as formas de participação direta e a proibição da representação política (no campo legislativo), pressupostas por Rousseau a partir da ideia de Vontade Geral, podem ser rejeitadas com base no argumento de inclusão deliberativa entre iguais. Segundo Petroni (2017), em um ambiente social complexo, onde se reconhece a existência de um pluralismo de valores e os interesses individuais humanos, não é um problema mostrar que as pressuposições de Rousseau podem estar claramente erradas do ponto de vista do respeito deliberativo.

deixadas em seu sistema. Starobinski (1991) afirma que as leituras que defendem a continuidade entre as obras de Rousseau podem ser de dois tipos, a saber, Hegeliano/Marxista ou Idealista (Kant/Cassirer), e por meio delas haveria uma encruzilhada, onde se deveria escolher entre a revolução ou a educação. Um motivo que daria razão à leitura de Starobinski (1991) seria as múltiplas contradições entre as obras de Rousseau.

Por sua vez, Cassirer (1999), acusado por Starobinski de realizar uma leitura idealista do pensamento de Rousseau, afirma que apesar das “contradições” entre o *Segundo Discurso* e o *Contrato Social*, essas obras se coadunam e se complementam, pois as contradições entre as obras são tão pequenas que só se pode explicar uma a partir da outra. Para Coutinho (1996), as “contradições” no pensamento de Rousseau são na verdade “uma totalidade dialética”, sobre a qual o *Contrato Social* é visto como uma proposta – no nível normativo do *dever ser* – de uma formação social e política alternativa àquela que aparece no *Segundo Discurso* – análise situada no âmbito do *ser*. Isso se dá, segundo Coutinho (1996), porque Rousseau discorda profundamente do *ser* da desigualdade e da opressão; e desse modo o filósofo genebrino teria proposto o *dever ser* de uma formação social na qual a liberdade e a igualdade se articulam de maneira indissociável, visando uma utopia alternativa.

Segundo essa leitura, Rousseau propõe no *Contrato Social* um modelo alternativo de sociedade, que sem renegar as conquistas fundamentais do progresso, elimina as principais causas e manifestações das degenerescências que eram apontadas no *Segundo Discurso* enquanto características da sociedade civil. Para além da leitura de Dalbosco (2014), como se viu anteriormente, e Cassirer (1999) e Coutinho (1996), Neuhouser (2008; 2013; 2014) afirma que o *Segundo Discurso* deve ser lido em consonância com o *Contrato Social* e com *Emílio*, de modo que o *Segundo Discurso* é visto como diagnóstico, e as obras posteriores como o prognóstico rousseauiano. Para Neuhouser (2008, p. 50, n. 43):

[...] o *Segundo Discurso* mostra que a natureza humana (original) não é

a fonte do mal, miséria e servidão, enquanto o *Contrato Social* e *Emilio* demonstram que a dependência inerradicável dos seres humanos e sua consequente necessidade de viver em sociedade podem em princípio ser reconciliadas com a aspiração essencial de ser livre, feliz e não alienado. Juntos, esses três trabalhos mostram que a miséria e o mal que permeiam a história humana não são consequências inevitáveis da natureza (original) dos indivíduos humanos ou de sua necessidade de sociedade, ou da combinação dos dois [...]

Considerações finais

Starobinski (1991), como se viu, afirmava que o *Contrato Social* inaugurava as ideias de vontade geral e lei racional de uma vez, sem caminhos intermediários. O autor afirmava que *Os Discursos* e o *Contrato Social* de Rousseau não são um esforço destinado a transformar o mundo, mas é uma efusão do sentimento em busca do ideal rousseauiano, i.e., recusa-se os costumes corrompidos da sociedade moderna, descrevendo a bondade natural, exprimindo suas quimeras e traçando um autorretrato. Porém, contra essa leitura de Starobinski, acredita-se que a tese que afirma que as obras de Rousseau devem ser lidas em conjunto, como um todo, que apesar de não ser harmônico, é dialético, e permite justamente afirmar que Rousseau é um filósofo do seu tempo, um pensador da modernidade e da liberdade, de modo que as suas críticas à sociedade de sua época não poderiam ser vistas como uma defesa ao período pré-moderno ou da legitimação do totalitarismo (como afirmado por Costa (2017)). Com isso, não se quer afirmar que as leituras de Costa e Starobinski não são plausíveis, mas sim que a continuidade entre, especialmente, o *Segundo Discurso* e o *Contrato Social* leva o pensamento de Rousseau a um novo caminho interpretativo, sobre o qual reconhece-se a dialética da liberdade e da perfectibilidade (Coutinho, 1996), diferenciando o papel do diagnóstico (realizado na obra de 1754) do caráter normativo (presente na principal obra política de Rousseau, onde impera as normas e leis para uma organização social justa). Julga-se essa diferenciação, apesar de muitas vezes ignorada pelos leitores de Rousseau, como fundamental para uma boa leitura das obras do genebrino.

É a partir da tese de continuidade entre as obras de Rousseau que se pode afirmar que Rousseau consegue defender as desigualdades morais e políticas como independentes das pessoas, colocando a responsabilidade sobre as instituições sociais, de modo que os vícios humanos não são decorrentes dos desejos humanos, mas dos arranjos sociais. A ideia é que o amor-próprio possui, em si mesmo – enquanto um sentimento artificial –, um caráter ambíguo e pode assumir características positivas e negativas, dependendo do modo como as organizações sociais serão moldadas. Reconhece-se, assim, que as desigualdades sociais são oriundas da disputa entre as pessoas pelas melhores posições sociais, e que elas (as desigualdades sociais) não são reflexos das desigualdades naturais entre as pessoas, assim como também não são apenas reflexos dos interesses individuais das pessoas, i.e., do egoísmo (como apontava Viroli, 2003). Entretanto, se é verdade que as desigualdades morais e políticas são reflexos do amor-próprio, também é verdadeiro que o amor-próprio não necessariamente leva as pessoas a desejarem serem vistas como melhores que as outras pessoas, isso dependerá do modo como as instituições sociais serão moldadas. Segundo Dent (1989), Cohen (2010), Dalbosco (2014) e Neuhouser (2013; 2014), isso se deve ao fato de que no pensamento de Rousseau o amor-próprio possui duas leituras antagônicas, a inflamada e a igualitarista.

Ao se assumir a tese que o amor-próprio possui duas características distintas, pode-se defender que no pensamento de Rousseau as desigualdades possuem um caráter relacional (como afirmado por Viroli (2003) e Neuhouser (2008, 2013, 2014)). E, portanto, pode-se afirmar que Rousseau é um autor fundamental (para não usar a expressão *pai*) do igualitarismo social. Frente ao igualitarismo de fortuna (*Luck egalitarianism*)¹⁰, o igualitarismo

¹⁰ Segundo Anderson (1999), autores como Dworkin, Rakowski, Roemer, Van Parijs, Arneson, G.A. Cohen e Nagel devem ser vistos como defensores do igualitarismo de fortuna, sobre o qual haveria a divisão interna entre o igualitarismo de bem-estar (Arneson, Cohen, Roemer, provavelmente Nagel) e o igualitarismo de recursos (Dworkin, Rakowski, Roemer). Para que se possa

social defende que há um *status* de igualdade moral inerente a todas as pessoas, e que, portanto, uma sociedade justa é aquela que respeita essa igualdade¹¹. Desse modo, as considerações sobre justiça social não se dão em discussões meramente distributivas ou redistributivas, mas enquanto discussões que levam em conta os valores relacionais das pessoas (i.e., o *status* de igualdade moral). A busca pela igualdade, segundo o igualitarismo social, não se dá por meio (ou objetivando) da própria igualdade, mas em vista de outros valores sociais – onde a igualdade é um valor importante, mas não único.

Acredita-se, portanto, que o pensamento de Rousseau pode ser lido dentro do escopo do igualitarismo social, pois o problema da desigualdade não é visto por meio do prisma das diferenças monetárias entre as pessoas – a diferença de renda e riqueza –, assim

exemplificar a diferença entre o igualitarismo de fortuna e o igualitarismo social, utiliza-se do seguinte exemplo extraído de O'Neill (2013): uma sociedade que é hierarquicamente estruturada, sobre a qual a alocação das pessoas nos cargos de poder, prestígio e *status* é determinada inteiramente com base nas consequências das escolhas feitas por esses indivíduos, com uma provisão para as diferenças entre talento individual, e que, portanto, vai além dos procedimentos de uma sociedade meramente meritocrática, de modo que as posições ocupacionais (e, por hipótese, alocações de poder, prestígio e posição social) são feitas com base nas escolhas (genuínas) feitas pelas pessoas (por exemplo, no que diz respeito à decisões sobre caminhos educacionais, *trade-offs* de trabalho, etc.) é vista pelo igualitarismo de fortuna como sendo justa, porque não há – se supõe – desigualdades não escolhidas (i.e., não há desigualdades que não sejam rastreáveis aos efeitos da escolha individual). Sobre o prisma do igualitarismo não-intrínseco, porém, essa sociedade é vista como profundamente desigual em vários dos seus aspectos, pois – de acordo com O'Neill (2013) – quando se aceita o igualitarismo pluralista de Scanlon, por exemplo, a preocupação não é erradicar as desigualdades distributivas (de renda e riqueza, por exemplo), mas eliminar as preocupações com tipos particulares de consequências experimentais (em termos do *status* e do respeito próprio dos indivíduos e da qualidade de suas relações sociais) geradas por diferentes conjuntos possíveis de arranjos socioeconômicos.

¹¹ Pode-se defender que o igualitarismo social, além de estar presente no pensamento de Rousseau, também se encontra nas teses de autoras e autores como Samuel Scheffler, Thomas Scanlon, Martin O'Neill, Elizabeth Anderson, tendo seu principal expoente o filósofo estadunidense John Rawls.

como as desigualdades sociais não são vistas como uma consequência inerente das diferenças humanas. O problema das desigualdades sociais, para Rousseau, assim como para os igualitaristas, é que elas implicam – como a própria denominação no pensamento do filósofo genebrino já deixa claro – em desrespeitos ao *status moral* de igualdade entre as pessoas. Outro ponto consonante entre o igualitarismo social e Rousseau é que as desigualdades morais e políticas, por dependerem das organizações sociais, não são impossíveis de serem extirpadas ou ao menos amenizadas por meio de um regime econômico e social justo (ou menos injusto possível).

Dessa forma, pode-se afirmar que no *Segundo Discurso* a denúncia de Rousseau não é contra uma natureza humana corrompida a partir do abandono do estado mais igualitário de todos, mas contra uma organização social corrompida e altamente desigual – e que corrompe as pessoas. O objeto da crítica de Rousseau é, portanto, a organização social injusta, que permite desigualdades exorbitantes que desrespeitam o caráter moralmente igual das pessoas. Extrapolando um pouco os limites desse trabalho, pode-se afirmar que Rousseau estava olhando para o capitalismo nascente de seu tempo, e percebendo as injustiças que seriam cometidas em nome dessa organização social. Resumindo, ao se olhar os trabalhos de Rousseau como complementares, pode-se afirmar que: (i) as desigualdades são normativas e dependem do modo como as instituições serão moldadas; (ii) é possível defender a tese da bondade humana; (iii) e se pode argumentar em favor da criação de um estado civil justo; (iv) de modo que ii e iii, que são objetos do *Contrato Social*, não se tornam impossíveis, apesar do diagnóstico do *Segundo Discurso*.

Referências

ANDERSON, Elizabeth S. What's the point of equality? *Ethics*, 1999, vol. 102, n. 2. pp. 287 – 337.

CASSIRER, Ernest. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Trad.: Erlon José

Paschoal, Jézio Gutierre; revisão da tradução: Isabel Maria Loureiro. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

COHEN, Joshua. *Rousseau: A Free Community of Equals*. New York: Oxford University Press (OUP), 2010.

COSTA, Marta Nunes da. Os Dilemas de Rousseau. Uma leitura crítica d’*O Contrato Social*. *Disputatio: Philosophical Research Bulletin*, Vol. 6, No. 7 (2017), pp. 43–80.

DALBOSCO, Claudio Almir. Condição humana e formação virtuosa da vontade: profundezas do reconhecimento em Honneth e Rousseau. In: *Educação e Pesquisa*. São Paulo, v. 40, n. 3, p. 799-812, jul./set. 2014. pp. 799-812.

DENT, N. J. H. *Rousseau: An Introduction to his Psychological, Social and Political Theory*. Oxford, New York: Basil Blackwell, 1989.

LEPAN, Géraldine. *Rousseau et le patriotism*. Paris: Honoré Champion, 2007.

NEUHOUSER, Frederick. Rousseau’s Critique of Economic Inequality. *Philosophy & Public Affairs*, 41, no. 3, 2013.

NEUHOUSER, Frederick. *Rousseau’s critique of inequality: reconstructing the second discourse*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

NEUHOUSER, Frederick. *Rousseau’s Theodicy of Self-Love*. Evil, Rationality, and the Drive for Recognition. New York: Oxford University Press (OUP), 2008.

O’NEILL, Martin. Constructing a Contractualist Egalitarianism: Equality after Scanlon. *Journal of Moral Philosophy*, Vol.: 10. 2013. pp. 429-461.

PETRONI, Lucas. *A Moralidade da Igualdade*. 2017. 293f. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a Economia Política*. Trad.: Maria Constança Peres Pissarra. Petropolis, RJ: Vozes, 2017. (coleção Vozes de Bolso).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Trad.: Paulo Neves. Porto Alegre: LP&M, 2013.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O Contrato Social*. Trad.: Antônio de Pádua Danesi. 3ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 1996. (coleção Clássicos).

STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo; seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. Trad.: Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

VIROLI, Maurizio. *Jean-Jacques Rousseau and the 'well-ordered society'*. Trad.: Derek Hanson. Cambridge: Cambridge University Press, 2002 [1988].

A teoria dos dois sistemas de Kahneman: Uma crítica a partir da perspectiva ecológica gibsoniana

*Kahneman's Two Systems Theory:
A critique from the Gibsonian ecological perspective*

 10.21680/1983-2109.2021v28n55ID22210

Juliana Moroni

Universidade Estadual Paulista (UNESP)

 0000-0002-4878-4823

julianamoroni@yahoo.com.br

Alfredo Pereira Junior

Universidade Estadual Paulista (UNESP)

 0000-0002-5960-041X

alfredo.pereira@unesp.br

Resumo: A Teoria dos Dois Sistemas, proposta por Kahneman (2011), pressupõe que a tomada de decisão no contexto econômico se baseia em dois sistemas, um que é automático, intuitivo e principalmente inconsciente e outro reflexivo, racional e totalmente consciente. Consideramos a abordagem kahnemaniana incompleta na medida em que a concepção dos sistemas 1 e 2 não é suficiente para explicar os processos de tomada de decisão. Neste artigo, nosso desafio é mostrar que, diferentemente dos sistemas de Kahneman, a tomada de decisão está ancorada na percepção direta de *affordances* e é a base das escolhas conceituais, que envolvem experiências sensorio-motoras advindas da reciprocidade entre agente e ambiente. Concluímos este artigo, argumentando que, diferentemente da concepção de sistema 1 kahnemaniano, na perspectiva ecológica, a tomada de decisão advém de experiências não conceituais, da percepção direta, não automática, sem envolver representações mentais e processamento de informações.

Palavras-chave: Percepção direta; *Affordance*; Tomada de decisão; Teoria dos Dois Sistemas; Teoria ecológica gibsoniana.

Abstract: Kahneman's theory of two systems assumes that human decision-making in economy is based on two systems, one that is automatic, intuitive and mostly unconscious, and another one that is reflexive, rational and fully conscious. We consider his approach incomplete in the means that the conception of systems 1 and 2 is not sufficient to explain the human decision-making processes. In this paper, our challenge is to show that unlike Kahneman systems, decision-making is anchored on direct perception of affordances and it is the basis of conceptual choices, which involve sensorimotor experiences of agent-reciprocity environment. We conclude this paper, arguing that, unlike the concept of Kahnemanian system 1, in the ecological perspective, decision making comes from non-conceptual experiences, from direct, non-automatic perception, without involving mental representations and information processing.

Keywords: Direct Perception; Affordance; Decision-Making; Two Systems Theory; Gibsonian ecological theory.

Introdução

Para os proponentes das Teorias de Dois Sistemas (TDS), existem dois tipos de sistemas psicológicos que orientam a ação dos indivíduos nos processos de tomada de decisão. Embora existam diferentes abordagens, elas exibem pontos em comum, como a afirmação de que o Sistema 1 age de maneira automática e impulsiva, e o Sistema 2 atua por meio de processos analíticos ancorados na racionalidade. Neste artigo, analisamos a TDS de Kahneman (2011) no contexto do processo de tomada de decisão. Ele caracteriza o Sistema 1 como automático, intuitivo, involuntário, rápido e inconsciente e o Sistema 2 como lento, voluntário e totalmente consciente.

Nosso principal objetivo é mostrar que a concepção de dois sistemas de Kahneman é limitada na medida em que não consegue explicar o processo de tomada de decisão, oriundo da percepção direta de *affordances*. Nesse sentido, o processo de tomada de decisão não é classificado como totalmente pertencente nem ao

sistema 1, tampouco ao sistema 2, dado que também é guiado pela percepção direta de *affordances*, com base na *direct awareness*.¹

Primeiramente, apresentamos a TDS de Kahneman; em seguida, elucidamos as concepções de percepção direta, *affordance*, *invariante* e *direct awareness* no contexto da teoria ecológica gibsoniana, mostrando o vácuo na explicação do processo de tomada de decisão kahnemaniana.

I A Teoria dos Dois Sistemas de Kahneman

Em seu livro *Thinking fast and slow*², Daniel Kahneman (2011) afirma que não há um modo de saber detalhadamente como a maioria das impressões e pensamentos emergem em nossa experiência consciente. Para ele, o trabalho mental age silenciosamente na geração de decisões que tomamos ao longo de nossas vidas. O foco de Kahneman está nos processos intuitivos que são a base de escolhas em situações de risco, priorizando opções nas quais não há risco de perda. Se em qualquer situação houver probabilidade de perda, a escolha intuitiva é diminuí-la ou eliminá-la.

Para Kahneman e Tversky (1979, p. 264-268), a tomada de decisão em situações de risco envolve uma aversão intuitiva, e não racional, ao risco de perda. Para exemplificar essa aversão ao risco, os pesquisadores selecionaram um grupo de entrevistados aos quais foi apresentado os seguintes problemas:

1 - Qual das seguintes opções você prefere?

¹ No contexto da teoria ecológica gibsoniana, consideramos que o termo de língua inglesa *awareness* pode ser traduzido como *prontidão para ação* e *prontidão sciencie*. Entretanto, neste texto, optamos por manter o termo na língua inglesa como *direct awareness* para enfatizar o conceito antirrepresentacionista gibsoniano de *awareness* em detrimento de outras abordagens representacionistas, as quais utilizam o *indirect awareness*.

² Os números das páginas indicados entre parênteses estão de acordo com a versão em PDF.

A: 50% de chances de ganhar um *tour* de três semanas para a Inglaterra, França e Itália.

B: Um *tour* de uma semana pela Inglaterra, com certeza.

Resposta: A maioria escolheu a alternativa B.

2 - Qual das seguintes opções você prefere?

C: 5% de chance de ganhar um *tour* de três semanas para a Inglaterra, França e Itália.

D: 10% de chance de ganhar um *tour* de uma semana para a Inglaterra.

Resposta: A maioria escolheu a alternativa C.

Nesses exemplos, foi examinado o efeito de certeza: as pessoas dão mais importância aos resultados que estão vinculados à certeza em relação àqueles que são apenas prováveis. A preferência é atribuída às perspectivas positivas. As pessoas percebem os resultados como ganhos e perdas, tendendo a preferir uma pequena perda à probabilidade de uma grande perda (KAHNEMAN e TVERSKY, 1979, p. 264-269). Kahneman conclui que a aversão à perda é mais forte do que a empolgação com os ganhos. Como ele ressalta, “a resposta às perdas é mais forte do que a resposta aos ganhos correspondentes. Isso é aversão à perda” (KAHNEMAN, 2011, p. 274).³

É importante observar que Kahneman concebe a aversão como um processo cognitivo de reconhecimento de padrões que pode desencadear emoções, mas sem atribuir um papel operacional central a elas. O trabalho clássico de Herbert Simon sobre Heurística é referenciado para apoiar a suposição de que intuição é principalmente reconhecimento de padrões. Nos estudos de Simon sobre mestres do xadrez, ele mostrou que, após milhares de horas de prática de xadrez, os mestres enxadristas percebem as peças no tabuleiro de maneira diferente da nossa. Para Simon, o contexto dado fornece uma pista, que dá ao especialista o acesso às informações armazenadas na memória, que por sua vez fornece as

³[...]the response to losses is stronger than the response to corresponding gains. This is loss aversion.(KAHNEMAN, 2011, p. 274).

respostas. Conforme ressalta Kahneman (2011, p. 15, tradução nossa): “Intuições válidas se desenvolvem quando especialistas aprendem a reconhecer elementos familiares em uma nova situação e a agir da maneira apropriada a ela”.⁴

Esse tipo de intuição está relacionado, segundo Kahneman (2011, p. 22-24), ao Sistema 1, um “sistema automático” que funciona rapidamente, fazendo pouco ou nenhum esforço; também não há percepção consciente relacionada ao controle voluntário da ação. Kahneman (2011, p.14-16), dá exemplos de processos do Sistema 1: quando a voz de alguém com quem conversamos muda; nas consultas médicas quando o médico que olha o paciente detecta o problema de saúde e nos jogos de xadrez quando o jogador anuncia “xeque-mate”. Esses tipos de conhecimentos intuitivos geralmente acontecem várias vezes ao dia.

Segundo Kahneman (2011, p.21), quando olhamos para o rosto de uma pessoa zangada, nossa percepção é guiada pela visão e pelo pensamento intuitivo. Nós automaticamente percebemos o humor dela; no entanto, o automatismo é concebido como puramente um processo de reconhecimento de padrões, não exigindo de nós a empatia para experienciar conscientemente os sentimentos atribuídos ao “estado de espírito” da outra pessoa.

Kahneman destaca algumas atividades do sistema 1 que atua rápido e automaticamente, a saber, em ordem de complexidade:

- Perceber um objeto que se situa mais distante do que o outro.
- Ouvir um som vindo de alguma direção e se orientar pelo som.
- Completar expressões linguísticas como “pão com...” (Pão com queijo).
- Responder a expressão $2+2=?$

⁴ Valid intuitions develop when experts have learned to recognize familiar elements in a new situation and to act in a manner that is appropriate to it. (KAHNEMEN, 2011, p. 15).

- Ler palavras escritas em cartazes grandes.
- Expressar um semblante de desaprovação quando vemos fotos que despertam asco.
- Dirigir um automóvel por uma rua vazia.
- Realizar movimentos decisivos no jogo de xadrez quando quem realiza a jogada é um mestre enxadrista.
- Reconhecer o humor de pessoas através da face.

O sistema 1 envolve habilidades inatas que também podem ser percebidas em outras espécies de animais, como orientação para ação ou habilidades advindas de práticas prolongadas, tais como ler e compreender frases e responder expressões matemáticas de cálculo fácil como $2+2=4$. Outra característica do sistema 1 é a de que ele nunca entra em repouso. Ou seja, se virmos uma palavra em um cartaz, em um livro ou na tela de um computador, por exemplo, em um idioma que conhecemos, nós automaticamente a leremos desde que nossa atenção não esteja totalmente focada em outro propósito. (KAHNEMAN, 2011, p.24-26).

Segundo Kahneman (2011, p.24-26), o Sistema 2 opera atividades mentais que envolvem mais trabalho, como cálculos matemáticos complexos. Tais operações também são relacionadas às experiências subjetivas de autocontrole, *agency*⁵, escolha e concentração. Como exemplo de sistema 2 está o cálculo matemático de uma equação de segundo grau. No sistema 2, o pensamento lento opera através de passos sequenciados a fim de realizar um trabalho mental ordenado, voluntário e deliberado.

Kahneman destaca algumas atividades do Sistema 2 que atuam lenta e conscientemente, envolvendo atividades mais complexas:

- Concentrar a atenção em atividades específicas.
- Concentrar-se no som da voz de determinada pessoa em

⁵ Neste artigo, o termo em língua inglesa *agency* pode ser traduzido como *ação autônoma*. Porém, optamos por manter o termo na língua inglesa.

locais aglomerados e barulhentos.

- Procurar uma mulher de cabelos loiros.
- Prestar atenção no próprio comportamento a fim de adaptá-lo às normas aceitas socialmente.

Há atenção no sistema 1 e no sistema 2. Para Kahneman (2011, p. 23), o Sistema 2 pode alterar o modo de operação do Sistema 1, programando as funções de atenção e memória executadas automaticamente. Essa alteração requer maior esforço mental, pois não é realizada espontaneamente. Por exemplo, nos orientarmos para o som que vem de algum lugar é uma ação involuntária do Sistema 1, que aciona a atenção voluntária do Sistema 2, o qual tenta resistir e não se virar em direção do som, desempenhando o autocontrole. (KAHNEMAN, 2011, p.24).

Kahneman (2011, p. 23-24) coloca ênfase no Sistema 1 que origina as impressões e sensações subjacentes às crenças e escolhas voluntárias do sistema 2. Embora no Sistema 1, as funcionalidades automáticas e involuntárias inconscientemente gerem padrões de pensamentos complexos, é apenas no Sistema 2 que esses pensamentos atingem maior nível de complexidade, alcançando funcionalidades voluntárias e lentas, que envolvem raciocínio. O sistema 2 controla o sistema 1, dominando a impulsividade e as associações que emergem dele; no entanto, o Sistema 1 domina a maioria de nossas ações, pois permite ao Sistema 2 dispender pouco esforço. O sistema 1 somente precisa do auxílio do sistema 2 quando não consegue desempenhar suas funções adequadamente, não fornecendo respostas para problemas. Um exemplo desse auxílio é resolução de cálculos matemáticos complexos.

O sistema 1 também domina o sistema 2 de maneira mais enfática quando o autocontrole do sistema 2 é enfraquecido pela realização de várias tarefas cognitivas, sob a influência do álcool, em uma noite sem dormir devido à insônia etc. Nesse sentido, o autocontrole dos pensamentos e comportamentos, uma das tarefas executadas pelo Sistema 2, exigem esforço e atenção que são prejudicados quando o foco do objeto é desviado. (KAHNEMAN,

2011, p.48-49).

As operações automáticas do sistema 1, através de reconhecimento de padrões, envolvem aprendizado associativo, no qual um padrão percebido aciona outros previamente conectados, como uma cascata, em um tempo relativamente curto. Esses padrões formam eventos mentais associativos em séries complexas e coerentes. Cada objeto ou evento percebido externamente gera padrões que evocam e estimulam memórias, emoções, expressões e reações físicas, criando previsões e contextos para eventos futuros e prováveis. (KAHNEMAN, 2011, p.52-54).

No Sistema 1, há uma avaliação básica da evolução que fornece uma análise de situações a fim de proporcionar sucesso ao organismo em sua luta pela sobrevivência. Um exemplo de uma avaliação básica realizada pelo sistema 1 seria a capacidade de discriminar entre rostos de pessoas que representam ameaças em potencial. Obviamente, essa avaliação pode ter inúmeras falhas, mas realiza a atividade de reconhecer e julgar ameaças de sobrevivência e ações bem-sucedidas de organismos. Por exemplo, julgamentos rápidos, com base nas avaliações básicas do Sistema 1 podem influenciar os processos eleitorais. A percepção visual da face de um candidato aspirante avalia se ele é confiável ou uma ameaça à sociedade (KAHNEMAN, 2011, p.89-91).

O papel da intuição nas escolhas feitas em diferentes situações é caracterizado por Kahneman (2011, p. 230) como informação armazenada na memória e acessada em contextos onde há necessidade de tomada de decisão. A caracterização do conceito está enraizada no trabalho de Herbert Simon (2002, p. 155, tradução nossa), segundo o qual a intuição é definida como reconhecimento:

No discurso cotidiano, usamos a palavra intuição para descrever um desempenho de resolução de problemas ou respostas à perguntas que é rápido e para o qual o especialista é incapaz de descrever em detalhes o raciocínio ou outro processo que produziu a resposta. A situação forneceu uma sugestão; essa sugestão deu ao especialista acesso às informações

armazenadas na memória, e as informações fornecem a resposta. Intuição é nada mais nada menos do que reconhecimento.⁶

Para Kahneman (2011, p. 232) temos a tendência em confiar em intuição infundada na medida em que gera conforto cognitivo e coerência. No entanto, isso não garante que uma crença considerada confiável seja verdadeira. Uma maneira de não ceder às associações erradas e às crenças infundadas baseadas em intuição, é não acreditar em intuição quando ela não está baseada em informações que indicam regularidades estáveis no ambiente. Como Kahneman aponta (2011, p. 234, tradução nossa): “Lembre-se desta regra: não se pode confiar na intuição na ausência de regularidades estáveis no ambiente.”⁷ Como veremos nas próximas seções, diferentemente da concepção kahnemaniana, o reconhecimento de padrões que indicam regularidades no ambiente é caracterizado a partir da percepção direta de *affordances*.

II As bases conceituais da teoria ecológica gibsoniana: a crítica à Teoria dos Dois Sistemas

Na seção anterior, mostramos a relação entre sistema 1 e 2, com alguns exemplos. Levando em consideração as caracterizações do sistema 1 e do sistema 2, argumentamos que existe um vácuo na explicação da tomada de decisão, via intuição, proposta por Kahneman, com base na seguinte premissa:

Os dois sistemas de Kahneman, no que se refere ao processo de tomada de decisão, via intuição, não englobam a *direct awareness*

⁶ The expert has just stated, very succinctly, the theory of expert performance that has emerged in recent years from psychological research and modeling. In everyday speech, we use the word *intuition* to describe a problem solving or question-answering performance that is speedy and for which the expert is unable to describe in detail the reasoning or other process that produced the answer. The situation has provided a cue; this cue has given the expert access to information stored in memory, and the information provides the answer. Intuition is nothing more and nothing less than recognition. (SIMON, 1992, p. 155).

⁷ Remember this rule: intuition cannot be trusted in the absence of stable regularities in the environment. (KAHNEMAN, 2011, p. 234).

que emerge da relação de reciprocidade entre agente-ambiente, através da percepção direta de *affordances*, envolvendo modalidades de *agency*⁸ não conceitual, controle voluntário, *attunement*⁹ (ajuste), memória ecológica e intencionalidade.

Antes de enfatizarmos as diferenças críticas entre as propostas de Kahneman e a ecológica, nesta seção, esclarecemos o significado da terminologia gibsoniana.

Ao contrário da definição da perspectiva contemporânea sobre o termo *awareness* como capacidade mínima de ter experiência subjetiva mediada por sensações, no nível ecológico das interações agente-ambiente, com raízes gibsonianas, usa-se o termo *direct awareness* para explicar que a informação é percebida diretamente e sem envolver processos inferenciais nem mediação por sensações. Não é um tipo de experiência subjetiva, mas uma experiência direta da detecção de informação.

Segundo Mace (2005), *awareness* não está relacionada ao armazenamento de conhecimento no cérebro por um organismo não incorporado e sem contexto. *Awareness* vem da percepção direta das informações disponíveis em nichos específicos por organismos incorporados e situados. Gibson não usa mecanismos mentais ou neurais internos para explicar a *awareness*, mas ele se refere à percepção direta de padrões informacionais chamados *invariantes* que especificam *affordances* na escala ecológica. Para Mace (2005), detectar *invariantes*, segundo Gibson, é tornar público o mundo na medida em que houver o compartilhamento de experiências comuns entre os organismos. Consideramos que a *direct awareness* corresponde ao nível elementar, disposicional e não-conceitual da consciência, associado às *affordances* como padrões dinâmicos e significativos de informação no domínio da ação. Nesta visão, a intuição deve ser re-conceituada como um processo complexo e

⁸ O termo de língua inglesa *agency* pode ser traduzido como *ação autônoma*. Porém, neste artigo, preferimos manter o termo em inglês.

⁹ Neste artigo, o termo de língua inglesa *attunement* pode ser traduzido como ajuste e sintonia. Porém, preferimos manter o termo em inglês.

plástico engendrado pelo *attunement* entre os estados disposicionais e o padrão dinâmico das *affordances*. Nesse sentido, a intuição que emerge desse *attunement* pode se tornar *direct awareness* que orienta os processos de tomada de decisão e contrasta com o automatismo do sistema 1 e com a consciência plena usada pelo Sistema 2.

Direct awareness emerge da percepção direta de informações significativas disponíveis no ambiente (*affordances*). O conceito de *affordances* refere-se às possibilidades de ação que o ambiente disponibiliza para organismos incorporados e situados. Existe uma ampla e complexa gama de interações sexuais, predatórias, de lazer, luta, cooperação e comunicação, dependendo dos tipos de *affordances*. Por exemplo, objetos, como peças de um jogo de xadrez ou um martelo, permitem *affordances* para manuseio (Gibson, 1986, p. 128). Como Gibson (1986, p.12, tradução nossa) aponta, *affordance* "implica a complementaridade do organismo e do ambiente". A complementaridade organismo-ambiente permite a percepção direta de *affordances*, direcionadoras da ação. Em outras palavras, de acordo com Large (2003), pode-se dizer que perceber *affordances* é perceber informações no ambiente de uma maneira específica, direta e não inferencial.

Ademais, há também a concepção de *affordances sociais*, a qual tem raízes nos trabalhos de Gibson, como o *The ecological approach to visual perception* utilizado neste texto e, posteriormente, nos trabalhos de pesquisadores como Richard Schmidt (2007), Harry Heft (2007), Reuben Baron (2007), etc. *Affordances sociais* são consideradas propriedades sociais que, embora constituídas por propriedades físicas e dependentes do ambiente físico para sua emergência, não são reduzidas às propriedades e objetos físicos. De acordo com Maria Eunice Quilici Gonzalez (comunicação oral, 8 de março de 2011), *affordances sociais* são caracterizadas como propriedades sociais decorrentes de hábitos coletivos que emergem da relação entre *affordances* e *invariantes* compartilhados coletivamente, por meio da percepção-ação de organismos incorporados e situados. Nesse sentido, para Schmidt

(2007), os ambientes físico e social estão inter-relacionados, pois as ações realizadas pelos organismos ocorrem nos contextos físico e social.

Affordances sociais expressam significados sociais que possibilitam oportunidades de ação. O significado social e a subjetividade associados a esse significado são compartilhados externamente com outros organismos de várias maneiras, dando origem a um sistema coevolutivo - o nicho. O nicho emerge da relação entre as propriedades físicas do ambiente (solo, água, temperatura, fogo, pedra, madeira, etc.) e organismos no processo histórico-evolutivo. Assim, as ações ocorrem nos ambientes físico e social, onde são percebidas diretamente as propriedades físicas que expressam os significados motores perceptivos e as propriedades sociais que expressam os significados sociais. *Affordances sociais* são oportunidades para ações significativas que emergem da relação sistêmica entre organismos e seus nichos. São propriedades sistêmicas de segundo grau que emergem da relação entre *affordances* e *invariantes* compartilhados coletivamente por organismos em seus nichos específicos. (SCHMIDT, 2007, p. 137-143).

A informação ecológica é definida como um conjunto de *invariantes* que proporcionam a ação. *Invariantes* são padrões que se mantêm estáveis, estruturados dinamicamente através da relação de reciprocidade agente-ambiente. (GONZALEZ; MORAIS, 2007). Como afirmam Gonzalez e Morais (2007, p. 150):

Um dos principais recursos empregados por Gibson no estudo da percepção-ação é o conceito de informação ecológica: um conjunto de *invariantes estruturais* disponíveis no meio ambiente que possibilitam a realização da ação dos organismos nos seus nichos específicos. Tais *invariantes*, que podem ser estruturais ou de movimento, constituem *affordances* ou estruturas informacionais presentes no meio ambiente facilitadoras da ação.

Invariantes são cruciais para a percepção por causa de sua estabilidade. Para Barret (2011, p. 104), a questão crucial para Gibson em relação à percepção visual é: como os organismos obtêm percepção constante, visto que estão em um ambiente de variabilidade contínua? A resposta de Gibson é que existem certas variáveis de ordem superior, as *invariantes*, que estão relacionadas às propriedades permanentes do

ambiente e, como tal, constituem informações sobre o ambiente, para que o organismo possa detectar as informações.

Diferentemente das teorias da percepção que envolvem processamento de informação e representações mentais como mediadoras entre organismo que percebe e ambiente, tal qual a teoria dos Dois Sistemas de Kahneman, na perspectiva antirrepresentacionista gibsoniana, a informação é detectada diretamente pelos sistemas perceptivos (visual, tátil, auditivo, etc). Assim, propomos que a tomada de decisão e a intuição, no contexto ecológico, diferem dos processos inconscientes e automáticos realizados no sistema 1 kahnemaniano. Na perspectiva ecológica gibsoniana, o cérebro é uma parte importante da relação agente-ambiente, mas a ênfase dessa perspectiva de análise é o corpo como um todo e a sua relação de reciprocidade com o ambiente. Mace (2005) aponta que, para Gibson, conhecimento começa com percepção e percepção é percepção do ambiente. Nesse sentido, o ambiente é tão importante quanto o cérebro para o conhecimento. Perceber é perceber diretamente o ambiente que envolve todo o corpo e não está associado a dados ou à representações sensoriais. Como Mace enfatiza (2005, p. 196, tradução nossa):

Como empirista, o conhecimento, para Gibson, é baseado na percepção. Mas a percepção, em sua base, acaba sendo a percepção do ambiente. Entidades como dados sensoriais e representações tornam-se curiosidades "depois do fato" para Gibson e não têm nenhum papel a desempenhar nos fundamentos da experiência perceptiva e, a fortiori, do conhecimento. (MACE, 2005, p. 196).¹⁰

Consideramos que o corpo possui aspectos estruturais que permitem a emergência da consciência e da autoconsciência situada e incorporada. Entendemos que, para ser consciente e capaz de pensar em si mesmo, o agente deve primeiro ter experiências

¹⁰ As an empiricist, knowledge is based on perception for Gibson. But perception, at root, turns out to be perception of the environment. Entities like sense data and representations become "after the fact" curiosities for Gibson, and have no role to play in the foundations of perceptual experience and, a fortiori, knowledge. (MACE, 2005, p. 196).

perceptivas básicas do ambiente. Existem várias maneiras de perceber diretamente as informações disponíveis no ambiente, experimentando-as através de ações não proposicionais, sem recorrer a conceitos, inferências e representações. Para Large (2003), a experiência consciente produz conhecimento que não é apenas o produto da razão, mas também o resultado de várias etapas que envolvem a *direct awareness* na relação do organismo com o ambiente.

Essas etapas do conhecimento não proposicional também envolvem a *agency*. Em relação à *agency*, contrariamente ao automatismo do sistema 1 de Kahneman, ela pode ser definida como a capacidade dos organismos de agir autonomamente no ambiente. Consideramos que a *agency* emerge da relação entre nossas experiências sensorio-motoras na percepção direta de *affordances* no ambiente. Para Edward Reed (1996, p. 11-19), o modelo não mecanicista ecológico é proposto para entender como os organismos agem no mundo sem recorrer a representações mentais. É através da percepção da informação que especifica *affordances* que os organismos agem delineando e determinando suas ações em contextos específicos. A delimitação e a determinação do contexto dessas ações são realizadas pela *agency*. Nesse sentido, as ações dos organismos não se caracterizam como efeitos decorrentes de uma causa como a perspectiva mecanicista da ação-reação, como no sistema 1 kahnemaniano, mas fazem parte de um sistema que regula suas atividades, as quais são influenciadas e delimitadas por fatores internos e externos aos corpos. Esse controle, delimitação e direção das ações estão associados à *agency*. Sob a perspectiva antirrepresentacionista ecológica, Reed considera que o conceito de *agency*, elaborado por Eleanor Gibson (1994), expressa a relação entre controle, ação e intencionalidade sem recorrer à representações mentais. (MORONI, 2016).

Para Eleanor Gibson (1994), existem três propriedades da *agency*: prospectividade, retrospectividade e flexibilidade, todas características da operação do Sistema 3, não sendo automáticas, mas ao mesmo tempo não exigindo representações conceituais. A

propriedade caracterizada por antecipar a ação é denominada prospectividade. Ação e atenção são direcionadas para situações que emergem no mesmo ou em diferentes contextos. Retrospectividade, por outro lado, é definida pela coordenação de experiências relacionadas ao passado com o controle das ações realizadas no tempo presente. No que diz respeito à flexibilidade, essa é uma propriedade da *agency* que permite finalizar ações em situações que não são favoráveis aos organismos. Para exemplificar as três propriedades elaboradas por Eleanor Gibson, podemos pensar nas ações de um gato: quando o gato observa uma possível presa e salta onde essa presa estaria em um momento posterior, podemos caracterizar a ação do gato como prospectiva. Se esse mesmo gato espera por minutos ou horas para que a possível presa apareça em um local mais propício para ele matá-la, então designamos essa propriedade como retrospectividade. Quando o gato percebe que sua presa em potencial está em um lugar difícil de alcançá-lo, desistirá mesmo que temporariamente. Essa ação de desistência, mesmo que temporária, denominamos flexibilidade. (REED, 1996, p. 13).

Entendemos que, com base nas concepções de Reed e Eleanor Gibson, o conceito de *agency* envolve intencionalidade caracterizada não por estados e representações mentais, tampouco por causa-efeito, mas por meio da percepção direta de informações que especificam *affordances*. Reed afirma que, na perspectiva ecológica, a intencionalidade não pode ser considerada como causa das ações, mas como padrões que organizam a ação. A intencionalidade não pode ser descrita como mental, em oposição à uma descrição física, na medida em que a intencionalidade está incorporada nas ações executadas por organismos cognitivamente adequados. Nas palavras de Reed (1993, p. 62, tradução nossa): “Do ponto de vista ecológico, as intenções não são causas de ação, mas padrões de organização da ação; eles não são mentais em oposição ao físico, mas são incorporados nos tipos de performances

geralmente encontrados em criaturas com capacidades cognitivas.”¹¹(MORONI, 2016).

Segundo Withagen et al (2012, p. 253), como podemos ver nesta passagem escrita por Reed, as *affordances* permitem diferentes possibilidades de escolhas de ação para um agente incorporado e situado. Tais possibilidades permitem o surgimento de diferentes padrões de intencionalidade. Esses padrões de intencionalidade permitem o autocontrole, indicando a existência de *agency*. Assim, esses padrões de intencionalidade são projetados para selecionar *affordances* que direcionam e controlam as ações dos organismos voltadas a objetivos específicos. (MORONI, 2016).

Nesse sentido, entendemos que a intuição e os processos de tomada de decisão emergem de um organismo, com ação autônoma (*agency*), incorporado e situado em sua relação recíproca com as *affordances*, bem como com as *affordances sociais* disponíveis em sua interação com outros organismos, as quais são percebidas diretamente nos seus nichos específicos.

Nesse contexto, consideramos que alguns exemplos dados para indicar a funcionalidade do sistema 1, isto é, automático, sem *agency*, sem controle voluntário, sem *direct awareness* e intencionalidade, não são suficientes para explicar ações como: fazer movimentos decisivos no jogo de xadrez quando quem joga é um especialista; expressar uma face de desaprovação diante de fotos que provocam repulsa; reconhecer o humor através dos rostos das pessoas etc. Nossa hipótese é a de que esses exemplos não são suficientemente explicados pelo sistema 1, pois opera apenas no modo automático e involuntário. Tais exemplos são melhor explicados via perspectiva ecológica, através da *agency*, *direct awareness*, percepção direta, *affordances* e intencionalidade.

¹¹ From an ecological point of view, intentions are not causes of action, but patterns of organization of action; they are not mental as opposed to physical, but are instead embodied in the kinds of performances most likely found in cognitively capable creatures. (REED, 1993, p. 62).

Assim, se considerarmos as funções do sistema 1 propostas por Kahneman (2011), temos que: reconhecer o estado de humor em rostos ou movimentos de xadrez realizados por um especialista são atividades melhor explicadas pela perspectiva ecológica, pois envolvem o reconhecimento de padrões por meio da percepção direta de *affordances*, via *agency*, permitindo o surgimento de *direct awareness*. Essas não são atividades executadas automaticamente, mas ações incorporadas no ambiente, desempenhadas por meio da percepção de padrões informacionais significativos (*affordances*).

Consideramos que o surgimento da *agency*, cujas propriedades são prospectividade, retrospectividade e flexibilidade, está relacionado às capacidades intuitivas do agente. Mais especificamente, a intuição estaria relacionada à antecipação da ação (prospectividade), à coordenação de experiências passadas com as realizadas no presente (retrospectividade) e ao fim de ações que não são concluídas devido às circunstâncias desfavoráveis (flexibilidade), pois a intuição indica o reconhecimento de padrões de experiências passadas a serem aplicadas no tempo presente, permitindo a antecipação e a flexibilidade da ação. Esse reconhecimento de padrões ocorre através do *attunement* entre os estados disposicionais dos organismos incorporados e situados e a percepção do padrão informacional dinâmico das *affordances*.

Nesse sentido, consideramos que a concepção de intuição no sistema 1 é ampliada pela visão ecológica, na medida em que envolve *agency*, *direct awareness* e percepção direta de *affordances*. Nossa hipótese é que a intuição, como reconhecimento de padrões, quando associada à percepção de *affordances*, tem maior possibilidade de realizar ações apropriadas, pois se baseia no controle voluntário da detecção direta de informações significativas no ambiente, tornando-se criativa e mais eficaz em orientar a tomada de decisão em situações que abrangem, por exemplo, escolhas em contextos econômicos que envolvem risco de perda.

Em resumo, neste tópico, apresentamos as bases da teoria ecológica gibsoniana. Citamos criticamente exemplos do Sistema 1 na medida em que não são atividades automáticas, mas envolvem a *agency* e a percepção de padrões relacionados às *affordances*. Na nossa perspectiva, essas atividades estão relacionadas à percepção direta de *affordances*. Argumentamos que o conceito de intuição está relacionado às propriedades da *agency*.

Considerações finais

Como apontamos, a partir da perspectiva de Kahneman (2011), o Sistema 1 possui funcionalidade rápida e automática e faz escolhas inconscientes por meio de processos intuitivos e heurísticos, associados ao reconhecimento de padrões informacionais armazenados na memória. O sistema 2 possui processos lentos de funcionalidade, é analítico e executa ajustes e interdições no sistema 1, do qual é continuamente influenciado. Kahneman (2011), como apontamos, se apoia na concepção de memória proposta por Simon (1992) para basear sua teoria dos sistemas 1 e 2, bem como a sua concepção de intuição.

Para Kahneman (2011), a intuição é uma atividade heurística, não racional e inconsciente que surge automaticamente para fornecer respostas às mais diversas situações, como a tomada de decisões em escolhas que envolvem risco de perda ou ganho no contexto econômico. De acordo com Simon, Khaneman afirma que a intuição é o acesso às informações armazenadas na memória, uma espécie de reconhecimento de padrões.

A nossa crítica aos dois sistemas de Kahneman está fundamentada na nossa hipótese de que a tomada de decisão, via intuição, é oriunda de experiências não-conceituais, baseadas na *direct awareness*, que faz escolhas através da percepção direta das *affordances*.

Diferentemente do sistema 1 proposto por Kahneman, automático, baseado em representações mentais e no

processamento básico de informações detectadas no ambiente, na perspectiva ecológica, a tomada de decisão vem de experiências não conceituais, da percepção direta, não automática, sem envolver representações mentais e processamento de informações.

Podemos também pensar na aplicação da proposta ecológica em outras escolhas que envolvem contextos econômicos, contrastando com a abordagem kahnemania. Para Kahneman (2011, p. 438) temos que: saber qual dos dois sistemas se 1 ou 2 é o mais importante na questão da tomada de decisão não é somente uma questão para discussões filosóficas, mas ela carrega implicações relacionadas às políticas públicas aplicadas em diferentes setores como na saúde, na previdência social, etc. Se considerarmos os investimentos que devem ser feitos na área da saúde com o objetivo de tratar vários tipos de problemas, como surdez, cegueira, insuficiência renal, câncer, etc., é questionado até que ponto esses investimentos devem ser determinados pelo nível de medo das pessoas em relação a esses problemas. Kahneman (2011, p. 438, tradução nossa) questiona:

Os investimentos devem ser determinados por quantas pessoas temem essas condições? Os investimentos devem ser guiados pelo sofrimento que os pacientes realmente experimentam? Ou deveriam seguir a intensidade do desejo dos pacientes de se aliviar de suas condições e pelos sacrifícios que estariam dispostos a fazer para alcançar esse alívio?¹²

Mesmo com o amparo da tecnologia digital na era dos algoritmos, estas questões envolvem decisões direcionadas pelo sistema 1.

Nossa hipótese é de que, na concepção ecológica, a tomada de decisão não se baseia primordialmente no medo de fazer escolhas em situações que envolvam risco de perda em contextos econômicos ou em outros contextos que envolvam diversas situações cotidianas.

¹² “Should the investments be determined by how many people fear these conditions? Should investments be guided by the suffering that patients actually experience? Or should they follow the intensity of the patients' desire to be relieved from their condition and by the sacrifices that they would be willing to make to achieve that relief”. (KAHNEMAN, 2011, p. 438).

Por ser incorporado e guiado pela percepção direta de *affordances*, o agente se direciona pela detecção de informação no ambiente e identifica padrões informacionais através da memória ecológica. Isso faz com que o agente ao invés de se pautar no medo da perda e na tentativa de não errar para conduzir suas ações, baseie-se na percepção de *affordances* a fim de desempenhar ações apropriadas e efetivas.

Para Michaels e Carello (1981, p. 96), o erro não é tratado, na perspectiva ecológica, como relacionado à percepção. Isso porque a percepção não se baseia em um ponto final definido. Não podemos considerar que a percepção está em erro na medida em que a percepção não se baseia na procura infundável por uma verdade pragmática absoluta. Não há valoração que indica proposições entre certo ou errado, verdadeiro ou falso. A percepção, no viés ecológico, é fundamentada na compatibilidade, ajuste e coexistência entre agente e ambiente. Nesse sentido, não pode haver erro na percepção direta, mas apenas incompletude dado que a percepção direta, nos moldes ecológicos, não está limitada à normatividade. A percepção direta se baseia na compatibilidade, na reciprocidade e coevolução entre agente e ambiente. Ela desdobra-se na detecção de informação indicativa de eventos e nos ajustes entre agente e ambiente. A percepção não está no plano da Física e da normatividade enquanto áreas investigativas de nossas ações no ambiente, mas no plano das relações na escala ecológica. (MORONI, 2016).

Como apontamos, os padrões associativos, enquanto informações arquivadas na memória, que são a base do julgamento e da tomada de decisão, segundo Kahneman e Morewedge, (2010), podem ser enganosos quando a informação que sustenta esses padrões for redundante e acessada a partir de um pequeno banco de dados. É através do reconhecimento desses padrões associativos que a intuição direciona o comportamento nas escolhas de risco entre ganhos e perdas. O medo da perda domina os processos de tomada de decisão. Entendemos que, o medo de efetuar uma escolha errada, o medo de errar é a base da tomada de decisão na medida em que isso gera algum tipo de perda.

Diferentemente da ativação associativa, uma função do sistema 1 que ativa ideias, via percepção indireta de objetos, formando eventos mentais, a proposta ecológica expressa que a associação de padrões ocorre via percepção direta de *affordances* no ambiente. Se para Kahneman a associação de ideias forma um conjunto de informações caracterizado como memória associativa, na perspectiva ecológica, a memória se forma através da associação da percepção direta do agente e das propriedades do ambiente.

A memória ecológica surge do ajuste entre as propriedades informacionais do ambiente e as do organismo. Ela é constituída por padrões informacionais significativos e contínuos advindos de experiências dos organismos, fluindo no tempo não linear, no qual, segundo Gibson (1986), não há divisão entre presente e passado, na medida em que não temos uma percepção exata do instante em que nossa percepção oscila entre presente e passado. O fluxo da experiência não é linear e não está no presente e nem no passado, mas é contínuo. Nas palavras de Gibson (1986, p. 253, tradução nossa): “A percepção não tem fim. Ela é contínua”.¹³ Percebemos as informações diretamente, sem a necessidade de memória conceitual. A memória entendida em sua visão clássica como um receptáculo para a informação e o armazenamento de representações pode influenciar na percepção das *affordances*, mas não é condição *sine qua non* para a percepção.

Denominamos memória ecológica a relação entre sistemas perceptivos e os padrões informacionais significativos disponíveis no ambiente (*affordances*), permitindo experiências perceptivas não-lineares e contínuas através de ajustes entre organismo e ambiente. Nesses ajustes, passado e presente se mesclam proporcionando a emergência de novas *affordances*. Os padrões informacionais, também denominados de *invariantes*, as quais constituem as *affordances*, estão associados à concepção de “padrão que liga”, proposta por Bateson (1986). O padrão que liga expressa as

¹³ “A perception does not have an end. Perceiving goes on”. (GIBSON, 1986, p. 253).

similaridades entre partes de um mesmo organismo ou de organismos diferentes, bem como as semelhanças entre organismos e ambiente. Nesse sentido, ao detectar *invariantes* e “padrões que ligam”, detectamos *affordances*, as quais possibilitam acesso à memória ecológica. (MORONI, 2017).

Desse modo, na perspectiva ecológica, o reconhecimento de padrões não está sujeito ao medo de cometer erros nas escolhas de risco entre perdas e ganhos, mas a detecção de informações que permitem a ação apropriada em um determinado contexto. No nível coletivo, não há erro na percepção da informação, mas apenas informações incompletas que geram ações inadequadas para uma dada situação. Essa ação inadequada gera recursos para agentes em potencial que, ao longo de sua experiência perceptiva, aprenderão a agir de outra maneira em situações semelhantes.

O quadro abaixo ilustra as diferenças entre os dois sistemas kahnemanianos e a crítica ecológica, proposta neste artigo:

Quadro 1 – Dois sistemas propostos por Kahneman e a crítica ecológica no direcionamento da ação no processo de tomada de decisão

Sistema 1	Sistema 2	Perspectiva Ecológica
Percepção indireta - Informação formada e processada no cérebro	Percepção indireta - Informação formada e processada no cérebro	Percepção direta - Informações detectadas diretamente por sistemas perceptivos (visual, auditivo, tátil, etc.)
Percepção baseada em sensações/ <i>inputs</i> / <i>outputs</i>	Percepção baseada em sensações/ <i>inputs</i> / <i>outputs</i>	Percepção baseada em detecção direta da informação de <i>invariantes</i>

Rápido	Lento	Cadenciado na escala ecológica de percepção-ação
Impulsividade, automático e processos inconscientes heurísticos	Reflexivo, racional, analítico e processos conscientes plenos	<i>Direct awareness</i>
Sem <i>agency</i> - Controle involuntário	<i>Agency</i> - Controle voluntário mediado por representações mentais	<i>Agency</i> - Relação entre experiências sensoriomotoras na percepção direta de <i>affordances</i>
Origina as impressões e sensações subjacentes às crenças e às escolhas voluntárias do sistema 2	Controla o sistema 1, programando as funções de atenção e memória	Influencia o sistema 2 nos processos de tomada de decisão e no surgimento de ideias criativas, através da percepção direta de informação significativa
Sem intencionalidade	Intencionalidade	Intencionalidade - Padrões que organizam ação
Informação é armazenada na memória	Informação é armazenada na memória	Memória ecológica
A intuição como processo espontâneo de reconhecimento de padrões através da aprendizagem associativa da memória	A intuição se torna conceitual e totalmente consciente, gerando ideias criativas e orientando comportamento	Intuição - emerge do ajuste entre estados disposicionais e informações significativas que especificam <i>affordances</i> , através da memória ecológica

Implicitamente Conceitual	Conceitual	Não-Conceitual
Baseado no medo de fazer escolhas em situações que envolvam risco de perda	Baseado no medo de fazer escolhas em situações que envolvam risco de perda	Baseada na compatibilidade, reciprocidade e coevolução entre agente e ambiente, a fim de realizar ações apropriadas e eficazes

Fonte: Elaboração dos autores, 2020.

Portanto, diante do que foi exposto, resumido no quadro acima, pautar a percepção em informação incompleta, mas não no erro, não significa que a proposta ecológica que fundamenta o sistema de tomada de decisão, nesse contexto perceptivo, esteja relacionada às capacidades menos sofisticadas que o sistema 1 ou 2. Pelo contrário, podemos questionar se a percepção direta de *affordances* pode ter a vantagem de desenvolver um sistema de tomada de decisão mais criativo e adaptável do que o sistema 1. Isso porque possui *direct awareness* em comparação com o sistema 1 e não se baseia no medo de risco ou erro, sendo mais provável que se adapte satisfatoriamente no ambiente, influenciando o sistema 2 em escolhas apropriadas em maior número do que as inadequadas.

Ainda, podemos questionar: haveria a possibilidade da abordagem ecológica gibsoniana ser a base de um terceiro sistema em complemento aos dois sistemas propostos por Kahneman? O terceiro sistema, com base na percepção direta de *affordances*, seria suficiente para preencher totalmente o vácuo deixado pelos sistemas 1 e 2 na explicação do processo de tomada de decisão e da emergência da intuição? Esses questionamentos geram temas de pesquisas para trabalhos posteriores, como a possibilidade de desenvolvimento teórico de um terceiro sistema baseado na abordagem ecológica gibsoniana, envolvendo o conceito de intuição

enquanto base geradora de processos criativos, que variam de experiências cotidianas a descobertas científicas, obras de arte, projetos de políticas públicas, jogos esportivos, etc.

Referências

BARON, R. M. (2007) Situating Coordination and Cooperation Between Ecological and Social Psychology, *Ecological Psychology*, v. 19, n.2, 179-199, 2007.

BARRET, L. *Beyond the brain: how Body and Environment Shape Animal and Human Minds*. Princeton University Press, 2011.

BATESON, G. *Mente e Natureza*. Rio de Janeiro: F. Alves., 1986.

CARELLO, C.; MICHAELS, C. F. *Direct perception*. USA: Prentice-Hall, Englewood cliffs, 1981.

HEFT, H. The Social Constitution of Perceiver-Environment Reciprocity, *Ecological Psychology*, v. 19, n.2, 85-105, 2007.

GIBSON, J. J. *The Ecological Approach to visual perception*. New Jersey: Lawrence Earlbaum Associates, Inc., 1986.

GIBSON, E. J. Where is the information for affordances? *Ecological Psychology*, v.12, n.1, 53-56, 2000.

GIBSON, E. ONTOGENESIS of the perceived self. In U. Neisser (Ed.), *The Perceived Self Ecological and Interpersonal Sources of Self Knowledge* (Emory Symposia in Cognition, Cambridge: Cambridge University Press p. 25-42, 1994.

GONZALEZ, M.E.Q; MORAIS, S. R. A teoria da percepção/ação e o comportamento sócio-cultural. GONZALEZ, M.E.Q.; FERREIRA, A.; COELHO, J. (Orgs.). *Encontro com as Ciências Cognitivas V*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 1 49-161, 2007.

KAHEMAN, D.; TVERSKY, A. Prospect Theory: An Analysis of Decision under Risk. In: *Econometrica*, V. 47, N. 2, 263-292, 1979. Disponível em: <https://www.its.caltech.edu/~camerer/Ec101/ProspectTheory.pdf>. Acesso em: 6 dez. de 2019.

KAHNEMAN, D. *Thinking fast and slow*. New York: Farrar, Straus and

Giroux, 2013. Disponível em: <http://sysengr.engr.arizona.edu/OLLI/lousyDecisionMaking/KahnemanThinkingFast&Slow.pdf> . Acesso em: 6 dez. de 2019.

LARGE, D. N. *What is ecological philosophy?* Disponível em: http://www.newphilsoc.org.uk/OldWeb1/Ecological/what_is_ecological_philosophy.htm Acesso em: 6 dez. de 2019.

LARGE, D. N. (2003). *Ecological Philosophy*. Web Version. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/cognitio/article/downloadSuppFile> Acesso em: 6 dez. de 2019.

MACE, W. James J. Gibson's Ecological Approach: Perceiving What Exists. *Ethics and the Environment*, v. 10, n.2, 195-216, 2005. Disponível em:

https://commons.trincoll.edu/wmace/files/2016/07/Enviro_chapt.pdf
Acesso em: 6 dez. de 2019.

MOREWEDGE, C. K., KAHNEMAN, D. Associative Processes in Intuitive Judgment. In *Trends in Cognitive Sciences*, v. 14, n. 10, 435–440, 2010. Disponível em: <http://people.uncw.edu/tothj/PSY510/Morewedge-Intuitive%20Judgment-TiCS-2010.pdf> Acesso em: 6 dez. de 2019.

MORONI, J. *Uma reflexão filosófica sobre o conceito de informação ecológica*. 2012. 105 f. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Filosofia e Ciências de Marília, 2012. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/handle/11449/91764> Acesso em: 12 dez. de 2019.

MORONI, J. *Um estudo epistemológico do Self não conceitual no contexto informacional da Filosofia Ecológica*. 2016. 185f. Tese (Doutorado) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Disponível em: https://www.academia.edu/36677325/Tese_de_doutorado_Um_estudo_epistemol%C3%B3gico_do_Self_n%C3%A3o_conceitual_no_contexto_informacional_da_Filosofia_Ecol%C3%B3gica Acesso em: 12 dez. de 2019.

MORONI, J. *SELF* e conteúdo não conceitual da percepção: a perspectiva anti-representacionista acerca da experiência perceptiva do reconhecimento de lugar. In: *Griot: Revista de Filosofia*, Amargosa, Bahia, v.16, n.2, p. 285-302, 2017. Available from: <https://www3.ufrb.edu.br/seer/index.php/griot/article/view/765> . Acesso em: 31dez. de 2019.

REED, E. S. The intention to use a specific affordance: a framework for psychology. In R. Wozniak, & K. Fisscher (Eds.), *Development in context: Acting and thinking in specific environment*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, p. 45-75, 1993.

REED, E. S. *Encountering the world*. New York: Oxford University Press, 1996.

SCHMIDT, R. C. Scaffolds for social meaning. In *Ecological Psychology*, v. 19, n. 2, p. 137-151, 2007.

SIMON, A. H. What is an "explanation" of behavior? In: *Psychological Science*, V. 3, N. 3, MAY 1992. Disponível em: <http://web.csulb.edu/~cwallis/382/readings/482/simon%20What%20is.pdf>. Acesso em: 17 dez. de 2019.

TVERSKY, A., KAHNEMAN, D. Advances in Prospect Theory: Cumulative Representation of Uncertainty. *J Risk Uncertainty* v. 5, p. 297-323, 1992. Disponível em: http://cemi.ehess.fr/docannexe/file/2780/tversky_kahneman_advances.pdf. Acesso em: 6 de dez. de 2019.

WITHAGEN, R.; DE POEL, H. J.; ARAÚJO, D.; PEPPING, G-J. Affordances can invite behavior: reconsidering the relationship between affordances and agency. In: *New Ideas in Psychology*, Elsevier, p. 250-258, 2012. Disponível em: http://www.academia.edu/1209074/Affordances_can_invite_behavior_Reconsidering_the_relationship_between_affordances_and_agency Acesso em: 31 dez. de 2019.

ZHU, Y.; RITTER, S. M.; MÜLLER, B. C.N.; Dijksterhuis, Ap. Creativity: Intuitive processing outperforms deliberative processing in creative idea selection. In: *Journal of experimental social psychology*, V. 73, p. 180-188, 2017. Disponível em: <https://repository.uibn.ru.nl/bitstream/handle/2066/175700/175700pre.pdf?sequence=2>. Acesso em: 31 dez. de 2019.

Deleuze, Benjamin: Imanências

Deleuze, Benjamin: Imanence

 10.21680/1983-2109.2021v28n55ID21108

Christian Fernando Ribeiro Guimarães Vinci

Universidade do Estado de Minas Gerais

 0000-0003-2914-3032

christian.guimaraes.vinci@gmail.com

Resumo: Almeja-se, com esse ensaio, aproximar o pensamento de Gilles Deleuze e Walter Benjamin, autores comumente articulados em distintas correntes filosóficas. Para tanto, buscamos pensar o modo como Deleuze apresenta uma crença imanente nesse mundo, plataforma de pensamento para uma outra tradição crítica – iniciada com Espinosa e continuada por Friedrich Nietzsche, Franz Kafka, Antonin Artaud e outros. Acreditando ser possível inserir Benjamin nessa outra tradição crítica, apresentamos algumas discussões benjaminianas acerca da revolução messiânica, um modo de revolução preocupado em produzir uma ideia de felicidade terrena. Ambas as discussões, defendemos, partilham de uma mesma aposta, uma aposta nas potências criadoras inatas aos homens, passíveis apenas de serem recuperadas quando abdicamos de qualquer perspectiva transcendente e adotamos uma perspectiva de pensamento dita imanente.

Palavras-Chave: Gilles Deleuze; Walter Benjamin; Imanência

Abstract: This essay will approach the thoughts of Gilles Deleuze and Walter Benjamin, authors commonly articulated in different philosophical currents. Therefore, we will seek think about the way in which Deleuze presents an immanent belief in that world, a platform of thought for another critical tradition - started with Espinosa and continued by Friedrich

Nietzsche, Franz Kafka, Antonin Artaud and others. Believing that it possible insert Benjamin into this other critical tradition, we will present some benjaminian discussions about an messianic revolution, a mode of revolution concerned with producing an idea of earthly happiness. Both discussions, we defend, would share the same bet, a bet on the creative powers innate to men, which can only be recovered when we abdicate any transcendent perspective and adopt a so-called immanent thinking perspective.

Keywords: Gilles Deleuze; Walter Benjamin; Immanence.

Introdução

Gilles Deleuze atirou-se da janela de seu apartamento em 4 de novembro de 1995. Há tempos seus pulmões funcionavam debilmente, operando com apenas um terço de sua capacidade normal, causando-lhe graves crises de sufocamento e obrigando-o a respirar com a ajuda de aparelhos. Suas aparições públicas rarearam com o passar dos anos, por conta de sua frágil saúde. Sequer ao funeral de seu parceiro intelectual, Félix Guattari, falecido em 1992, Deleuze conseguiu comparecer. Encaminhou um texto para ser lido durante o evento e alguns de seus tubos de oxigênio integraram a escultura de Jean-Jacques Lebel, construída em tributo ao finado.

Deleuze passava os dias recolhido e trabalhava quando sua saúde assim o permitia. Conforme relatou à Didier Eribon (1993), preparava um livro sobre Marx, intitulado *Grandezas de Marx*¹. Seria o seu último trabalho, passaria depois a se dedicar à pintura. Planos brusca e racionalmente interrompidos. Dizem que, antes de seu derradeiro ato, Deleuze juntou suas últimas forças e lançou ao fogo o seu manuscrito sobre Marx, bem como os escritos que

¹ Um outro autor da geração de Deleuze, Jacques Derrida, naquele mesmo período, engajou-se em um projeto similar, culminando na publicação, em 1993, de *Espectros de Marx*. Em *Terei de errar só*, texto escrito em memória de Deleuze, Derrida (2015) comentou o quanto lhe tranquilizava saber que Deleuze também dedicava sua pena ao resgate do legado marxista e lamentava saber que o diálogo silencioso que mantinha com o amigo havia cessado, agora para sempre.

restavam abandonados sobre sua mesa de trabalho. Nenhum espólio, nenhum inédito para a posteridade. Alguns comentaram que quando Fanny, esposa de Deleuze, chegou em casa, a lareira ainda ardia (apud DOSSE, 2010).

Poucos dias antes de seu suicídio, na quinta-feira, Deleuze havia telefonado ao seu amigo, Yves Mabin para conversar sobre amenidades. Mabin, então, questionou-se: “por que ele me ligou para dizer isso?” (apud DOSSE, 2010, p. 406). No sábado posterior, preocupado com seu amigo, Mabin voltaria a ligar para Deleuze e receberia, por parte de Fanny, a triste notícia de seu falecimento. Fanny não lhe comunicou que, pela janela do apartamento localizado na Av. Niel, Deleuze havia se lançado ao desconhecido.

Pelos dias seguintes, comoção. O *Libération*, em 6 de novembro, despedia-se de um dos maiores nomes da filosofia francesa, lembrando a “corrente de ar” que soprou no pensamento daquele século e encerrava com a seguinte afirmação: “não se avalia ainda a que ponto ele varreu tudo, deslocou tudo, a linguagem filosófica, a maneira de fazer filosofia, a definição mesma de filosofia” (apud DOSSE, 2010, p. 407). Outras tantas manifestações surgiram, celebridades e anônimos vieram a público prestar condolências e pintar, com palavras carinhosas, um retrato do falecido. Era difícil, para a maioria, crer no ocorrido. Não tardou para que alguns viessem a público desmentir o ato: não, não foi um suicídio, mas um acidente derivado de uma falta de ar que o acometeu quando se encontrava perto de sua janela, tal qual tese apresentada por Michel Serres em uma entrevista concedida ao periódico *Mute* (SERRES, 1996). Outros, sem querer especular sobre o que ocorreu, recorriam ao pensamento de Deleuze para argumentar que esse derradeiro gesto deveria ser interpretado como uma afirmação vitalista e não ser categorizado sob a égide negativa do epíteto suicídio (PELBART, 2015). Independentemente do que contassem uns aos outros, o modo como legitimavam ou deslegitimavam tal ato, o fato é que, no dia 4 de novembro de 1995, – acidentalmente ou não – Deleuze atravessou sua janela e sua vida.

Walter Benjamin, na manhã do dia 27 de setembro de 1940, foi encontrado morto em um pequeno posto de fronteira na cidade de Portbou, região da Catalunha. Ainda se especula as razões de sua morte. Para boa parte de seus biógrafos, Benjamin optou por encerrar sua vida por meio da ingestão de uma quantidade exagerada de morfina. Alguns poucos, contudo, chegaram a sugerir que sua morte teria sido providenciada pelo regime stalinista, como defendeu Stephen Schwartz (SCHOLEN, 2003). Não obstante essa polêmica, sabe-se que, alguns meses antes, em Marselha, o escritor Arthur Koestler havia lhe entregue alguns tabletes de morfina (KOESTLER, 2010). Benjamin, naquele momento, narrara ao colega sua jornada, iniciada em 1933 quando teve de deixar a Alemanha para escapar da perseguição nazista, e expressara seu desejo de findar seus dias deliberadamente.

Pulando de país em país, vivendo de uma escassa bolsa concedida pelo *Instituto de Pesquisa Social (Institut für Sozialforschung)* quando não da ajuda de amigos, como Bertold Brecht, Benjamin dizia a qualquer um disposto a escutar que não via mais perspectivas e era incapaz de portar qualquer esperança. Há tempos que Benjamin, a fim de garantir sua subsistência, entregava-se desapaixonadamente a trabalhos que pouco lhe inspiravam. É o caso, por exemplo, do ensaio dedicado a Eduard Fuchs – posteriormente intitulado *Eduard Fuchs, historiador e colecionador*. Iniciado em 1934, a pedido do Instituto, Benjamin se dedicou ao escrito até o ano de 1937, não sem certa dificuldade. Em cartas ao seu amigo Gershon Scholem (2003), dizia não saber como lidar com o desinteresse que o historiador e crítico lhe inspirava. O mesmo em relação ao ensaio *A Paris do Segundo Império na obra de Baudelaire*, obra também encomendada pelo Instituto e cuja primeira versão teria sido recusada por Theodor Adorno. Benjamin, após revisar o ensaio seguindo as diretrizes apontadas por seu colega, redigiu uma segunda versão, intitulada *Alguns temas em Baudelaire*, logo aceita, mas não sem certas críticas. O célebre ensaio *A obra de arte na era da reprodutibilidade técnica* padeceu

de uma mesma sina, foram tantas as revisões que hoje contamos com nada menos do que cinco versões do manuscrito, algumas delas apresentando teses contraditórias (GAGNEBIN, 2018).

Quando não estava entregue aos monótonos trabalhos encomendados, o ensaísta buscava algum efêmero conforto existencial. Costumeiramente procurava a companhia de alguns amigos, sobretudo daqueles integrantes do movimento surrealista na França, e, nas horas vagas, escrevia sobre temas que realmente lhe interessavam. Dizem que, nesse período, Benjamin andava sempre com uma pesada mala. Nela, portava sua derradeira obra, um escrito no qual revisitaria as obras de Marx em prol de uma outra teoria revolucionária - desconhecida. Essa mala, infelizmente, foi extraviada e o manuscrito jamais foi encontrado.

Como se não bastasse a angústia que o acometia, logo no início de seu exílio contraiu malária. Os ataques provocados pela doença eram dolorosos, deixando-o acamado por muitos dias. A moléstia acentuou seus problemas cardíacos e, até o final dos seus dias, Benjamin sofreu com uma constante falta de ar. Pouco antes de sua fuga para Portbou, acabou sendo detido em Paris. Os exilados alemães, após o armistício assinado entre Hitler e o marechal Pétain, garantindo a rendição francesa, passaram a ser vistos como inimigos e não tardaria para serem deportados para os campos de concentração nazistas. Benjamin, enquanto aguardava a inefável extradição, restou preso em um campo de trabalho voluntário próximo à região de Nevers. Ali, conta-se (GAGNEBIN, 2018), conseguiu organizar uma revista literária com textos de prisioneiros e chegou a ministrar um curso de filosofia. Nada disso, contudo, impediu sua deterioração física. Cada vez mais debilitado, faleceria não fosse a intervenção de seus amigos, Adrienne Monnier e Jules Romain, que conseguiram sua soltura.

Ao regressar à Paris, começou, desesperadamente, a negociar com o consulado americano um visto para os Estados Unidos. Enquanto aguardava a aprovação da documentação, as tropas alemãs invadiram a cidade. Angustiado e sem saber como proceder,

Benjamin entrega seus manuscritos para seu amigo Georges Bataille, que os esconde na Biblioteca Nacional, e foge para o sul da França, levando consigo uma única mala, aquela que sempre carregava consigo, e um visto de trânsito para a Espanha. Acreditava que, instalado em solo espanhol, conseguiria cruzar o Atlântico e se instalar nos Estados Unidos junto com seus colegas egressos do Instituto. A pé e não sem dificuldades, cruza a fronteira até a pequena cidade de Portbou, com um pequeno grupo de refugiados. É informado, logo ao chegar, que os vistos de trânsito não possuem mais qualquer validade e, por esse motivo, todos deveriam retornar ao território francês. Os refugiados poderiam, como um gesto de boa fé, permanecer no posto de fronteira até a manhã seguinte. Sem qualquer perspectiva, Benjamin consome os tabletes de morfina que trazia consigo. Foi encontrado morto pela manhã, sequer teve ciência de que seus companheiros conquistaram o direito de transpassar a fronteira em direção à Espanha naquele mesmo dia.

Afora o fatídico desfecho de suas vidas – evocados aqui apenas como disparador narrativo –, Gilles Deleuze e Walter Benjamin parecem pertencer a universos muito distintos. O primeiro, professor de Vincennes e integrante de uma geração de pensadores responsável por resgatar o pensamento de Friedrich Nietzsche, na França, como resposta tanto ao dogmatismo marxista quanto ao existencialismo de acento sartreano (DESCOMBS, 1998), dedicou seus esforços para a construção de uma dita filosofia da diferença, capaz de abalar as imagens de pensamento alcunhadas de dogmáticas². Benjamin, por sua vez, integrou a primeira geração da

² Deleuze compreende a imagem de pensamento como uma espécie de coordenada que antecede o próprio exercício do pensar. Pode assumir tanto ares repressores, e por isso ser alcunhada de dogmática pelo filósofo francês, quanto incitar criações. Deleuze assim a definiu: “Por imagem do pensamento não entendo o método, mas algo mais profundo, sempre pressuposto, um sistema de coordenadas, dinamicismos, orientações: o que significa pensar, e “orientar-se no pensamento”. De qualquer forma se está no plano de imanência, mas para aí erigir verticalidades, elevar a si próprio, ou, ao contrário, para se estender, correr ao longo da linha, do horizonte,

chamada *Escola de Frankfurt*, sendo considerado um autor adepto da Teoria Crítica e interessado em reformular o materialismo dialético³. Pensadores muito distintos, cujas filosofias aparentemente guardam pouca ou nenhuma proximidade. Partilhavam, contudo, de uma mesma admiração por alguns autores – Marcel Proust, Franz Kafka e Nietzsche⁴, sobretudo –, mas para dessa coincidência passarmos a afirmar a existência de certas ressonâncias filosóficas seria no mínimo imprudente⁵. Deleuze, cujos primeiros esboços de obras foram escritos décadas após a morte de Benjamin, citou o pensador alemão uma única vez, em seu escrito dedicado ao barroco. Em *A Dobra – Leibniz e o barroco*, lemos:

Walter Benjamin levou a compreensão do barroco a um progresso decisivo, quando mostrou que a alegoria era não um símbolo malogrado,

impelir o plano cada vez mais longe? (...) A imagem do pensamento é como que o pressuposto da filosofia, precede esta; desta vez não se trata de uma compreensão não filosófica, mas sim de uma compreensão pré-filosófica. Há pessoas para quem pensar é ‘discutir um pouco’. Certo, é uma imagem idiota, mas mesmo os idiotas têm uma imagem do pensamento, e é apenas trazendo à luz essas imagens que se pode determinar as condições da filosofia” (DELEUZE, 1988, p. 185).

³ Como argumenta Martin Jay (2008), em *A Imaginação Dialética*, o legado de Benjamin é alvo de contendas dentro do diapasão crítico. Para Jürgen Habermas, por exemplo, na esteira da crítica elaborada por Theodor Adorno a alguns textos benjaminianos, a obra de Benjamin careceria de maturidade dialética e, por esse motivo, não mereceria figurar ao lado dos grandes tratados escritos pelos demais integrantes da primeira geração de Frankfurt.

⁴ Ambos os autores dedicaram textos para Proust e Kafka, o mesmo não pode ser afirmado quanto ao pensamento de Friedrich Nietzsche. É sabido o apreço deleuziano pelo pensamento de Nietzsche, pouco se fala da relação que Benjamin estabeleceu com esse pensador. Jeanne Marie Gagnebin (1999), ao discutir o messianismo benjaminiano, argumenta o modo como esta temática foi construída em um diálogo profundo com a questão nietzschiana da morte de Deus. O apreço do autor de *Passagens* pelo pensamento de Nietzsche não pode, por conseguinte, ser desprezado.

⁵ Reda Bensamaia (1986), no prefácio à tradução estadunidense de *Kafka: uma literatura menor*, nota essa proximidade ao se referir que ambos buscam politizar a obra kafkaniana. A leitura benjaminiana, tal qual aquela promovida por Deleuze e Guattari, evitam as armadilhas da interpretação psicanalista tanto quanto da interpretação alegórica ou mítica.

uma personificação abstrata, mas uma potência de figuração totalmente diferente da potência do símbolo; este combina o eterno e o instante, quase no centro do mundo; faz da natureza uma história e transforma a história em natureza, um mundo que já não tem centro. (DELEUZE, 2009, p. 209)

Não obstante esse parco ponto de contato, não faltam tentativas de aproximar ambos os autores. Por vezes, privilegia-se uma comparação das diferentes leituras apresentadas por cada qual de um determinado escritor, Proust ou Kafka (BENSAMAIA, 1986; GUZMAN, 2013; TESCHKE, 2015), ou a partir de uma temática partilhada por ambos, o caso do barroco (XAVIER, 2019). Alguns comentadores, como Martin Jay (2008), sugerem ser muito mais complexa a proximidade entre Benjamin e a geração de Deleuze. De uma maneira geral, seguindo Jay (2008), os autores franceses interessados no resgate de certo nietzschianismo – Bataille, Pierre Klossowski, Michel Foucault, Deleuze etc. –, empenharam-se na reestruturação do conceito de crítica, tanto quanto aqueles que integraram a primeira geração da *Escola de Frankfurt*. Proximidade também notada por Jean-François Lyotard que, ao discutir sua concepção de pós-modernidade, chegou a sugerir “quando se lê Adorno hoje – sobretudo textos como *Teoria Estética, Dialética negativa e Mínima Moral* -, tendo em mente esses nomes [Derrida, Serres, Foucault, Levinas e Deleuze], percebe-se o componente de uma antecipação do pós-moderno em seu pensamento, embora esse componente ainda seja basicamente reticente ou rejeitado” (1993, p.28). Benjamin, além disso, reivindicou um marxismo não-teleológico e revisitou certos conceitos de linhagem materialista abdicando de qualquer dogmatismo, atitude que, para Jay (2008), o aproximaria ainda mais da geração de Deleuze.

Não será o intento desse ensaio encerrar tais discussões. Longe disso, buscar-se-á apenas sugerir uma outra aproximação possível, construindo uma ponte de contato entre Benjamin e Deleuze desinteressada do fato de ambos terem dedicado esforços analíticos para um mesmo universo de autores e de temas. Essa aproximação levará em consideração a crença imanente deleuziana nesse mundo, uma crença voltada para o resgate de certas forças vitais e que

inspirou uma outra ideia de crítica – tal qual vislumbrada por Deleuze em seu escrito *Para dar um fim ao juízo* (DELEUZE, 2007). Essa crença imanente pode entrar em ressonância com as discussões benjaminianas sobre a revolução messiânica, aquela passível de acontecer apenas quando estabelecemos uma distinção entre a ordem do sagrado e a ordem do profano, conforme Benjamin (2012) defendeu em seu *Fragmento Teológico-Político*. Ambos os autores parecem partilhar um mesmo solo comum em suas discussões, qual seja: as discussões políticas empreendidas por Espinosa em seu *Tratado Teológico-Político*. Quiçá, passado esse excuro de pensamento, seja possível articular Benjamin em um diálogo com outra tradição crítica muito distinta daquela a qual o autor comumente figura, uma tradição crítica inaugurada por Espinosa e prosseguida por Nietzsche, Kafka, Antonin Artaud e o próprio Deleuze; uma tradição interessada em fundar uma perspectiva filosófica dita imanente.

Imanência: Deleuze, um crente

Em um curto opúsculo intitulado *Para dar um fim ao juízo*, Deleuze assim comentou:

Renunciando ao juízo, tínhamos a impressão de nos privarmos de qualquer meio para estabelecer diferenças entre existentes, entre modos de existência, como se a partir daí tudo se equivalesse. Mas não é antes o juízo que supõe critérios preexistentes (valores superiores), e preexistentes desde sempre (no infinito do tempo), de tal maneira que não consegue apreender o que há de novo num existente, nem sequer pressentir a criação de um modo de existência? Um tal modo se cria vitalmente, através do combate, na insônia do sono, não sem certa crueldade contra si mesmo: nada de tudo isso resulta do juízo. O juízo impede a chegada de qualquer novo modo de existência. Pois este se cria por suas próprias forças, isto é, pelas forças que sabe captar, e vale por si mesmo, na medida em que faz existir a nova combinação. Talvez esteja aí o segredo: fazer existir, não julgar. Se julgar é tão repugnante, não é porque tudo se equivale, mas ao contrário porque tudo o que vale só pode fazer-se distinguir-se desafiando o juízo. (DELEUZE, 2007, p. 153)

Contra o juízo, essa instância carregada de apriorismos capazes de condicionar nosso espaço de experiência e impedir a emergência do inaudito, Deleuze sugere adotarmos um outro sistema valorativo. Um sistema vitalista, capaz de possibilitar a abertura do espaço sensível para novos modos de existência. Esse sistema será denominado pelo filósofo francês de *sistema da crueldade*, em diálogo com as discussões empreendidas por Antonin Artaud (2006) acerca de seu *Teatro da Crueldade*⁶, e procurará promover uma perspectiva filosófica imanente, em contraponto à perspectiva transcendente da qual os juízos costumam se valer. Convém se deter nessa questão, a fim de melhor compreender o modo como a imanência aparece nos escritos de Deleuze.

Ao longo dos séculos, argumenta Deleuze retomando Nietzsche (2009), um sistema judicativo transcendente, assentado na forma do juízo, surgiu e tomou corpo, dominando os modos de pensar e as maneiras de agir. Esse sistema, assentado em valores imutáveis formatados de véspera - o Bom, o Justo etc. -, instaurou aquilo que o filósofo alemão denominou de uma *dívida infinita* (NIETSCHE, 2009). Por qual razão? Esses valores, localizados sempre alhures – o mundo das ideias, o paraíso católico etc. -, dariam mostras de um além-mundo que, para ser alcançado, exige que renunciemos à existência terrena, exige que renunciemos à nossa força criadora em prol de uma força qualquer transcendente. No interior desse sistema, pouco importa o efêmero e o contingencial, antes interessa o imutável e o universal. Considerando as existências finitas, estas sempre aquém dessas forças metafísicas e, por esse motivo, sempre

⁶ Em seu manifesto, *O Teatro da Crueldade*, Artaud defende um modelo teatral capaz de romper com a sujeição do teatro ao texto, permitindo-lhe assim ampliar suas “possibilidades de expansão fora das palavras, de desenvolvimento no espaço, de ação dissociadora e vibratória sobre a sensibilidade” (2006, p. 102). O texto, nesse sentido, não deve reger a cena, tal qual uma instância primeira a qual os atores obrigatoriamente devem se submeter. A sensibilidade não deve ser modulada pela palavra transcrita, antes convém liberá-la e, no espaço cênico e para além dele, permitir sua livre manifestação. Para os fins desse ensaio, convém reter que essa libertação dos modos de expressão, em Artaud, ressoará na proposta deleuziana de uma libertação dos modos de existência.

em dívida para com elas. Não é possível, nesse diapasão, vivenciar qualquer espécie de felicidade terrena, sendo importante se submeter à promessa de uma felicidade futura apenas passível de ser alcançada caso aceitemos julgar e sermos julgados conforme os valores transcendentais propagados pelos grandes sacerdotes.

Em resumo, a instauração desse tribunal judicativo transcendente, cuja versão melhor formatada pode ser encontrada na filosofia de Immanuel Kant⁷, remonta ao momento no qual deixou-se de acreditar na força criadora das existências finitas e passou-se a atribuir aos deuses os poderes da criação. Momento de cisão, no qual inicia a longa história de nossa dívida. O *sistema da crueldade* proposto por Deleuze (2007) recusa a ideia de que o dom de julgar seria algo divino e apenas eles, os deuses, podem estabelecer o que convém ou não a cada um, julgar qual existência compete a cada um levar. A adoção desse sistema, por conseguinte, exige uma modificação radical nos modos de agir, reivindicando uma abertura ao desconhecido e uma entrega aos encontros contingenciais não mediados pelas más ideias impostas pelo sistema do juízo. É preciso, em outros termos, viver sem julgar ou, melhor, sem reivindicar um sistema judicativo construído de véspera. Se não há juízo, o que resta? O próprio Deleuze responde

⁷ Deleuze, em *Diferença e Repetição* (1988), já havia alertado para os problemas do tribunal kantiano bem como ao papel exercido pelo juízo em seu interior. Nessa obra, lemos: “Ora, se se pergunta qual é a instância capaz de proporcionar o conceito aos termos ou aos sujeitos dos quais é ele afirmado, é evidente que tal instância é o juízo, pois tem este, precisamente, duas e apenas duas funções essenciais: a distribuição, que ele assegura com a partilha do conceito, e a hierarquização, que ele assegura pela medida dos sujeitos. A uma, corresponde a faculdade que, no juízo, se chama senso comum; à outra, corresponde a faculdade que se chama bom senso (ou sentido primeiro). As duas constituem a justa medida, a “justiça” como valor do juízo. Neste sentido, toda filosofia das categorias toma o juízo como modelo – conforme se vê em Kant e até mesmo em Hegel. Mas com o senso comum e seu sentido primeiro, a analogia do juízo deixa subsistir a identidade de um conceito, seja sob forma implícita e confusa, seja sob forma virtual. A analogia é o análogo da identidade no juízo. A analogia é a essência do juízo, mas a analogia do juízo é o análogo da identidade do conceito” (DELEUZE, 1988, p. 63).

Descobrir, encontrar, roubar, em vez de resolver, reconhecer e julgar. Porque o reconhecimento é o contrário de um encontro. Julgar é a profissão de muitos, e não é uma boa profissão, mas é também o uso que muitos fazem da escrita. Antes varredor do que juiz. Quanto mais erramos na nossa vida, mais tendência temos para dar lições; não há como um estalinista para dar lições de não-estalinista e enunciar as “novas regras”. Há toda uma nação de juizes, e a história do pensamento confunde-se com a de um tribunal, vale-se de um tribunal da Razão pura, ou então da Fé pura... É por isso que as pessoas falam tão facilmente em lugar dos outros, e gostam tanto de perguntas, sabem tão bem colocá-las e responder-lhes. Há também quem exija ser julgado, mais não seja do que para ser reconhecido como culpado. Na justiça, invocamos uma adequação, mesmo que seja às regras que inventamos, a uma transcendência que pretendemos desvelar ou a sentimos que nos impelem. A justiça, a justeza, são más ideias. (DELUZE; PARNET, 2004, p. 20)

O segundo movimento de seu *sistema da crueldade*, prossegue Deleuze (2007), implica retirar de nossa existência cotidiana a dívida para com os deuses. A doutrina do juízo, com a erupção do cristianismo, compreendeu a existência como uma dádiva divina. Frutos do pecado, os seres finitos nascem condenados à danação e, para se livrar do mal e alcançar a vida eterna, necessitam seguir uma série de mandamentos para conquistar novamente o paraíso. A vida terrena e finita, mais uma vez, se vê difamada e compete ao *sistema da crueldade* retomá-la em toda sua potência. A morte, esse limiar capaz de ofertar a salvação, deve ser postergado e esquecido; antes, interessa redescobrir a vida. Segue-se, aqui, a picada aberta por Espinosa, autor para quem:

O homem livre, isto é, aquele que vive exclusivamente segundo o ditame de sua razão, não se conduz pelo medo da morte; em vez disso, deseja diretamente o bem, isto é, deseja agir, viver, conservar em seu ser com base na busca da própria utilidade. Por isso, não há nada em que pense menos que na morte, sua sabedoria consiste, em vez disso, na meditação da vida. (ESPINOSA, 2010, p. 343).

Essa leitura de Espinosa, resgatada por Deleuze em seu opúsculo, permitirá uma reordenação não só daquilo que pensamos, mas também da maneira como agimos. As instituições, bem como todo o espaço político, foram organizadas em torno da morte, buscando propagar a ladainha de que a redenção final viria apenas quando de

nosso padecimento. Uma organização, dos corpos e da vida, capaz de silenciar a potência criadora inata aos seres. Diz Deleuze: “É que o juízo implica uma verdadeira organização dos corpos, através do qual ele age: os órgãos são juízes e julgados, e o juízo de deus é precisamente o poder de organizar ao infinito” (DELEUZE, 2007, p. 148). Por esse motivo, como um terceiro movimento do *sistema da crueldade*, convém produzir um *corpo sem órgãos*, retomando o conceito formulado por Antonin Artaud, produzir outras coordenadas sensíveis para nossas experiências vitais. O último movimento, por sua vez, implica o combate incessante contra o juízo, um combate cotidiano cuja maior expressão é nossa própria existência.

O *sistema da crueldade* configura, na visão de Deleuze (2007), um outro veio da crítica, diferente daquele estruturado por Immanuel Kant, e cujo baluarte seria Espinosa e seus discípulos, Nietzsche, H. D. Lawrence, Franz Kafka e Artaud. Podemos perceber como, contrapondo-se ao tribunal judicativo kantiano, esses autores procuraram potencializar a vida ali aonde ela se apresenta, abdicando de avaliá-la e medi-la de acordo com grades interpretativas construídas de véspera. Contra a transcendência do juízo, a imanência dos modos de existência. Esses deveriam ser avaliados por aquilo que são capazes de criar, pelo modo como conseguem ou não intensificar a vida ao resgatarem a força criadora que lhes fora retirada. Habitados a uma existência judicativa, não sabemos bem como proceder, por essa razão, Deleuze, agora em companhia de Félix Guattari, insiste em lembrar:

Não temos a menor razão para pensar que os modos de existência tenham necessidade de valores transcendentos que os comparariam, os selecionariam e decidiriam que um é “melhor” que o outro. Ao contrário, não há critérios senão imanentes, e uma possibilidade de vida se avalia nela mesma, pelos movimentos que ela traça e pelas intensidades que ela cria, sobre um plano de imanência; é rejeitado o que não traça nem cria. Um modo de existência é bom ou mau, nobre ou vulgar, cheio ou vazio, independente do Bem e do Mal, e de todo valor transcendente: não há nunca outro critério senão o teor da existência, a intensificação da vida. (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 98)

A intensificação da vida, em Deleuze e Deleuze-Guattari, seria a grande pedra de toque dessa crítica outra. Essa intensificação, prossegue o autor de *Nietzsche e a filosofia*, significaria produzir “um pensamento que iria até o fim do que a vida pode, um pensamento que conduziria a vida até o fim do que ela pode. Em lugar de um conhecimento que se opõe a vida, um pensamento que afirme a vida” (DELEUZE, 1976, p. 83). E como descobrir o que a vida pode criar? Experimentando, sem dúvida. Experimentando o mundo, a partir do resgate da força criativa que nos foi retirada e entregue aos deuses, a partir do resgate de nossa finitude. Esse resgate implica uma reconfiguração da crença. Não mais acreditar em um alhures, um mundo no qual a bondade e a justiça vigorariam, mas buscar experimentar esse mundo, finito e imperfeito. Essa crença, como notaram Deleuze e Guattari (1992), é a “nossa tarefa mais difícil, ou a tarefa de um modo de existência por descobrir, hoje, sobre nosso plano de imanência” (p. 99). Crença na imanência, crença na potência criativa inata ao mundo e aos modos de existência que o povoam, compreendendo que

o homem não é um mundo diferente daquele no qual sente o intolerável e se sente encurralado. O autômato espiritual está na situação psíquica do vidente, que enxerga melhor e mais longe na medida em que não pode reagir, isto é, pensar. Qual é, então, a saída sutil? Acreditar, não mais em outro mundo, mas na vinculação do homem e do mundo, no amor ou na vida, acreditar nisso como no impossível, no impensável, que, no entanto, só pode ser pensado: “um pouco de possível, senão eu sufoco”. E nessa crença que faz do impensado a potência distintiva do pensamento, por absurdo, em virtude do absurdo. (DELEUZE, 2018, p. 204-5).

Essa crença configura a base dessa outra vertente crítica, uma vertente mais experimental. Interessada em se entregar a esse mundo, buscando produzir aqui a felicidade que outros lhe postergaram para o além-vida. A questão da felicidade ressoa em algumas discussões políticas promovidas por Benjamin e, a fim de quiçá introjetá-lo nessa outra corrente crítica, convém esmiuçá-la para que seja possível vislumbrar se a felicidade benjaminiana poderia partilhar da crença imanente deleuziana.

Benjamin, a ordem do profano

Inclassificável, assim Michael Löwy define a obra de Walter Benjamin (LÖWY, 2005, p. 14); partilhando, desse modo, do clássico diagnóstico elaborado por Hanna Arendt – para quem só cabia ao ensaísta a fama póstuma, dada a dificuldade em classificar seu trabalho (ARENDR, 2008). Para alguns, como Scholem e Adorno, o ensaísta teria sido o responsável pela elaboração de um pensamento filosófico singular, capaz de aliar o materialismo histórico com certas temáticas caras ao messianismo judaico (LÖWY, 2002)⁸; outros, como a própria Arendt (2008), enxergavam em Benjamin um autêntico homem de letras, interessado unicamente em formular uma crítica literária materialista singular, com acentos existencialistas capazes de o aproximar de Martin Heidegger – leitura duramente criticada por Löwy (2005). Afora esses diagnósticos, considerados clássicos pelo comentadores de Benjamin (LÖWY, 2005; GAGNEBIN, 2018), não raro deparamos com leituras ainda mais singulares: Jean-Francois Lyotard (1993), por exemplo, enxergou Benjamin como um precursor do movimento cunhado de pós-modernismo; tese rechaçada por Jürgen Habermas (2000), defensor da hipótese de que Benjamin seria mais um moderno interessado em salvaguardar a consciência – ou a má-consciência burguesa – de sua época. Afinal, quem era Benjamin? Longe de querer responder uma tal indagação, segue-se aqui com o prognóstico apresentado tanto por Löwy (2005) quando por Jean-Marie Gagnebin (2018), comentadores que insistem em considerar a obra benjaminiana, dado seu apelo experimental, como passível de ser enquadrada em todas as categorias acima arroladas e, ainda assim, preservar certa autonomia. Benjamin, anti-dogmático ao extremo, gostava de “levar certos raciocínios até as últimas

⁸ Esse é o prognóstico aceito por Löwy, autor defensor da tese de que, em Benjamin, “a teologia não é um objetivo em si, não visa à contemplação inefável de verdades eternas, e muito menos, como poderia a etimologia levar a crer, à reflexão sobre a natureza do ser divino: ela está a serviço da luta dos oprimidos. Mais precisamente, ela deve servir para restabelecer a força explosiva, messiânica, revolucionária do materialismo histórico” (LÖWY, 2005, p. 45).

consequências” (LÖWY, 2005), sem se importar se isso acabaria por contradizer a leitura materialista dominante ou enveredar por searas teóricas pouco ou nada tradicionais⁹. Um contestador, em suma.

Para os fins desse ensaio, visando estabelecer um diálogo entre Benjamin e uma certa tradição crítica vislumbrada por Deleuze, em seu opúsculo *Para dar um fim ao juízo*, retomar-se-á alguns textos de juventude do ensaísta, mormente o ensaio *Fragmento Teológico-Político* (BENJAMIN, 2012). Por qual razão privilegiar esses textos em detrimento de outros? Seguindo a indicação de Löwy (2005), opta-se por esses textos uma vez que, neles, vislumbra-se um Benjamin liberto de toda e qualquer amarra de pensamento. Escritos antes do autor travar um contato mais direto com o materialismo histórico¹⁰, tais textos procuram articular à tradição marxista autores muito distantes do cânone materialista – como Nietzsche e Espinosa. Vigora, nesses escritos, uma liberdade de pensamento raras vezes vista, assevera Gagnebin (2018). Essa liberdade, contudo, não implica uma ausência de rigor, não se trata de escolhas aleatórias por parte de Benjamin. O ensaísta, para além de não enxergar uma contradição em articular o pensamento nietzschiano

⁹ Quicá a maior prova dessa liberdade de pensamento decorra da tese benjaminiana de que haveria, em Marx, uma certa raiz romântica, ou seja, a crítica marxiana à civilização industrial seria muito próxima daquela presente nos escritos de Baudelaire por exemplo (LÖWY, 2005). Essa leitura, totalmente distante da exegese oficial propagada pelo Partido Comunista da URSS, contradiz a existência incontestada de uma matriz científica, o materialismo dialético, operando em todos os escritos marxianos.

¹⁰ Löwy argumenta que o contato mais radical com o materialismo histórico ocorreu em meados da década de 1920 – mais precisamente em 1924 (LÖWY, 2002) –, quando o autor trava contato com a obra de Gyorgy Lukacs. O *Fragmento Teológico-Político*, porém, ocupa um espaço singular no corpus benjaminiano. Adorno o considera um escrito mais maduro, uma vez que muitos dos seus argumentos irão ser recuperados no derradeiro escrito benjaminiano, *Sobre o conceito de história*. Scholen, entretanto, data esse texto de finais da década de 1910, início da de 1920. Gagnebin (1999; 2018) e Löwy (2005) apontam esse pequeno texto como um documento de juventude, seguindo assim as interpretações mais recentes.

e espinosista com temáticas marxistas, realmente não acreditava ser possível conduzir uma revolução levando em consideração um ideal de sociedade construído de véspera. Essa sua opção por abdicar de qualquer ideal regulador o levou a dialogar com autores que, em sua maior parte, abdicavam de qualquer espécie de escatologia. Benjamin, argumenta Gagnebin (2018), abdicou não só de qualquer espécie de escatologia, mas também do movimento dialético. Em seu lugar, resgatando certa matriz judaica de pensamento – a mesma que iria inspirar Espinosa –, o ensaísta optou por pautar suas ações a partir de uma certa ideia de felicidade. Como nota Löwy (2005), a adoção do ideal de felicidade como regulador da ação implica no abandono da ideia de Deus. Em seu pensamento, portanto, “Deus está ausente, e a tarefa messiânica é inteiramente atribuída às gerações humanas. O único messias possível é coletivo: é a própria humanidade, mais precisamente, a humanidade oprimida” (LÖWY, 2005, p. 52).

A felicidade, compreendida como a real tarefa messiânica, deve se realizar no tempo presente, jamais podendo ser postergada para um tempo futuro ou para um alhures. Benjamin, conforme uma das teses integrantes do ensaio *Sobre o conceito de história* (1994), argumenta a necessidade de desvincularmos o conceito de felicidade da noção de salvação, tal qual formulada por certa tradição cristã. A felicidade só pode ser alcançada na própria terra, no aqui e agora. Para recuperá-la, convém se deixar levar pelas forças constitutivas do tempo presente, do mundo atual. “A felicidade, diz Benjamin, capaz de suscitar nossa inveja está toda, inteira, no ar que já respiramos, nos homens com os quais poderíamos ter conversado, nas mulheres que poderíamos ter possuído” (BENJAMIN, 1994, p 222-223). Recuperar a felicidade, de algum modo, significa recuperar o vínculo perdido com o mundo. Benjamin, para uma tal recuperação, aposta nas forças da história. Pode-se objetar uma certa diferença em relação ao pensamento de Deleuze, autor para quem o pensamento deve reproduzir o vínculo perdido e não a história. Contra essa objeção, argumenta-se que, não obstante essa diferença, marcadamente de ordem disciplinar –

visto o interesse de Deleuze era a filosofia, enquanto Benjamin privilegiava a história como objeto de suas reflexões –, ambos os autores convergem em uma busca, convergem em pensar a possibilidade de retomada das forças imanentes do mundo. Para tanto, propõem abdicar de toda e qualquer transcendência, de toda e qualquer instância judicativa. Em Benjamin, essa instância judicativa seria o reino do Messias, instaurado apenas quando os problemas mundanos forem solucionados e a felicidade instaurada, a escatologia própria desse reino que o pensamento comunista também reivindicou para si (GAGNEBIN, 1999), enquanto para Deleuze seria o tribunal judicativo, expresso em uma imagem de pensamento denominada de dogmática.

A busca pela felicidade apresentada por Benjamin em seu trabalho maduro, recupera aquela trabalhada no *Fragmento Teológico-Político*. Ali, o ensaísta estabelece uma distinção entre a ordem do profano e a ordem do sagrado, distinção responsável por criar uma confusão entre os homens. Diz-nos o ensaísta:

Só o próprio Messias consuma todo o acontecer histórico, nomeadamente no sentido de que só ele próprio redime, consuma, concretiza a relação desse acontecer com o messiânico. Por isso, nada de histórico pode, a partir de si mesmo, pretender entrar em relação com o messiânico. Por isso, o reino de Deus não é o *telos* da *dynamis* histórica – ele não pode ser instituído como um objetivo. De um ponto de vista histórico, não é objetivo, mas termo. Por isso, a ordem do profano não pode ser construída sobre o pensamento do reino de Deus, por isso a teocracia não tem nenhum sentido político, mas apenas sentido religioso. (BENJAMIN, 2012, p.24)

A ordem profana, aquela ligada ao acontecer histórico, opera de um modo muito distinto daquela dita messiânica. De fato, apenas o Messias pode consumir todo o acontecer histórico em um reino messiânico, apenas ele expressa o infinito¹¹, por isso não convém

¹¹ Ora, não se pode deixar de notar, nesse curto comentário, uma aproximação com a ideia espinosana de Deus. Conforme depreendemos do livro I da *Ética* (ESPINOSA, 2010), Deus, aquele cuja essência comporta a existência, é a substância única indivisa, sendo causa imanente de todas as coisas. Veremos que a obra de Benjamin compartilha inúmeros pontos de contato com a leitura

misturar ambas as ordens. Como nota Gagnebin (1999), Benjamin defende que o Messias interrompe a história, sendo um ente pertencente a outro plano, e jamais pode nela se incorporar ao final de um processo. Em outros termos, os processos profanos jamais poderão instaurar o reino messiânico na terra. Por conseguinte, tomar o reino do Messias como um objetivo a ser atingido, um *telos*, seria uma grande falácia, uma vez que a ordem do profano responde a dinâmicas próprias. O grande erro dos homens, em um plano político sobretudo, estaria atrelado à essa confusão. Não é possível instaurar um reino messiânico na terra, por conseguinte, qualquer ideia reguladora da ação – os mandamentos, a sociedade comunista etc. – devem ser deixadas de lado e, em seu lugar, convém considerar a felicidade terrena apenas. O Messias surge apenas ao final, apenas quando do encerramento dos processos profanos e da instauração plena da felicidade terrena. Nenhuma transcendência, tampouco julgamento. Imanência, apenas – um vocabulário pouco utilizado por Benjamin¹².

É curioso constatar como essa cisão, recuperada por Benjamin em outro ensaio de juventude, *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem* (BENJAMIN, 2017), teria sido também a responsável por retirar a força criativa dos homens. E aqui, uma vez mais, é possível encontrar outro ponto de contato com o *sistema da crueldade* deleuziano (DELEUZE, 2007). Os homens, diz Benjamin (2017), teriam atribuído a Deus o poder divino da criação, esquecendo-se que esse poder lhes fora confiado logo após sua

espinosana apresentada na *Ética*. Para Gagnebin (2018), essa aproximação deve-se ao fato de ambos os autores compartilharem de uma mesma tradição de pensamento, a judaica. Longe de querer marcar essa similitude, procura-se esboçar os pontos de contato entre ambas as filosofias.

¹² Não obstante o conceito de imanência figure pouco, quase nada, no pensamento benjaminiano, ele foi importante para as discussões sobre o barroco empreendidas pelo autor (BENJAMIN, 2011). Em *A Origem do Drama Trágico Alemão*, Benjamin defende que uma das características mais marcantes do barroco foi a abdicação de certa matriz transcendente de pensamento, por uma dita imanente ou profana. Ora, essa leitura endossa e fortalece a interpretação da ordem do profano como uma ordem de caráter imanente.

criação. Após criar os céus e a terra, bem como os seres que ali habitariam, Deus concedeu ao homem a palavra e descansou. Ora, a palavra recebida pelo homem é aquela mesma utilizada por Deus para criar o universo, possuidora de uma potência criadora ímpar. Por essa razão, argumenta Benjamin (2017, p. 66): “a língua paradisíaca do homem deve necessariamente ter sido a do conhecimento perfeito”. Munido dessa palavra criadora, o homem iniciou seu reinado sobre o mundo, sobre a ordem do profano. Acontece, porém, que a queda fê-los esquecer dos dons criadores dessa palavra e o homem passou a procurá-la incessantemente. A palavra humana, erigida após a queda – que não deve ser confundida com a ordem do profano propriamente –, não passaria de uma “imitação não criativa da palavra criadora” (BENJAMIN, 2017, p. 67). Essa imitação não criativa, prossegue o ensaísta, produziu um mal-estar geral, os homens se viram impossibilitados de se comunicar de maneira imediata com o mundo. Para redimir essa cisão, optaram por estabelecer alguns preceitos, alguns valores, capazes de estabelecer o certo e o errado, o bom e o mal etc. Ora, criou-se um tribunal e a ordem do sagrado passou a ser buscada como ideal regulador de nosso espaço de ação. Buscou-se, em outros termos, trazer a magia do sagrado para o reino do profano, sem se atentar a incompatibilidade entre ambas as esferas. Sobre essa confusão, o ensaísta argumenta

O conhecimento das coisas repousa no nome; mas o conhecimento do bem e do mal é – no sentido profundo que Kierkegaard entente este termo – uma “tagarelice”, e este só conhece uma purificação e uma elevação (a que também foi submetido o homem tagarela, o pecador): o tribunal. Realmente, para a palavra que julga, o conhecimento do bem e do mal é imediato. Sua magia é diferente da magia do nome, mas é igualmente magia. Essa palavra que julga expulsa os primeiros homens do paraíso; eles mesmos a incitam, em conformidade com uma suposta lei eterna segundo a qual essa palavra que julga pune seu próprio despertar como a única, a mais profunda culpa. (BENJAMIN, 2017, p. 67)

Recuperar o vínculo com o mundo, em perspectiva benjaminiana, significa abdicar dessa instância reguladora, abdicar de querer instaurar na terra o reino do Messias – compreendendo que este surge apenas quando findada a história – para, assim, recuperar a

potência criadora da palavra. Essa potência não reside em um alhures, não pertence a Deus, uma vez que foi entregue aos homens há tempos. Aonde encontrá-la, pois? Aqui, na terra. Para recuperá-la, convém compreender melhor a dinâmica própria da ordem do profano e subtrair qualquer lógica própria à outra ordem, tal qual estabelece Benjamin em seu *Fragmento...*

A ordem do profano tem de se orientar pela ideia da felicidade. A relação dessa ordem com o messiânico é um dos axiomas essenciais da filosofia da história. De fato, essa relação determina uma concepção mística da história cuja problemática se pode apresentar através de uma imagem. Se a orientação de uma seta indicar o objetivo em direção ao qual atua a *dynamis* do profano, e uma outra a direção da intensidade messiânica, então não há dúvida de que a busca da felicidade pela humanidade livre aspira a afastar-se da direção messiânica; mas, do mesmo modo que uma força, ativada num certo sentido, é capaz de levar outra a atuar num sentido diametralmente oposto, assim também a ordem profana do profano é capaz de suscitar a vinda do reino messiânico. O profano não é, assim, categoria de tal reino, mas é uma categoria – e das mais decisivas – da mais imperceptível forma do aproximar desse reino. Pois na felicidade tudo o que é terreno aspira à sua dissolução, mas só na felicidade ele está destinado a encontrar a sua dissolução. Já a intensidade messiânica espontânea do coração, do homem interior e individualizado, atravessa a infelicidade, no sentido do sofrimento. À *restitutio in integrum* espiritual, que leva à imortalidade, corresponde uma outra, profana, que conduz à eternidade de uma dissolução ; e o ritmo dessa ordem do profano eternamente transitório, transitório na sua totalidade, na sua totalidade espacial, mas também temporal, o ritmo da natureza messiânica, é a felicidade. Pois a natureza é messiânica devido à sua eterna e total transitoriedade. Alcançar essa transitoriedade, também para aqueles estágios do homem que são natureza, é a tarefa de uma política universal cujo método terá de chamar-se niilismo. (BENJAMIN, 2012, p. 24)

De modo paradoxal, a ordem do profano se distanciará da ordem do sagrado quanto mais dela se aproximar. Como deve se dar essa aproximação? Compreendendo, em primeiro lugar, a incompatibilidade entre ambas as ordens. O sagrado, espaço do infinito e do eterno, é incapaz de regular o profano, espaço da transitoriedade e da efemeridade, uma vez que as categorias basilares de cada ordem são qualitativamente diferentes. Ambas as ordens, porém, compartilham um mesmo ponto, a felicidade, e é

justamente esse ponto que pode aproximá-las. Enquanto no espaço profano, a felicidade diz respeito à percepção limitada que podemos ter da dissolução, atrelando-se ao aqui e agora; na ordem do sagrado, a felicidade remonta à possibilidade de apreendermos a dissolução em seu movimento infinito. Benjamin, não seria descabido afirmar, aproxima-se assim de certa concepção espinosana de felicidade. É sabido que Espinosa concebeu sua *Ética* visando também propiciar certa ideia de felicidade, concebendo uma felicidade eterna compreendida sob o conceito de beatitude. A beatitude espinosana, pode-se dizer, ecoa na ordem do sagrado pensada por Benjamin, e é passível de ser atingida pelo conhecimento do divino. Todo ser finito, argumenta o autor da *Ética*, participa da substância divina infinita. Deus, por conseguinte, jamais agiria contra si próprio, matando ou subjugando um ser qualquer. Uma aranha ou mesmo um ser humano, buscam uma mesma coisa: perseverar em sua existência [*connatus*] ou, em outros termos, aumentar sua potência de agir. Para Espinosa, o limite desse aumento de potência seria o estado de beatitude, um estado no qual reconheceríamos participar plenamente da substância divina, compreendendo-a como totalmente imanente a nós e ao mundo. Uma mente que possua pleno conhecimento de si mesma, de Deus e das coisas – argumenta Espinosa na demonstração da proposição 39 do livro quinto de sua *Ética* (2010) –, torna-se capaz de ordenar o seu corpo de uma tal maneira que passa a sentir apenas afectos alegres e, aumentando desse modo o seu *connatus* até o limite, deixa de temer a morte, passando a se compreender como um ser eterno.

Se é possível compreender algo da ordem do sagrado, tal qual pensada por Benjamin, é apenas isso: a participação dos seres finitos, de modo imanente, nessa esfera. A potência criadora inata a uma tal ordem, a potência expressa pela palavra divina, foi dada ao homem que a esqueceu. Recuperá-la, retomando o vínculo com o mundo, implica retomar também a ordem do sagrado. Uma tal retomada não significa deixar-se conduzir por essa outra ordem, pelo contrário. Em Benjamin, relembremos uma vez mais Gagnebin

(1999), a revolução não visa instaurar o reino do Messias, não visa dar um corpo terreno à ordem do sagrado. Isso, para Benjamin, seria impossível. Qual o papel, então, da revolução para Benjamin? Solapar qualquer instância transcendente, qualquer *telos*, de modo que possamos resgatar o vínculo imanente com o mundo, recuperar a potência criativa da palavra e, assim, buscarmos construir a felicidade. Uma felicidade imanente, não regulada por qualquer ideia construída de véspera. Uma felicidade efêmera, transitória, uma vez que é próprio da ordem do profano sua dissolução. Por esse motivo, visando acabar com a confusão entre sagrado e profano, Benjamin defende, ao final de seu fragmento, o niilismo, compreendido pelo ensaísta, seguindo aqui Löwy (2005), como uma recusa em aceitar qualquer forma de transcendência. Nihilismo como forma de recuperarmos o profano, pois.

Considerações finais

Ao comentar a obra de Espinosa, Deleuze teceu um breve – mas importante – comentário sobre a tristeza. Diz-nos o filósofo francês:

Não menos que a alegria, a tristeza determina o *conatus* ou a essência. Ou seja: da tristeza nasce um desejo, que é o ódio. Esse desejo se encadeia com outros desejos, outras paixões: antipática, escárnio, menosprezo, inveja cólera etc. Mas ainda assim, enquanto determina nossa essência ou *conatus*, a tristeza envolve alguma coisa da nossa potência de agir. Determinado pela tristeza, o *conatus* não deixa de ser a busca daquilo que nos é útil ou bom: esforçamo-nos para triunfar, isto é, para fazer com que as partes do corpo que nos afeta de tristeza ganhem uma nova conexão que se concilie com a nossa. Somos portanto determinados a fazer tudo para descartar a tristeza e destruir o objeto que é sua causa. Entretanto, nesse caso, diz-se “diminuir” nossa potência de agir. É que o sentimento de tristeza não se junta ao desejo que se segue: ao contrário, esse desejo é impedido por esse sentimento, de maneira que a potência da coisa exterior se subtrai da nossa. As afecções à base de tristeza se encadeiam, portanto, umas nas outras e preenchem nosso poder de ser afetado mas elas o fazem de tal maneira que nossa potência de agir diminui cada vez mais e tende ao seu mais baixo grau. (DELEUZE, 2017, p. 268-9)

Para o autor de *Espinosa e o problema da expressão* (DELEUZE, 2017), Espinosa teria sido o responsável por propor uma economia

dos afectos, uma economia dos modos como deixamos nos afectar por alegrias e/ou tristezas. Cada vivente, para perseverar em sua existência, necessita buscar extrair desse mundo o maior número de alegrias possíveis e buscar calar as tristezas advindas dos maus encontros. Para tanto, convém experimentar. Esse empirismo radical vislumbrado por Deleuze necessita, para operar a contento, abdicar de qualquer regra ou juízos construídos a priori. Uma vez que, como nota o filósofo francês (DELEUZE; PARNET, 2004), não se sabe com antecedência quais encontros serão capazes de gerar um afecto alegre e quais não.

Tudo é encontro no universo, bom ou mau encontro. (...) Os afectos são devires: ora nos enfraquecem na medida em que diminuem nossa potência de agir, e decompõem as nossas relações (tristezas), ora nos tornam mais fortes na medida em que aumentam a nossa potência e nos fazem entrar num indivíduo mais vasto ou superior (alegria). Espinosa não cessa de se espantar com o corpo. Não se espanta por ter um corpo, mas com aquilo que pode o corpo. Os corpos não de definem pelo seu gênero ou pela sua espécie, pelos seus órgãos e pelas suas funções, mas por aquilo que podem, pelos afectos que são capazes, tanto em paixão como em acção. (DELEUZE; PARNET, 2004, p. 78)

Como se voltar para essa ordem imanente, na qual interessa apenas os encontros passíveis de serem experimentados em ato, sem qualquer mediação transcendente? Passando, pois, a acreditar nesse mundo. Retomando a crença imanente nas potências criadoras desse mundo, recuperando o vínculo perdido com a energia vital há tempos perdida. É isso, pois, que deve providenciar essa outra vertente crítica.

Benjamin, conforme depreendemos do excuro de pensamento acima exposto, provavelmente não teria nada a objetar a essa perspectiva. Sem sombra de dúvida a abordaria de outro modo, trazendo para a cena a questão da revolução e o papel dos oprimidos em seu interior. Uma abordagem que, por caminhos diferentes, o conduzirá até essa mesma plataforma de discussão. Benjamin e Deleuze, de algum modo, parecem embebedos pela ideia de felicidade, aquela alegria expressa por Espinosa em sua *Ética*. Embora o jargão benjaminiano difira, seu engajamento em uma

política da felicidade o aproxima deveras do pensamento deleuziano.

O leitor, após tão extenso ensaio, poderia se perguntar: mas qual a razão de ser dessa aproximação? Por qual razão afirmar a existência de uma perspectiva imanente em Benjamin que, de alguma maneira, dialoga com aquela vislumbrada por Deleuze em uma outra corrente crítica? Não há resposta adequada para tais questões; podemos afirmar, entretanto, que aproximar autores de rincões teóricos tão distintos pode vir a produzir um benéfico efeito de contágio. Rompendo com a distinção entre críticos e pós-críticos, uma distinção meramente contingencial e por vezes inócua, possibilita colocar em diálogo distintas perspectivas políticas, de maneira que possamos fazer frente aos desmandos de nosso tempo presente. Esse tempo no qual, como nota Benjamin (1994), o estado de exceção transmutou-se em regra. Pensar outros possíveis, experimentar o tempo presente com olhos abertos, voltados para o aqui e agora e não para um alhures qualquer, faz-se necessário. Como? Não se sabe; é preciso, contudo, experimentar, realizar encontros inauditos, não mediados por qualquer ideia pré-estabelecida, por cisões construídas de véspera. Apenas a partir desses encontros, quem sabe, pode-se criar espaços nos quais seja possível a alegria, a felicidade. Romper com a tirania da tristeza, vislumbrada por Deleuze.

Os poderes estabelecidos precisam de nossas tristezas para fazer de nós escravos. O tirano, o padre, os ladrões de alma, necessitam de nos persuadir de que a vida é dura e pesada. Os poderes precisam menos de nos reprimir do que de nos angustiar, ou, como nos diz Virílio, de administrar e organizar os nossos pequenos e íntimos temores. (...) Não é fácil ser um homem livre: fugir da peste, organizar os encontros, aumentar a potência de agir, afectar-se de alegria, multiplicar os afectos que exprimem ou encerram um máximo de afirmação. Fazer do corpo uma potência que não se reduz ao organismo, fazer do pensamento uma potência que não se reduz à consciência. (DELEUZE; PARNET, 2004, p. 80)

Benjamin e Deleuze, eis um belo encontro de pensamento a ser explorado, de modo imanente e sem qualquer juízo estabelecido de véspera.

Referências

ARENDDT, Hanna. *Homens em Tempos Sombrios*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Cia. Das Letras, 2008.

ARTAUD, Antonin. “O teatro da crueldade (Primeiro Manifesto)”. In: ARTAUD, Antonin. *O Teatro e seu Duplo*. Trad. Monica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BENJAMIN, Walter. “Fragmento Teológico-Político”. In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2012. p. 22-23.

BENJAMIN, Walter. “Sobre o conceito de história”. In: BENJAMIN, Walter. *Obras Escolhidas: magia e técnica, arte e política*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 222-232.

BENJAMIN, Walter. “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem”. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. Susaba Kampff Lage e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades/ Ed. 34, 2017. p. 49-74.

BENSAMAÏA, Réda. “Foreword: The Kafka effect”. In: DELEUZE; Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka: toward a minor literature*. Minneapolis; London: University of Minnesota, 1986. p. ix-xxi.

DELEUZE, Gilles. *A Dobra: Leibniz e o barroco*. Trad. Luiz B. Orlandi. Campinas: Papirus Editora, 2009.

DELEUZE, Gilles. *Cinema 2: a imagem-tempo*. Tradução de Eloisa de Araújo Ribeiro. São Paulo: Ed. 34, 2018.

DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. Trad. Luiz B. Orlandi e Roberto Machado. São Paulo: Graal, 1988.

DELEUZE, Gilles. *Espinosa e o problema da Expressão*. Trad. GT Deleuze sob supervisão de Luiz B. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2017.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução: Edmundo Fernandes Dias e Ruth Jofflily Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

DELEUZE, Gilles. “Para dar um fim no juízo”. In: DELEUZE, Gilles. *Crítica e Clínica*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 2007. p. 143-153.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. Trad. José Gabriel Cunha. Lisboa: Relógio D’Água, 2004.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a Filosofia?* Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 1992.

DERRIDA, Jacques. “Terei de errar só”. *Cadernos de Subjetividade*, PUC-SP, v. 1, n. 1, 2015 (reimpressão). p. 219-222.

DESCOMBES, Vincent. *Lo Mismo y Lo Otro*: cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978). Madrid: Catedra, 1998.

DOSSE, François. *Gilles Deleuze & Félix Guattari*: biografia cruzada. Trad. Fátima Murad. Porto Alegre: Artmed, 2010.

RIBON, Didier. “Meu próximo livro vai chamar-se ‘Grandezas de Marx’: entrevista com Deleuze”. *Cadernos de Subjetividade*, PUC-SP, v. 1, n. 1, 1993. p.27-31.

ESPINOSA. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Walter Benjamin*: os cacós da história. Trad. Sônia Salzstein. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. “Teologia e Messianismo no pensamento de W. Benjamin”. *Estudos Avançados*, São Paulo, v.13, n. 37, p. 191-206, Dec. 1999.

GUZMAN, Maria José. *Walter Benjamin e Gilles Deleuze*: duas leituras filosóficas de Proust. Tese de Doutorado. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2013.

HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Trad. Luiz Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

JAY, Martin. *A Imaginação Dialética*: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisa Social (1923-1950). Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto editora, 2008.

KOESTLER, Arthur. *Memórias*. Madrid: Lumen, 2010.

LÖWY, Michael. “A filosofia da história de Walter Benjamin”. In: *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 16, n. 45, p. 199-206, Aug. 2002.

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio – uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. Trad. Wanda Nogueira Brat. São Paulo: Boitempo, 2005.

LYOTARD, Jean-François. *La postmodernidad: explicada a los niños*. Trad. Enrique Lynch. Madrid: Gedisa Editorial, 1993.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo: e ditirambos de Dionísio*. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2009.

PELBART, Peter Pál. “Um mundo no qual acreditar”. *Cadernos de Subjetividade*, PUC-SP, v. 1, n. 1, 2015 (reimpressão). p. 59-61.

SCHOLEM, Gershom. *Walter Benjamin: the story of a friendship*. Trad. Harry Zohn. New York: New York Review Books, 2003.

SERRES, Michel. “Michael Serre’s Angels: a modern myth – interview”. In: *Mute*, v. 1, n. 4, 1996. p. 5. Disponível em: <http://www.metamute.org/editorial/articles/michel-serres-angels-modern-myth>. Último acesso: 03 de setembro de 2020.

TESCHKE, Henning. “Deleuze, Benjamin: uma travessia em Kafka”. In: *Remate De Males*, v. 35, n. 1, p. 57-81. Jan-jun. 2005. <https://doi.org/10.20396/remate.v35i1.8641506>

XAVIER, Henrique Piccinato. “Dramas da imanência: Gebhardt, Deleuze, Benjamin e o infinito barroco”. In: *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, São Paulo, USP, v. 7, n. 2, p. 71-87, 17 nov. 2019.

Sobre a *diabolé* na prova pelo *éthos* na retórica judicial¹

On diabolé in the éthos' proof in judicial rhetoric

 10.21680/1983-2109.2021v28n55ID19922

Saulo Bandeira de Oliveira Marques

Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)

 0000-0003-0943-422X

sbmarques@gmail.com

Resumo: Para Aristóteles, a prova pelo *éthos* é a mais eficiente forma de persuasão porque a idoneidade do orador inspira uma maior credibilidade aos seus argumentos. No âmbito da retórica judicial, a tendência do auditório é perceber o *éthos* do acusador de forma diferente do *éthos* do acusado. Essa dessimetria tem significativo impacto na receptividade das alegações de um e de outro. A fim de lhe conquistar a confiança, o orador pode recorrer a testemunhos para comprovar o seu bom *éthos*. Mas, ser-lhe-ia possível usá-los para infundir suspeitas sobre o caráter (*diabolé*) de seu adversário? Embora o texto da *Retórica* aponte para uma resposta afirmativa, leitores de perspectiva de viés moral, a exemplo de Grimaldi, negam essa possibilidade. Nesse sentido, com base nas considerações a respeito da prova pelo *éthos* na *Retórica*, pretende-se observar se é possível

¹ Esse artigo é decorrente de minhas pesquisas realizadas durante o Mestrado em Filosofia no PPGF/UFPB. Sou devedor do apoio e do incentivo do dr. Narbal de Marsillac Fontes, meu orientador, a quem sou bastante grato. Uma versão desse trabalho foi apresentada quando do *IV Seminário Rhetor*, realizado em João Pessoa, PB, entre os dias 13 e 14 de novembro de 2019. Naquela ocasião, tive a oportunidade de discuti-lo com os participantes que, com suas ponderações e observações, fizeram-me incorporar algumas reflexões para melhor explicar certos pontos. A eles sou grato, em especial ao dr. Marco Valério Classe Colonnelli e à dra. Priscilla Gontijo Leite.

e em até que ponto a *diabolé* poderia ser utilizada nessa esfera, investigando sua aplicação desde as provas testemunhais.

Palavras-chave: *Éthos*; *Diabolé*; Retórica judicial; Provas testemunhais.

Abstract: For Aristotle, the *éthos* proof is the most efficient persuasion mode because the speaker's good character gives greater credibility to his arguments. In judicial rhetoric sphere, the dissymmetry between prosecutor and defendant significantly impacts his *éthos* perception and, consequently, the receptivity of his claims. In order to acquire his confidence, the rhetor may resort to witnessing to reinforce his good character. But could they be used to arouse suspicion about the character (*diabolé*) of his opponent? Although the text of *Rhetoric* points to an affirmative view, moral perspective readers, like Grimaldi, deny this possibility. In this sense, based on considerations about the *éthos* proof in *Rhetoric*, it is intended to observe if it is possible and to what extent *diabolé* could be used in this sphere, investigating its application from the witnesses' proofs.

Keywords: *Éthos*; *Diabolé*; Judicial rhetoric; Witnesses' proofs.

“Guard yourself against accusations, even if they are false; for the multitude are ignorant of the truth and look only to reputation”

Isócrates, *Ad Demonicus*, 17

Considerações iniciais

Para Aristóteles, a prova pelo *éthos* é a mais eficiente forma de persuasão porque a idoneidade do orador propicia uma maior credibilidade para os seus argumentos (*Rh.* 1356a5-13).² Em outras

² A fim de facilitar a consulta em outras traduções, os textos de Aristóteles não serão citados conforme o padrão da ABNT. As citações serão feitas com base na numeração de Bekker em sequência à abreviatura do texto mencionado. Para a *Ética a Nicômaco*, adotou-se *EN.*; para a *Ética a Eudemo*, *EE.*; para a *Retórica*, *Rh.*; para as *Refutações Sofísticas*, *SE.*; para os *Tópicos*, *Top.*

palavras, o auditório estará mais ou menos receptivo às alegações do orador desde como percebe seu *éthos*, seja avaliando-o por si, seja comparando-o com o de seu oponente. Sob esse aspecto, mostrar-se idôneo para os ouvintes é o primeiro passo para uma persuasão bem-sucedida, quer para dissuadir ou convencer sobre tal ou tal proposta, quer para censurar ou elogiar certos comportamentos ou ainda para defender-se de ou acusar alguém.

No âmbito da retórica judicial, há uma dessimetria na percepção do auditório sobre o *éthos* do acusador e do acusado com impacto significativo quanto às alegações de ambos, implicando em creditar uma em detrimento da outra. Contudo, a depender do caso, essa perspectiva inicial pode ser superada ou acentuada caso o orador se mostre mais digno de crédito que o seu adversário. Para tal propósito, Aristóteles sugere como estratégia recorrer à prova testemunhal a fim de corroborar o bom *éthos* do orador (*Rh.* 1376a24-33) ou denunciar o mau *éthos* do oponente, mas seria possível utilizá-la para infundir suspeitas sobre o caráter (*diabolé*) da parte adversa (*Rh.* 1416a4-1416b15)? Para uma leitura de viés moral da *Retórica*, como a de Grimaldi (1980; 1988), a *diabolé* é rejeitada; já sob um viés amoral, não se descarta seu uso, desde que sob certos requisitos, a fim de não ingressar em um argumento sofístico (*Top.* 100a18-101a24).

A fim de verificar se a *diabolé* é ou não condizente com a prova pelo *éthos*, em primeiro lugar, apresentam-se algumas noções gerais sobre a prova pelo *éthos*. Em seguida, examina-se seu uso no gênero retórico judicial, com ênfase nas provas testemunhais. Por fim, discute-se se a *diabolé* pode ser uma estratégia válida para a prova pelo *éthos* no âmbito da retórica judicial, desde um contraponto à leitura de moral de Grimaldi.

I Breves considerações sobre a prova pelo *éthos*

Aristóteles era um crítico contundente da retórica ensinada pelos rétores (*Rh.* 1354a12-26). Mais especificamente, sua crítica se dirigia à concepção de retórica que eles sustentavam e reproduziam:

uma mera “arte” de pleitear (*Rh.* 1354b25-29; COOPER, 2007, p. 203), cujo foco se concentrava apenas em expedientes de jaez afetivo ou pessoal (*Rh.* 1354a24-26). Em contraposição, o Estagirita alçou a retórica no *status* de *tékhnē*, concebendo-a como um modo de raciocinar com vistas a descobrir o argumento mais persuasivo para cada caso (*Rh.* 1355b26-35).

Assim, segundo Aristóteles, a retórica estaria além das artimanhas discursivas apregoadas pelos rétores, isto é, seria algo mais que um simples manejo de palavras para produzir persuasão: por ser *tékhnē*, a retórica se organizaria metodologicamente (*Top.* 101b5-10). Seu método, para o Estagirita, era algo similar a uma demonstração (*Rh.* 1355a2-14), mas fundado em entimemas desde as provas persuasivas (*písteis*)³ (*Rh.* 1355b35-1356a4). As *písteis* ou eram *extradiscursivas* (inartísticas), quer dizer, existentes *antes* do e aproveitadas no discurso, a exemplo das leis, dos contratos e dos testemunhos, ou eram *intradiscursivas* (artísticas), ou seja, criadas (*inventio*) *quando* do discurso, tendo por foco ou o próprio orador (prova pelo *éthos*) ou os seus ouvintes (prova pelo *páthos*) ou ainda o assunto em questão (prova pelo *lógos*).⁴

Não obstante tenham o objetivo de tornar um ponto de vista sobre um *dubium* mais acreditável que outro(s), cada espécie das *písteis* artísticas o faz sob um viés distinto. Se o orador pretende transformar a confiança que o auditório deposita nele em aquiescência para seus argumentos, ele utilizará a prova pelo *éthos*.

³ Segundo Grimaldi (1972, p. 53-68; 1980, p. 37-40), o termo *pístis* (plural, *písteis*) é empregado em três sentidos distintos na *Retórica*: a) fonte material de persuasão, b) método persuasivo ou c) convencimento decorrente da persuasão mesma.

⁴ Há um debate entre os leitores da *Retórica* sobre o que seria a prova pelo *lógos*. Para uma vertente, a prova pelo *lógos* seria uma operação lógico-discursiva, elaborada a partir do exemplo (*parádeigma*) e dos entimemas. Para outra, a prova pelo *lógos* seria aquela voltada para o assunto (*prágma*) em discussão, afastando-se o máximo das provas pelo *éthos* e pelo *páthos*. Essa última perspectiva, para Grimaldi (1972, p. 53-68), parece a interpretação mais adequada, pois o *parádeigma* e os entimemas são aplicáveis em quaisquer das provas artísticas e não apenas a uma persuasão “lógica”, como os adeptos da primeira corrente a consideram (mais a respeito, cf. GRIMALDI, 1980, p. 349-356).

Já se seu objetivo é fazer o auditório anuir a dada proposição de acordo como ela lhe afeta, ele recorrerá à prova pelo *páthos*. Por fim, caso intente persuadir desde aspectos formais e argumentativos relacionados ao assunto, ele fará uso da prova pelo *lógos*. Em face do tema *sub examine*, deixa-se à parte as provas pelo *páthos* e pelo *lógos* e prossegue-se com a prova pelo *éthos*.

Pois bem.

Aquela transformação de confiança em aquiescência operada pela prova pelo *éthos* mencionada a pouco é possível porque existe uma relação direta entre a receptividade da mensagem e a credibilidade do emissor. Em outros termos, os argumentos são avaliados desde como o auditório enxerga o orador: se seu caráter inspirar suspeita, suas alegações enfrentarão maior resistência; pelo contrário, se se mostrar confiável, elas serão aceitas com mais facilidade. Daí o porquê de o orador se apresentar como alguém idôneo para o seu auditório (DAY, 2007, p. 379-380).

Justamente por o auditório dar crédito mais rápido e firmemente àquele que lhe inspira credibilidade (*Rh.* 1356a6-8), Aristóteles tinha a prova pelo *éthos* como a mais eficiente entre as *písteis* (*Rh.* 1356a10-13). E, para bem explorar os benefícios dessa correlação, o Estagirita propõe que o orador se mostre como alguém com certas qualidades. Contudo, antes de discorrer sobre esses atributos, convém fazer dois breves esclarecimentos.

O primeiro: a prova pelo *éthos* não é uma espécie de argumento de autoridade. Ainda que a (boa ou má) “fama” do orador o preceda, o argumento persuasivo não está fundado nela. Quer dizer, não são as credenciais do orador, enquanto alguém experto em algo, só por sua *expertise*, que farão persuasivos os seus argumentos.

O segundo: embora lhe seja bastante próxima, a prova pelo *éthos* não é o mesmo que o é a *auctoritas* na retórica latina. Por *auctoritas*, os rétores latinos designavam a legitimidade socialmente conferida aos oradores, por sua integridade moral e seu conhecimento, que os qualificavam para emitir uma opinião a respeito de um dado assunto. Assim, a *auctoritas* é a imagem moral socialmente

difundida da pessoa do orador na qual o seu discurso encontra, em última instância, um fundamento. Não obstante a idoneidade do orador pretendida pela prova pelo *éthos* demandar certo reconhecimento social, esse difere daquele da *auctoritas* por se materializar no discurso e não lhe ser preexistente. Em suma, enquanto na *auctoritas* o caráter do orador já está consumado, na prova pelo *éthos* ele está em construção.

Isso não significa que a “primeira impressão” sobre o orador não tenha qualquer impacto na maneira pela qual o auditório inicialmente vai considerar seus argumentos. As opiniões preexistentes, sejam ou não positivas a seu respeito, serão o ponto a partir do qual o orador deve ponderar para se mostrar uma pessoa idônea ao seu auditório, construindo sua credibilidade, quando de sua fala, desde os valores que o seu público julga como qualidades (*Rh.* 1404a1-13). Nesse sentido, o orador destacará determinado aspecto de seu caráter e apor-lhe-á um valor (*Rh.* 1367a32-1367b7) que esteja de acordo com as concepções dos seus ouvintes (*Rh.* 1367b8-11).

Para tanto, como se poderia supor, convém ao orador conhecer o seu auditório. Ainda enquanto uma continuação de sua análise das *páthē* na prova pelo *páthos*, Aristóteles elenca algumas características gerais, com base na faixa etária e nas condições sociais, que servem de apoio para uma noção prévia a respeito de possíveis públicos e, mesmo de modo incipiente, orientar o orador quanto ao modo de se portar e ao que deles esperar. Por exemplo, se os seus ouvintes forem idosos, é preciso estar preparado para enfrentar seu pessimismo e sua desconfiança (*Rh.* 1389b19-24) ou, se forem emergentes (“novos ricos”, *neoploutos*), estar ciente de sua soberba e imoderação no agir (*Rh.* 1391a14-19). Desde esses quadros generalistas, o orador tem um ponto de partida para superar as barreiras da primeira impressão e, assim, em uma contínua autoavaliação, cujo foco está no modo como o seu público se manifesta, moldar o seu *éthos*, adaptando-o de acordo com a cosmovisão de seus ouvintes (COOPER, 2007, p. 206-207).

Perceba-se a intenção do orador, por meio da prova pelo *éthos*, de se inserir no âmbito social de seu auditório, construindo uma imagem de si como alguém cuja índole espelhe os valores que aquele público tem por positivos (DAY, 2007, p. 379-380). Assim feito, mostrando-se uma pessoa portadora de tais e tais qualidades, o orador torna-se alguém confiável e, então, com base nessa confiança recebida, suas proposições encontram acolhida entre os seus ouvintes, que as consentem (SATTLER, 1947, p. 55-56). Segundo Aristóteles, para transparecer um *éthos* desse jaez, bastava ao orador se mostrar sensato, virtuoso e benevolente (*Rh.* 1378a6-9).

Essa relação é exaustiva (*Rh.* 1378a14-15) e foi elaborada com base na percepção de auditórios sobre tipos de comportamento de oradores que dão azo à suspeita e, conseqüentemente, à perda de credibilidade (*Rh.* 1378a9-14). Ainda que aparentem um viés moral – e fomentem, por isso, leituras orientadas desde esse ponto de vista, mais adiante comentadas –, essas qualidades nem decorrem de uma disposição axiológica íntima do orador, nem têm conteúdo definido. A ele é bastante *parecer* (*phaneíen*) sensato, virtuoso e benevolente; não precisa sê-lo (*Rh.* 1378a15-20).

Nesse sentido, dentre e a partir das opiniões comuns “a todos, à maioria ou aos mais sábios e, dentre esses, de todos, da maioria ou dos mais eminentes” (*Top.* 100b21-23) que compõe o seu auditório a respeito de tais qualificações, o orador encontrará aquela perspectiva mais próxima ao seu caráter, manejando-a a fim de fazê-los análogos. Assim, por exemplo, pode mostrar-se simples se, para seu auditório, a simplicidade for um sinal de honestidade ou, se for impolido, fazer com que sua impolidez seja percebida como um gesto de sinceridade (*Rh.* 1367a32-1367b7). Perceba-se a fluidez que “sensatez”, “virtude” e “benevolência” podem assumir quando do discurso persuasivo.

Alguns intérpretes, no entanto, procuram estabelecer um vínculo entre a moral e a prática da retórica, lendo a *Retórica* desde as *Éticas* aristotélicas. Sattler (1947, p. 57-61), por exemplo, entende que a

“doutrina da escolha”⁵ é a chave de leitura correta para compreender a prova pelo *éthos*. Grimaldi (1988, p. 9-12), por seu turno, elenca uma série de argumentos, com foco, especialmente, no modelo de bom orador, em sentido moral, delineado pela tradição – Tucídides, Platão, Cícero, Plutarco, etc. –, fazendo-o semelhante à figura do “homem de virtude”⁶ do Estagirita. Contudo, antes de abordar com mais detalhes as leituras de viés moral, é preciso fazer algumas considerações sobre o uso da prova pelo *éthos* na retórica judicial. É do que se trata na próxima seção.

II A prova pelo *éthos* na retórica judicial

Para Aristóteles, o discurso retórico tinha três propósitos básicos: a) aconselhar ou dissuadir; b) acusar ou defender-se; e c) elogiar ou censurar (*Rh.* 1358b6-13).⁷ Mesmo distintos e inconfundíveis entre si, esses escopos retóricos não eram estanques, sendo possível ao rétor, em dada circunstância, lançar mão de quaisquer deles, até de todos os três, inclusive, para persuadir sobre certo aspecto de um *dubium* (*Rh.* 1358b20-29), a exemplo da prática retórica no âmbito dos tribunais. Para o Estagirita, o discurso do gênero judicial gravitava em redor da acusação e da defesa, mas, complementar e acidentalmente, poderia enveredar por outros vieses (dissuadir, censurar, etc.), a depender do caso. No entanto, o rétor não deveria

⁵ Como explica Hutchinson (1999, p. 208-210), para Aristóteles, o caráter do sujeito se revela quando da prática das ações *voluntárias*, pois as escolhas são feitas tendo por meta um dado propósito (*EN.* 1113b3-7; *EE.* 1226b5-20). Nesse sentido, as escolhas revelam o fim pretendido e o fim demonstra o seu *éthos* (*EN.* 1105a17-1105b18; *EE.* 1228a2-15). É a essa relação que Sattler se refere como “doutrina da escolha”.

⁶ O “homem de virtude” ao qual Grimaldi alude é a figura do *phrónimos*, aquele que vive bem e é, portanto, medida e modelo para uma vida moral concreta (*EN.* 1099a21-24; 1113a25-1113b2; 1176a8-29; e 1140a24-1140b30).

⁷ A cada um desses propósitos, há um gênero de discurso retórico respectivo: para o conselho e a dissuasão, o deliberativo; para o elogio e a censura, o epidíctico; e para a acusação e a defesa, o judicial. Pela característica dos temas envolvidos, o discurso deliberativo trata de eventos futuros; o epidíctico, de situações presentes; e o judicial, de acontecimentos passados.

se desviar do ponto principal discutido naquele litígio, um expediente muito comum e severamente criticado por Aristóteles (*Rh.* 1354a11-1354b22).

O foco da retórica judicial deveria apontar para o justo e o injusto, desenvolvendo uma argumentação apta para atribuir esse ou aquele valor para o caso sob julgamento e não produzir um discurso para sensibilizar os julgadores (*Rh.* 1354a16-18), algo estéril e inútil nos lugares onde se proibia tratar de assuntos alheios à questão da lide (*Rh.* 1354a18-21). Ainda que seja possível traçar um paralelo entre as exposições da *Retórica* e da *Ética a Nicômaco*, a justiça é tratada naquela de forma instrumental, quer dizer, desde uma perspectiva *auxiliar* à tarefa de persuadir (*Rh.* 1368b1-6 e 1368b28-33). Nesse sentido, Aristóteles discute a justiça e a injustiça desde seus critérios e/ou parâmetros de definição, suas causas e seus agentes, bem como o uso das provas inartísticas. De modo geral, o Estagirita examina como e quais estratégias podem ser utilizadas, quer pelo acusador, quer pelo acusado, para caracterizar um ato como justo ou injusto de acordo com a visão de Mundo dos julgadores (*Rh.* 1368b6-27). E, nesse âmbito, a prova pelo *éthos* ganha relevo.

Embora Aristóteles considere a prova pelo *éthos* mais adequada ao gênero deliberativo e a prova pelo *páthos* a mais condizente ao gênero judicial (*Rh.* 1377b25-31), há casos nos quais a lide será decidida em favor da parte que mostrar um caráter consentâneo com a concepção de idoneidade aceita entre os juízes. E o motivo para tanto parece bastante intuitivo: como anota Fortenbaugh (2006, p. 323), a visão comum é que “pessoas de bem” não cometem crimes – ou fazem falsas acusações. Assim sendo, quer para superar, quer para reforçar aquela suposição inicial sobre o seu caráter, é conveniente que o orador demonstre um *éthos* reputado idôneo, seja por si mesmo, seja em contraposição ao de seu adversário.

Para tal propósito, Aristóteles sugere como estratégia recorrer ao depoimento de testemunhas (*Rh.* 1376a24-33). Tratando da prova testemunhal no âmbito da retórica judicial, Aristóteles menciona dois tipos de testemunhos: os antigos, citações de poetas e pessoas

ilustres do passado cuja fama perpassa os tempos (*Rh.* 1375b26-29), e os recentes, declarações de pessoas ilustres (*Rh.* 1376a7-9), mas ainda não afamadas. Dentre esses, há as testemunhas judiciais, aquelas que participam do processo e, por isso, também podem ser processadas, e as que estão fora da lide e podem atestar a qualidade das ações (justa, injusta, etc.) (*Rh.* 1376a12-17). Os testemunhos podem referir-se ao próprio orador ou ao seu oponente ou ainda às suas testemunhas, à causa mesma ou a fatos a ela conexos, como também servir para o orador comprovar seu bom *éthos* ou provar o mau *éthos* da parte adversa ou de suas testemunhas (*Rh.* 1376a24-33).

Esse último aspecto faz da prova testemunhal uma aliada ímpar na prova pelo *éthos* na retórica judicial.

Como se tem recorrentemente apontado ao longo dessas páginas, o modo pelo qual o auditório recebe os argumentos do orador está diretamente relacionado à forma pela qual ele percebe o seu *éthos* e, no âmbito da retórica judicial, isso não é diferente. Em sua atividade judicante, que não é isenta de preconceitos, afinidades, intolerâncias e compaixão (COOPER, 2007, p. 207), os julgadores tendem a ver o acusador e o acusado sob perspectivas distintas. E, em um cenário desse tipo, é primordial ao orador se mostrar uma pessoa idônea.

Conforme mencionado um pouco mais acima, os testemunhos ora são utilizados para comprovar o bom *éthos* do orador, ora para provar o mau *éthos* do oponente. Como bem o parece, a intenção nesse último caso é desacreditar o adversário, criando maior resistência aos seus argumentos. Nesse sentido, se depoimentos contrários ao acusador lhe fizerem transparecer uma imagem de alguém de má índole, suas alegações serão vistas enquanto falsas acusações; se para o acusado lhe apresentarem uma imagem de mau caráter, os juízes enxergá-lo-ão como alguém capaz de praticar injustiças (FORTENBAUGH, 2006, p. 324, nota n. 18).

Ainda em relação à persuasão pelo *éthos* na retórica judicial, mas não apenas nesse âmbito, há outra forma de desacreditar o

oponente: a *diabolé*. Conforme assinalam Liddell e Scott (1996, p. 390) em seu *Lexicon*, por “*diabolé*” normalmente os autores estão a denotar uma falsa acusação, uma injúria, uma calúnia, a insinuar algo malicioso ou falso, a provocar suspeitas sobre o caráter de alguém, etc. Aristóteles trata do tema desde uma perspectiva técnica, contudo não menos inescrupulosa (*Rh.* 1416a4-1416b15).

A *diabolé*, na *Retórica*, assume um sentido técnico algo como criar ou refutar insinuações, maliciosamente ou não, mas sempre de forma intencional, que façam transparecer uma *falha* no caráter da outra parte. Essa estratégia de apontar ou defender-se de uma suspeição do *éthos* pode ser levada a efeito através de doze modos, dos quais nove têm uma disposição mais defensiva e três, mais ofensiva.⁸ No que concerne à exposição desse texto, a atenção se concentrará em um dos vieses ofensivos, o da insinuação pelos *signos* (*Rh.* 1416a36-1416b3).

Resumidamente, por esse *tópos*, quer o acusador, quer o acusado, através de certos indícios de relação entre comportamentos, laços afetivos ou familiares, eventos, situações, circunstâncias, etc., procura insinuar uma falha no caráter do oponente. O exemplo oferecido por Aristóteles é significativo: Odisseu insinua a culpabilidade de Teucro na morte de Ajax apontando seu grau de parentesco com a família real de Troia.⁹ Ao

⁸ Os *tópoi* listados por Aristóteles são: a) refutar suposição capciosa (*Rh.* 1416a4-6); b) negar a imputação (*Rh.* 1416a6-13); c) alegar involuntariedade (*Rh.* 1416a13-20); d) apelar à hipocrisia (*Rh.* 1416a20-21); e) generalizar indevidamente (*Rh.* 1416a21-24); f) “envenenar o poço” (*Rh.* 1416a24-26); g) acusar o acusador (*Rh.* 1416a26-28); h) apontar um “*red herring*” (*Rh.* 1416a28-34); i) reverter a acusação (*Rh.* 1416a34-36); j) fazer insinuações por *signos* (*Rh.* 1416a36-1416b3); k) confundir os valores (*Rh.* 1416b4-8); l) buscar uma causa conveniente (*Rh.* 1416b8-15).

⁹ Teucro era filho de Hesíone, irmã de Príamo, rei de Troia, e de Telamón, o que o fazia irmão unilateral de Ajax por parte de pai. Após a morte de Aquiles, sua armadura foi posta à disposição dos que se julgassem merecedores. Odisseu e Ajax a requereram e, por decisão de Agamemnon e Menelau, ela foi entregue a Odisseu. Furioso, Ajax decidiu vingar-se daqueles, mas, por intervenção de Atenas, sofreu uma alucinação e, em seu delírio, dizimou um rebanho de ovelhas imaginando tratar-se de um exército. Voltando a si e vendo o que fizera, ficou profundamente

aduzir tal pertença familiar, Odisseu intenta atribuir um *éthos* vingativo a Teucro, sugerindo que a sua omissão foi dolosa, e, assim, impregnar seus argumentos de suspeita – talvez, fazendo os juízes tomá-los como pura desfaçatez.

A intenção é implicar no sujeito ou no evento do Mundo, a partir de uma de suas características, um valor negativo. Essa modalidade de *diabolé* é bastante eficiente porque faz o auditório considerar os próprios aspectos apresentados, seja pelo agente, seja pela ação ou de suas consequências, como alguém ou algo de jaez reprovável. E, nesse caso, a prova testemunhal serve de elo entre a insinuação e aquela característica fenomenal escolhida, à maneira de um signo.¹⁰

11

Assim, através dos relatos certos, o auditório se veria “forçado” a estabelecer uma conexão entre tais ou tais aspectos e as insinuações do orador, ratificando-as desde o seu ponto de vista. Por exemplo, em um processo de antídose,¹² a fim de imputar o maior patrimônio

envergonhado e cometeu suicídio. Embora Teucro tenha enfrentado Agamemnon para garantir ao seu irmão as honras fúnebres, Telamón considerou sua decisão de não vingar Ajax desonrosa e desterrou-o.

¹⁰ Em *Analíticos Anteriores* 70a6-10, Aristóteles define signo como uma proposição demonstrativa, necessária ou plausível, que implica que algo, anterior ou posterior a outro algo, é um sinal da produção ou da existência desse algo.

¹¹ Na *Retórica*, Aristóteles apresenta dois tipos de signo: o não-concludente, sem um nome específico, que, embora estabeleça uma relação entre eventos, é passível de refutação, a exemplo de “Sócrates é justo, Sócrates é sábio, logo todo sábio é justo” (nem todos os sábios são justos, infelizmente...) (adaptado de *Retórica*, 1357b10-14); e o concludente, que resulta em uma relação “necessária”, “concludente” (*tekmérion*), como, por exemplo, em “toda lactante deu à luz, essa mulher é lactante, então essa mulher deu à luz” (adaptado de *Retórica*, 1357b14-17). Mais sobre os signos na *Retórica*, cf. Grimaldi (1972, p. 104-135; 1980, p. 63-66).

¹² Na antiga Atenas, os cidadãos mais ricos eram nomeados para financiar as diversas liturgias públicas. Entretanto, aquele indicado para um desses encargos poderia dele declinar se apontasse outro cidadão que fosse mais rico. Caso o indicado concordasse que era mais rico, assumia a tarefa; caso discordasse, quem o apontou poderia mover um processo para permutar seus patrimônios (*antídosis*) e, uma vez realizada a troca, o agora proprietário da maior fortuna custearia a cerimônia que lhe fora incumbida (LIDDELL; SCOTT, 1996, p. 155).

entre ambos ao requerido, o requerente pode caracterizá-lo como alguém extravagante (*dapanēros*) e apresentar testemunhas que confirmem essa característica (*EN*. 1123a19-33). Em sua defesa, o requerido pode alegar que o real motivo do processo não é a impossibilidade de o requerente cumprir suas obrigações litúrgicas, afinal, seus bens são de igual vulto, mas a inveja que sente dele, fazendo-o alguém ávido de ter o seu patrimônio, não pelo valor econômico, e, sim, só por ele, o requerido, ser o dono (*Rh*. 1388a16-25), “provando” essa *diabolé* com relatos de testemunhas.

Como já se deve ter percebido, o uso da *diabolé* enquanto um meio persuasivo vai de encontro àquilo preconizado pelas leituras de viés moral, entre as quais a de Grimaldi é um exemplo significativo. Essa divergência interpretativa será o tema abordado na próxima seção.

III Moral, prova pelo *éthos* e *diabolé*

As leituras de viés moral da *Retórica* têm bases interpretativas distintas. Algumas, a exemplo da de Sattler, procuram fundamentar-se em uma leitura conjunta da *Retórica* com as *Éticas* (nicomaquéia e eudêmia) e a *Política*; outras procuram estabelecer seu ponto de vista desde a *Retórica* mesma, recorrendo a trechos nos quais Aristóteles exorta os rétores a praticarem a retórica de forma justa.¹³ Grimaldi é um exemplo de leitor desse viés interpretativo, apoiando-se em dois trechos da *Retórica*: 1354a1¹⁴ e 1355b15-21¹⁵.

¹³ Entre outros, *Retórica*, 1354a24-26, 1355a23-24, 1355a29-35 e 1355b2-7.

¹⁴ “Rhetoric is the counterpart of dialectic”.

¹⁵ “Furthermore, it is plain that it is the function of one and the same art to discern the real and the apparent means of persuasion, just as it is the function of dialectic to discern the real and the apparent syllogism. What makes a man a ‘sophist’ is not his faculty, but his moral purpose. In rhetoric, however, the term ‘rhetorician’ may describe either the speaker’s knowledge of the art, or his moral purpose. In dialectic it is different: a man is a ‘sophist’ because he has a certain kind of moral purpose, a ‘dialectician’ in respect, not of his moral purpose, but of his faculty”.

Resumidamente, para Grimaldi, a retórica aristotélica tem um jaez marcadamente moral por ser uma antístrofe¹⁶ da dialética. Há, assim, um paralelo entre retórica, dialética e sofística: a sofística estaria para a retórica do mesmo modo que estaria para a dialética.¹⁷ Enquanto antístrofe, não haveria uma retórica imoral porque a “má” retórica não é retórica, mas, sim, sofística (GRIMALDI, 1980, p. 33-34).

Para manter-se coerente em sua leitura, Grimaldi ora acentua uma interpretação de viés moral de um trecho (como em *Rh.* 1355a20-35), ora ou rejeita (a exemplo de *Rh.* 1355b17-21) ou mesmo se omite (por exemplo em *Rh.* 1359b8-12) se tal trecho apresentar uma perspectiva ambivalente quanto ao aspecto moral da *Retórica*.

¹⁶ Ainda que exija um tratamento mais detido, algo que estaria além dos limites desse texto, convém fazer algumas breves observações sobre a relação “antístrofica” entre a retórica e a dialética. Denotativamente, a antístrofe é um movimento do coral em sentido oposto ao da estrofe (BRUNSCHWIG, 1996, p. 34-35; LIDDELL; SCOTT, 1996, p. 163-164). No *Górgias*, Platão a toma enquanto uma metáfora para desqualificar a retórica, comparando-a de forma pejorativa à arte culinária. Aristóteles resgata essa metáfora da antístrofe e compara a retórica à dialética, algo que “estremeceria os muros da Academia” (BRUNSCHWIG, 1996, p. 34). Como antístrofe da dialética, a retórica lhe seria próxima, mas não idêntica, por seguir um caminho “oposto”. O Estagirita mesmo faz um paralelo entre a retórica e a dialética, como se pode perceber nos *Tópicos* 101a25-101b4 e na *Retórica* 1355a19-38. Há uma série de leituras sobre a pretensão de Aristóteles nessa comparação, cujo debate ainda está em aberto. Para Brunshwig (1996, p. 38), por exemplo, tal proximidade entre uma e outra seria uma indicação de que a *Retórica* deveria ser lida desde os *Tópicos*, sem, contudo, ignorar as *Refutações Sofísticas*. Mais sobre o tema, cf. Brunshwig (1996).

¹⁷ *Metafísica*, 1004b17-24: “[...] dialecticians and sophists assume the same guise as the philosopher, for sophistic is philosophy which exists only in semblance, and dialecticians embrace all things in their dialectic, and being is common to all things; but evidently their dialectic embraces these subjects because these are proper to philosophy. For sophistic and dialectic turn on the same class of things as philosophy, but this differs from dialectic in the nature of the faculty required and from sophistic in respect of the purpose of the philosophic life. Dialectic is merely critical where philosophy claims to know, and sophistic is what appears to be philosophy but is not”.

Comparar esse trecho com a citação na nota anterior.

Em relação à prova pelo *éthos*, Grimaldi (1980, p. 41-42) lê *Retórica* 1356a5-13 enfatizando o sentido *positivo* do *éthos*, tomando-o enquanto sinônimo de caráter justo, honesto ou razoável desde o termo *epieikésí*¹⁸ (*Rh.* 1356a6). Essa leitura encontraria respaldo nos requisitos que qualificam um bom orador elencados por Aristóteles em *Retórica* 1378a6-20 – sensatez, virtude e benevolência. Em seus comentários a esse trecho, Grimaldi (1988, p. 9-12) destaca o sentido moral desses três atributos quando da persuasão retórica: sensatez (*phrónesis*) e virtude (*areté*) para deliberar bem, isto é, fazer boas escolhas moralmente falando, e benevolência (*eúnoia*) para fazê-lo de boa-fé, com vistas ao bem.

Contudo, ainda quanto aos atributos do rétor, Aristóteles remete à “análise das virtudes” (*Rh.* 1378a16-19), no Livro I da *Retórica*, para caracterizar aquelas três qualidades. Ali, há um trecho (*Rh.* 1367a32-1367b11) que coloca a interpretação de Grimaldi em xeque. Mesmo *en passant*, no final da primeira seção, aludiu-se àquela passagem para exemplificar o quanto sensatez, virtude e benevolência poderiam circunstancialmente assumir sentidos distintos. Grimaldi (1980, p. 207-211) procura lê-la sob uma perspectiva moral, alegando uma má-compreensão das leituras que a interpretam sob um viés instrumental – algo incoerente com a filosofia do Estagirita por lhe atribuir uma defesa da sofística ao rejeitar a verdade quando propõe que se delibere no âmbito da falsidade (GRIMALDI, 1980, p. 208).

Essa perspectiva moral de Grimaldi impõe um sentido bastante limitado ao auxílio da prova testemunhal enquanto um recurso da prova pelo *éthos* em *Retórica* 1376a24-33. Nesse trecho, Aristóteles aconselha ter sempre um testemunho, se não para comprovar como os fatos se deram, para corroborar com o bom *éthos* do orador (e/ou de suas testemunhas) ou apontar o mau *éthos* do adversário (e/ou de suas testemunhas). Se a leitura de Grimaldi (1980, p. 332-333) estiver correta, esse último caso só seria utilizado se *realmente*

¹⁸ De *epielkeia*. Consoante Liddell e Scott (1996, p. 632), quando se refere a pessoas, *epielkeia* pode significar que alguém é justo, razoável, benevolente ou clemente.

houvesse um mau *éthos*. Mas, na prática, não era bem assim que acontecia...

O ponto de vista do Estagirita sobre a retórica, apresentado logo na abertura da primeira seção, é de ela ser uma *tékhne*, quer dizer, um conjunto de regras para produzir algo ou para manejá-lo da maneira correta, sem qualquer viés moral (*Rh.* 1355b26-35) – talvez por isso Aristóteles exorte para que se pratique a retórica de forma “justa” (*Rh.* 1355b2-7). E um exemplo significativo de sua instrumentalidade está no uso das provas não-técnicas no âmbito da retórica judicial.

Em *Retórica* 1375a22-1377b12, o Estagirita expõe como uma série de recursos pode ser utilizada em defesa de uma dada perspectiva, qualquer que seja, quer do acusador, quer do acusado. Por exemplo, em *Retórica* 1375a25-1375b25, Aristóteles elenca argumentos tanto pela admissão quanto pela rejeição da lei, caso ela seja favorável ou não à causa pleiteada. Dentre esses recursos, a prova testemunhal se destaca das demais por possibilitar ou superar ou aprofundar a dessimetria entre o *éthos* do acusador e do acusado, tendo como consequência a conformação do *éthos* das partes (*Rh.* 1376a24-33). Nesse sentido, levantar suspeitas sobre o *éthos* da parte adversa (*Rh.* 1416a4-1416b15) é uma estratégia que não pode ser descartada. Porém, a *diabolé* precisa estar de acordo com a técnica retórica, pois, do contrário, não passará de um simples expediente sofístico (*Top.* 100a18-101a24; *Rh.* 1354a12-26).

A distinção entre a *diabolé*, na *Retórica*, e a sofística se encontra no método. O argumento sofístico se caracteriza ou por fundamentar-se em premissas falsas ou por chegar a uma conclusão inválida¹⁹ (*Top.* 100b23-26) usadas na intenção (*prohaíresis*) de

¹⁹ Angioni (2012) expõe bem essa distinção. No primeiro caso, as premissas têm uma aparência de *éndoza*, isto é, de serem proposições aceitáveis e/ou verdadeiras de ou sobre algo, como “todas as aves voam” (há aves que não voam...) (ANGIONI, 2012, p. 195-196). No segundo, a conclusão não segue as premissas, ou seja, é uma falácia (ANGIONI, 2012, p. 191-194). Destaque-se que Angioni (2012, p. 197-198) considera haver um terceiro tipo de argumento sofístico, qual seja, o embasado em premissas válidas e que chega a uma conclusão igualmente válida, cuja pretensão

conferir ao sofista a reputação de “sábio” (*SE.* 165a19-24). Por seu turno, enquanto um recurso retórico, a *diabolé* é elaborada com base em probabilidades, signos, exemplos e/ou lugares comuns (*Rh.* 1357a22-1358a35) desde o ponto de vista de um dado auditório (*Rh.* 1367b7-11; *Rh.* 1388b29-1391b7) sobre um determinado *éthos* (*Rh.* 1367a32-1367b26). Quer dizer, a sofística está no âmbito do objetivamente falso ao passo que a *diabolé* se insere na esfera do plausível, isto é, de como algo pode ser ainda que não o seja. Em outras palavras, a sofística falseia; a *diabolé* engana.²⁰

Veja-se o exemplo dado por Aristóteles quando da exposição do *parádeigma* (*Rh.* 1357b26-36). Não é porque Dionísio solicitou uma guarda pessoal que ele ambiciona a tirania, como o fizeram Pisístrato ou Teágenes. Mas, através das insinuações certas, é possível apor em Dionísio uma suspeita tal em seu caráter de modo a fazer com que se enxergue uma dada intenção, mesmo não sendo – ou seja, um engano plausível.

Ainda que não se possa desvincular a prova pelo *éthos* dos valores morais, é um desacerto considerá-la sob o viés da moralidade ou, pior, eleger *uma* moral enquanto um parâmetro de última instância. Tais valores são construídos socialmente e cada agrupamento social tem seu ponto de vista axiológico desde o qual define o moral, o imoral e o indiferente. Até Aristóteles, que tinha, e defendia, uma concepção moral sobre o *éthos* (*EN.* 1095a14-30), admitia a existência de outras cosmovisões (*Rh.* 1360b4-18), embora rejeitasse algumas delas (*EN.* 1095b14-1096a10).

Ciente dessas visões de Mundo e consciente de que a sua postura influencia a aceitação de seus argumentos (*Rh.* 1356a6-8), o rétor se porta, estrategicamente, de modo a se mostrar idôneo (*Rh.*

é apresentar como concludente uma explicação apenas parcial ou circunstancial de algo. Sobre a discussão desse terceiro tipo, cf. Angioni (2012, p. 198ss).

²⁰ Enquanto a falsidade se caracteriza por um erro ou uma mentira consciente sobre o algo do qual se fala, o engano está voltado para a pluralidade de perspectivas sobre esse algo (UNTERSTEINER, 2012, p. 173-183). Nesse sentido, a sofística procura fazer do falso o verdadeiro e a *diabolé* viabilizar certa feição de e/ou sobre algo como seu aspecto fenomenológico, mesmo que não o seja.

1378a6-20) para aquele auditório (*Rh.* 1367b7-11). Assim, quer ressaltando seu próprio *éthos*, quer contrastando-o com o do seu adversário, ele destacará determinado aspecto do caráter, seja o seu, seja o do seu oponente, e apor-lhe-á um valor (*Rh.* 1367a32-1367b7) a fim de que seus argumentos se sobressaíam frente aos de seu adversário. Nesse sentido, não se pode descartar a *diabolé* enquanto uma ferramenta para tanto.

Dessa feita, em que pese os argumentos de Grimaldi, a leitura mais condizente com a retórica enquanto *tékhne* é a de viés *amoral*. Se é certo que a retórica lida com valores e o próprio Aristóteles a vê como um ramo (*paraphyés*) da ética e da política (*Rh.* 1356a25-27), também o é que os meios mais adequados para persuadir não se limitam aos meios morais, mas, sim, abrange todos aqueles aptos para persuadir, incluindo os “imorais” (*Rh.* 1355b26-27), o que a faz semelhante (*homoíã*) também à sofística (*Rh.* 1359b9-12). Assim, a retórica, por ser *tékhne* – e a *diabolé*, enquanto um recurso seu –, é neutra quanto à moral (DAY, 2007, p. 389-391).

Considerações finais

Através da prova pelo *éthos* o orador se mostra alguém idôneo para um dado auditório e amplia a receptividade de seus argumentos. Não obstante, para Aristóteles, seu uso seja mais adequado nos discursos deliberativos (*Rh.* 1377b25-31), a prova pelo *éthos* desempenha um papel relevante no âmbito da retórica judicial, na qual, de antemão, há uma dessimetria entre o *éthos* do acusador e do acusado, uma circunstância superável ou intensificada se uma das partes se apresentar mais digna de crédito que a outra. Dentre as provas específicas da retórica judicial (*Rh.* 1375a22-25), os testemunhos são o meio adequado para o rétor denotar o valor de seu *éthos* em detrimento do de seu oponente, inclusive por meio da *diabolé*. Ainda que as interpretações de viés moral, cuja a leitura de Grimaldi é um exemplo significativo, procurem desvincular a retórica de expedientes considerados desonestos – alguns à beira da trapaça (*Rh.* 1401b3-9) –, a

instrumentalidade da retórica aponta para seu amoralismo. No entanto, não basta levantar suspeitas: a suspeição precisa ser elaborada com técnica, a fim de não formular um argumento sofisticado.

Referências

ANGIONI, Lucas. Três tipos de argumento sofisticado. Pelotas, *Dissertatio*, v. 36, p. 187-220, 2012.

BARNES, Jonathan (ed.). *The complete Works of Aristotle: the revised Oxford translation*. Princeton: Princeton University Press, 1984. 2v.

BRUNSCHWIG, Jacques. Aristotle's rhetoric as a "counterpart" to dialectic. In: RORTY, Amélie Oksenberg (ed.). *Essays on Aristotle's Rhetoric*. Berkeley: University of California Press, 1996, p. 34-55.

COOPER, Craig. Forensic oratory. In: WORTHINGTON, Ian (ed.). *A Companion to Greek rhetoric*. Oxford: Blackwell, 2007, p. 203-219.

DAY, Jane M. Rhetoric and Ethics from the Sophists to Aristotle. In: WORTHINGTON, Ian (ed.). *A Companion to Greek rhetoric*. Oxford: Blackwell, 2007, p. 378-392.

FORTENBAUGH, William W. Aristotle's accounts of persuasion through character. In: FORTENBAUGH, William W. *Aristotle's practical side: on his psychology, ethics, politics and rhetoric*. Leiden: Brill, 2006, p. 317-338.

GRIMALDI, SJ, William M. A. *Aristotle, Rhetoric I: a commentary*. New York: Fordham University Press, 1980.

GRIMALDI, SJ, William M. A. *Aristotle, Rhetoric II: a commentary*. New York: Fordham University Press, 1988.

GRIMALDI, SJ, William M. A. *Studies in the philosophy of Aristotle's Rhetoric*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1972.

HUTCHINSON, Douglas S. Ethics. In: BARNES, Jonathan (ed.). *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1999, p. 195-232.

ISÓCRATES. Ad Demonicus. In: NORLIN, George. *Isocrates with an English Translation in three volumes*. Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1980. Disponível em:

<http://data.perseus.org/texts/urn:cts:greekLit:tlg0010.tlg007.perseus-eng1>. Acesso em: 22 de jan. 2020.

LIDDELL, Henry G.; SCOTT, Richard. *A Greek-English lexicon* (with a revised supplement). Rev. Henry S. James e Roderick McKenzie. Oxford: Clarendon Press, 1996.

SATTLER, William M. Conceptions of ethos in ancient rhetoric. Washington, *Speech Monographs*, v. 14, n. 1-2, 1947, p. 55-65.

UNTERSTEINER, Mario. *A obra dos sofistas: uma interpretação filosófica*. Tradução de Fernando Ambrósio. São Paulo: Paulus, 2012.

**Força e aparência:
A astúcia do político em *O príncipe* de Maquiavel**

*Force and appearance:
The political actor's cunning in Machiavelli's The
prince*

 10.21680/1983-2109.2021v28n55ID20306

Lucas Barreto Dias

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Ceará (IFCE)

 0000-0002-1892-9171

lucas.noglb@gmail.com

Resumo: Desenvolvo neste artigo uma leitura sobre o pensamento político de Maquiavel com base no par conceitual força-aparência tendo como ponto de inflexão entre ambos a noção de astúcia (*astuzia* e *industria*). Metodologicamente, delimito a questão ao âmbito do texto *O príncipe*. Interpreto, a princípio, os conceitos à luz das figuras do leão e da raposa expostas pelo autor a fim de especificar o significado da força enquanto vigor e enquanto aparência. Em seguida, desenvolvo o argumento por meio do conceito de astúcia como uma forma de saber político. A partir da análise, sobressai-se a dimensão do político como fenômeno circunscrito não por uma disjunção entre os conceitos trabalhados, mas enquanto fenomenicamente interrelacionados e constituintes do poder político. Esta interpretação, assim, emerge junto à noção de “verdade efetiva” como estrutura de um pano de fundo conceitual que afirma o realismo político tanto dos regimes reais, quanto das ações políticas.

Palavras-chave: Força; Aparência; Astúcia; *Virtù*; Verdade efetiva.

Abstract: In this article, I develop a reading on Machiavelli's political thought based on the concepts of force and appearance; here I use as

touchstone the term cunning. Methodologically, the problem is delimited to the scope of the book *The prince*. At first, I interpret the concepts in the light of some images: the lion and the fox, which are exposed by the author in order to specify the meaning of force as vigor and as appearance. Then, I develop the argument through the concept of cunning as a form of political knowledge. From this analysis, the political dimension stands out as a phenomenon circumscribed not by a disjunction between the concepts worked on, but as phenomenally interrelated and constituents of political power. This interpretation, therefore, builds on the notion of “effectual truth” as a structure of a conceptual background that affirms the political realism not only of the real political regimes, but also on political actions.

Key-words: Force; Appearance; Cunning; *Virtù*; Effectual truth.

Introdução

Pensador das coisas públicas, Maquiavel desenvolve suas reflexões sobre a vida política atento ao modo pelo qual seus atores costumam agir. Em suas obras não se realiza nem um estudo inequívoco pelo qual um governante sempre terá êxito, como também não se busca fundar um regime político superior aos que até então surgiram no mundo, mas, antes, tenta compreender o modo pelo qual as coisas transcorrem no cotidiano político das duas formas de estado existentes, segundo o secretário florentino: as repúblicas e os principados (cf. *O príncipe*¹, I, § 1)². Os escritos de Maquiavel carregam, assim, a ânsia por compreender e transmitir aos seus leitores aquilo que ele próprio aprendeu na vivência como secretário da república florentina e como admirador da história, isto

¹ Doravante citado como *P*.

² Sigo de perto a tradução de Diogo Pires Aurélio junto à de José Antônio Martins, ambas as edições com o original disponível a ser cotejado. Faço as citações a partir destas traduções, realizando pequenas modificações tendo em vista o original quando necessário. Ambos os tradutores fazem uso da edição crítica de Giorgio Inglese, porém Diogo P. Aurélio adota a divisão e numeração dos parágrafos a partir da edição de Corrado Vivanti, modelo que adoto para as citações de Maquiavel no decorrer deste artigo sob a seguinte forma (*Obra*, capítulo, parágrafo (§) da edição de Corrado Vivanti).

é, por meio da “longa experiência das coisas modernas e uma contínua lição das coisas antigas” (*P.*, Dedicatória, § 2), isto é, o binômio leitura/experiência pelo qual Varotti interpreta o pensamento maquiaveliano (Cf. Varotti, 2006). Em *O príncipe*, Maquiavel pensa frequentemente a relação entre conquista e manutenção do poder, tendo em vista sempre a história dos grandes atores políticos e daqueles do presente. O recurso à experiência é mais que um mero artifício metódico do autor. O movimento não é apenas de uma busca metodológica até um determinado conceito, mas, antes, de um conteúdo ocorrido e apreendido historicamente – a leitura das coisas antigas – que refletirá a perspectiva pela qual o secretário florentino pensa as questões políticas que culminam no seu tempo.³

No entanto, sem cair nos lugares-comuns de aconselhamento à virtude enquanto excelência moral dos *espelhos dos príncipes*, Maquiavel localiza a *virtù* do político em uma esfera baseada na equiparação entre ser e aparência, ou, para ser mais preciso, na primazia da aparência para as coisas públicas. No lugar de elaborar uma teoria sobre o bom funcionamento de um *corpus* político, Maquiavel chama a atenção para suas características, isto é, para os elementos que constituem o modo de agir daqueles que se envolvem com os assuntos públicos.

Neste texto, chamo a atenção para dois destes elementos: a força e a aparência. Por certo que não percorro toda a compreensão maquiaveliana da vida política, mas faço um recorte bastante específico de um dos modos de interpretar a ação do político a partir deste par conceitual. Mesmo quanto aos termos da análise, também não penso esgotar toda a leitura sobre ambos, mas faço ainda uma outra delimitação: penso-os no interior da obra *O príncipe*, circunscrevendo-os, sobretudo, em torno das figuras do leão e da raposa. Dou ênfase aos capítulos III e XVIII para, por fim, situá-los

³ Tal modo de reflexão, todavia, não é inteiramente diferente daquele efetuado pelos pensadores formados em torno dos *studia humanitatis*. (cf. Bignotto, 2005, p. 09-38).

junto à discussão mais geral presente nos capítulos XV, XVI e XVII. Nesse sentido, faço uso das figuras animais para refletir sobre os signos da aparência e da força junto à compreensão da verdade efetiva da coisa [*verità effettuale della cosa*].

O realismo político maquiaveliano, na medida em que faz um elogio da *virtù* sem pretender suplantar a *fortuna*, surge como pano de fundo da discussão. Este posicionamento teórico pelo qual o autor analisa os eventos passados e presentes não desliza nem para uma exacerbação do ator político como figura central que sozinho é capaz de dar conta de todo o espectro da vida pública, nem sugere que a mutabilidade das coisas do mundo impossibilite a elaboração de uma compreensão de alguns de seus elementos que permanecem na história. O realismo político e a verdade efetiva adquirem, na leitura proposta por este trabalho, um posicionamento teórico distinto da tradição filosófico-metafísica. Isto significa que não se observa a vida política de uma esfera racionalmente superior capaz de normatizar o mundo por meio de princípios universais. Antes, olha-se para o mundo no interior e a partir do próprio mundo. A verdade e o realismo são assim pensados a partir do que transcorre no mundo vivido, sem absolutos e atento às contingências da história e das ações dos homens.

É nessa linha argumentativa que tanto a força quanto a aparência têm lugar: nenhuma das duas é erigida como estrutura absoluta e, a seu turno, elas funcionam como vetores que impulsionam o pensamento político à dupla implicação que há entre governantes e governados, *virtù* e *fortuna*, ator político e mundo. O pensamento político, assim, observa aqueles que agem, mas também volta seu olhar para o mundo. A força nunca é apenas um modo de agir do político isoladamente, mas pressupõe outros indivíduos que possam ser impactados por ela. Do mesmo modo, a aparência do político só faz sentido porque ela se volta para um público que sobre ela pode emitir opiniões.

Como explica Newton Bignotto, o contexto no qual Maquiavel estava inserido era habitado por jovens que “abandonaram as

referências teóricas anteriores, para buscar na força o norte que poderia orientar seus juízos sobre as coisas da política” (Bignotto, 2015, p. 88). Todavia, *o aprendizado da força* que Maquiavel acumulou em missões diplomáticas – logo, momento que antecede à escrita de *O príncipe* – conduz sua percepção de que a força era “um instrumento ao mesmo tempo material e simbólico” (*Ibidem*, p. 103). Tanto em sua missão na França frente ao rei Luís XII, quanto no encontro com César Bórgia, o que Maquiavel apreende é que o elemento da força, quando compreendido apenas em sua imediatidade material, não possui tamanha efetividade, pois, ainda que indispensável no campo político, a “força não oferece (...) um ponto de vista a partir do qual todos os juízos políticos podem ser emitidos” (*Ibid.*, p. 100). Se, na concepção de Maquiavel, o erro de Luís XII se assenta na incompreensão deste aspecto, César Bórgia, por sua vez, acerta ao lançar mão do “recurso à imagem da força”, pois “demonstra manejar a retórica tanto quanto as armas” (*Ibid.*, p. 103; 102). A lógica da força, nesse sentido, não se localiza junto de sua imagem, servindo-se, para isso, da retórica como artifício da produção desta imagem, isto é, de sua aparência.

Este argumento é explorado por Helton Adverse (2009; 2017), para quem a relação da retórica com a política em comunhão com uma compreensão da aparência do ator político serve como chave de leitura para o pensamento de Maquiavel. Em sua interpretação, a cultura da visibilidade própria do Renascimento fornece certos contornos pelos quais podemos vislumbrar a obra maquiaveliana. Como destaca, Maquiavel está imerso em um contexto que concebe a realidade não de um modo desconectado da sua dimensão de aparição. Ainda que não reduza o real apenas ao aparecer⁴, é esta perspectiva que está em jogo na vida pública: “essa divisão [entre real e aparência] perde sentido no domínio político porque o efetivo é o que aparece”, de modo que “o *éthos* do homem político (...) é concebido por Maquiavel como uma *imagem* capaz de atuar sobre

⁴ Interpretação que Ames parece defender ao dizer que “não há outra verdade senão aquela que nos aparece” (Ames, 2015, p. 114), “sendo a verdade resultado da interpretação das coisas” (*Ibidem*, p. 115).

os homens que vivem sob um regime político” (Adverse, 2009, p. 19). Ora, continua Adverse, o “cuidado na produção da imagem é (...) necessário para aquele que deseja exercer e manter o poder” (*Ibidem*, p. 20).

Este modo de vislumbrar a situação do político reporta diretamente a como um príncipe deve aparecer ao povo, isto é, evoca a questão da aparência sob a perspectiva de que o “príncipe virtuoso será aquele que não se deixará regular pela aparência. Ao contrário, regulará a aparência” (*ibidem*, p. 37). Trata-se de um deslocamento da posição na qual se encontra o ator político: ele se torna “virtuoso” ao assumir o local de destaque da produção de sua imagem. No lugar de assumir um modo de agir já aguardado e previsível, o político, assim como a realidade mutável do mundo e dos humores da cidade, não seguirá nenhum *script*, mas agirá de acordo com a *fortuna*. Esta compreensão, todavia, não se configura como uma mera reação à fortuidade mundana, mas, antes, toma os assuntos mundanos como prerrogativa para realizar a assunção de um modo de agir autêntico que busca, inclusive, transformar a opinião pública a seu favor.

Força como vigor e aparência: a metáfora do leão e da raposa

É pensando nos acontecimentos políticos que Maquiavel, no capítulo XVIII⁵ de *O príncipe*, trata do tema da produção da aparência como um dos principais elementos do modo de agir próprio do ator político. Ora, já que “aqueles príncipes que fizeram grandes coisas, tiveram a palavra dada em pouca conta e (...) souberam com astúcia enganar o juízo dos homens” (*P.*, XVIII, § 1), não faz sentido que Maquiavel aconselhe Lorenzo Medici a ser

⁵ Sob o título “De que modo os príncipes devem conservar a palavra dada”. Como bem lembra Adverse, o capítulo XVIII d’*O príncipe* “foi um dos responsáveis pela má fama de nosso autor”, isto porque, além de ser daí a tentativa de reportar a autoria a Maquiavel da frase sem dono de que “os fins justificam os meios”, este capítulo é também onde o autor “demonstra (...) uma distinção entre formas de julgamento, ou de juízo” (Adverse, 2009, p. 34).

sempre fidedigno às suas palavras e que seja transparente na vida pública. Ao passo de estar em jogo aqui a manutenção do poder, o conselho de Maquiavel tem como intuito mostrar que a conservação do corpo político depende de fatores interligados à aparência do príncipe e à sua força.

Não é à toa, no entanto, que a questão da produção da aparência efetuada pelo príncipe surja no mesmo contexto que Maquiavel diz ser “dois os gêneros de combate: um com as leis, outro com a força” (*P.*, XVIII, § 2). Neste capítulo, Maquiavel não teme aconselhar o príncipe a agir pela força, no entanto, é importante notar que além do combate pela força, há também aquele efetuado por meio das leis, de modo que tal conselho tem por base a experiência de que a matriz de combate pelas leis não é sempre suficiente. Justamente pelo fato de, sobretudo em um principado, as leis frequentemente serem insuficientes para a manutenção do poder, o político precisa, segundo Maquiavel, “saber usar bem a besta e o homem” (*P.*, XVIII, § 2), o que significa que além das leis, a força é um elemento constitutivo para o exercício político de um príncipe. O uso da força, a que Maquiavel atribui como uma característica menos do homem que do animal, não denota explicitamente um recurso necessariamente violento, isto é, o uso da força não é o mesmo que lançar mão da ação violenta. Na verdade, é interessante notar que após dizer ser a força uma característica própria das bestas e que o príncipe precisa aprender a usar tais artifícios, Maquiavel – em uma metáfora sobre quais animais o homem deve imitar – não sugere apenas um animal tido como forte, o leão, mas também outro animal identificado sobretudo com a destreza, a astúcia: a raposa.⁶

⁶ Adverse faz notar que, logo após fazer uma divisão entre qualidades da besta e do homem, a nova divisão interna às bestas – leão e raposa – “ressalta, de um lado, o caráter heteróclito do real (*in limite* inapreensível) que exige do governante um desdobramento constante de sua natureza; de outro, retoma a partição inicial homem/besta de modo diferente”, pois “a raposa simboliza uma qualidade tipicamente humana: a astúcia (entendida como uma forma de inteligência)” (Adverse, 2009, p. 85).

As qualidades próprias do animal, contudo, não dizem respeito apenas à força em sua qualidade física imediata, isto é, a violência; ela se refere, também, à capacidade de se esgueirar entre armadilhas sem ser alvo delas, de modo que a destreza, no mais das vezes, é mais eficaz que a própria violência. Sobre isso, Maquiavel utiliza duas imagens: a do leão – que pode ser lida primariamente como símbolo de força e poder – e a da raposa, a qual, por ser o signo da destreza, é uma qualidade que se liga às questões da aparência, da astúcia. A destreza/astúcia, isto é, o saber esgueirar-se entre armadilhas, simboliza a capacidade do político de conquistar aquilo que somente a força bruta é incapaz de fazer. A força, ainda que seja também símbolo da aparência, como veremos, não prescinde da astúcia, na medida em que é esta qualidade que permite ao príncipe deliberar qual é a melhor aparência a ser apresentada em público.

Maquiavel aconselha o político, nesse sentido, a ser tanto leão quanto raposa, “porque o leão não se defende das armadilhas e a raposa não se defende dos lobos; necessita, pois, ser raposa para conhecer as armadilhas e leão para amedrontar os lobos” (*P.*, XVIII, § 3). Tem-se aí, portanto, duas qualidades sob as quais um príncipe que vise sua permanência no poder precisa estar atento: a força e a astúcia. Não obstante isso, é digno de atenção que Maquiavel, na sequência desta última passagem, siga dizendo que “aqueles que simplesmente adotam o leão não o compreendem”⁷ (*P.*, XVIII, § 3).

Na medida em que o príncipe é um ator político, a questão da aparência se mostra um ponto central do teatro político no qual surge o príncipe. Ao dedicar o referido capítulo a aconselhar o governante a saber utilizar as qualidades animais do leão e da raposa, o que Maquiavel visa, sobretudo, é mostrar que a “um príncipe, pois, não é necessário ter de fato todas as qualidades

⁷ Na tradução de José Antônio Martins, a passagem é traduzida como: “aqueles que são somente leão não entendem nada de Estado” (Maquiavel, 2011, p. 169). Na tradução de Diogo Aurélio temos: “aqueles que se atêm simplesmente ao leão não percebem disto” (*Idem*, 2017, p. 199). No original: “coloro che stanno semplicemente in sul liono, non se ne intendono” (*Id.*, 2011, p. 168; *Id.*, 2017, p. 198).

supracitadas⁸, mas é muito necessário *parecer* tê-las”, de modo que “tendo-as e observando-as sempre são danosas, e parecendo tê-las são úteis” (*P.*, XVIII, § 5. Grifo meu).

Ora, o que me parece mais plausível, no entanto, é que – ao dizer ser a força uma qualidade dos animais e junto a isso afirmar a necessidade de o príncipe assumir tanto as qualidades do leão quanto da raposa – Maquiavel está mostrando que ambos os animais representam faces distintas da força e que ambas estão interligadas com a questão da aparência. Não se trata unicamente de fazer a divisão simplista aludida acima entre leão-força e raposa-aparência. Na verdade, no modo como leio essa passagem, Maquiavel faz uso dos signos tanto do leão quanto da raposa para significar força e aparência, o que os distingue é o modo como a força lhes é atribuída e qual imagem é forjada a partir deles, isto é, que aparência(s) assume o príncipe. O leão não é apenas a força material e a raposa não é tão-só a aparência.

A destreza da raposa, nesse sentido, assume aqui um *status* de força, assim como o leão também representa tal aspecto. O modo pelo qual essa força é compreendida é que é distinto. Trata-se de acenar ao fato de que a força pode ser compreendida mais adequadamente se não for reduzida somente ao seu aspecto imediato (que engloba, mas não se restringe à violência), mas de interpretar a força também em seu aspecto político não-militar. Segundo esta compreensão, a força descrita por Maquiavel, nas metáforas do leão e da raposa, é referente também a uma força política vinculada à aparência e não simplesmente uma força que se impõe pela violência. Em outras palavras, a força tem aqui um sentido retórico e político, além do seu sentido primário vinculado à imediatidade física. Isso não significa compreender a força como lei, haja vista a própria contraposição conceitual de Maquiavel ao situar força e lei como dois gêneros de combates distintos (Cf. *P.*, XVIII, § 2). Trata-se de perceber que há uma dimensão de força na

⁸ Isto é, aquelas virtudes clássicas atribuídas aos governantes ideais: piedoso, íntegro, confiável, religioso e humano.

astúcia e não apenas no vigor físico, de que a força da raposa, por assim dizer, baseia-se em sua destreza, sua agilidade.

Como nos revela Adverse, a raposa carrega consigo também duas qualidades: “uma forma de conhecimento” – expressa no “conhecer as armadilhas” – e a “simulação e dissimulação” (Adverse, 2017, p. 352). A astúcia, embora se vincule mais propriamente com sua segunda qualidade, também não deixa de lado que é necessário para sua execução um modo de conhecimento instrumental que, justamente, possibilite a produção da imagem perseguida, de simular, aos muitos, “parecer piedoso, fiel, humano, íntegro, religioso” (*P.*, XVIII, § 5). A astúcia consiste em um modo de saber que propicie a construção de uma aparência frente aos súditos. A força do político perpassa sua capacidade, sua potência de fazer valer de um modo de ser que “Faça, pois, um príncipe por vencer e manter o estado”, sem deixar de considerar, todavia, que “o vulgo prende-se é com o que parece e com o desfecho das coisas” (*Ibidem*, § 7).

Ser raposa, portanto, é saber como sair-se das armadilhas e, em movimento sincronizado, simular sua aparência dissimulando a opinião dos muitos. A retórica⁹, nesse sentido, aparece como elemento que guarda consanguinidade com a política, para usar a reflexão de Adverse (*Op. Cit.*, p. 353), pois é ela a responsável por realizar a modulação da opinião do vulgo, é a persuasão que está em questão. Retornando ao exposto por Bignotto, é ao ver presencialmente a retórica de César Bórgia que Maquiavel experiencia a imagem da força e sua potência (Cf. Bignotto, 2015, p. 101-105), sua astúcia e capacidade de dissimulação.

Leão e raposa significam, ambos, modos de o político agir, concepções distintas de produzir a força: vigor e astúcia; modos, a seu turno, de produzir a aparência da força. Se o leão representa a

⁹ Não me aterei, contudo, a uma análise do papel da retórica no pensamento de Maquiavel, ou mesmo do uso que o autor faz da retórica na construção de suas reflexões. Minha intenção, mais modesta, é apenas circunscrever certos elementos presentes na relação entre força e aparência.

força vinculada seja à violência seja a um caráter mais vigoroso de agir, a raposa faz o príncipe aparecer segundo princípios considerados admiráveis pelos seus súditos. A força do príncipe, nesse sentido, advém de uma dupla aparência: a do príncipe vigoroso e a do príncipe virtuoso (segundo a aparência de possuir as virtudes clássicas requeridas de um político). Leão e raposa servem para a produção da aparência do príncipe, a aparência de um príncipe forte. O próprio leão, nesse sentido, é uma figura que possui uma aparência imponente, não basta a ele ser vigoroso, mas *parecer* vigoroso aos seus súditos.

O vigor e a virtude, no entanto, não são prerrogativas apenas do ser, mas da aparência. Ser capaz de agir produzindo esta imagem: eis a característica de um político que possui aquilo chamado pelo secretário florentino de *virtù*. Não importa tanto, para Maquiavel, que o príncipe efetivamente possua¹⁰, ou não, todos os atributos que possam lhe ser considerados desejáveis pelos seus súditos, mas que crie a aparência de possuí-los, que forje ser, por meio da astúcia e da força, aquilo que lhe impute parecer ser vigoroso e virtuoso, em outras palavras, que torne seu ser sua própria aparência. Na medida em que os “homens em geral julgam mais pelos olhos que pelas mãos, (...) todos veem aquilo que tu pareces, poucos sentem aquilo que tu és”¹¹ (*P.* XVIII, § 6), logo um príncipe forte é aquele que sabe produzir em seus súditos a aparência de que o é virtuoso à maneira clássica, mas que também o seja forte efetivamente. Nesse sentido, continua Maquiavel, “esses poucos [que sentem aquilo que tu és] não se atrevem a opor-se à opinião dos muitos” (*ibidem*), haja vista sua força provir não só da aparência de ser um príncipe vigoroso e virtuoso, mas também do vigor efetivo. O político que cuida de sua imagem está atento ao juízo dos muitos e assegura a estabilidade do estado.

¹⁰ Maquiavel ainda acrescenta: “tendo-as e observando-as sempre, elas [as virtudes clássicas] são danosas, e, parecendo tê-las, são úteis; como parecer piedoso, fiel, humano, íntegro, religioso, e sê-lo: mas ter o ânimo predisposto de modo a que, se precisares de não ser, tu possas e saibas converter-te no contrário” (*P.*, XVIII, § 5).

¹¹ Metáfora que indica a distância do olhar e a proximidade do tato.

Não reduzo, aqui, a força somente ao seu caráter simbólico, mas de somá-la ao poderio militar, ao vigor do político¹². No plano simbólico, sobressai duas questões que se unem: aquela que se poderia chamar de *força da aparência* – isto é, a característica importância que tem a aparência na formação do juízo do povo – com a *aparência da força*, a imagem forjada para aparecer em público, o aparecer que mostra um príncipe imbuído daquelas virtudes consideradas clássicas, ainda que talvez não as tenha. A força, em tais sentidos, não se desvincula, todavia, da citação de Tácito da qual Maquiavel se serve no capítulo XIII: “Nada há de mais instável e fraco do que a fama de uma potência que não se apoia na própria força”. (*P.*, XIII, § 6), ao criticar a dependência de um estado a forças militares que não lhe sejam próprias e, portanto, mostrar, com base na história, as razões pelas quais é necessário possuir suas próprias armas. Em última instância, se não possuir armas compostas “ou de súditos, ou de cidadãos, ou de criados teus [*creati tua*]”, o príncipe estará “totalmente sujeito à fortuna” (*ibidem*), sem espaço para a *virtù*. Isto é, caso não desenvolva as condições de possibilidade para bem defender seu estado, o governante se encontrará em situação de instabilidade política premente: tanto o político não possui força para se manter em tal posição, como o estado se encontra fragilizado.

¹² Podemos lançar mão, também, do tópico presente no capítulo XII, espaço em que Maquiavel afirma: “As principais fundações que têm em todos os estados, tanto novos como velhos ou mistos, são as boas leis e as boas armas”, mas que como “não podem existir boas leis onde não existem boas armas, e onde existem boas armas têm de existir boas leis, deixarei de lado o discutir as leis e falarei das armas” (*P.*, XII, § 2). Ora, as boas leis são tidas como matéria inescapável, mas, ainda assim, Maquiavel se detém nos capítulos XII, XIII e XIV a falar sobre o poderio militar, sobre o aspecto material da força. Só então (a partir do capítulo XV) é que entra em cena algo que transcende este campo sem abandoná-lo: a astúcia, a produção da imagem, a qualidade política da aparência. Como aponta Adverse: a partir deste ponto, “a palavra *armas* desaparece”, e o motivo: “Maquiavel pretende, neste capítulo, tratar de ‘política doméstica’, não de política externa” (Adverse, 2009, p. 65). Todavia, continuando o argumento, se as *armas* não parecem mais estar em questão, a *força* está, ela não desaparece em termos de “política doméstica”.

A força, portanto, não se resume apenas a uma aparência que não encontra fundamento no ser do político, mas também não se reduz às suas forças militares. Junto e para além das armas, a força depende de sua imagem, em como surge aos espectadores, como aparece aos súditos, aos cidadãos, aos criados (aqueles mais próximos do príncipe). A aparência da força se funda, primariamente, no próprio vigor e nas armas, mas, para além disso, ela também deve se apresentar mediante a astúcia, a aparência do político vigoroso e virtuoso.

Força e astúcia: a aparência do político

Faço aqui um breve retorno no opúsculo maquiaveliano para recuperar a interpretação que persigo, mais especificamente ao capítulo III, quando o autor discute os principados mistos e como um príncipe deve agir a fim de manter-se no poder frente à sua nova conquista. Maquiavel termina o referido capítulo com o que ele chama de uma regra geral [*regula generale*]: “aquele que faz alguém potente, causa a sua [própria] ruína, porque aquele poder é criado por ele ou com astúcia [*industria*] ou com força, e uma e outra destas duas é suspeita para quem se tornou potente” (*P.*, III, § 14). Astúcia [*industria*] e força [*forza*], os termos do capítulo III, aproximam-se bastante daquilo que foi produto da interpretação do capítulo XVIII: destreza/astúcia e força.

Se olharmos atentamente ao texto e, especificamente, à passagem supracitada, veremos que Maquiavel indica que ambas as origens do poder – a astúcia e a força – são suspeitas a quem tornou-se poderoso. No caso, circunscrito se tratar de um principado recém-conquistado pelo príncipe, momento em que o poder não está plenamente fundado.¹³

¹³ Neste capítulo III é indicada mais uma perspectiva de conquista do que de fundação e manutenção do poder. Isso poderia significar que, sob a ótica da conquista, o poder se dá por uma ou outra qualidade, no entanto, se pensarmos o poder em uma perspectiva mais ampla, que julgo ser a que Maquiavel aplica, isto

Seguindo esta perspectiva, no capítulo III é posta em questão a utilização de outrem (um forasteiro ou mesmo outro homem poderoso) para o governo de locais onde o príncipe não está presente. Mais ainda, Maquiavel indica uma situação específica: “quando se conquistam [*acquista*] estados numa província de *língua, costumes e ordens diferentes*, aqui é que estão as dificuldades, e é preciso ter grande *fortuna* e grande *astúcia* [*industria*]” (*P.*, III, § 4. Grifos meus). Chamo atenção para os primeiros destaques: línguas, costumes e ordens diferentes.

O político se verá envolvido em maiores dificuldades quando inserido na conquista de um território sob tais circunstâncias. Para tanto, o conselho de Maquiavel é: “um dos maiores e mais eficazes remédios seria que a pessoa que o conquista ir para lá habitar (...). Porque, estando lá, veem-se nascer as desordens e depressa se podem remediar” (*Ibidem*). Além de precisar atuar diretamente no local conquistado, não podendo confiá-lo a um terceiro (sob o risco de conferir poder a outrem), o príncipe se encontra em uma situação que apenas habitar o local como descrito, todavia, não será suficiente. De um lado, a língua diferente coloca em destaque o problema da persuasão, de outro, o costume e as ordens diferentes põem em xeque aquilo que seja considerado como virtuoso por aquele povo, indicando ao príncipe que os seus próprios modos de aparecer precisam ser bem pensados e calculados antes de assumir uma forma pública. Deste modo, caberá ao príncipe, além de contar com a fortuna, ser capaz de desempenhar muita astúcia. A aparição ao povo requer a capacidade de produzir uma aparência que moldará o juízo público: para tanto, cabe ao ator saber adentrar no novo cenário político, e o tipo de saber que indica esta habilidade é a astúcia.

Nesse sentido, é curioso percebermos a utilização do termo astúcia [*industria*] junto a fortuna, no lugar do já conhecido termo *virtù*. Caso Maquiavel escrevesse em seu texto que “é preciso grande

é, enquanto potência, a noção que une ambos os aspectos discutidos (força e astúcia) parece ser mais condizente com os conselhos do secretário florentino.

fortuna e grande *virtù*”, no lugar de “grande *astúcia*”, o sentido mais geral do texto não pareceria modificado. Poderíamos nos perguntar pelos motivos que fizeram Maquiavel optar por um no lugar do outro.¹⁴ O fato de não tratarmos aqui de um texto sistemático diminui o problema, na medida em que o autor não está preocupado em fundar um sistema de pensamento político. Ademais, há que se perceber, mais uma vez, o contexto em que surge o conselho: na conquista de um principado novo/misto, a partir do qual o autor evoca que “embora alguém seja fortíssimo pelos seus exércitos, precisa sempre do favor dos provinciais para entrar numa província” (*P.*, III, § 1). Além do vigor, da força do exército, é preciso que o povo lhe aceite de algum modo.¹⁵ O exemplo negativo Maquiavel pôde conhecer pessoalmente: Luís XII.

No “aprendizado da força” descrito por Bignotto, podemos verificar que na missão diplomática de 1499 em que o secretário florentino visita o monarca francês, o que é aprendido é a potência da força no campo político em que “as boas letras ou os bons argumentos (...) não são escutados” (Maquiavel, *apud* Bignotto, 2015, p. 99). Todavia, Maquiavel aprende também que o uso apenas desse modelo de força não funciona como critério absoluto, de modo que “os franceses, longe de aumentar sua capacidade de agir pelo fato de serem os mais fortes, se perdiam no mito da própria força” (Bignotto, 2015, p. 100).

¹⁴ A respeito disso, pode-se também verificar que no capítulo IX, sobre “O principado civil”, Maquiavel fala de uma “astúcia afortunada” [*astuzia fortunata*]. Aqui diz o autor que para atingir o principado civil “não é necessário toda a virtude e toda a fortuna, mas antes uma astúcia afortunada” (*P.*, IX, § 1). Se compreendemos a *virtù* na relação força e aparência, Maquiavel parece evocar que, neste caso, não é necessário toda a *virtù*, mas parte dela, isto é, seu elemento de astúcia junto à fortuna, este último elemento ineliminável.

¹⁵ Ainda referenciando o capítulo IX, podemos ver como Maquiavel compreende a importância do povo para a manutenção do poder e estabilidade do estado: “se for um príncipe que se funda no povo, que possa comandar e seja homem de coragem, que não se assuste na adversidade, que não careça da restante preparação e que tenha, com o seu ânimo e as suas ordens, animado o comum, jamais se verá enganado por ele e verificará ter lançado boas fundações” (*P.*, IX, § 6).

Neste contexto, Maquiavel, quatorze anos depois, dirá que Luís XII perdeu rapidamente Milão após conquista-la também de modo rápido, bastando, para isso “as forças próprias de Ludovico, porque aqueles povos lhe haviam aberto as portas, achando-se enganados quanto à opinião que tinham dele (...), não podiam suportar os aborrecimentos com o novo príncipe” (*P.* III, § 1). Da primeira vez que perde Milão, Luís XII erra em não construir uma boa imagem – ou de pelo menos mantê-la – perante o povo. Se, como diz Adverse, “A virtude da raposa é (...) a de dominar a arte do *inganno*” e “a raposa (...) é a imagem que melhor se sobrepõe à do político” (Adverse, 2009, p. 87; 83), o erro do príncipe francês que Maquiavel aponta é justamente sua incapacidade política de produzir uma imagem e, com isso, moldar o juízo do povo. Em última instância, a falta do saber político de “simular e dissimular” e a imprudência de reduzir sua força apenas ao aspecto material mostra que Luís XII não domina a arte da astúcia.¹⁶

Usar *astúcia* no lugar de *virtù*, como visto acima, parece evocar que na situação desfavorável em que são diferentes “língua, costumes e ordens”, além da fortuna, o político precisa ter não apenas a força imediata, mas, principalmente, saber fazer uso da astúcia. Enquanto parte da força e da *virtù* do ator político, a *industria/astuzia* é aquela qualidade capaz de suplantar aquilo que não é alcançado apenas pelo vigor, isto é, a materialidade da força. Embora sejam conceitos interligados, a astúcia não se reduz à força, assim como também não a substitui. Em termos filosóficos, ambas –

¹⁶ Na segunda vez que o monarca francês perde o domínio de Milão, todavia, Maquiavel lista uma série de erros de ordem estratégica [“Luís tinha feito, portanto, estes cinco erros: aniquilou os menos potentes; aumentou na Itália a potência de um potente; meteu nela um forasteiro potentíssimo; não veio para aqui habitar; não meteu aqui colônias” (*P.*, III, § 12)] e acrescenta: “E se outros alegarem a palavra que o rei havia dado ao papa (...), respondo com aquilo que adiante se dirá acerca da palavra dos príncipes e de como se deve observá-la” (*Ibidem*, § 13), isto é, aquilo que Maquiavel dirá no capítulo XVIII discutido acima. Estar presente, isto é, fazer-se presente significa sobretudo mostrar-se, aparecer aos outros e produzir neles uma boa opinião com base na imagem produzida. É justamente essa aparição do príncipe que Maquiavel visa no decorrer de sua obra e que tanto chama atenção nos exemplos históricos.

forza e industria/astuzia – são necessárias, mas insuficientes caso tomadas de maneira isolada.

Em outras palavras, astúcia e força não são pensadas por Maquiavel no esquema de uma lógica meramente disjuntiva. No capítulo III, Maquiavel se preocupa que o príncipe possa conceder certo poder a outrem buscando com isso ou ajuda para a conquista de um estado ou mesmo para manutenção do poder, pois colocar alguém poderoso em seu território é um meio de fortalecer um possível adversário. Trata-se, no conselho maquiaveliano, de não tornar ninguém poderoso, visto isto significar sua própria ruína, pois este outro tornado poderoso pode se utilizar da astúcia ou da força e ele próprio se tornar um novo príncipe.¹⁷

O que me interessa ressaltar aqui é o fato de Maquiavel utilizar ambos os aspectos para falar da ação política: seja a da conquista, seja a da fundação e suas relações com a manutenção do poder. Mais ainda, trata-se também de perceber como tal questão remete diretamente à questão da aparência. Quando, no capítulo III, Maquiavel aconselha ao príncipe habitar o local conquistado, pois sua aparência ajuda na manutenção da ordem, Maquiavel não visa qualquer aparição do príncipe, mas aquela ligada à força em seu aspecto mais amplo: além do elemento material, a astúcia que gera a aparência de ser um príncipe virtuoso e vigoroso.

Desta forma, astúcia/destreza/aparência e força são elementos indispensáveis para ambos os contextos políticos: fundação e manutenção do poder. A *virtù* do político, revela Maquiavel, não é constituída pelas qualidades morais clássicas, assim como também não se reduz à força imediata, mas pela aparência daquelas junto à força. É nesse sentido que penso ser a compreensão maquiaveliana orientada pela importância da força material (o vigor, por assim dizer), mas, também, tanto da força como um elemento da aparência, quanto a aparência enquanto aspecto da força, de modo

¹⁷ Nesse esquema do capítulo III, força e astúcia são pensadas no âmbito da conquista do poder, ao passo que aquele do capítulo XVIII já o vincula a um príncipe razoavelmente estabelecido que busca manter-se no poder.

que se poderia falar da *força da aparência* e da *aparência da força*. A *virtù* se define, sobretudo, pela compreensão da aparição da força do príncipe: de uma imagem e de uma efetividade.

Esta aparição do ator político está vinculada a basicamente dois elementos que estão interrelacionados e aos quais já aludi acima: 1) “a saber mascarar essa natureza [sua inobservância à palavra dada] e ser grande simulador e dissimulador” (*P.*, XVIII, § 3); e 2) ser e parecer forte frente aos súditos e inimigos, já que, nas palavras de Tácito citadas por Maquiavel, “nada há de mais instável e fraco do que a fama de uma potência que não se apoia na própria força” (*P.*, XIII, § 6). Nessa conjuntura, é possível ver que a aparência produzida pelo príncipe não é simplesmente duplicada, mas trata-se de um modo de aparecer que reflete ambas aparições, isto é, o conselho de Maquiavel é que o político faça uso de um modo de saber orientado à aparição da sua força e capacidade de agregar aquilo expresso nos costumes de um povo.

Considerações finais: a verdade efetiva, a aparência e a força do político

As considerações de Maquiavel levam à posição de que o político seja, portanto, forte e astuto e que saiba produzir uma imagem que lhe seja favorável junto ao povo que governa. O pano de fundo de todo esse procedimento não é senão uma compreensão da própria realidade política, anunciada pelo próprio autor como *verdade efetiva da coisa*. O capítulo XV, um dos mais citados d’*O príncipe*, é a fonte do que se costuma chamar de seu realismo político. No trecho em questão, o autor nos diz que “Muitos imaginaram repúblicas e principados que jamais se viu ou conheceu existirem de *verdade*”, e como sua “intenção foi escrever coisas que seja útil a quem a escutar”, coube-lhe, assim, “ir atrás da *verdade efetiva da coisa*” (*P.*, XV, § 1. Grifos meus). Ora, como os demais se dedicaram ao que não existe verdadeiramente, Maquiavel se incube da tarefa

de ir em direção ao que é efetivamente real, ao que é verdade, àquilo que é do domínio da aparência.¹⁸

Esta passagem serve de preâmbulo à sua crítica, vista acima, de como os príncipes devem lidar com as virtudes morais clássicas. Maquiavel atribui o fracasso ao príncipe que visar ser sempre bom¹⁹, “Donde é necessário, querendo-se um príncipe manter, aprender a poder ser não bom e usá-lo e não o usar consoante a necessidade” (*Ibidem*). Ao querer sempre ser um arauto da bondade, o príncipe passa a evitar ações tidas como vícios e que são necessárias à manutenção do poder; ao evitá-las, demonstra fraqueza e ao aparecer como fraco aos seus súditos e inimigos, o príncipe não terá forças para se manter no poder. A falta de astúcia no jogo da imagem acarreta na aparência de fraco, o que, em última instância, significa também *ser* fraco no juízo do povo.

No capítulo XV, Maquiavel enumera uma série de qualidades²⁰ por meio do par virtude-vício clássico. Diferente, no entanto, do que parece ser posto tradicionalmente como mais louvável a um príncipe – isto é, possuir todas as virtudes ali expostas –, Maquiavel percebe

¹⁸ Em linha similar de análise, Ames afirma: “na *verità effettuale della cosa* se revela a verdade da ação política compreendida como o efeito, ou o resultado, que produz a imagem” (Ames, 2015, p. 110). Ames ainda nos indica de maneira concisa algumas interpretações sobre a quem Maquiavel se referiria como aqueles que imaginaram repúblicas e principados inexistentes: 1) à tradição clássica da filosofia política, nomeadamente: Platão e Aristóteles; 2) a Savonarola, expressando a situação que lhe era contemporânea de um político que punha a moralidade acima do saber prático da política; e 3) uma resposta aos *espelhos dos príncipes* de sua época, gênero literários que listava o *éthos* do político a partir de concepções morais tradicionais, sobretudo religiosas. (Cf. *Ibidem*, pp. 110-113).

¹⁹ Uma leitura que pontua o problema da bondade junto à política a partir de Maquiavel é Hannah Arendt em *A condição humana*: “Como um modo consistente de vida, a bondade (...) não é apenas impossível nos confins do domínio público, mas é até destruidora dele. Talvez ninguém tenha sido mais agudamente consciente dessa qualidade ruínosa da bondade quanto Maquiavel, que, em famosa passagem, ousou ensinar aos homens ‘como não serem bons’ [fazendo aqui referência ao capítulo 15]” (Arendt, 2010, p.95).

²⁰ Liberal/Mesquinho, Pródigo/Rapace, Cruel/Piedoso, Traidor/Fiel, Efeminado-pusilânime/Feroz-energico, Humano/Arrogante, Lascivo/Casto, Íntegro/Astuto, Duro/Transigente, Ponderado/Ligeiro, Religioso/Incrédulo. (Cf. *P.*, XV, p. 2)

que além de ser vetado à condição humana aglomerar todas essas virtudes em um só ser, muitas delas podem ser prejudiciais ao príncipe que quiser se manter no poder. Esta questão é evocada pelo secretário precisamente pelo fato de que muitas dessas virtudes podem vir a comprometer o exercício do poder pelo príncipe. Inclusive, aquela posta como uma das principais qualidades do político – a astúcia – aparece representada como um vício frente ao que seria a sua contraposição virtuosa: a integridade.

O que está em questão, para Maquiavel, é que se o príncipe quiser se manter no poder e proporcionar estabilidade à sua figura e ao próprio principado, ele precisa agir não apenas segundo o que for mais louvável, mas, por vezes, terá que realizar ações consideradas vis a fim de manter o principado, deverá seguir a necessidade²¹, haja vista o imperativo do político ser o guiar-se não pelas coisas imaginadas, mas pelas efetivas. Este saber agir entre o vício e a virtude é a prudência, que não significa o caminho reto ou a mediania aristotélica, que poderia sugerir um local estável entre qualidade extremas (que por sua vez seriam vícios), mas, sim, o caminho necessário que envolve certo cálculo político e que, por vezes, assume faces distintas, podendo transitar entre os polos considerados como viciosos. Se a astúcia é um vício clássico, para Maquiavel ela assume o posto de saber político capaz de caminhar entre vícios e virtudes.²²

Não há conselho definitivo sobre como o príncipe deve agir, afinal, os súditos podem variar, a realidade é mutável e não há como criar um manual inequívoco para a ação. A astúcia do príncipe e sua prudência residem justamente na capacidade de avaliar cada

²¹ Compreendendo a *necessità* como “a coação imposta pelas condições reais nas quais a ação política se desenrola” (Ames, *Op. Cit.*, p. 116).

²² Daí no capítulo XVI, ao discutir se o príncipe deve ser liberal ou miserável, e no capítulo XVII, em que está em jogo a piedade ou crueldade do príncipe, Maquiavel mostrar que o príncipe precisa saber fazer determinadas ponderações sobre o que é mais vantajoso, isto é, servindo-se do que é efetivo, encontrar a melhor forma de agir.

situação.²³ É nessa conjuntura que Maquiavel aconselha o político a não temer o uso de certos vícios, mesmo que seja algo como o “bom uso da crueldade”, ponto que soa controverso em um discurso moral, mas que se enquadra²⁴ nas perspectivas política sob as quais estão ligadas essas ações cruéis.

Ora, o realismo político de Maquiavel, no momento em que foge da tipificação clássica do regime ideal ou da melhor forma de governo em vista da interpretação de como efetivamente é a verdade das coisas políticas, também não se prende às definições éticas/metafísicas de fundamentação da política, pensando a política não a partir do ser ideal, mas do ser efetivo, isto é, sua aparência. O par conceitual vício-virtude não é usado como um guia

²³ De início, dirá o secretário, parece ser o mais aconselhável ser liberal e piedoso, afim de conseguir, com isso, ser amado pelos seus súditos. Contudo, ponderará, a liberalidade tem um efeito contrário caso ela seja mal aplicada, pois levará ao efeito reverso do que imagina o Príncipe. Isto porque, caso a liberalidade seja posta em prática do modo que poderia ser considerada como virtuosa e na medida certa, o povo não lhe creditará crédito por isso, mas para “conservar entre os homens a fama de liberal (...) um príncipe liberal sempre consumirá (...) todas as suas riquezas; (...) cobrar impostos (...) o que começará a fazê-lo odioso” (*P.*, XVI, § 1). O conselho de Maquiavel é de que o príncipe, caso queira ser reconhecido como liberal, não deve se importar em ser considerado como miserável, pois paulatinamente, na medida em que seus súditos perceberem que os seus recursos lhe são minimamente suficientes graças à parcimônia do príncipe, o pouco que o príncipe oferecer já será o suficiente para que ele seja considerado um liberal. Na mesma esteira se encontra a questão da crueldade e piedade. No capítulo XVII Maquiavel é direto ao dizer que “todo príncipe deve desejar ser tido por piedoso e não cruel: todavia ele deve estar atento para não usar mal a piedade”; ao que se segue que não lhe cabe “se importar com a má fama de cruel para manter os seus súditos unidos e confiantes” (*P.*, XVII, § 1). Para tanto usa o exemplo de César Bórgia, considerado cruel, mas que foi justamente sua crueldade que “pacificou a Romanha, uniu-a, reconduzindo-a à paz e à confiança”, de modo que “a um exame mais detido, ver-se-á que ele foi bem mais piedoso que o povo florentino” (*ibidem*).

²⁴ Não sem problemas, vide a crítica que Maquiavel dirige àqueles que fundam sua conquista em atos criminosos, não atribuindo a tal conquista o critério da *virtù* e da glória (*P.*, VIII). Não obstante isso, Maquiavel nos fala que o problema advenha do mal ou bom uso da crueldade, de modo que não é todo tipo de ação cruel que se configuraria em um crime que retiraria a glória proveniente da ação política e descaracterizaria a *virtù* do ator.

em que o vício deve ser evitado e a virtude praticada, tampouco há um elogio ao vício. Em vez disso, Maquiavel se concentra na compreensão de que, por vezes, certas atitudes tidas como partícipes da ideia de vício, na verdade, correspondem melhor ao desígnio da ação política do que às ações virtuosas.²⁵ De fato, não se pode dizer que Maquiavel, por outro lado, faça um elogio da miserabilidade e da crueldade, mas, sim, da ação que sabe realizar um cálculo político em que a parcimônia, embora possa ser lida de início como miséria/avareza, a médio/longo prazo sugere uma imagem do príncipe preocupado com a integridade do estado sem perder seu comando. Junto a isso, tem-se a crueldade não como virtude, mas como possibilidade de um desprendimento da necessidade de ser bom. A crueldade não é um valor a ser perseguido, porém, deve ser compreendida na conjuntura política em que a bondade acarreta ao governante a perda da estabilidade do corpo político. Tais questões apontam não para uma inversão valorativa, mas para uma não subserviência inequívoca ao que as regras normativo-morais determinam tradicionalmente.²⁶

Em razão da possibilidade de o príncipe não ser bom e não ser liberal a fim de assegurar a estabilidade política, Maquiavel percebe que o político deve operar, em comunhão com tais ações, uma produção de sua própria imagem. Não importa o que ele o é no seu íntimo, mas como ele aparece aos seus súditos. Não cabe a pergunta sobre as perversidades ou bondades que habitam a sua alma, mas, sim, em como ele surge na esfera política. A verdade efetiva é também aquilo que é tornado real pela ação política e é nessa perspectiva que se sustenta o realismo político maquiaveliano. Eis que, aqui, reforço o argumento sobre a força e aparência. Aparecer

²⁵ Isso pode ser percebido nos conteúdos descritos nos capítulos XVI e XVII, quando as ações que auxiliam o príncipe na manutenção do poder não perseguem a liberalidade e a piedade como ideias absolutas.

²⁶ Eis então, no capítulo XIX, o exemplo de Severo, que “soube usar bem a *persona* do leão e da raposa” (*P.*, XIX, § 10), designado como “um ferocíssimo leão e uma astutíssima raposa” (*Ibidem*, § 11) após lançar-se em batalha contra Negro, na Ásia, pelo império de Roma, ao mesmo tempo que enganava Albino, no Poente, para em seguida também derrotá-lo e dirimir a luta pelo poder.

como forte significa ser forte. A força política, todavia, opera em uma base efetiva que precisa aparecer em público: de nada adianta a força que não tem espaço no mundo visível aos homens, a força que apenas se esconde não resulta efetiva.

O realismo político de Maquiavel não se restringe apenas ao modo com o qual o autor se refere aos tipos de regime político, mas também, a como o ator político aparece na cena pública. Claro está que este aparecer do político significa um ganho para a leitura do que seja o realismo político de Maquiavel, visto que seus conselhos não têm como suporte ações e/ou situações ideais, mas a compreensão de que a conquista e manutenção do espaço público se fundam não somente em boas leis, mas também na força e na astúcia. Esta força, como continuamente pontuei, possui diversas dimensões, e em todas elas está presente a importância da aparência. Assim, quando Maquiavel não restringe o bom político ao homem de boas qualidades morais, acaba por trazer mais robustez ao seu realismo, de modo que teríamos um realismo sobre a política e sobre o ator político. Nenhum dos dois é reduzido a ideais, mas ambos são pensados sob a eminência do aparecer, um duplo realismo político: aquele dos modelos de atores políticos e aquele de regimes políticos. Ambos estão fundados na relação entre Força e Aparência.

Referências

ADVERSE, Helton. *Maquiavel: Política e retórica*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

ADVERSE, Helton. Maquiavel: a força, o poder e a retórica. *Sapere aude*. Belo Horizonte, v. 8, n. 16, p. 350-362, ago./dez. 2017.

AMES, José Luiz. Verdade efetiva e ação política em *O príncipe* de Maquiavel. In: ADVERSE, Helton (ORG.). *Reflexões sobre Maquiavel: 500 anos de O príncipe*. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo, revisão de Adriano Correia. 11ª edição. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2010.

BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel republicano*. 2ª edição. São Paulo: Loyola, 2005.

BIGNOTTO, Newton. O aprendizado da força. In: ADVERSE, Helton (ORG.). *Reflexões sobre Maquiavel: 500 anos de O príncipe*. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. Edição bilíngue. Trad. de José Antônio Martins. São Paulo: Hedra, 2011.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Edição bilíngue, Trad. de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: editora 34, 2017.

SKINNER, Quentin. *Maquiavel*. Tr. br. de Denise Bottmann. Porto Alegre: L&PM, 2010.

VAROTTI, Carlo. Une écriture fondée sur l'expérience. In: GAILLE-NIKODIMOV, Marie; MÉNISSIER, Thierry (org.). *Lectures de Machiavel*. Paris: Ellipses, 2006, pp. 15-49.

O princípio responsabilidade e a crítica ao transumanismo¹

The responsibility principle and the criticism of transhumanism

 10.21680/1983-2109.2021v28n55ID19447

Leonardo Nunes Camargo

Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR)

 0000-0002-3370-1327

leonardo_bigmusic@yahoo.com.br

Resumo: O objetivo desse artigo é mostrar como o princípio responsabilidade de Hans Jonas, formulado numa dimensão ontológica e ética, enfrenta as teses do transumanismo em relação ao *human enhancement*. Embora Hans Jonas pensasse que a racionalidade representa o último grau de desenvolvimento da liberdade numa abordagem fenomenológica da vida, com o surgimento do(s) transumanismo(s) e a ideia de que podemos aprimorar o ser humano utilizando procedimentos tecnocientíficos, sustentamos que a autenticidade humana encontra sua maior expressão no conceito de responsabilidade. Isto é, uma vez que o transumanismo, com seus adeptos mais utópicos, pressupõe o surgimento de uma nova era da espécie humana, precisamos de um novo princípio ético capaz de frear os novos poderes tecnológicos da humanidade a fim de garantir a existência e a integridade da vida de forma genuína e autêntica.

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior Brasil (CAPES) Código de Financiamento 001.

Palavras-chave: Responsabilidade; Transumanismo; Liberdade; Autenticidade.

Abstract: The aim of this paper is to show how Hans Jonas' responsibility principle, formulated in an ontological and ethical dimension, faces the theses of transhumanism in relation to human enhancement. Although Hans Jonas thought that rationality represented the last degree of development of freedom in a phenomenological approach to life, with the emergence of transhumanism (s) and the idea that we can enhance human beings using technoscientific procedures, we maintain that authenticity Humanity finds its greatest expression in the concept of responsibility. That is, since transhumanism, with its most utopian adherents, presupposes the emergence of a new age of the human species, we need a new ethical principle capable of curbing the new technological powers of humanity in order to ensure the existence and integrity of life. in a genuine and authentic way.

Keywords: Responsibility; Transhumanism; Freedom; Authenticity.

Introdução

A partir de meados do século XX, a sociedade viu florescer certos perigos iminentes que a tecnologia produziu, como por exemplo: a manipulação genética, o prolongamento da vida, o controle de comportamento, tratamentos e procedimentos a fim de retardar o envelhecimento, a criogenia, as alterações na relação homem e trabalho, a ameaça à democracia, a eugenia, entre tantos outros. No entanto, não se trata de perigos e ameaças repentinas e de curto prazo, mas, pelo contrário, são perigos que ameaçam a existência e a integridade da vida. É neste cenário contemporâneo, que a engenharia genética se mostra como uma utopia, à medida que pretende reconfigurar a imagem de homem. Porém junto com esses novos poderes, surge a necessidade de estabelecer uma imagem de homem que tem em sua base a não-arbitrariedade, para Jonas “com o eclipse da revelação, essa imagem é responsabilidade única da filosofia” (Jonas, 2017, p.17).

As novas tecnologias contemporâneas que passaram a modificar a natureza humana, a ponto de reconfigurá-la e aprimorá-la, provocou uma mudança na natureza da ação humana, por isso é fundamental um novo princípio ético, fundamentado do ponto de vista ontológico, epistemológico e moral. Obviamente essa mudança não diz respeito apenas à inserção de novos objetos na vida humana, mas de um ponto de vista qualitativo representa uma modificação no agir do ser.

Sófocles em um famoso canto (ou coro) de sua tragédia *Antígona* retrata a grandeza do homem e sua engenhosidade diante da ordem cósmica, a partir do qual Jonas assinala que, “o homem é o criador da vida enquanto humana” (Jonas, 2017, p.25). Ora, a exceção era a morte, mas mesmo assim o homem continuava pequeno diante da natureza. Fato é que com a moderna tecnologia esse homem domina e explora a natureza, a ponto de subjugar a seus desejos, e a própria morte, que era exceção naquele período, passa a figurar entre os alvos a serem superados pelo novo ser humano. Fereidoun M. Esfandiary (automeado FM 2030), um pensador transumanista do século passado, escreve sobre a morte nos seguintes termos: “Se é natural morrer, ao inferno com a natureza. Por que se submeter a sua tirania? Devemos nos elevar acima da natureza. Devemos nos recusar a morrer” (FM 2030, 1989).

Apesar da existência de muitas correntes do transumanismo, razão pela qual o modo correto de mencioná-lo seria transumanismos, podemos dizer que há uma espécie de fio condutor epistemológico e ontológico que perpassa todos, que é o desejo de imortalidade. No século XXI, a promessa de superação da morte e o prolongamento da vida se tornaram o principal desafio e o ápice da conquista aspirada por certas empresas e grandes corporações, como o GAFA e o BATX.

Mas o que é o transumanismo? Em linhas gerais, podemos dizer que se trata de um exercício filosófico, cultural e intelectual, de diversas áreas do saber, que tem como principal projeto o

aprimoramento da humanidade, em outras palavras, o (s) transumanismo (s) quer dar um *upgrade* na constituição física, psíquica, emocional e por que não, moral do homem, libertando-o das limitações impostas pela natureza. No entanto, o(s) transumanismo(s) é(são) em nossa concepção, apenas um estágio de transição ao que chamamos de pós-humano, neste novo estágio a humanidade seria totalmente destituída de suas características atuais, de modo que não saberemos se, de fato, seremos ainda humanos. Para Nick Bostrom, atualmente, um dos principais defensores do transumanismo “teremos a opção de estender nossas capacidades intelectuais, físicas, emocionais e espirituais muito além daquilo que parece possível hoje em dia. Sairemos então da infância da humanidade para entrar na era transumana” (2002).

Para mostrar que existe uma espécie de confusão por parte dos próprios defensores do transumanismo, Savulescu, outro defensor do transumanismo, nos diz que estamos caminhando para uma era pós-humana ao invés de transumana, isto é, ao procurar responder sobre o que seremos no futuro, ou ainda, o que seria os seres pós-humanos, o autor sugere que seremos “seres originalmente ‘evoluídos’ ou desenvolvidos a partir de seres humanos, mas significativamente diferentes, de tal modo que não são mais humanos em qualquer aspecto significativo” (Savulescu, 2009, p. 214).

Nesse contexto transumanista, é importante notar que existe uma “tendência espontânea” (Ferry, 2018, p.2), que Hans Jonas já havia denunciado em 1979, em seu *O Princípio Responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*, que aponta a impossibilidade de as éticas tradicionais frearem os impulsos tecnológicos da técnica moderna, e a crença de que a essência do ser humano e até mesmo da natureza, era algo eterno e imutável. Porém, atualmente, a medicina já não condiz com a ideia de apenas curar e restabelecer um estado de harmonia do corpo, sua função é de aprimorar o ser humano e os seres vivos, isto é, a cada dia, ela busca métodos e procedimentos capazes de aumentar nossas capacidades.

É importante ressaltar uma diferenciação que usamos nesse trabalho em relação ao termo *enhancement*, isto é, em nossas pesquisas o termo que melhor se adequa a tradução é aprimoramento ao contrário de melhoramento. Luc Ferry em sua obra *A revolução transumanista*, apesar de ciente da diferença dos termos, entende o transumanismo como um projeto que visa a “melhoria da humanidade atual” (2018, p.1). Melhoria, nos parece, tem a ver com uma espécie de restabelecimento e adequação a um estado natural. Já o aprimoramento é antes uma adição de aspectos que até então não pertencem à natureza humana.

O escritor Nicholas Agar em sua obra *Truly Human Enhancement: a philosophical defense of limits* propõe uma análise minuciosa do termo e sugere que, apesar de facilmente confundirmos *enhancement* com *improvement*, e da variedade linguística de interpretações que o termo pode vir a representar, defende que o mais correto é afirmar que o aprimoramento consiste em propor modificações genéticas que estão além das normas humanas, ou seja, o aprimoramento é a manipulação que implicará em resultados que extrapolam os limites naturais do que é ser humano. Notavelmente isso vai ao encontro das propostas do *enhancement Project* proposto pelos transumanistas.

Portanto, nesse trabalho assumimos a posição de que o aprimoramento consiste na capacidade de manipulação para além das normas humanas (*human norms*). Essas normas que traduzimos literalmente são questões biológicas naturais que constituem o humano. Nesse sentido, vemos que nessa definição há um contraste com a noção de terapia na arte médica, uma vez que esta busca por meio de procedimentos e intervenções médicas apenas restaurar e/ou preservar níveis de funcionamentos normais de um corpo vivo sob o aspecto biológico. Poderíamos citar diversos exemplos utilizados por médicos para restaurar um estado de normalidade no corpo do indivíduo, como a insulina para diabéticos. Desse modo, numa perspectiva que acreditamos não ser suficiente para abarcar o conceito de *enhancement*, principalmente

dentro do transumanismo, poderíamos dizer que o uso terapêutico se aproxima do *enhancement* como um *improvement*. Mas precisamos lembrar que há casos em que o uso de um medicamento para fins terapêuticos pode vir a se tornar um *enhancement*.

Neste trabalho, o que nos interessa é frisar que o *enhancement Project* sustentado e defendido pelos transumanistas constitui um perigo à autenticidade da vida em geral e à integridade da vida humana, uma vez que tal projeto ameaça superar a linha ténue que a natureza vem construindo ao longo de milhões de anos. Muitos defensores do(s) movimento(s) dirão que as superações dos limites biológicos da humanidade são o próximo passo que a natureza demoraria anos para dar, ou que essa aceleração nas mudanças psicofísicas que podemos operar, foram concedidas pela própria natureza, isto é, os desejos e capacidades que adquirimos graças ao desenvolvimento tecnológico e científico não passam de um dom que a natureza nos concedeu e que nos tornou capazes de moldar a própria espécie.

Julian Huxley, autor do livro *New Bottles for new Wine*, antes de estabelecer as bases de uma nova era de evolução da espécie humana, como resultado de um longo processo da natureza, e assim chamar esse novo estágio de transumanismo, acreditava que um dos feitos mais notáveis do século XX foi o desvelamento do homem enquanto único ser vivo capaz de se tornar o senhor e o modelador da própria existência.

Gilbert Hottois, por sua vez, em sua obra *O transumanismo é um humanismo*, não acredita que podemos creditar os ideais transumanistas apenas a um processo evolutivo da espécie, é preciso mensurar que tal movimento se consolida no século XXI por ser o momento que tornou possível promover uma sinergia entre tecnologia, ciência, credos religiosos, articulações filosóficas e humanistas. Nesse sentido, vale lembrar a forma como Pico Della Mirandola em sua *Oração sobre a dignidade do homem*, ainda no século XV, escreve ao se referir ao homem e fundando as bases

epistemológicas e ontológicas daquilo que conhecemos hoje como transumanismo:

A natureza bem definida dos outros seres é refreada por leis por nós prescritas. Tu, pelo contrário, não constrangido por nenhuma limitação, determiná-la-ás para ti, segundo o teu arbítrio, a cujo poder te entreguei. Coloquei-te no meio do mundo para que daí possas olhar melhor tudo o que há no mundo. Não te fizemos celeste nem terreno, nem mortal nem imortal, a fim de que tu, árbitro e soberano artífice de ti mesmo, te plasmasses e te informasses, na forma que tivesses seguramente escolhido. Poderás degenerar até os seres que são as bestas, poderás regenerar-te até às realidades superiores que são divinas, por decisão do teu ânimo. (Mirandola, 1989, p.52-53).

Esse movimento de transcendência (no sentido de que o homem passaria a controlar sua natureza própria) da humanidade, enquanto espécie, é entendida por Julian Huxley como uma nova crença, de modo que nos contornos transumanistas na atualidade, a possibilidade de aperfeiçoamento dos seres humanos se tornou um dever ético e moral. Nick Bostrom afirma que lutar contra nosso maior mal que é a morte, se tornou uma “urgência moral” (Bostrom, 2011, p.179).

O problema transumanista ganha notoriedade na contemporaneidade, pelo fato de que vivemos numa era em que a biotecnologia avança de forma impensável há alguns anos e ressignifica toda a forma de pensar e viver da sociedade. Se vivemos numa era de artificialização da vida e até mesmo de ameaça a nosso patrimônio genético, precisamos saber quais os limites éticos que devem ser impostos a esses novos ideais utópicos que pretendem manipular a vida e conduzi-la a um novo estágio da humanidade. Obviamente que apenas uma análise ética não é suficiente para impor barreiras ao transumanismo, é necessário reinterpretar a posição ontológica do homem no *cosmos* e assim estabelecer as bases e princípios de uma fenomenologia da vida.

Por isso, nosso trabalho parte do pressuposto de que precisamos de um princípio que abarca consigo tanto uma dimensão ontológica como uma dimensão ética. Com Hans Jonas, sustentamos que esse princípio pode ser encontrado no conceito de

responsabilidade, uma vez que, se precisamos salvaguardar algo que é próprio da natureza humana, isto é, uma imagem para as gerações futuras, precisamos lembrar do que temos de mais autêntico, que é nossa capacidade de nos responsabilizar pelo fenômeno vida, que tem como marca fundamental a liberdade.

Liberdade e o caráter transcendente da vida

O conceito de liberdade em Hans Jonas extrapola a dimensão fenomênica da consciência humana e é colocada no reino da vida, enquanto marca existencial desse fenômeno. Para o autor alemão, a liberdade irá encontrar seu mais elevado grau de desenvolvimento na responsabilidade, dimensão substancial e formal da vida humana. Resta, então, saber como Jonas disserta e analisa a concepção de liberdade.

A liberdade na filosofia jonasiana é entendida como um “conceito guia capaz de orientar-nos na tarefa de interpretar a vida” (Jonas, 2004, p.106). Se quisermos pensar numa nova posição do homem no *cosmos*, isto é, como agente portador da responsabilidade, e por isso, responsável por salvaguardar as gerações futuras de possíveis ameaças que atingem sua integridade e autenticidade, precisamos repensar o fenômeno vida, e atribuir a ele, uma característica que, até então, era exclusiva do ser humano, desse modo, a liberdade passa a ser vista como uma auto causalidade.

Jonas sustenta que o surgimento da vida se dá enquanto um acontecimento que parte de uma escolha da própria vida, uma decisão que a mesma teve de tomar a fim de manter sua “sobrevivência”. Através de uma ação primária, a substância viva ao se separar da interação geral das coisas da natureza, portanto, ao se desprender da matéria inerte, introduziu no mundo a tensão entre ser e não ser. Jean Monod confirma a tese jonasiana, “apenas o acaso é a origem de cada novidade, de cada criação da biosfera. O acaso puro, apenas o acaso, a liberdade absoluta, mas cega, para a raiz própria do prodigioso edifício da evolução” (Monod, 1976,

p.96). Com essa escolha (ação primária) surge uma série de consequências com as quais a vida terá que conviver, contradições que, até então, eram impostas apenas ao ser humano, como autonomia e dependência, eu e mundo, relação e isolamento, entre outros².

A vida, desse modo, está marcada pela liberdade (ou seja, ela escolhe viver, dá o “sim” necessário para continuar a existir) e pela necessidade (caso a vida não quisesse viver, não optasse pelo sim, ela teria escolhido a morte, a sua negação). A cada novo estágio que a vida opta por um sim, mais livre ela se torna, entretanto, junto com sua possibilidade de conquista há, em mesmo grau, o risco de fracasso, portanto, “onde habita a liberdade também cresce o perigo” (Oliveira *et al.*, 2015, p. 23).

A liberdade na história da vida representa o desprendimento que o organismo (forma viva) tem em relação à matéria. O ser vivo não é simplesmente seu corpo material, há algo nele que o transcende. Essa liberdade surge no metabolismo como independência precária do orgânico para com a matéria, e termina nos níveis mais elevados da evolução orgânica, ou seja, passa pela imediaticidade das plantas, pelas capacidades de sensação, movimento e emoção dos animais e chega à autoconsciência dos seres humanos, último estágio da escala evolutiva segundo Jonas.

Para ele, a liberdade encontra seu substrato básico no metabolismo, que se revela como “um poder da forma orgânica, o poder de mudar sua matéria, mas que, ao mesmo tempo implica também a inevitável necessidade de fazer exatamente isto” (Jonas, 2004, p.107). A vida é livre e como tal “carrega nos ombros o fardo da necessidade” (Jonas, 2004, p.14). Trata-se de uma “liberdade dialética” (Jonas, 2004, p.106): ao mesmo tempo em

² A polaridade fundamental que Jonas considera é a entre ser e não ser. O organismo deve constantemente afirmar sua identidade, fazendo um esforço constante para adiar sua contradição eminente, o não ser, uma vez que, este é a regra das coisas do universo. Entretanto, apesar de todo esforço que o organismo empreende ao se opor a sua contradição, no fim ele sucumbirá perante a morte. Dessa forma, a mortalidade torna-se característica essencial da própria vida.

que é livre, a vida também é obrigada à liberdade, na medida em que precisa intercambiar com o ambiente para que possa continuar vivendo. Desse modo, a atividade metabolizante torna-se, no pensamento de Jonas, a característica fundamental da existência orgânica e a forma elementar da liberdade. Porém, audácia da liberdade da forma viva traz consigo o fardo da necessidade.

O próprio ser orgânico passa a ser pensado como uma atividade, isto é, a vida, a fim de se afirmar, precisa constantemente manter uma relação equilibrada entre as polaridades em que ela se encontra. Por isso, para Jonas, o organismo é a parte visível do universo na qual esse modo de ser se realiza, ou seja, é onde a vida se manifesta.

Em sua carta de 25 de fevereiro de 1944, destinada a sua esposa Lore Jonas, durante a Segunda Guerra Mundial, presente em sua obra *Memórias*, Jonas escreve que as coisas materiais possuem identidades simples e imediatas, completamente vazias, dessa forma sua identidade não se transmuta ao longo do tempo. De um ponto de vista gnosiológico, podemos afirmar uma identidade na partícula material, isto é, graças à persistência material que se mantém ao longo do espaço e do tempo sua identidade permanece inalterada. Pelo fato de a identificarmos nas várias regiões do espaço que ela pode ocupar, podemos afirmar uma identidade na matéria, “sua trajetória ininterrupta no contínuo espaço-temporal é aqui o único critério de identidade” (Jonas, 1998, p.26).

Qualquer partícula de matéria, independentemente de sua posição espaço temporal, possui uma auto identidade vazia em relação à substância, só pode ser afirmada e percebida devido a sua persistência e duração ao longo do tempo, sua mesmidade é uma função da continuidade das dimensões espaciais e temporais; sua forma é um acidente, totalmente dependente da matéria, portanto, sem uma realidade própria. São alguns fatores, como a duração, a mesmidade e a perseverança da matéria, que criam

certa identidade de um corpo material, mas que não deve ser confundido com a identidade orgânica.

A identidade do ser vivo se constitui através de uma atividade incessante, resultado de uma autoconstituição e autorrenovação de sua forma, que vão se originando mediante sua atividade. Segundo Jonas,

Sua existência é uma função e não substância; sua duração é acontecimento e não precisamente perseverança, uma vez que a perseverança é abandonada uma e outra vez num processo de autogeração. (...) A identidade fixa, material, da partícula, se opõe à identidade dinâmica, funcional do ser vivo (Jonas, 2005, p.381-382)³.

Desta maneira, a existência do ser orgânico não é algo dado, como acontece num corpo material, mas resultado de sua própria ação. O ser vivo está a todo o momento se constituindo e se auto realizando, ou seja, ele está em constante atividade. Para entendermos a identidade do ser vivo, precisamos lembrar a inversão ontológica que Jonas propôs, ou seja, o fato de que a forma é um caráter essencial da vida e não a matéria. Do ponto de vista do metabolismo, a forma está relacionada com a essência e a matéria se tornou o acidente do ser, em outras palavras, na configuração orgânica do ser, o elemento orgânico deixa de ser substância e passa a ser atividade. A liberdade está, nesse caso, ligada à forma e essa, encontra-se entrelaçada com o metabolismo.

³ Esta passagem foi traduzida do espanhol da obra *Memorias* com a seguinte redação: “Su existencia es función y no sustancia; su duración es acontecimiento e no precisamente perseverancia, mientras que la mera perseverancia es abandonada una y otra vez en el proceso de su **autogeneración** (...). La identidad fija, material, de la partícula, se opone a la identidad dinámica, funcional de lo vivo” [grifo nosso] (Jonas, 2004, p. 381-382). Destacamos o termo “autogeneración”, para evidenciarmos que, ao invés do que sugere a edição francesa *Souvenirs* que traduz o termo como “auto-instituição”, a ideia de autogeração em Jonas, também está vinculado a uma ideia de autopoiése, ou seja, a vida se autoconstitui e se autoafirma como atividade. Portanto, nos parece que a quirela da tradução do termo que evidenciamos não altera o significado que Jonas atribui ao fenômeno vida.

O caráter da autonomia da forma viva se revela e se constitui não de uma só vez, ou seja, ela não recebe todo seu conteúdo material em um único momento da sua existência. Sua estrutura é constituída por momentos de trocas de matérias com o mundo no qual ela vive, através de um movimento constante de receber aquilo que lhe é necessário e eliminar o que não é mais. Contudo, ao longo desse processo, a forma viva continua sendo ela mesma e se moldando nos traços de um ser orgânico. Segundo Jonas, “a forma viva é apenas um ponto de transição da matéria que a atravessa segundo suas próprias leis e cuja unidade aparente não é mais que um estado configurativo de sua diversidade” (Jonas, 2005, p.383).

Nesse novo nível da vida, a forma é o estágio em que a matéria passa a fazer parte da própria vida, é ela que atrai e expulsa a própria matéria de si mesma em relação ao mundo. Enquanto no corpo material a forma nada mais é que um estágio de troca da matéria permanente, na forma viva ela atua de maneira organizativa, mesmo quando seus conteúdos materiais não sofrem mutações no ser e continuam sendo idênticos. Sendo assim, mesmo a forma sendo um ponto de passagem da matéria, devemos afirmar que, a sucessão de conteúdos materiais que se configuraram são fases transitórias em um processo da forma.

Essa constante mudança de matéria que é o próprio metabolismo, responsável por manter o ser vivo, coloca a seguinte questão: como um ser que muda constantemente seu conteúdo material pode ser o mesmo? Como podemos afirmar uma identidade em algo que não permanece o mesmo? A resposta é que a forma viva, que se refere à essência do organismo, acompanha o fluxo de mudanças da matéria, ou seja, a essência orgânica do ser vivo permanece sempre a mesma. Segundo Jonas, essa forma viva que acompanha a matéria, que permanece no ser vivo, é uma conquista da liberdade, uma “forma autônoma, característica essencial da vida” (Jonas *em* Lopes, 2014, p.169). O desafio de Jonas fica explícito aqui: pensar as contradições da liberdade humana no nível da vida, essa é a releitura biológica que o autor

propõe quando escreve os diferentes textos que vão, depois, compor a sua obra *The Phenomenon of Life: toward a philosophical a biology*.

A forma viva, como pensada por Jonas, é organizativa e ativa por si só, é a própria forma que realiza as trocas materiais com o meio ambiente, ela está em um constante autoconstituir-se. A autointegração da vida nos leva ao conceito ontológico de indivíduo, que faltava para afirmarmos a identidade do orgânico, pois, junto com o indivíduo ontológico, está a existência subjetiva do próprio sujeito. “Porque sua “liberdade” é sua necessidade, o “poder” se transforma em “dever” quando o que importa é ser, e em toda vida é deste “ser” que se trata [...]. Possuindo o poder, tem que exercê-lo para existir, e não pode cessar de fazê-lo sem que cesse de existir: liberdade para o fazer, mas não para o omitir” (Jonas, 2004, p.107).

A vida possui necessidade do mundo, está relacionada com ele, depende dele, está disposta ao encontro dele, experimenta o mundo e através dessa “experiência, possui o mundo” (Jonas, 2004, p.108). O mundo torna-se elemento constitutivo da atividade orgânica, enquanto o ser vivo depender da matéria para se renovar, o mundo se abrirá para a forma viva a fim de suprir suas necessidades, que deve ser entendida aqui como carência⁴.

A vida precisa ampliar seu horizonte de atuação, fazendo do mundo, além de uma necessidade orgânica da matéria, uma

⁴ Jonas se refere à carência como uma das propriedades do ser orgânico, como uma característica exclusiva da vida, portanto, não pertencente ao resto da realidade. De acordo com o autor, um átomo por ser um elemento autossuficiente existe independentemente do que aconteça com o mundo a sua volta, entretanto, “a essência do organismo, ao contrário, inclui a não autarquia” (Jonas, 1998, p.93). Por poder usar o mundo, a vida encontra sua polaridade, ou seja, sua necessidade, se ela pode atuar no mundo ela deve, pois se não fizer pode deixar de existir. Dessa forma, a vida é dependente da sua própria ação. “A dependência que impera aqui é a dívida que a substância primordial assumiu quando, ao invés de permanecer na matéria inerte, se aventurou ao iniciar o caminho da identidade orgânica, uma identidade que se constitui a si mesma” (Jonas, 1998, p.93).

fundamentação da liberdade material. Desse modo, podemos afirmar uma transcendência da vida, que vai além de sua relação consigo mesma, ou seja, ela “quer ultrapassar os próprios limites e abrir-se para o mundo” (Oliveira *et al*, 2015, p. 23).

Neste autotranscender através da condição de necessidade fundamenta-se a transcendência essencial de toda vida, que nos estágios mais elevados lhe abre um mundo cada vez mais amplo. O ser dependente indica o campo de suas possíveis realizações, desta maneira criando a intencionalidade como um caráter básico de toda a vida (Jonas, 2004, p.109).

De acordo com Comín, a liberdade deve ser entendida como “constante tensão e relação de reciprocidade com a necessidade” (2005, p. 45). Dessa forma, quando o organismo necessita de algo e passa a ter interesse por aquilo, novos horizontes se abrem para que esta carência possa ser suprida. O próprio Jonas afirma, “quando falamos de transcendência da vida, queremos dizer que ela mantém um horizonte, ou horizontes, além de sua identidade puntiforme” (Jonas, 2004, p.110).

Junto com essa transcendência e essa abertura ao mundo estranho na qual a liberdade ontológica passa a depender da matéria e juntas alcançam novos estágios e graus de ascensão de liberdade, precisamos considerar a dimensão da interioridade. Ela está presente nas ações que acontecem dentro do organismo e que, de certo modo, abriga o interesse absoluto do organismo em sua existência e sua vontade de autopreservação.

A autotranscendência pode ser entendida como um movimento compulsivo ligado à atividade, graças a uma necessidade orgânica orientada para fora, através de um lado passivo dessa transcendência que são as sensações capturadas ao longo do processo. Esse processo “coloca a vida no estado de ser ‘eletiva’ e ‘informada’, em lugar de ser apenas uma cega dinâmica” (Jonas, 2004, p.110). Desta maneira, a função da interioridade nessa etapa da autotranscendência da vida é a de comunicação entre as coisas.

Na transcendência da vida encontramos o essencial para a atividade metabólica, que Jonas traduz da seguinte forma:

Os dois horizontes para os quais a vida constantemente se transcende podem ser reduzidos à relação transitória da forma orgânica para com sua própria matéria. A orientação interior para a fase imediatamente seguinte de um ser que precisa manter-se a si mesmo constitui o tempo biológico; a orientação exterior para o não-ele-mesmo igualmente presente que contém a matéria necessária para sua continuação constitui o espaço biológico (Jonas, 2004, p.110-111).

No horizonte do tempo, que marca a transcendência do orgânico e sua continuação, o futuro é mais fundamental que a historicidade vivida pelo ser orgânico. Contudo, não podemos descartar a vivência no passado e a memória, pois elas são essenciais para garantir a identidade, uma vez que esse passado se transforma em condição para a continuidade interior do ser vivo. Enquanto o futuro se abre como “impulso da vida”.

De certa maneira, esse transcender da vida implica estar disposto a uma relação. Ao passo que através do metabolismo o organismo assimila o conteúdo externo a fim de suprir suas necessidades, esse mesmo ser vivo precisa dominar a natureza. Graças a essa abertura do organismo ao mundo, o ser vivo passa a reconhecer o outro. Dessa forma, se o metabolismo é a primeira característica da vida, isto é, o primeiro passo que a forma viva dá em direção ao mundo externo, a fim de suprir suas necessidades, graças a essa abertura, esse passo em direção ao que é estranho, faz com que o organismo passe a se relacionar. E, segundo Jonas, “viver é essencialmente estar relacionado com algo” (Jonas, 2004, p.15). Em *Organismo e liberdade [Organismus und Freiheit]* de 1973, Jonas resume essa ideia sobre a vida:

Por carecer do mundo, ela [a vida] está voltada para ele; voltada (ou aberta) para ele, está relacionada com ele; relacionada com ele, está pronta para o encontro; pronta para o encontro, ela é capaz de experiência; na auto aquisição ativa de seu ser, primariamente através da auto ativação do fornecimento de matéria, ela promove por si mesma permanentemente o encontro, atualiza a possibilidade de experiência; em função de sua experiência ‘possui’ o ‘mundo’ (Jonas *em* Lopes, 2014, p. 184).

Por ser capaz de possuir o mundo e se relacionar com ele, o organismo também pode se isolar. O auto isolamento é muito mais uma necessidade da forma viva do que uma falta de relação com o mundo. Sem dúvida, a capacidade de isolamento e sua transcendência em direção ao mundo (ambiente) revela a dicotomia e a polarização da vida, que a acompanha desde seu surgimento, ou seja, estamos falando da antinomia entre eu e mundo.

Toda ação do organismo no mundo externo necessita de informações. O primeiro fator a enviar essas informações ao ser vivo são as sensações, elas permitem que a vida não siga simplesmente um dinamismo cego, mas, pelo contrário, seja capaz de selecionar suas reais carências e de ser informada. O próprio ato de procurar alimento faz com que a vida se torne discriminativa, o organismo precisa reconhecer o que pode e deve ser apropriado e assimilado. Até mesmo quando o ser vivo está ameaçado, ele necessita de informações para se defender.

Precisamos lembrar que a vida não é marcada apenas pelas adversidades, que o organismo pode encontrar, ela deve também desfrutar de uma socialidade, ou seja, Jonas defende que a mensagem transmitida também pode ser de outro ser que queria “ajudar”, por exemplo, na captura de nutrientes para sua preservação. O autor em um curso de 1966⁵, afirma que a existência com os outros é essencial ao indivíduo orgânico. A vida necessita de algum tipo de trocas e comunicação entre os membros da espécie, nem que seja apenas para fins reprodutivos.

Quando afirmamos que, para Jonas, tanto a captura de alimentos quanto a reprodução são indispensáveis para se manter respectivamente o organismo e a espécie, fica claro a aproximação que o autor alemão tinha com a filosofia de Aristóteles, pois para o Estagirita essas duas características são essenciais à vida. Mesmo com o papel que a socialidade desempenha na vida do ser vivo o

⁵ Esse curso foi realizado entre os anos de 1966 e 1977, e encontra-se no Arquivo Hans Jonas na Universidade em Konstanz e tem como título *Life and Organism*.

metabolismo ainda continua sendo a camada básica da existência da vida. E graças ao metabolismo a vida se revela “como movimento, conhecimento e emoção, a um só tempo” (Lopes, 2014, p. 188). Ainda sobre o metabolismo, Jonas em seu texto *Biological Foundations of Individuality*, de 1968, ressalta a sua importância para o desenvolvido de certas funções e aptidões em outras camadas da vida:

O mero fenômeno do metabolismo, sempre considerado como não mais do que o nível elementar que serve de base, e fornece energia, para as mais diferentes funções superiores da vida (tais como percepção, locomoção e desejo), de fato inclui em sua própria constituição primária a fundamentação de todas aquelas funções como tais, que podem ou não se desenvolver sobre esta base (Jonas *em* Lopes, 2014, p.188).

O metabolismo é a primeira forma que a vida encontra para perpetuar e autotranscender em direção a estágios mais elevados e complexos, de modo que, a cada novo estágio mais liberdade e mais individualidade. Sendo assim, também, mais mediação do organismo em relação ao mundo, novas carências e necessidades surgirão e se unirão à camada metabólica básica.

O tempo biológico está aberto à experiência orgânica, abrange algo que está por acontecer, ou seja, a cada momento num futuro próximo, a continuidade orgânica está disposta a satisfazer suas carências daquele momento. Assim, “a vida está voltada tanto para frente como para fora” (Jonas, 2004, p.110). A transcendência temporal está voltada ao futuro, para o logo mais. Esse não pode ser confundido com o tempo físico, pois, para Jonas, no ser vivo os momentos temporais estão interligados pela interioridade orgânica. Portanto, a vida só se volta para fora porque através de sua necessidade e liberdade ela precisa olhar também para frente.

A responsabilidade no horizonte fenomenológico da vida

Estabelecidas as bases epistemológicas e ontológicas que colocam a liberdade no âmbito do fenômeno vida, agora, tentaremos mostrar como a responsabilidade, enquanto dimensão

ontológica e ética, se instala na escala evolutiva jonasiana como sendo o último estágio de desenvolvimento das capacidades e função da vida orgânica. Antes disso, precisamos assinalar dois fatos importantes nessa nossa análise: o primeiro refere-se ao salto quantitativo e qualitativo que ocorre nessa abordagem: a escala evolutiva ascendente dos graus de liberdade parte do metabolismo, passa pelo movimento e apetite, pela sensação e percepção, imaginação, arte e conceito. Assim, após mostrar como a liberdade é colocada no início dessa escala, saltaremos para o elemento central desse trabalho, para apontarmos nosso segundo fato: que consiste em colocar a responsabilidade nesse horizonte fenomenológico. Ou seja, para além do que Jonas postula em sua obra *The Phenomenon of life* que o conceito, portanto, a racionalidade humana, seria o último estágio dessa escala, sustentamos que devido às novas dimensões globais e temporais que a biotecnologia adquiriu nos últimos anos, tendo encontrado sua expressão maior no transumanismo, a responsabilidade é o elemento preponderante, própria da dimensão humana e da autenticidade da vida que melhor enfrenta as teses de aprimoramento do transumanismo.

A proposta jonasiana de fundamentar um novo princípio ético solidificado em bases ontológicas, a partir de uma releitura fenomenológica da vida é, portanto, levada a cabo pelo autor alemão sobre as bases de uma natureza orgânica (cf. Bohler, 2019, p.203). Essa posição é evidenciada já na obra *The Phenomenon of life*, em que Jonas sinaliza que “uma filosofia da vida tem como objeto a filosofia do organismo e a filosofia do espírito” (Jonas, 2004, p.11), de modo que pensar o espírito é colocá-lo nas bases orgânicas mais elementares da vida e, assim, é nessa base orgânica que também encontramos a liberdade, conseqüentemente a raiz da responsabilidade.

Resta saber como podemos fundamentar essa responsabilidade enquanto dimensão própria do humano? Quais as bases que sustentam a responsabilidade enquanto liberdade *do e para o agir*?

Dois elementos que fundamentam o princípio responsabilidade precisam ser analisados aqui, trata-se do conceito de futurologia comparativa e a heurística do temor. Para Jonas, como a tecnologia moderna apresenta como principais características a ambivalência de seus efeitos e extrapola as dimensões globais de tempo e espaço, precisamos de uma nova ciência, tanto no aspecto prático como ideal, capaz de superar o tempo presente, isto é, o autor propõe uma ciência de “previsão hipotética” (Jonas, 2006, p.70). Em outras palavras, frente ao futuro ameaçado, e o fato de não termos ainda experimentado na história humana, os efeitos da manipulação genética e aprimoramento humano, o primeiro dever da ética da responsabilidade é visualizar os efeitos da tecnologia no longo prazo. Para tanto, devemos ser capazes de antecipar ou imaginar um tipo de mal capaz de mobilizar a nossa ação.

Assim, adentramos ao segundo dever da ética do futuro que é mobilizar o sentimento correto, se formos capazes de imaginar um mal que ameaça a autenticidade da vida e da humanidade, precisamos de um sentimento que desperte no ser humano a capacidade de ação, desse modo, podemos dizer que, no reino do ser humano, o agir se insere como atividade capaz de salvaguardar a vida futura. Esse sentimento só pode ser o temor, ou seja, um sentimento que, ao mesmo tempo, em que alerta para os perigos, nos impulsiona a agir. Desse modo, tanto a futurologia comparativa como a heurística do temor tem como objetivo orientar a ação do homem, ainda que de maneira hipotética. De acordo com Oswaldo Giacoia Junior:

É nesse sentido que o medo pode ter um efeito heurístico, levando-nos a procurar e descobrir novas possibilidades e estilos de vida, assim também como produzir o efeito benéfico de chamar-nos a responsabilidade perante nós mesmos e as próximas gerações de seres humanos e não humanos. (Giacoia Junior, 2019, p.220).

O caráter coletivo da responsabilidade é evidente nas palavras de Giacoia Junior, pois somos responsáveis não somente pela vida humana, mas também pelos seres não humanos. Desse modo, o

alcance do princípio responsabilidade, de fato, visa assegurar a permanência de uma autêntica vida sobre a Terra.

Uma vez que “ser responsável por”, do ponto de vista ético, implica uma capacidade de poder decidir por uma ação, podemos dizer que a “responsabilidade é produto da liberdade”. Jonas nos diz: “é esse o fardo da liberdade próprio a um sujeito ativo: eu sou responsável por meus atos enquanto tais (mesmo por minha omissão), e pouco me importa a circunstância de quem demanda a resposta, se agora ou mais tarde” (Jonas *em* Pinsart, 2019, p.76-77). Desse modo, não quer dizer que o ser humano pode optar ou não pela responsabilidade, essa se impõe à natureza humana. Assim como a ferramenta, a imagem e a tumba, a responsabilidade também está inserida na escala evolutiva de desenvolvimento, no homem, das funções e capacidades do orgânico; desse modo, a responsabilidade torna-se a essência do ser humano.

Para Jonas, em sua obra *Matéria, Espírito e Criação*, um dos aspectos que permitem uma diferenciação antropológica é o salto qualitativo da subjetividade que podemos encontrar no ser humano. Isto é, da mesma forma que a tumba é um artefato da transanimalidade, a experiência subjetiva de um eu substancial permite ao homem tornar-se o sujeito agente da ação moral. É nesse sentido que a responsabilidade assume o *status* de complemento da liberdade que nos impele à ação.

Ainda nessa obra, de acordo com Jonas, encontramos um tipo de liberdade que pesa sob a existência humana, a liberdade moral, para o autor a mais transcendente e perigosa, “pois é também a liberdade de negar-se, de surdez voluntária e, inclusive, de escolher uma contra opção que pode chegar até o mal radical que (como temos aprendido) pode, ademais, adornar-se com a aparência do Bem supremo” (Jonas, 2010, p.31).

Aqui adentramos num ponto importante da obra *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*, que diz respeito à heurística do temor. A fim de estabelecer as bases de tal princípio ético - uma vez que as teses

transumanistas sobre o *enhancement* ainda não são capazes de prever todos os riscos e efeitos que tais experimentos poderão causar ao ser humano - que tem como objetivo salvaguardar a existência das gerações futuras, Jonas propõe que precisamos de uma “previsão de uma deformação do homem” (Jonas, 2006, p.70). Precisamos de um tipo de saber que gere no ser humano uma ideia clara daquilo que o ameaça e assim o convoque à ação. Assim como a tecnologia hoje confere poderes inimagináveis ao ser humano,

O conhecimento *do* bem e *do* mal, o poder de distingui-los, é também a capacidade *para* o bem e o mal. Fica claro que o “eros” em ação enquanto fator de *impulso* necessário em qualquer escolha entre bens, não oferece ainda, mesmo como *guia*, garantia alguma para vislumbrar e perseguir seu verdadeiro objeto – mesmo e especialmente quanto em grande medida ele se tornou, como nos homens, uma questão de *ver*. [grifo do autor] (Jonas, 2010, p.31).

Pinsart, no seu verbete do *Vocabulário Hans Jonas*, completa “não somente a capacidade de ser responsável obriga a exercer essa capacidade sob o olhar de todos os objetos contingentes da ação, mas ela impõe igualmente a responsabilidade de colocar-se, ela mesma, como seu próprio objeto de exercício” (Pinsart, 2019, p.137). O próprio Jonas nos alerta n’ *O Princípio Responsabilidade*: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica sobre o primeiro imperativo da ética do futuro: que exista uma humanidade! Por isso, não podemos transferir a responsabilidade da existência da humanidade às futuras gerações uma vez, que a existência delas, depende de nós. Além disso, a responsabilidade tem como dever zelar pela imagem do ser humano, ou seja, por sua representação no mundo, tanto hoje como no futuro. Assim, seguindo o pensamento de Pinsart, uma vez que a responsabilidade tem como dever garantir sua presença, ela também garantiria a liberdade. Desse modo, evidencia-se o caráter ontológico e ético da responsabilidade, ou seja, ao passo que a responsabilidade, numa dimensão que chamamos de substancial, deve garantir que exista uma humanidade; ela também afirma, numa dimensão formal, que é preciso que haja

uma vida humana autêntica. Essas duas características da responsabilidade são complementares entre si.

Ao formular o princípio responsabilidade, Jonas evidencia que a atividade reflexiva do sujeito cognoscente, ao passo que transforma o homem no único indivíduo no reino do Ser como portador da responsabilidade, também o torna objeto de “avaliação e vontade axiológica” (Jonas, 2010, p.32). Esse sujeito ao tornar-se responsável por um objeto externo a ele, “também implica por si só o cuidado bem pelo interior, e pela possibilidade e obrigatoriedade do valor da própria pessoa” (Jonas, 2010, p.32).

Considerações finais

Lembremos que, para Jonas, a afirmação original do Ser é, de fato, sua tendência a um propósito e o primeiro propósito de todo ser é continuar a ser. Ser é melhor que não ser, ter fins é melhor do que não ter, e se auto-afimar em primeiro lugar, a fim de continuar lá. É essa superioridade de ter fins em relação a não ter fim algum, de se opor ao não-ser, que constitui o axioma ontológico fundamental que permite que Jonas interprete o propósito intrínseco de ser, não apenas como um fato, mas também como um valor. Se ser é preferível a não ser, então, isso significa que o propósito para o qual o próprio ser tende, isto é, a sua conservação, é também um valor a ser salvaguardado. Por isso, mesmo diante da precariedade e vulnerabilidade que a existência pode apresentar, a liberdade vai se constituindo e aumentando em diferentes graus perpassando o vegetal, o animal até culminar no ser humano.

Esse valor a ser salvaguardado tem a ver com a imagem de homem que precisamos estabelecer e que nos orienta a afirmar a necessidade de uma fundamentação ontológica da ética. "Somente então, com a antevisão da desfiguração do homem, chegamos ao conceito de homem a ser preservado. Só sabemos o que está em jogo quando sabemos que está em jogo. Como se trata não apenas do destino do homem, mas também da imagem do homem, não

apenas de sobrevivência física, mas também da integridade de sua essência, a ética que deve preservar ambas, precisa ir além da sagacidade e tornar-se uma ética do respeito” (2006, p. 21).

O problema que destacamos das propostas transumanistas em relação ao aprimoramento humano, é que tais movimentos consideram a precariedade e vulnerabilidade da vida como algo negativo e, do ponto de vista ético, como algo moralmente inaceitável. Para os defensores do transumanismo, podemos e devemos nos livrar das amarras e da tirania da natureza através do uso de procedimentos tecnológicos e científicos. Os transumanistas não consideram a vulnerabilidade da vida como um valor intrínseco do ser, como Jonas evidenciou em sua obra. Por isso defendemos que, qualquer ameaça ou aposta, de forma direta ou indireta, a continuidade do ser, deve ser evitada e refletida eticamente.

Portanto, somente o homem é capaz de assumir a tarefa de garantir a existência e continuidade da vida, pois ele é o único ser cuja liberdade pode assumir a forma para agir com responsabilidade. De acordo com Paolo Becchi e Roberto F. Tibaldeo, “o aparecimento do homem na terra não constitui, apenas um aspecto adicional do mundo já variado de ser, porque em sua natureza algo qualitativamente diferente é revelado: o ser capaz de responsabilidade. Nisso consiste basicamente sua constituição ontológica, que é caracterizado por sua própria natureza "transanimal" e por uma forma de liberdade sem precedentes”. (2015). Sendo assim, uma vez que a existência é confiada aos humanos, o ser humano é responsável em garantir as condições de vida e lutar contra as ameaças que poderiam causar o seu desaparecimento do mundo.

Referências

AGAR, Nicholas. *Truly human enhancement: a philosophical defense of limits*. Cambridge: MIT Press, 2013.

BECCHI, Paolo; TIBALDEO, Roberto Franzini. *Natura, natura umana, transumano: il contributo di Hans Jonas. Cosmopolis Rivista di Filosofia e teoria politica*, XII, 2015. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/304778572_Natura_natura_umana_transumano_il_contributo_di_Hans_Jonas. Acesso em: 10 de outubro de 2017.

BOHLER, Dietrich. Princípio. *In.*: OLIVEIRA, Jelson; POMMIER, Eric. (Orgs.). *Vocabulário Hans Jonas*. Caxias do Sul: Educus, 2019.

BOSTROM, Nick. *Human Reproductive Cloning from the Perspective of the Future*. 2002. Disponível em: <https://nickbostrom.com/views/cloning.html>. Acesso em: 10 de setembro de 2019.

BOSTROM, Nick. Uma historia del pensamento transhumanista. *Argumentos de Razón Técnica*, nº 14, pp. 157-191, 2011

COMÍN, Illana Giner. Introducción a la edición española. *In.*: JONAS, Hans. *Poder o impotência de la subjetividad*. Tradução de Illana Giner Comin. Coleção Pensamento Contemporâneo. Barcelona/Buenos Aires/México: Paidós, p.13-70, 2005.

FERRY, Luc. *A revolução transumanista*. Tradução de Éric R. R. Heneault. Barueri: Manole, 2018.

FM-2030. *Are you transhuman? Monitoring and simulating your personal rate of growth in a rapidly changing world*. New York: Warner Books, 1989.

GIACIOIA JUNIOR, Oswaldo. Responsabilidade. *In.*: OLIVEIRA, Jelson; POMMIER, Eric. (Orgs.). *Vocabulário Hans Jonas*. Caxias do Sul: Educus, 2019.

HOTTOIS, Gilbert. *Le transhumanisme est-il un humanisme?* Bruxelles: Académie royale de Belgique, 2014.

HUXLEY, Julian. *New bottles for new wine*. London: Chatto and Windus, 1957.

JONAS, Hans. *Ensaio filosóficos: da crença antiga ao homem tecnológico*. Tradução de Wendell Evangelista Soares Lopes. São Paulo: Paulus, 2017.

JONAS, Hans. *Matéria, espírito e criação: dados cosmológicos e conjecturas cosmogônicas*. Tradução de Wendell Evangelista Soares Lopes. Petrópolis: Vozes, 2010.

JONAS, Hans. *Memorias*. Traducción de Illana Giner Comín. Madri: Editorial Losada, 2005.

JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Trad. Marijane Lisboa, Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUCRio, 2006.

JONAS, Hans. *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. Trad. Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2004.

JONAS, Hans. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Trad. Angela Ackermann. Barcelona: Herder, 1998.

JONAS, Hans. *Técnica, medicina e ética: sobre a prática do princípio responsabilidade*. Tradução do Grupo de Trabalho Hans Jonas da ANPOF. São Paulo: Paulus, 2013.

LOPES, Wendel Evangelista Soares. *Hans Jonas e a diferença antropológica: uma leitura da biologia filosófica*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Minas Gerais, 2014.

MIRANDOLA, Giovanni Pico Della. *Discurso sobre a dignidade do homem*. Rio de Janeiro: Edições 70, 1989.

MONOD, Jean. *O acaso e a necessidade*. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 1976.

OLIVEIRA, Jelson; MORETTO, Giovani; SGANZERLA, Anor. *Vida, técnica e responsabilidade: três ensaios sobre a filosofia de Hans Jonas*. São Paulo: Paulus, 2015.

PINSART, Marie-Genevière. Liberdade. *In.*: OLIVEIRA, Jelson; POMMIER, Eric. (Orgs.). *Vocabulário Hans Jonas*. Caxias do Sul: Educus, 2019.

SAVULESCU, J. “The human prejudice and the moral status of enhanced beings: what do we owe the Gods?”. *In.*: SAVULESCU, J.; BOSTROM, N. (org.). *Human enhancement*. Oxford: Oxford University Press, p. 211-250, 2009.

Passos da luta pela emancipação feminina: A radicalidade como legado

*Steps in the struggle for female emancipation:
Radicality as a legacy*

 10.21680/1983-2109.2021v28n55ID21653

Vera Cotrim

Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais (CEFET-MG)

 0000-0001-8981-3136

veraacotrim@gmail.com

Resumo: Este artigo busca apresentar o ideário feminista que se relaciona com movimentos sociais de caráter revolucionário. Exponho inicialmente o pensamento pioneiro de Mary Wollstonecraft que, levando a concepção iluminista e a defesa da Revolução Francesa às últimas consequências, confere àquela uma radicalidade ausente nos pensadores modernos. Discorro então sobre o desenvolvimento da concepção socialista sobre o problema da emancipação feminina por pensadores como Marx, Engels, Kollontai e Lenin, destacando a subversão da instituição familiar proposta pelas e pelos bolcheviques na Revolução Russa, articulada com a dissolução da propriedade privada e do Estado, em uma proposta de completa reorganização da sociabilidade humana. Procuo também expor brevemente aspectos do feminismo negro da filósofa socialista Angela Davis como um importante desenvolvimento da concepção sobre a emancipação feminina elaborada durante a revolução russa. Com isso, pretendo propor que os e as herdeiras de um pensamento não são aquelas que repetem e estendem seus princípios, mas aquelas que desenvolvem sua *radicalidade*.

Palavras-chave: Mary Wollstonecraft; Revolução Russa; capital; família; Angela Davis; feminismo negro.

Abstract: This article seeks to present the feminist ideology/theory that is related to revolutionary social movements. Initially I expose the pioneering thought of Mary Wollstonecraft, which, taking the Enlightenment conception and the defense of the French Revolution to the last consequences, gives it a radicalism absent in modern thinkers. I then address the development of the socialist conception of the problem of female emancipation by thinkers like Marx, Engels, Kollontai and Lenin, highlighting the subversion of the family institution proposed by the Bolsheviks in the Russian Revolution, articulated with the dissolution of private property and the State, in a proposal for a complete reorganization of human sociability. I also seek to briefly expose aspects of black feminism by the socialist philosopher Angela Davis as an important development of the conception of female emancipation elaborated during the Russian revolution. With this, I intend to propose that the heirs of a thought are not those who repeat and extend its principles, but those who develop their radicalism.

Keywords: Mary Wollstonecraft; Russian Revolution; capital; family; Angela Davis; black feminism.

Esse texto busca sugerir uma linha histórica do pensamento feminista que se caracteriza por um caráter revolucionário, distinguindo-se da concepção que, orientada pela noção do direito como esfera da luta pela superação da dominação de gênero, divide a história do feminismo nas conhecidas três ondas que desconsideram a revolução russa, mesmo tendo sido essa revolução que estabeleceu, em 1918, o código da família mais avançado do mundo, no sentido da igualdade de gênero. Começo apresentando o pensamento de Mary Wollstonecraft, que escreve no contexto da Revolução Francesa e radicaliza suas propostas próprias no sentido da emancipação da mulher. Em seguida, apresento a concepção de Marx e Engels a respeito da família, no contexto das primeiras movimentações da classe trabalhadora, e de Kollontai e Lenin, que pensam no quadro da revolução socialista, perspectivando, com a

superação das classes, também a do patriarcado. Por fim, comento o feminismo negro de Angela Davis, que escreve no cenário do processo de resistência da população negra contra o racismo e expõe as contradições no interior das lutas contra diversas formas de opressão ligadas a classe, raça e gênero, indicando para a relação entre sua radicalização e a unidade dos distintos movimentos.

A exposição desses três corpus teóricos visa ainda apresentá-los em sua relação recíproca, ou seja, examinar o legado que cada aproximação histórica à questão de gênero representa para as posteriores. A ideia é mostrar que a herança de um pensamento constitui o seu desenvolvimento, em consonância com as transformações históricas. Assim, a reflexão marxista e bolchevique sobre a questão de gênero parece herdar a radicalidade do pensamento iluminista de Mary Wollstonecraft, de maneira muito mais consequente do que aqueles que meramente repetem seus princípios, situando o problema da dominação feminina na esfera do direito e da representatividade política e reduzindo-o a uma demanda identitária a ser atendida no interior do mesmo modo de vida. Isso no mesmo sentido que Marx, ao romper com o idealismo hegeliano, se constitui como herdeiro verdadeiro de sua dialética, bem mais do que qualquer filósofo neohegeliano. Procuro também mostrar que o feminismo negro de Angela Davis é herdeiro do pensamento marxista ao alçar a questão racial ao primeiro plano da cena social, encontrando, no contexto que examina, o ponto de maior radicalização das lutas emancipatórias. O legado de um pensamento é, pois, entendido como o desenvolvimento histórico de sua radicalidade, e não como aceitação de seus enunciados próprios; antes, herdar pode implicar a ruptura com princípios historicamente delimitados.

I Mary Wollstonecraft e a maioria da mulher

Mary Wollstonecraft é uma filósofa inglesa caracteristicamente iluminista. Sua *Reivindicação dos Direitos da Mulher*, publicada em 1792, exige para a mulher, mantida em uma “eterna infância”,

primordialmente o direito à sua maioria. Se, como desenvolve Kant, a razão retira os homens da minoridade em que se mantinham pela submissão à tirania e às crenças obscurantistas; se é a presença em comum da razão que iguala os homens enquanto cidadãos, capazes de conduzir-se politicamente, a reivindicação de Wollstonecraft para as mulheres será, precisamente, a razão. A maioria significa o alcance da condição propriamente *humana*. A exigência de participar da razão coincide com a reivindicação da humanidade, ou seja, do direito àquilo que define o humano e o eleva acima da natureza. A modernidade, com sua novidade característica, a definição do ser humano como indivíduo livre e igual perante a lei, porque racional, é a condição para a emergência das reivindicações feministas: esse pressuposto, que rompe com os sistemas antigos de privilégio, confere as bases objetivas para que a questão da subordinação da mulher se torne *política*, e não mais natural. É esta a grande contribuição de Mary Wollstonecraft.

A autora reconhece que as mulheres são “fracas” e “infelizes”, e atribui essa condição a um sistema de educação falso. Para ela, essa educação deficiente se deve ao interesse dos homens em manter a submissão da mulher. Na questão da educação, cujo direito é a principal reivindicação de Wollstonecraft para as mulheres, ela debate com Rousseau, que dedica o último livro de seu *Emílio ou da Educação* (quase que um apêndice), à educação feminina, absolutamente distinta da educação masculina (a educação humana universal) e particularizada para atender as necessidades do sexo dominante:

Da boa constituição das mães depende em primeiro lugar a boa constituição das crianças; do cuidado das mulheres depende a primeira educação dos homens; das mulheres dependem também seus costumes, suas paixões, seus gostos, seus prazeres, sua própria felicidade. Assim, toda a educação das mulheres deve ser relativa aos homens. Agradar-lhes, ser-lhes útil, fazer-se amar e honrar por eles, educá-los quando jovens, cuidar deles quando grandes, aconselhá-los, consolá-los, tornar suas vidas agradáveis e doces: eis o dever da mulher em todos os tempos e o que lhes deve ser ensinado desde a infância”. (ROUSSEAU, 1995, p. 502)

Wollstonecraft atribui a essa concepção um interesse masculino de manter o privilégio da submissão feminina. Reivindica, assim, o direito de as mulheres tornarem-se *masculinas*, no sentido de desenvolver virtudes intelectuais e morais de caráter universal que então se reconheciam como pertencentes à esfera masculina. A filósofa assume o masculino como universal, ou o universal como masculino. Ser masculina é ser racional; significa a capacidade de adquirir virtudes e talentos intelectuais humanos elevando-se acima da natureza. Assim, a defesa da aquisição do caráter masculino pelas mulheres coincide com a defesa da capacidade feminina de agir conforme a virtude masculina, isto é, *humana*. Ela não busca superar a figura masculina da universalidade, incluindo nela o feminino ou reivindicando uma universalidade desprovida de gênero, mas afirmar a capacidade das mulheres de participarem da universalidade humana.

Sua argumentação centra-se em mostrar que as mulheres, como seres humanos racionais, vêm sendo privadas do direito de desenvolver suas faculdades, e essa privação significa ao mesmo tempo que os próprios homens deixam de agir segundo a virtude, porque o interesse em subordinar a mulher não obedece à razão, mas a paixões degradadas. Aqueles que tomam as mulheres como meros objetos sexuais – ela cita um autor que teria perguntado “o que tem a fazer no mundo uma mulher que já passou dos quarenta anos?” (WOLLSTONECRAFT, 2016, p. 29, nota) – não apenas impedem o desenvolvimento da virtude da mulher, como se mostram eles mesmos presas de impulsos viciosos, em desacordo com a razão e com a moral.

Ao se opor à conclusão, comum em sua época, de que as mulheres são inferiores porque *sempre estiveram submetidas ao homem*, Wollstonecraft lança um contra-argumento que expressa a radicalidade de sua posição, na medida em que situa a subordinação de gênero, talvez pela primeira vez, no campo do político. Ela traz à tona o fato de que *também os homens sempre estiveram submetidos* a forças políticas de dominação:

Quanto ao argumento sobre o estado de sujeição em que o sexo feminino sempre foi mantido, ele se volta contra o homem. A maioria sempre foi subjugada pela minoria; e monstros, que mal apresentam algum discernimento da excelência humana, têm tiranizado milhares de semelhantes. Por que homens de talento superior têm se submetido a tal grau de degradação? Por que não se reconhece universalmente que reis, considerados em conjunto, sempre foram inferiores em capacidades e virtudes ao mesmo número de homens tomados da massa comum da humanidade – contudo, não têm eles sido, e não são ainda, tratados com um grau de reverência que é um insulto à razão? (WOLLSTONECRAFT, 2016, p. 59)

Ao comparar a tirania masculina à tirania de governos monárquicos, Wollstonecraft situa afinal, a despeito das bases naturais da superioridade masculina que ainda perpassam seu pensamento, o problema da subordinação feminina no campo político. De passagem, ela ainda iguala o ocidente europeu orgulhoso de sua “civilização” e o “bárbaro” oriente: “A China não é o único país onde um homem vivo foi feito Deus. Os homens têm se submetido à força superior para desfrutar com impunidade do prazer do momento (...)” (WOLLSTONECRAFT, 2016, pp. 59-60). Assim, no que diz respeito aos ditames da razão e à virtude que dela emana, homens não são, na realidade, em nada superiores às mulheres, na medida em que se mantêm submissos à tirania dos reis, abrindo mão de sua maioridade em prol de prazeres ou interesses imediatos.

Sua argumentação acaba por minar as bases das justificativas biológicas para qualquer forma de dominação. A filósofa não chega a recusar a superioridade masculina natural: para ela, a maior força física dos homens, sendo dada por Deus, deve ter sido também acompanhada de alguma preeminência moral. Também o feminino é definido ainda nos termos naturalizantes da maternidade. Mesmo assim, essas afirmações são ponderadas e têm seu alcance muito reduzido à luz de sua equiparação entre a dominação de gênero e a dominação política: ambas se sustentam em interesses passionais imediatos que contrariam a razão e impedem a maioridade humana.

A ruptura radical com as justificativas biológicas para a dominação só poderia vir de um ponto de vista feminino, ao se opor à sua condição subordinada no interior da sociedade burguesa da liberdade, da igualdade e da fraternidade. Ou então dos povos colonizados, também em oposição à sua condição subordinada na integração econômica internacional.

Não é mera coincidência que, no mesmo momento histórico em que Wollstonecraft publica seu principal texto (1792), a França defenda sua posição de metrópole frente à revolução haitiana (1801), a mesma França que pouco mais de uma década antes publicara a Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão. De acordo com Susan Buck-Morss (2011) a revolução teria inspirado Hegel a escrever sua famosa dialética do senhor-escravo, particularmente o fato de que as tropas francesas foram recebidas pelos revolucionários haitianos, cuja língua e cultura também eram francesas, ao som da Marselhesa em coro. Os soldados franceses teriam então se desorganizado ao perceber que eram eles agora a impor a dominação. Em seu artigo “Hegel e o Haiti”, a autora destaca, por exemplo, a vista grossa de Rousseau ao *Code Noir* francês que, ao institucionalizar a escravidão negra, contradiz frontalmente o princípio rousseauísta segundo o qual a legalidade e a escravidão são incompatíveis. Hegel seria, pois, conseqüente ao tornar efetivamente universal seu princípio de liberdade nacional, a despeito de esta universalização contrariar os interesses econômicos da burguesia europeia, que depende em grande parte da exploração escravista colonial para garantir a autonomia de seu Estado e sua própria liberdade individual¹. Contudo, no que diz respeito à

¹ Essa é uma interpretação do pensamento de Hegel sobre os povos colonizados. Contudo, nos *Princípios da Filosofia do Direito*, Hegel afirma a tendência à colonização imanente à sociedade civil: “Nesta dialética que lhe é própria, a sociedade civil é impelida para lá dela mesma; tal definida sociedade é obrigada a procurar fora de si os consumidores e, portanto, os meios de subsistir, recorrendo a outros povos que lhe são inferiores nos recursos que ela possui em excesso, em geral na indústria” (Hegel, 2003, pp. 209-10).

mulher, Hegel formaliza, em sua *Filosofia do Direito*, a concepção de que a universalidade é masculina, e o feminino é particular:

Na racionalidade que lhes é própria encontram os caracteres naturais dos dois sexos uma significação intelectual e moral. (...) Um é, então, o espiritual como que se divide em autonomia pessoal para si e em consciência e querer da universalidade livre (...). Outro é o espiritual que se conserva na unidade [do casamento – VC] como volição e consciência do substancial, na forma da individualidade concreta e da sensibilidade. O primeiro é o poder e a atividade dirigidos para o exterior; o segundo o que é passivo e subjetivo”. (HEGEL, 2003, par. 166, p. 155)

Radicalizando os próprios princípios da filosofia iluminista, a pensadora inglesa dá um passo além da modernidade, ao questionar o caráter natural da dominação e ampliar o espectro do político, inserindo o conflito de gênero e a mulher nesta esfera que, até Hegel, ou seja, várias décadas depois de seu livro vir à tona, aparece como confortavelmente masculina e, mais do que isso, calcado na natureza. Ela é também pioneira ao identificar a opressão da mulher com outras formas históricas de tirania política. Mesmo o fundador da dialética se mantém um pensador *moderno*, diga-se de passagem, quando retira a relação de gênero da história.

Ao conferir caráter político à dominação de gênero a autora conecta a luta pelo direito das mulheres de desenvolver suas faculdades racionais e virtudes genuinamente humanas com a luta contra os reis; libertar os homens da servidão característica do antigo regime e libertar as mulheres da servidão doméstica aparecem, para ela, como dois processos em direção à maioria humana, à liberdade.

II O feminismo no campo marxista: a emancipação das mulheres pelo socialismo

Mary Wollstonecraft, como filósofa moderna pioneira na tematização da condição feminina e que escreve durante a Revolução Francesa, não poderia ter desenvolvido uma teoria a partir do ponto de vista da mulher trabalhadora. Seu contexto é o de Kant e de Rousseau, em que está em curso a oposição à tirania

dos estados absolutistas. A autora não é indiferente à diversidade dos modos de vida femininos determinada pela divisão social em classes. Embora se proponha “a tratar separadamente os diferentes extratos sociais e o caráter moral das mulheres”, ela afirma que dedicará “atenção particular às mulheres de classe média, porque elas parecem encontrar-se no estado mais natural” (WOLLSTONECRAFT, 2016, p. 27). A expressão “classe média” designa a burguesia, isto é, o extrato que não se distingue pelo nascimento e não pertence à aristocracia, mas tampouco pertence ao trabalhado assalariado, à criadagem, ao campesinato. Ao considerar o modo de vida da classe média o mais próximo da natureza, ela atribui caráter natural à pequena propriedade privada, o que também é tipicamente moderno, como o são as críticas ao modo de vida degenerado e vicioso dos ricos e poderosos.

Foi necessária uma grande transformação social, que consiste na consolidação do capitalismo industrial, para que a questão de gênero fosse tratada a partir da realidade da classe trabalhadora, e não apenas da burguesia. De fato, o fenômeno do assalariamento feminino altera as bases do patriarcado e leva Karl Marx a abordar o tema da família e das relações entre homens e mulheres a partir de outra perspectiva. É na consideração das relações reais entre capital e trabalho no contexto da industrialização inglesa que Marx irá romper com a definição moderna que faz da família monogâmica patriarcal uma instituição acorde com a natureza. Distingue-se com isso de toda a filosofia moderna, para a qual a família constitui “uma só pessoa em que seus membros são acidentais” (HEGEL, 2003, par. 163, p. 152), pessoa jurídica coletiva cuja existência pública coincide com o homem. Marx prevê a necessidade e a possibilidade de transformação da família no sentido de superação do patriarcado, e assim, a partir da observação das imensas transformações sociais engendradas pela industrialização, confere historicidade à família, retirando as relações sociais que permeiam a família da esfera das determinações naturais. Marx escreve, no primeiro livro de *O Capital*:

Por terrível e repugnante que agora pareça a dissolução do antigo sistema familiar no interior do sistema capitalista², a grande indústria não deixa de criar, com o papel decisivo que confere às mulheres, pessoas jovens e crianças de ambos os sexos em processos de produção socialmente organizados para além da esfera domiciliar, o novo fundamento econômico para uma forma mais elevada de família e de relações entre ambos os sexos. (MARX, 1985, p. 91)

Essas bases para uma transformação na relação familiar são desenvolvidas nos textos de Alexandra Kollontai. Na sociedade capitalista, a família deixa de ser a unidade de produção e a mulher também se torna assalariada. Isso enfraquece o fundamento material da relação patriarcal, que é a divisão do trabalho no interior da produção familiar, e em princípio permitiria a independência da mulher com relação ao homem. Ou seja, a socialização da produção que o capitalismo opera, com a separação entre a moradia e a casa de trabalho, restringe as bases objetivas do patriarcado tradicional, e o recoloca sobre novas bases: a separação entre trabalho produtivo e reprodutivo.

Sobre a sociedade capitalista, Engels escreve que, nas famílias proprietárias, há a questão da herança, que mantém a unidade familiar e impõe o controle patriarcal dos casamentos. O capital seria dissolvido caso não pudesse ser herdado. O caráter privado da família é condição da herança, de sorte que a sociedade capitalista se baseia na propriedade privada em dois sentidos: primeiro, como empresas capitalistas; segundo, como unidades familiares.

Com relação às famílias proletárias, que não têm propriedades para passar aos filhos, e nas quais a mulher é assalariada, é preciso identificar em que se baseia a hierarquia entre os gêneros. O que as revolucionárias russas desenvolvem, a partir de Marx e Engels, é que o caráter patriarcal da sociedade capitalista não é um resquício cultural do passado, mas repousa sobre um fundamento objetivo,

² A dissolução da família parece repugnante porque se dá na forma da negligência com as crianças devido às longas horas que as mulheres passam no emprego, à inserção das crianças no trabalho fabril, ao desaparecimento da convivência familiar sem que esta seja substituída por outra forma de convivência, em suma, à destruição da relação familiar sem que nada se construa no lugar.

como um traço das relações de produção presentes. Engels escreve que “A forma de família que corresponde à civilização e vence definitivamente com ela é a monogamia, a supremacia do homem sobre a mulher, e a família individual como unidade econômica da sociedade” (ENGELS, s/d, p. 187). A produção capitalista, ao dividir-se entre empresas e famílias, retira destas a função de unidade produtiva, uma vez que, com a socialização da produção, “Tudo aquilo que antes era produzido no seio da família é agora fabricado em larga escala em manufaturas e fábricas. A máquina superou a esposa. Que dona de casa hoje se dedicaria a fazer velas, fiar lã ou tecer? Todos esses produtos podem ser comprados na loja da esquina” (KOLLONTAI, 1977a).

Contudo, a família não deixa de ser, no modo de produção capitalista, uma unidade econômica, não mais de produção, mas de reprodução e consumo. Conserva-se a demanda por um conjunto de trabalhos que não são assalariados e nem socializados: o trabalho doméstico, necessário à reprodução da força de trabalho, e a criação dos filhos, que continuam sendo uma responsabilidade da família, ainda que a educação formal e a assistência à saúde sejam socializadas em parte dos países. Portanto, o vínculo familiar, como unidade privada, cumpre funções econômicas complementares à produção capitalista.

No interior desta unidade econômica familiar, o trabalho não-socializado fica a cargo da mulher, de sorte que se mantém a divisão sexual do trabalho no interior da família. A divisão do trabalho e a chefia masculina da casa, que faz parte da lei familiar em todos os países capitalistas até pelos menos as primeiras décadas do século XX (no Brasil, até a Constituição de 1988), implica a subordinação da mulher e a exploração do trabalho feminino.

A separação entre o trabalho socializado, remunerado e considerado produtivo, em relação ao trabalho reprodutivo, é um fenômeno da modernidade, e se institui quando da emergência das manufaturas, casas de trabalho que criam, a um tempo, o assalariamento masculino e a divisão entre casa de moradia e casa

de trabalho. Com isso, constitui-se também a diferença entre o trabalho masculino “para fora” e o trabalho feminino doméstico e reprodutivo. Silvia Federici destaca que esse lento processo de separação determinou a exclusão das atividades reprodutivas da esfera do trabalho e sua mistificação como um dom natural e biológico da mulher, que marca sua inferioridade, o que foi formalizado pela filosofia na pena de Rousseau, Hegel e muitos outros. Os séculos XVI, XVII e XVIII, em que a Europa desenvolve as manufaturas, constroem também essa desvalorização da atividade doméstica e reprodutiva, que não poderia acontecer na organização feudal do trabalho: quando o trabalho é familiar, como no caso do trabalho rural medieval, as atividades produtivas e reprodutivas são todas familiares, e assim não há essa separação que desqualifica o trabalho feminino, embora seja necessário frisar que no período medieval, a autoridade patriarcal era absoluta.

Contudo, com o advento da industrialização inglesa, que torna assalariadas massas de mulheres e crianças, tanto o trabalho doméstico gratuito quanto o trabalho social remunerado tornam-se atividades de mulheres, que aí se constituem em um grupo duplamente explorado. A mulher se torna tanto uma trabalhadora livre como aquela que é responsável pelas atividades reprodutivas tomadas como seu destino biológico. Assim, a restrição do escopo da vida das mulheres ao ambiente doméstico, a partir da industrialização, é verdadeira apenas para a classe dominante e para a esfera qualificada e intelectual do trabalho, já que operárias ou cozinheiras, por exemplo, sempre trabalharam “fora”. Embora o capitalismo tenha posto a figura da dona de casa em tempo integral, ele também generalizou o assalariamento feminino. A mulher trabalhadora livre não dissolve o patriarcado, mas o abala, já que trabalhadores assalariados são equalizados pela relação de troca e contrato, o que confronta a autoridade patriarcal. Marx escreve, no primeiro livro d'*O Capital*:

Com base no intercâmbio de mercadorias, o pressuposto inicial era de que capitalista e trabalhador se confrontariam como pessoas livres, como possuidores independentes de mercadorias (...). Mas, agora, o capital

compra menores ou semidependentes. O trabalhador vendia anteriormente sua própria força de trabalho, da qual dispunha como pessoa formalmente livre. Agora vende mulher e filhos. Torna-se mercador de escravos. (MARX, 1985, p. 23)

E adiante:

Na medida em que a legislação fabril regula o trabalho em fábricas, manufaturas etc., isso aparece inicialmente apenas como intromissão nos direitos de exploração do capital. Toda a regulação do assim chamado trabalho domiciliar apresenta-se, em compensação, como intervenção direta ao *pátria potestas*, ou seja, interpretado modernamente, à autoridade paterna, passo perante o qual o sensível Parlamento inglês fingiu por muito tempo estar impedido pelo temor”. (MARX, 1985, p. 90)

A sobre-exploração do trabalho das mulheres pela relação capitalista e pela relação patriarcal aparece na dupla jornada de trabalho assalariado e doméstico, ou jornada contínua de trabalho, que torna a vida da mulher mais restrita. É mais difícil para ela, devido à menor quantidade de tempo livre, apropriar-se da riqueza cultural. Além disso, o salário mais baixo da mulher é justificado com a ideia de ser uma remuneração complementar à do marido, na medida em que as funções domésticas e maternais aparecem como caracteristicamente femininas, suas verdadeiras funções. Isso faz com que a mulher nem sempre consiga se sustentar sozinha, e relativiza a independência econômica gerada pelo assalariamento. Silvia Federici escreve:

A importância econômica da reprodução da força de trabalho realizada no âmbito doméstico e sua função na acumulação do capital se tornaram invisíveis, sendo mistificadas como uma vocação natural e designadas como “trabalho de mulheres”. Além disso, as mulheres foram excluídas de muitas ocupações assalariadas e, quando trabalhavam em troca de pagamento, ganhavam uma miséria em comparação com o salário masculino médio. (FEDERICI, 2017, p. 145)

O caráter materialista do pensamento marxista também permitiu uma explicação da moralidade do sexo com base das relações sociais vigentes. Aquilo que caracteriza o masculino e o feminino em Hegel, o caráter público e ativo do homem, doméstico e passivo da mulher, deixam de ser apresentados como determinações que remontam ao fundo escuro da natureza, e ganham um fundamento material e

histórico nas relações de produção. Kollontai denuncia, em um texto de 1920, a dupla moral sexual:

Um exemplo simples é suficiente. Imagine se um membro da classe média intelectual que é bem formado, envolvido em política e questões públicas – que é, em resumo, uma “personalidade” ou mesmo uma “figura pública” – começa a dormir com sua cozinheira (algo que não é incomum) e acaba legalmente casado com ela. A sociedade burguesa muda sua atitude com relação a este homem, ela lança qualquer sombra de dúvida sobre a sua retidão moral? Claro que não. Agora imagine outra situação. Uma mulher respeitada da sociedade burguesa – uma figura pública, uma pesquisadora, médica ou escritora, dá na mesma – se torna próxima de seu empregado e para completar o escândalo casa-se com ele. Como a sociedade burguesa reage a esse comportamento da mulher até então “respeitada”? ela a cobre de escárnio, é claro! E lembre-se: é muito pior para ela se o seu marido, o criado, for bonito ou possuir outras “qualidades físicas”. “É evidente o que ela quer!”, dirá o desdém da burguesia hipócrita. (KOLLONTAI, 1977c)

Aqui, Kollontai usa como exemplos casais em que as partes não apenas pertencem a diferentes classes sociais, como entram em contato mediante a relação de exploração do trabalho: o intelectual e sua cozinheira, a intelectual e seu criado. Antes de qualquer vínculo sexual ou amoroso, a relação não é igualitária, mas hierárquica ou de dominação. A diferença de classe é expressa não apenas na propriedade de uns e na carência de outros, mas também em uma diferença de formação subjetiva: os primeiros são intelectuais e destacam-se socialmente por sua inserção na esfera pública, isto é, por sua atividade mais universal. Assim, Kollontai supõe em seus exemplos específicos que o interesse dos intelectuais de classe média por seus criados não está pautado por algum de intercâmbio de cunho intelectual ou político e menos ainda por considerações financeiras ou ligadas ao status/privilegio social, mas pela atração sexual. Tanto essa atração como a possibilidade de uma hierarquia das posições sociais no interior do casamento são julgadas distintamente quando se referem ao polo masculino ou ao polo feminino. Não só é natural que, no casamento, a mulher seja subordinada ao homem (sua cozinheira), como o impulso sexual masculino é aceito como razão suficiente para o casamento. Ao contrário, para a mulher, é antinatural que o marido seja

subordinado a ela (seu criado). Além disso, o impulso sexual feminino, longe de justificar o casamento, é moralmente condenado como um vício.

Marx, Engels e diferentes pensadores bolcheviques defendem a necessidade da revolução socialista para dissolver as bases objetivas do patriarcado, porque a propriedade privada não permite a dissolução da família como unidade econômica. Para que isso seja possível, o trabalho doméstico e a criação dos filhos devem ser socializados: a comunidade assumiria esse trabalho, socializando as tarefas domésticas e de criação dos filhos do mesmo modo que a produção de bens materiais é socializada pelas relações capitalistas de produção. As bolcheviques propõem uma subversão. Para elas e eles, as relações amorosas devem ser exclusivamente privadas, de sorte que o Estado não deve se imiscuir nelas, por meio, por exemplo, da oficialização do casamento. Por outro lado, a criação das crianças e o trabalho reprodutivo, hoje privados, se tornariam assunto público, de responsabilidade do coletivo. Demonstrando que a propriedade privada é o fundamento da família como unidade econômica inescapável no modo de produção capitalista, o pensamento marxista conecta a exploração de classe e a exploração patriarcal, vislumbrando a possibilidade de uma “forma mais elevada” das relações entre os gêneros.

III O feminismo negro de Angela Davis: uma crítica das contradições no interior da luta de classes

Se Wollstonecraft dá um passo significativo ao vincular a tirania política à tirania masculina, as marxistas mostraram o modo como a relação capitalista sustenta o patriarcado, explicitando a relação entre exploração de classe e opressão feminina. Assim, a igualdade na esfera da política e do direito – não apenas para as mulheres, mas no sentido da ruptura com privilégios de nascimento – bem como na esfera econômica da propriedade e das relações de produção, tornam-se historicamente elementos constitutivos do pensamento feminista até o início do século XX.

Bem antes disso, contudo, já nas décadas de 1830-40, um outro elemento que se mostrará central na questão de gênero se faz presente: o racismo, fundado historicamente nos processos coloniais modernos. Ao abordar este período na história dos Estados Unidos em seu *Mulheres, raça e classe*, Angela Davis recupera a origem das lutas feministas desde o interior mesmo do movimento abolicionista. Muitos dos temas sobre a questão das mulheres elaborados por Mary Wollstonecraft, Marx, Engels, e as bolcheviques, reaparecem em Angela Davis, no modo como ela recupera a história das lutas sociais norte americanas a partir do século XIX.

A autora mostra que as primeiras mulheres brancas a se engajarem na causa abolicionista se deram conta de que, sem a conquista de poder político, sem ter voz na esfera pública, elas não alcançariam os meios para atuar pela abolição da escravidão. Nesse processo, as mulheres brancas desenvolvem uma concepção em que equiparam a sua condição subordinada pelo gênero com a da população negra escravizada. Angelina Grimké, uma das principais abolicionistas brancas, afirmou, em 1863: “Quero ser igualada ao negro. Enquanto ele não tiver seus direitos, nós não teremos os nossos” (apud DAVIS, 2016, p. 56).

Com o desenvolvimento das lutas operárias femininas³ e masculinas, dos movimentos abolicionistas e das reivindicações das mulheres de classe média por direitos políticos, a escravidão real passou a fornecer o termo capaz de nomear a natureza da relação de opressão que existia no casamento e no trabalho assalariado, de modo a se considerar a distinção entre tais opressões mais pelo grau do que por suas distintas *naturezas*. Angela Davis escreve:

Tanto as donas de casa de classe média quanto as jovens operárias – frequentemente evocavam a metáfora da escravidão quando tentavam expressar suas respectivas opressões. Aquelas de melhor situação econômica começaram a denunciar o caráter insatisfatório de sua vida

³ No início da industrialização, com o setor têxtil, as mulheres eram maioria do operariado; mesmo com o desenvolvimento da indústria e com o fim da guerra civil, as mulheres sempre constituíram parcela significativa dos trabalhadores fabris.

doméstica, definindo o casamento como uma forma de escravidão. Para as trabalhadoras, a opressão econômica sofrida no emprego tinha uma forte semelhança com a escravidão. (2016, p. 46)

A vinculação aqui se dá por analogia: a ausência de liberdade e a exploração do trabalho são comuns às mulheres em relação aos homens, a trabalhadores/as relativamente ao capital, a negros e negras frente à população branca. Mas Davis recupera o processo de desenvolvimento dessas movimentações sociais e evidencia suas vinculações práticas. Com isso, fica clara a ideia de que a radicalização de cada uma das lutas particulares implicaria sua unificação. Quer dizer, cada uma das reivindicações parece ser potencializada pelas demais.

Entretanto, no processo histórico real, as conexões entre feminismo, movimento negro e movimento operário foram permeadas de contradições e conflitos de interesses. O movimento operário chegou a ser historicamente ativo na defesa da família e da supremacia masculina, de modo que as mulheres apenas foram reconhecidas como trabalhadoras iguais mediante intenso conflito no interior das organizações.

Na I Internacional Comunista, de que Marx e Engels participaram e dirigiram, o debate sobre a mulher trabalhadora foi intenso. Havia duas propostas em debate, uma que demandava a igualdade salarial e sugeria a socialização do trabalho doméstico, e outra que se opunha ao assalariamento feminino, responsabilizando-o pela redução salarial. O Relatório da maioria apresentado no Congresso de Bruxelas (08 de setembro de 1968), escrito por César de Paepe, um dos teóricos mais importantes da Associação Internacional dos Trabalhadores e Líder da Associação na Bélgica, propunha o retorno da mulher ao lar baseado no argumento de que a emancipação feminina só poderia ser alcançada mediante a emancipação dos trabalhadores homens (cf. MUSTO, 2014, 120, nota 11). O Relatório da minoria, derrotado, se opunha a vários argumentos antifeministas e concluía que a Internacional deve se esforçar por desenvolver entre as mulheres associações de trabalhadoras como as que existiam entre os homens, para que lutassem em conjunto

pela emancipação do trabalho. Venceu, pois, a defesa do privilégio masculino, ou seja, a demanda do homem pelo trabalho que a mulher realiza para a família e a consequente exclusividade masculina no trabalho assalariado e na chefia da casa, que preserva a organização patriarcal da família.⁴

Angela Davis desenvolve essas contradições, e destaco aqui apenas algumas das situações em que a universalidade e a radicalização das lutas contra a dominação foram impossibilitadas pela defesa de privilégios. Em uma delas, a filósofa estadunidense comenta a postura das feministas brancas, inclusive aquelas que defendiam melhores condições de trabalho para as mulheres, com relação ao serviço doméstico realizados por mulheres negras em suas casas:

Mas [o] comportamento contraditório e [a] insensibilidade desproporcional não são inexplicáveis, já que as pessoas que trabalham como serviçais geralmente são vistas como menos do que seres humanos. Inerente à dinâmica do relacionamento entre senhor e escravo (ou senhora e empregada), disse o filósofo Hegel, é o esforço constante para aniquilar a consciência do escravo. [...] A serviçal, por outro lado, trabalhava com o único propósito de satisfazer as necessidades de sua

⁴ Wendy Goldman escreve sobre essa atividade antifeminista: “Na Alemanha, a Associação Geral dos Trabalhadores, fundada por Lassale em 1863, tratou de excluir as mulheres da força de trabalho com o argumento de que sua presença piorava a condição material da classe operária. E até mesmo muitos marxistas alemães se recusaram a aceitar as ideias de Marx e Engels. Na Inglaterra, o Secretariado do Congresso de Sindicatos do Comércio foi ovacionado ao defender um salário familiar que permitisse o retorno das mulheres a suas casas, às quais pertenciam. Na França, o movimento dos trabalhadores foi particularmente hostil às causas das mulheres; socialistas franceses apoiaram leis que limitavam o direito das mulheres ao trabalho. O Partido Operário Francês (POF), fundado em 1879, foi o primeiro a romper com a tradição do antifeminismo proletário e exigir a completa igualdade dos sexos nas vidas pública e privada. Porém, o próprio POF estava profundamente dividido e fez poucos esforços para organizar as mulheres apesar de sua crescente presença na força de trabalho industrial. Na Itália, o Partido Socialista, fundado em 1892, esquivou-se das questões das mulheres por medo de afastar um movimento sindical conservador. E mesmo o I Congresso da Internacional rejeitou a inevitabilidade do trabalho feminino, apesar da posição de Marx e Engels no Manifesto Comunista e outros trabalhos”. (2014, p. 56)

senhora. Provavelmente enxergando sua criada como mera extensão de si mesma, a feminista dificilmente poderia ter consciência de seu próprio papel ativo como opressora. (DAVIS, 2016, p. 104-5)

Uma defesa do sufrágio feminino proferida por Henry Blackwell, partidário da supremacia branca, em 1867, argumentava: “Consideremos as consequências do ponto de vista do Sul. Seus 4 milhões de mulheres brancas contrabalançarão seus 4 milhões de homens e mulheres negras e, assim, a supremacia de nossa raça branca permanecerá intocada” (DAVIS, 2016, pp. 120-1).

Em sentido oposto, a sufragista Elizabeth Stanton se opõe ao sufrágio masculino negro, oferecido pelo Partido Republicano com a finalidade de garantir hegemonia no sul do país logo após a guerra civil. Angela Davis escreve:

Na Convenção pela Igualdade de Direitos de 1867, quando foi questionada por um representante negro se apoiaria a extensão dos votos ao homem negro mesmo que as mulheres não se tornassem eleitoras também, ela respondeu: “Digo que não; eu não confiaria a ele meus direitos; desvalorizado, oprimido, ele poderia ser mais despótico do que nossos governantes anglo-saxões já são”. (2016, p. 83)

A autora comenta ainda a exclusão das mulheres pelos sindicatos brancos, e o aprendizado a partir desse erro pelo sindicato dos trabalhadores negros:

As mulheres foram bem recebidas na convenção de fundação da National Colored Labor Union, em 1869. Conforme os trabalhadores negros explicaram em uma resolução, havia o desejo de não cometerem “os erros praticados outrora por nossos concidadãos brancos ao excluir as mulheres”. Essa organização operária negra, criada em função das políticas excludentes dos grupos operários brancos, provou na prática estar mais seriamente comprometida com os direitos das trabalhadoras do que organizações brancas anteriores semelhantes. (DAVIS, 2016, p.144)

A própria existência de uma divisão racial dos sindicatos já exhibe a presença proibitiva do racismo na organização da classe trabalhadora. Se hoje esta divisão foi superada nos EUA, a necessidade de organização de um feminismo negro atesta o fracasso, até o momento, na unificação das lutas negra, feminista e de classe e a presença de diversas contradições, que se transformam

de acordo com cada contexto histórico. Trata-se de um movimento que explicita o limite racial do feminismo e o limite patriarcal da luta antirracista. Assim, o feminismo negro aposta na sua *particularidade* como via de universalização. Ou seja, vê em um grupo caracterizado por um traço identitário particular, como portador da radicalidade que unificaria a luta contra o conjunto das opressões de gênero, classe e raça. Essa sobreposição *quantitativa* de fatores opressivos sobre a mulher negra alteraria assim a *qualidade* da resistência, no sentido de sua necessária radicalização. Com isso, o feminismo negro dissolveria seu caráter de luta identitária e seria potencialmente o impulso emancipador de todos os grupos.

Essa consideração do caráter universal da mulher negra para a luta contra todas as formas de opressão não pretende fixar uma figura para caracterizar a parcela da classe trabalhadora que teria em si mesma, de maneira essencial, a potência da emancipação. A importância desse foco está em destacar, no contexto específico do capitalismo estadunidense, onde a oposição a esta forma de vida se materializa com maior radicalidade. Está aí a relevância de reconhecer as opressões e privilégios reproduzidos no interior da classe trabalhadora e de se abrir para lideranças femininas e não-brancas, nesse contexto.

No entanto, outros contextos sociais podem ser constituídos de tal modo que grupos diversos incorporem a maior radicalidade possível. Por exemplo, na questão Palestina, a identidade nacional talvez seja o foco a partir do qual a emancipação tenha sua maior radicalidade, o que não apaga as distinções de classe e de gênero como fatores centrais das contradições sociais. Mas, uma vez que o país sofre um processo de colonização, a identidade nacional se projeta como unidade da luta. Em outras circunstâncias, como no Irã da década de 1970, a mobilização feminina trazia à tona o conjunto das contradições sociais. Hoje, com o acirramento das violências características do chamado neoliberalismo, os movimentos que se opõem, a um tempo, à violência de estado e ao racismo, como o que vemos nos EUA (e também no Brasil, em menor

nível de organização e enfrentamento) trazem potencialmente um questionamento do conjunto das relações sociais, muito embora não faça, a princípio, um debate crítico consistente sobre gênero.

Assim, não se trata de essencializar uma figura particular – a mulher negra – como o agente de transformação social, dada sua identidade. Mas de captar no contexto específico aquela luta que, por sua radicalidade, traz a potência de emancipação universal. Assim, Angela Davis não é a legítima herdeira de Wollstonecraft, Marx, Kollontai, porque afirma a mulher negra como agente ou liderança necessária na revolução humana global, colocando a identidade racial e de gênero acima da luta de classes, mas porque observa que, nos EUA, “quando a mulher negra se move, toda a sociedade se move com ela”.

As lutas radicais são aquelas que trazem a potência de uma transformação social que extrapola o grupo identitário ou as reivindicações específicas que afirmam no início de sua mobilização. Quem tomou parte no movimento dos Panteras Negras sabe que uma reivindicação por direitos civis e contra a violência policial desenvolveu-se em anticapitalismo, do mesmo modo que as reivindicações por pão, paz e terra das mulheres russas desenvolveu-se em revolução. A herança de um pensamento revolucionário é, pois, a identificação da maior radicalidade em cada determinação histórica, e não a repetição aprimorada ou expandida de seus princípios.

Referências

BUCK-MORSS, Susan. Hegel e o Haiti. Tradução de Sebastião Nascimento. *Novos Estudos*, n. 90, Jul-2011, pp. 131-171.

DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

ENGELS, Friedrich. *Origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Tradução de Ciro Mioranza. São Paulo: Escala, s/d.

FEDERICI, Silvia. *O calibã e a bruxa. Mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Tradução Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.

GOLDMAN, Wendy. *Mulher, Estado e Revolução*. São Paulo: Boitempo, 2014.

HEGEL, G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KOLLONTAI, A. Communism and Family. *Kommunistka*, n. 2, 1920. In: *Selected Writings of Alexandra Kollontai*. Tradução de Alix Holt. Allison & Busby, 1977 (a). Disponível em <https://www.marxists.org/archive/kollonta/index.htm>.

KOLLONTAI, A. Theses on Communist Morality in the Sphere of Marital Relations. *Kommunistka*, n. 12-12, 1921. In: *Selected Writings of Alexandra Kollontai*. Tradução de Alix Holt. Allison & Busby, 1977 (b). Disponível em <https://www.marxists.org/archive/kollonta/index.htm>.

KOLLONTAI, A. Sexual relations and the Class Struggle (1921). In: *Selected Writings of Alexandra Kollontai*. Tradução de Alix Holt. Allison & Busby, 1977 (c). Disponível em <https://www.marxists.org/archive/kollonta/index.htm>.

KOLLONTAI, A. The Labour of Women in the Evolution of the Economy (Panfleto, 1921). In: *Selected Writings of Alexandra Kollontai*. Tradução de Alix Holt. Allison & Busby, 1977 (d). Disponível em <https://www.marxists.org/archive/kollonta/index.htm>.

KOLLONTAI, A. An Interesting Letter from Russia (Carta para Dora B. Montefiori). In: *The Communist*, 21 de Outubro de 1920. Transcrito por Ted Crawford. Disponível em <https://www.marxists.org/archive/kollonta/index.htm>.

KOLLONTAI, A. A mulher trabalhadora na sociedade contemporânea. I Congresso de Mulheres de Toda a Rússia, 10-16 dezembro de 1908. In Schneider, Graziela (org.). *A revolução das mulheres – Emancipação feminina na Rússia soviética*. São Paulo: Boitempo, 2017.

KOLLONTAI, A. Lenin and the First Congress of Women Workers. In: LENIN, Vladimir Ilych. *Reminiscences 1900-1922*. Moscou, 1963, pp. 221-3. Disponível em <https://www.marxists.org/archive/kollonta/index.htm>.

MARX, Karl. *O Capital – Crítica da economia política – Livro primeiro*. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. Coordenação e revisão de Paul Singer. Coleção Os Economistas Vol. II. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.

MARX, K.; ENGELS, F., *El Manifesto Comunista*. Tradução de Miguel Vedda. Buenos Aires: Herramienta, 2008.

MARX; ENGELS; LENIN. *Sobre a mulher*. São Paulo: Global, 1980.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da Educação*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

WOLLSTONECRAFT, Mary. *Reivindicação dos direitos da mulher*. Tradução de Ivania Motta. São Paulo: Boitempo, 2016.

Resenhas

RESENHA

BIGNOTTO, Newton. *O Brasil à procura da democracia: Da Proclamação da República ao Século XXI.* Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. 264p.

 10.21680/1983-2109.2021v28n55ID23711

João Pedro Andrade de Campos

Universidade Federal de Goiás (UFG)

 0000-0002-4072-4009

jp.andrade.campos@gmail.com

O recém-lançado livro de Newton Bignotto se insere em um conjunto crescente de reflexões sobre a democracia que vem despertando o interesse de intelectuais tanto no Brasil quanto em outros países. Apesar deste tema, como mencionado, ser objeto de exaustivas análises por parte de pensadores, pesquisadores e acadêmicos das mais diversas linhagens e escolas de pensamento, a obra em questão não se acomoda em lugares comuns e em argumentos confortáveis àquelas investigações mais apressadas. Por este caminho, a presente resenha tem como objetivo principal o esforço de mostrar quais sutilezas reflexivas podem ser encontradas em *O Brasil à procura da democracia: Da Proclamação da República ao Século XXI*, e que podem ser esperadas pelo leitor.

A fim de iniciarmos nosso trabalho, consideramos importante apresentar a estrutura formal da obra. Bignotto reúne nesse livro um conjunto de textos apresentados por ele na *École des Hautes Études en Sciences Sociales*, em Paris, no ano de 2019. No que diz respeito à disposição dos capítulos, como é esperado em razão de o

próprio título da obra evidenciar um percurso histórico, começamos com uma reflexão sob um viés de entrada cronológico¹. Assim, iniciamos esse percurso com a (i) formação da Primeira República (1889-1930); adiante passamos pela (ii) Era Vargas e a Segunda República; (iii) a Terceira República e seus aspectos democráticos são vistos sob a lente esperançosa do rompimento com o autoritarismo da ditadura civil-militar e as mitigações da desigualdade socioeconômica; por fim (iv) o autor desenvolve suas reflexões sobre aqueles acontecimentos mais próximos de nossa vivência prática e que são encarados como um período de crise da democracia brasileira no século XXI, indo dos governos Dilma à eleição de Bolsonaro – com um interessante destaque dado aos desdobramentos heterogêneos das manifestações ocorridas no país em junho de 2013. Não seria equivocado pensar que, em se tratando de uma discussão empreendida pela sequência cronológica de nossas experiências políticas no Brasil, o texto de Bignotto corra o risco de se tornar maçante e até mesmo superficial por encarar um período histórico que compreende cerca de cento e trinta anos de intensas atribulações na vida política de nosso país. Todavia, como esperamos mostrar, um dos grandes méritos que podemos visualizar, de modo explícito, na escrita do autor é a elegância com a qual ele transita por esses períodos históricos privilegiando aqueles momentos singulares de nossa experiência democrática, sem perder de vista, inclusive, que seu objetivo de análise não é o de reescrever, ignorar ou minimizar toda a gama de pensamento sobre o tema já discutido por outros pensadores em outros formatos, com outros métodos e méritos, mas sim fornecer um olhar de sobrevoos a respeito da formação política dos períodos republicanos de nosso país.

O objetivo do autor se torna claro, portanto, quando compreendido, segundo ele próprio, a partir da reflexão sobre o período republicano brasileiro. Em tal recorte teórico, a reflexão de

1 É importante notar que o autor está ciente de que a delimitação cronológica-histórica dos eventos analisados não é um ponto pacífico entre todos os estudiosos do tema (p. 26-27).

Bignotto se estende do final do século XIX ao início do século XXI ressaltando a perspectiva de que seu texto trata das ideias democráticas que percorrem por esse período. Assim, ele diz: “meu interesse está nos debates teóricos sobre a natureza dos regimes políticos, mas também nas representações do regime democrático, que influenciaram intelectuais brasileiros e também políticos e a imprensa em geral” (p. 19). Somado a isso, o autor indica que seu campo de leitura é amplo, perpassando por diversas áreas e plataformas, entre textos de história, sociologia e também aqueles publicados em outros veículos, como jornais e revistas. Ciente de que em todo recorte teórico escolhas em relação às fontes consultadas são imprescindíveis, Bignotto expressa seu objetivo maior nos termos de “dar mais um passo em direção ao entendimento mais amplo da questão democrática no Brasil” (p. 19).

No que diz respeito aos aspectos conceituais, a base argumentativa do autor está posta em cinco conceitos principais, a saber, o par liberdade-igualdade, seguido pelos conceitos de comunidade e autonomia e, por fim, o de participação e o de conflito. Embora estes conceitos sejam operadores centrais da reflexão de Bignotto, minha percepção é de que, em determinados momentos, eles ficam relegados a um segundo plano e, em outros, são destacados exaustivamente – como no caso da última parte de seu livro. Todavia, isto não compromete de forma alguma a acuidade com que os temas e conceitos são tratados ao longo dessa imersão no pensamento sobre a democracia brasileira. Para discorrer a respeito destes conceitos, pensadores associados comumente à tradição republicana são mobilizados, entre eles, por exemplo, Maquiavel, Claude Lefort e Hannah Arendt. Já entre os estudiosos brasileiros, seria de certa forma improdutivo listar todos os autores que merecem destaque nos diálogos travados e arrançados pelo autor, uma vez que a pluralidade de pensamentos reunida na obra coloca em um trabalho conjunto pensadores desde Manoel Bomfim, Oliveira Viana e Joaquim Nabuco até José Murilo de Carvalho, Sérgio Abranches e Marilena Chauí, levando em conta

também nomes como os de Florestan Fernandes, Caio Prado Júnior e Sérgio Buarque de Holanda. Este traço plural revela um cuidado em relação aos processos da teoria política e também de sua prática muito peculiares ao Brasil e que, portanto, percorrem vias intelectuais até mesmo distintas em suas raízes.

No que diz respeito ao primeiro capítulo da obra, o tema da fundação pode ser considerado o elemento catalisador. Neste sentido, a discussão encaminhada pelo autor revela-se na intenção de mostrar como os aspectos simbólicos presentes na formação original de outras repúblicas não desempenhou um papel na consolidação de um corpo político novo no Brasil. Bignotto dirá que “uma das razões do fracasso simbólico da proclamação da República é o fato de ter sido muitas vezes um ato fundador não concluído. Imaginada como uma revolução, a queda da monarquia foi percebida como um conjunto banal de ações políticas e *não como um movimento*”, ele completa, “*capaz de provocar a transformação radical da vida política brasileira*” (p. 45; grifo meu). Na esteira das formulações de Arendt sobre o peso simbólico do ato de fundação e de como este evento deveria originar um ponto de inflexão no próprio modo da vida política de uma comunidade, nosso autor dirá que a proclamação da república brasileira em 1889 – ou mesmo posteriormente, em 1891, com a elaboração de sua constituição – “não foi precedida pela crença no papel da fundação na construção de uma nova forma de viver juntos. Ela foi vista e vivenciada como um simples ato político que marcou o fim de um regime que tivera o imperador como líder” (p. 51).

A propósito do segundo capítulo, parece-me que essa seja a parte mais densa da reflexão de Bignotto. O personagem central do período de 1930 a 1964 seria, segundo o próprio autor do texto, Getúlio Vargas (p. 81). Podemos concordar, sem maiores problemas, com essa perspectiva tendo em vista que Vargas, desde o final da Primeira república (1889-1930), participa direta ou indiretamente de todos os eventos politicamente significativos da vida pública do país. Apenas com este fio condutor, Bignotto já teria material suficiente para seu estudo nessa altura do texto. Porém, à

complexidade deste elemento inicial é somada a inserção do exame das principais ideias de pensadores do calibre de Gilberto Freyre, Celso Furtado, Raymundo Faoro e Sérgio Buarque de Holanda. Chamamos a atenção para esse ponto por dois motivos. O primeiro deles é em relação à já mencionada densidade de conteúdo presente nessa seção. E o segundo ponto diz respeito ao modo como Bignotto arregimenta tanto a efervescência de ideias e interpretações sobre o Brasil produzidas nesse período, quanto a vida política em seu sentido mais institucional, por assim dizer. Esta fotografia, acredito, ainda nos parece indicar com maior ênfase que *O Brasil à procura da democracia* pode e, porque não, deve ser lido em duas frentes. A primeira delas seria aquela que evoca o perfil histórico de nossa formação democrática enquanto país. Já a segunda se daria por uma leitura dessa mesma formação, porém vista pelo olhar da formação intelectual brasileira. No bojo deste contexto, não creio que essas perspectivas, entretanto, sejam excludentes. Pelo contrário, o ganho de leitura que temos aqui é duplo, no sentido de que podemos ler a obra em questão sob aqueles dois vieses já explicitados, como também podemos combiná-los para extrairmos um sumo ainda mais nutritivo das reflexões encaminhadas por Bignotto.

A terceira etapa das investigações do autor de *O Brasil à procura da democracia* se dirige a um recorte que compreende os anos da ditadura militar aos governos Lula. No que diz respeito aos anos em que o país viveu forte repressão, principalmente com a edição sistemática dos Atos Institucionais, destacando-se o AI-5 em 1968, a leitura feita por Bignotto continua na trilha dos capítulos anteriores ao mesclar os acontecimentos da política prática, das experiências mais próximas do cotidiano com o amadurecimento do pensamento acadêmico sobre o Brasil. A influência de autores como Marx, Weber e Gramsci, além dos já mencionados Lefort e Arendt, foi sentida de maneira importante. Estudiosos brasileiros, em grande parte vinculados a universidades de prestígio como USP, UFMG, UFBA, UFPE, UFRGS e PUC-Rio, assim como o Cebrap e o Iuperj, debruçaram-se sobre as questões próprias de nosso país à luz dos clássicos da filosofia, das ciências sociais, da história. Dentre

essas novas maneiras de se pensar o Brasil, que sob uma renovação intelectual arejaram o que se fazia na academia e na reflexão dos acontecimentos práticos (p. 171-172), gostaria de destacar o modo como a teoria do republicanismo ganhou um espaço considerável no debate sobre o país.

O crescente interesse pelo tema do republicanismo, a partir dos anos 1990, proporcionou uma nova guinada nas pesquisas empreendidas por diversos intelectuais brasileiros sob a influência, principalmente, de autores já consagrados em seus estudos a respeito da referida tradição de pensamento como, por exemplo, Quentin Skinner, J. G. A Pocock e Maurizio Viroli (p. 180). Seguindo esse caminho, Bignotto elucida como conceitos caros ao pensamento republicano, a saber, a vida ativa, a esfera pública, a virtude cívica, o conflito e a representação se tornaram cada vez mais presentes nas reflexões daquela época e nas seguintes. Já no que diz respeito ao analisado sobre os governos Lula, o grande mérito do autor nesse capítulo, parece-me, é a dosagem equilibrada em mostrar que o período compreendeu grandes avanços político-sociais e, também, de ordem simbólica (p. 194), sem fechar os olhos para os problemas relativos às acusações de corrupção pelo grupo político que estava no poder: “Embora nem todos os fatos relativos às acusações de corrupção e abuso de poder dirigidos a Lula tenham sido satisfatoriamente comprovados, não há como negar que algo escapara do controle de um partido que se fizera pregando a ‘ética na política’” (p. 195).

O último capítulo, seguindo a perspectiva histórica dos eventos políticos brasileiros, trata, portanto, de Dilma a Bolsonaro. A abertura feita pelo autor, do tema que será tratado, chama a atenção pela sobriedade. Bignotto tem a cautela de se distanciar de leituras mais apressadas desse contexto ainda muito próximo e presente no cenário nacional (p. 201). Sua reflexão não será de propor uma sistematização dos eventos dos últimos anos, nem mesmo uma diretriz a ser seguida. A partir do conceito de “guerra de facções”, recuperado em Maquiavel e nos federalistas americanos, Bignotto pretende levar ao limite a perspectiva de que, sim, há um risco que

paira sobre a estabilidade democrática no país, ao passo que os pilares de igualdade, liberdade, participação, aceitação dos conflitos, autonomia da comunidade política e identidade não são bem dispostos em nosso contexto (p. 202). O evento político a ser retido nesse capítulo é o das manifestações em junho de 2013. De modo difuso, essas manifestações até hoje despertam a curiosidade intelectual e a prática em diversos campos e espectros de análises conceituais.

O objetivo que nosso autor realiza, neste sentido, é o de mostrar, sob o guarda-chuva do conceito de guerra de facções, que tais manifestações não foram direcionadas de modo correto a fim de se preservar a vida democrática do país (p. 230). “A natureza fragmentária das reivindicações migrou para a vida política e a contaminou. O resultado mais direto de 2013 foi o surgimento ou o fortalecimento de um grande número de facções que, tendo como guia seus interesses particulares, contestaram abertamente o poder” (p. 226). Caracterizar este período como marcado por uma guerra de facções parece ser um acerto. Pois, como o próprio autor argumenta, o que se experienciou a partir das fragmentadas e pulverizadas reivindicações de 2013 não foi uma evidente preocupação com o bem comum, mas, pelo contrário, identificou-se um esgarçamento do tecido social, ao passo que “cada facção escolhe não apenas uma interpretação dos textos constitucionais, mas as que serão respeitadas de acordo com os interesses privados” (p. 232).

Associado ao modo pelo qual o conceito de guerra de facções contribui para a compreensão de nossa realidade, Bignotto alerta para o risco da instrumentalização desses grupos e como eles podem, então, comprometer a estabilidade das instituições democráticas (p. 243). O tema do fascismo, invariavelmente, ocupa um lugar na abordagem final do autor. Ele se pergunta: “Não vivemos em um regime fascista no Brasil e, neste momento, não há um grupo político importante explicitamente ligado ao fascismo. Por que, então, deveríamos nos preocupar com um problema que está longe de nossa realidade imediata?” (p. 234). Ao responder tal

questionamento, o autor nos recorda que, por exemplo, o fascismo italiano não surgiu da noite para o dia. Foi preciso um tempo de gestação para que, aos poucos, ele se espraiasse pela sociedade daquele país minando as instituições políticas. No Brasil, vale destacar o modo pelo qual artistas, intelectuais e políticos, como o caso da vereadora Marielle Franco assassinada em 2018, vêm sendo constantemente perseguidos por expressarem suas ideias e posições políticas. Este movimento de naturalização da violência é um dos fatores aos quais o autor chama a atenção para nosso cuidado (p. 237).

Em um balanço geral, o livro de Newton Bignotto nos convida a importantes e inadiáveis reflexões. As inquietações reunidas nesta obra nos permitem uma melhor compreensão dos rumos de nossa história democrática. Para aqueles que poderiam buscar uma simplista refutação deste percurso, recorrendo a retórica de que cada momento histórico é delimitado por ele mesmo, o autor responde de modo bastante preciso: “Todas as sociedades históricas são diferentes umas das outras. Se não pudermos usar o que aprendemos com o passado, simplesmente não poderemos desenvolver um conhecimento da política, porque o presente seria o único domínio de nossas experiências e estaríamos condenados ao cacarejar das opiniões” (p. 238).

RESENHA

Darwin e o novo quadro da natureza

PIMENTA, Pedro Paulo. *Darwin e a seleção natural: Uma história filosófica*. São Paulo: Edições 70 e Discurso Editorial, 2020, 90 p.

 10.21680/1983-2109.2021v28n55ID22954

José Costa Júnior

Instituto Federal de Minas Gerais (IFMG)

 0000-0002-1117-4853

jose.costajunior@yahoo.com.br

Numa análise acerca dos usos e dos direcionamentos dos discursos científicos para justificar preconceitos e concepções sociais e políticas, o historiador americano Robert N. Proctor refletiu sobre as diversas interpretações das hipóteses de Charles Darwin acerca da origem e do desenvolvimento das variadas formas vivas. Sua análise considera as múltiplas leituras da hipótese darwiniana realizadas desde a publicação de *On The Origin of Species*, em 1859, e estimula uma reflexão mais detida sobre as possibilidades interpretativas dessa que é uma das mais relevantes teorias científicas do mundo contemporâneo:

As pessoas encontram em Darwin o que querem encontrar. Onde [Andrew] Carnegie viu competição, [Piotr] Kropotkin via cooperação. Onde [C. Loyd] Morgan e [Samuel] Alexander viam a glória de Deus, os pragmatistas americanos viram a liberação do jugo da teologia. Onde [Herbert] Spencer viu a necessidade de luta, [August] Bebel via a possibilidade de simbiose.

O referido estudo de Proctor foi publicado em 1988 analisava como a hipótese de Darwin havia sido cooptada com o objetivo de justificar políticas racistas e visões sociais preconceituosas e violentas. Mas sua análise reconhece também que outras possíveis leituras podem encaminhar para conclusões bem diversas, em direções opostas a interpretações de superioridade racial ou a leituras antirreligiosas. No entanto, chama a atenção o fato de que uma das teorias científicas mais corroboradas esteja aberta a tantas e variadas compreensões (e incompreensões), principalmente em relação ao seu impacto sobre temáticas antropológicas. Boa parte dessa variedade de leituras se deve à complexidade estrutural da hipótese, juntamente com as intrincadas bases filosóficas e científicas da concepção evolucionista darwiniana, que abriu caminho para o desenvolvimento da biologia no século XX.

É esse rico contexto científico e filosófico que o professor Pedro Paulo Pimenta, especialista em filosofia moderna da Universidade de São Paulo, aborda em *Darwin e a Seleção Natural: Uma história filosófica*, publicado em 2019 pela parceria entre Edições 70 e Discurso Edital, na bem-vinda coleção *Convite à reflexão*. Trata-se de um curto e erudito ensaio, que apresenta e analisa as bases filosóficas e científicas a partir das quais Darwin desenvolve e propõe a teoria que buscou explicar o “mistério de todos os mistérios”, isto é, a origem e a diversidade das formas de vida presentes entre nós. O ensaio de Pimenta também oferece algumas possibilidades para compreendermos os diversos pontos de vista acerca da hipótese darwiniana, evidenciando as complexidades e tensões inerentes a própria teoria, inclusive aquelas que abrem brechas para interpretações perigosas de um possível “processo evolutivo”.

O livro é dividido em uma introdução e doze capítulos, que abordam as metáforas, as analogias e os conceitos específicos utilizados na teoria da evolução por seleção natural e suas consequências. De maneira geral, o ensaio se sai bem dentro dos objetivos que estabelece já na introdução, de estudar como se constituíam e operavam os mecanismos conceituais e metafóricos utilizados por Darwin para descrever a sua teoria, com o objetivo de

esclarecer seus aspectos e bases. Pimenta aponta que desenvolve o ensaio a partir da edição de *On The Origin of Species* de 1859, considerando que as edições posteriores sofreram revisões e ajustes conceituais, e da edição de *The Descent of Man* de 1876. No entanto, a data correta dessa publicação é 1871, um pequeno deslize que não traz muitas consequências para o todo.

Pimenta inicia o livro analisando a metáfora da “seleção natural”, desenvolvida por Darwin a partir da leitura da concepção malthusiana, juntamente com uma aproximação conceitual com outros elementos metafóricos, como “estado de natureza” e “luta pela sobrevivência”. Na sequência, trata dos conceitos de organismo e população, centrais para a noção de seleção utilizada por Darwin, juntamente com os conceitos de escassez e abundância, também decisivos para a compreensão do funcionamento do processo da seleção natural. A análise de Pimenta promove aproximações conceituais com outras teorias da mudança e da economia natural, considerando elementos como equilíbrio e luta pela vida, numa contextualização detalhada da obra de Darwin.

Retomando a análise sobre as metáforas, Pimenta realiza também uma aproximação das exposições metafóricas e o mundo experimental, abordando a busca darwiniana pela comprovação da hipótese da evolução por seleção natural através de evidências. Nesse sentido, discute a analogia técnica realizada por Darwin entre seleção artificial e seleção natural, assim como a concepção de finalidade, tão presente nos debates sobre as dinâmicas do mundo natural desde Aristóteles e que sofrerá um descolamento nas ciências da vida após a publicação de *On The Origin of Species*. Outros conceitos necessários para a compreensão do processo evolutivo, como a oposição e o antagonismo no mundo natural, através das relações entre os seres vivos distribuídos no espaço, e a maleabilidade das formas de vida. Nesse aspecto, concepções de evolução como “progresso” ou “direção” encontram dificuldades, uma vez que o processo descrito por Darwin envolve grande contingência.

Pimenta descreve a evolução por seleção natural como um “processo opaco”, uma vez que se trata de uma dinâmica que envolve uma série de elementos e combinações, além de uma dimensão temporal extremamente ampla. O “novo quadro da natureza” pintado por Darwin, desenvolvido a partir de metáforas e conceitos anteriores e da observação detida acerca das dinâmicas do mundo vivo, contestou o quadro fixista e sobrenatural das hipóteses da época, promovendo incômodos e questionamentos. Na análise de Pimenta, “a teoria proposta por Darwin é gestada a partir do deslocamento de uma metafísica da natureza a uma economia política.” Ao propor isso, Darwin

não apenas revoluciona a história natural e assenta as fundações de uma nova ciência, que irá florescer no século XX, a biologia, como também oferece os elementos para que a filosofia possa desfazer o encanto do qual permanecera refém até então, malgrado os esforços de um Hume, de um Diderot, de um Kant.

A palavra “evolução”, que seria utilizada apenas na sexta edição de *A Origem das Espécies* em 1872, agora descrevia o longo e lento processo natural de origem e desenvolvimento das formas de vida, no qual a tendência à variação, juntamente com a luta pela vida, eram os motores centrais. E passa a disponibilizar uma nova possibilidade explicativa para a humanidade, diferente em termos quantitativos e não qualitativos em relação às outras formas de vida, possibilidade que promove mais um deslocamento considerável nas concepções da época. Seja por parte daqueles que rechaçavam a hipótese devido à tais propostas, seja por parte daqueles que propunham questionamentos com o objetivo de compreender melhor a hipótese, poucos dos membros das comunidades científica e religiosa ficariam inertes a essa movimentação.

Ao final do livro, Pimenta promove reflexões sobre a concepção darwiniana de humanidade, considerando o quadro em aberto deixado pelo próprio Darwin. O tema foi (e é) discutido por diversos filósofos, inclusive por Friedrich Nietzsche, que, segundo Pimenta, promoveu “mal-entendidos instrutivos”. Segundo o autor, muitas das incompreensões da hipótese de Darwin envolvem as

“apropriações pela história natural, dos modelos de explicações econômicas”, que envolvem muitas vezes alguma forma de antropomorfização da natureza, que pode levar a enganos e erros. Um mal-entendido mais amplo, que não é discutido mais amplamente por Pimenta, mas que pode estar ligado à sua análise, é o “mau uso das ideias” de Darwin em programas sociais (darwinismo social e eugenia) e políticos (superioridade racial e imperialismo). Devido ao escopo, Pimenta não aborda tais apropriações nem as consequências da teoria da evolução por seleção natural, o que seria um empreendimento muito bem-vindo, devido ao seu amplo conhecimento e sua capacidade reflexiva.

Darwin e a seleção natural: Uma história filosófica é um livro curto e informativo, que busca promover uma compreensão mais detida da hipótese evolutiva darwiniana, dialogando com hipóteses filosóficas e científicas da Modernidade e que, de algum modo, serviram de base para a investigação naturalista de Darwin. Trata-se de uma contribuição importante para compreendermos as concepções que nortearam Darwin na concepção de sua hipótese. Também nos ajuda a entender a diversidade de compreensões (e incompreensões) ligadas à teoria científica que buscou (e ainda busca) explicar “o mistério de todos os mistérios”, isto é, a diversidade das formas de vida presentes na Terra.

Referências

PIMENTA, Pedro Paulo. *Darwin e a seleção natural: Uma história filosófica*. São Paulo: Edições 70 e Discurso Editorial, 2020.

PROCTOR, Robert. *Racial hygiene: Medicine under the Nazis*. Cambridge: Harvard University Press, 1988.

Traduções

TRADUÇÃO

O passaporte de Fichte: Uma filosofia da polícia¹**Grégoire Chamayou**École Normale Supérieure de Lyon (ENS Lyon, França)
gregoire.chamayou@gmx.fr**I Passaportes**

Em 1797, o filósofo Fichte desceu por um momento das elevadas alturas da filosofia especulativa, abandonando a dança abstrata do eu e do não-eu para propor medidas concretas, medidas de policiamento. “A máxima principal de qualquer polícia bem organizada”, escreve em seu tratado sobre os *Fundamentos do direito natural*, “é necessariamente a seguinte: todo o cidadão deve, em qualquer parte em que se encontre e sempre que seja necessário, ser imediatamente identificável como sendo esta ou aquela pessoa; ninguém pode eximir-se a ser identificado pelo agente da polícia” (FICHTE, 2012, p. 352).²

A consequência imediata desse princípio de identificação, ou melhor, da *identificabilidade* pela polícia, é um novo sistema de passaportes: “cada um deve trazer sempre consigo um documento de identificação, emitido pela autoridade mais próxima, documento esse em que se deve descrever a sua pessoa com precisão; e isto independentemente do estatuto social”. Precisão suplementar: “uma vez que as descrições meramente

¹ Tradução por Luiz Philippe de Caux, realizada a partir do original “*Le passeport de Fichte – Une philosophie de la police*”, manuscrito inédito em língua francesa e cedido gentilmente pelo autor.

² Todas as traduções para o português utilizadas podem ter sido modificadas.

verbais de uma pessoa são sempre ambíguas, seria bom que no caso de pessoas importantes, que podem, portanto, arcar também com esses custos, estivesse no documento de identificação, em vez da descrição, um retrato fidedigno” (FICHTE, 2012, p. 352).

Já existiam, no século XVIII, passaportes que os viajantes deveriam obter das autoridades não apenas ao cruzar as fronteiras exteriores de um Estado, mas também ao se deslocar no interior de um território, de uma cidade a outra. Esses passaportes internos, cartas de salvo-conduto e autorizações de deslocamento, eram emitidos pontualmente, para um trajeto. Instrumento de controle da mobilidade, o dispositivo visava em regra certas categorias da população, os indesejáveis: “vagabundos, mendigos, judeus errantes, ciganos e outras pessoas desconhecidas ou suspeitas” (PRÚSSIA, 1794, p. 332). Quando as circunstâncias particulares pareciam exigir-lo, o dispositivo era enrijecido, mas não existia ainda um sistema unificado de documentos de identidade tal como conhecemos hoje. Compreendemos, então, qual é a novidade da proposta de Fichte: generalizar o sistema de passaportes para a população por inteiro, tornando-o um sistema universal, obrigatório e permanente.³

Se a polícia pudesse ser reduzida a um único princípio, a uma única fórmula, essa fórmula terminaria com um ponto de interrogação. Seria uma *questão*, simples e implacável: “quem é você?”. O que resume a polícia, o que dá a sua essência última, é esta interpelação, esta operação bastante concreta que se tornou tão familiar para nós, a do controle de identidade: “documentos, por favor!” O passaporte permitirá responder a essa injunção imediatamente e sem ambiguidade. Essa é a sua principal função

³ Considerando a data em que o texto foi escrito, fica claro que Fichte se inspirava em medidas tomadas na França pela Assembleia Revolucionária, que, depois de abolir o sistema de passaportes do *Ancien Régime*, o reintroduziu e radicalizou em 1792, tornando-o obrigatório para todos os viajantes. Cf. DENIS, 2008, p. 242.

enquanto documento de identidade.

No entanto, quando sai da boca da polícia, a questão “quem é você?” sempre assume outras funções que a de simples reconhecimento. Se a questão da identidade remete a questões filosóficas complexas, por outro lado, “em um ambiente institucional”, como escreve Philip Agre (1999, p. 4), “saber quem alguém é equivale, *grosso modo*, a ter a capacidade de lhe pôr as mãos”.⁴ Quando este corpo com quem eu estava conversando desaparecer novamente na multidão, sabendo o seu nome eu serei capaz de reencontrá-lo. Inversamente, tendo ouvido o seu nome, eu saberia reencontrar, consultando talvez algum registro central, uma descrição do corpo que o carrega. Conheceria sua história, saberia encontrar suas coordenadas e o encontraria novamente. Dado um corpo, encontrar seu nome. Dado um nome, encontrar seu corpo. Dado um conjunto de propriedades, encontrar o nome e localizar o corpo correspondente. Questões de identificação se desdobram nesse tríptico, essa relação tripla de correspondência, tradução e equivalência entre o nome, o corpo e seus atributos: individualizar uma descrição, corporificar um nome, nomear um corpo. O objetivo principal, a vontade que anima a instalação desse sistema de correspondências, no entanto, é adquirir um poder, e fundamentalmente, um poder de captura. Ser capaz de reconhecer é ser capaz de encontrar novamente: eu te reconheci, tu não me escaparás.

A questão do eu, da identidade, recebe assim, da ótica policial, uma interpretação bastante prosaica. Há, desse ponto de vista, uma certa ironia em ver aquela que foi, sem dúvida, uma das expressões mais especulativas da filosofia do eu, a de Fichte, conduzir de uma maneira inteiramente prática à invenção de

⁴ Philip Agre, professor de estudos da informação na *University of California* em Los Angeles e especialista em questões de identidade digital, desapareceu misteriosamente por muitos meses em 2009: http://www.npr.org/blogs/alltechconsidered/2010/01/missing_internet_pioneer_phil.html. Acesso em 27 de janeiro de 2013.

uma ferramenta de identificação policial, a constituição de uma tecnologia policial do eu. Encontramos assim, no texto de Fichte, num intervalo de algumas dezenas de páginas, um hiato revelador quanto ao estatuto diferencial do rosto humano em matéria de moral e de polícia. Se por um lado, de fato, em uma passagem de tom lírico e mui anacronicamente levinassiano, o rosto humano, sacralizado, é posto como a fundação mesma da ética ou da relação moral com o outro,⁵ por outro lado, a face reaparece mais tarde num registro diferente, desta vez enredada em uma exigência puramente policial: a de que o rosto de todas as pessoas possam ser permanentemente vistas, que ninguém seja capaz de escondê-lo, agora aparece como um imperativo próprio da identificação securitarista. Os grandes discursos éticos sobre a sacralidade do rosto mascaram frequentemente projetos bem mais mundanos de identificação policial de sujeitos.⁶

O passaporte é não somente um documento de identidade, é também um arquivo portátil dos deslocamentos. Ele permite saber, graças aos rastros escritos dos controles anteriores, não apenas quem é você, mas por onde você passou. À ordem descritiva (o relatório) se acrescenta assim uma ordem narrativa (o itinerário). A questão “quem é você?” se prolonga na questão “quem vai?”. A estes pequenos livros pessoais, esses romances de estilo telegráfico, correspondem também outras obras: trata-se

⁵ “A forma humana é para o homem necessariamente sagrada” (FICHTE, 2012, p. 102).

⁶ Como uma confirmação contemporânea, podemos nos referir a esta coluna publicada recentemente pelo filósofo Michel Serres no *Libération*: “Por que, na maioria das culturas do mundo, a não importa o estilo das roupas, as mãos e a face gozam do privilégio de permanecerem nuas? Porque garantem a segurança pública e a identidade das pessoas privadas em público”. Uma segurança que as permite “viver juntas”. O filósofo conclui: “A face é o fundamento da sociedade civil” (SERRES, 2010). Não foi muito antes de um tal princípio filosófico encontrar sua tradução empírica na sociedade francesa na forma de um decreto do Ministro do Interior proibindo a vestimenta de máscaras, balaclavas ou qualquer outro equipamento orientado a evitar a identificação de pessoas em protestos. Por debaixo da máscara de um Lévinas encontramos eventualmente a face de um Bertillon.

dos registros onde, a cada ponto de inspeção e controle – estalagens, guaritas, portões das cidades – os rastros de cada passagem são gravados em duplicata. Aos arquivos portáteis formados pelos passaportes correspondem os arquivos estáticos dos registros mantidos em cada ponto de passagem.

Isso ainda não é tudo: à memória de todos os deslocamentos passados, aos arquivos dos trajetos de ontem, se acrescenta um outro tipo de rastro, dessa vez prescritivo: o do itinerário futuro. Pois o passaporte de Fichte funciona como um roteiro: deve-se indicar a cada posto o próximo estágio da jornada. Assim, os deslocamentos seriam estritamente controlados, e continuaríamos sempre a seguir a cada um em seu rastro.⁷ Assim equipada, a polícia sabe, portanto, onde cada um esteve, onde está e para onde se dirige.

Definido deste modo, o passaporte de Fichte funciona como um *dispositivo de rastreabilidade de pessoas*, hoje entendido no sentido amplo do termo como a “capacidade de encontrar a história, a utilização ou a localização de um ente por meio de identificações registradas”.⁸

II Letras de câmbio

“Todo título falso (...) te será cobrado. O tempo é um escriturário rigoroso, um verdadeiro *continuum* das coisas que não deixa nada passar e nunca mente”

Herder (1807, p. 8)

Pra que servem os passaportes? Após ter exposto seu projeto,

⁷ Cf. FICHTE, 2012, p. 353 s. Sobre o passaporte como meio de rastreamento, cf. NOIRIEL, 1998, p. 84 s.

⁸ De acordo com a definição da *International Organization for Standardization* na publicação EN ISO 8402.

Fichte quer demonstrar a sua utilidade. Ele oferece muitos exemplos concretos destinados a mostrar suas vantagens. A generalização do sistema de passaportes permitiria, entre outros, resolver um tipo muito específico de fraude ligada ao uso daquilo que, no século XVIII, se chamavam “letras de câmbio”.

O que está aqui em jogo? Letras de câmbio são saques, reconhecimentos de dívida, documentos que se aceitam na espera de um pagamento futuro. O princípio geral é simples: o emitente se compromete por escrito a pagar uma certa soma, numa certa data, ou bem a uma certa pessoa ou ao portador da letra de câmbio, sendo esta pagável ou bem diretamente pelo emitente ou por um terceiro cujo nome é indicado no papel. “A letra de câmbio é um escrito pelo qual o negociante ou bem se compromete ao pagamento de uma determinada soma, ou requer a um terceiro comerciante com o qual ele possui alguma relação que pague ao portador do título em uma certa data” (PETER, 1789, p. 120).⁹ Aqui vê-se um exemplo de um tal título, em alemão, datado de 1736:



Letra de câmbio, 14 de junho de 1736.

⁹ “Der Wechselbrief ist eine Schrift wodurch sich der Handelsmann entweder zu Bezahlung einer darin bestimmten Summe verbindlich macht oder einem andern fremden Kaufmanne mit dem er in Verbindung steht, den Auftrag giebt, die Summe an den Vorzeiger derselben zu einer bestimmten Zeit, auszubezahlen”.

E aqui outro exemplo, desta vez em letra de forma, de modelo de letra de câmbio retirada de um manual de finanças no século XVIII.



Letra de câmbio (PETER, 1789, p. 125)

Há variados tipos de letras de câmbio no século XVIII, com características diferentes, baseadas em arranjos financeiros mais ou menos complexos. Sem entrar em detalhes, é suficiente precisar que o portador de uma letra de câmbio pode tanto resgatar o seu valor em dinheiro com o emitente quanto com um terceiro que o represente, ou ainda, em certos tipos de títulos, passá-la adiante para alguém como uma forma de pagamento. O reconhecimento da dívida se torna, então, um meio de troca mercantil, um equivalente da moeda, um dinheiro de papel. De onde esta outra definição: letras de câmbio são “papéis que, sob certas circunstâncias, substituem dinheiro em espécie” (SINAPIUS, 1781, p. 2).

Conseqüentemente, esses títulos circulam. Eles podem ser usados em um mercado como meio de pagamento no lugar do dinheiro. Passam de mão em mão, e a cada vez o documento é “endossado”, o que quer dizer que quem o entrega inscreve o seu nome e sua assinatura no dorso do documento. Abaixo se encontra um exemplo de um modelo de endosso, um exemplo fictício no qual Nikolaus Kümmel transfere por endosso uma letra de câmbio como pagamento a Johannes Salz ou à sua ordem (PETER, 1789, p. 130):

Für mich zahlen E. E. an den Herrn Johann Salz oder dessen
Ordnr, den Werth habe doar von demselben empfangen. Mannheim
den 16ten Junii 1788. Nikolaus Kümmel.

Ao fim do ciclo das trocas, as letras de câmbio, pagáveis a seu portador, serão trazidas de volta a quem deve honrá-las e convertidas em dinheiro em espécie. Daí o termo letra de câmbio: elas podem ser trocadas *in fine* por dinheiro, cambiadas por dinheiro.

É preciso notar que lidamos aqui com um sistema de substituições: uma letra de câmbio substitui o dinheiro. Ela é o seu equivalente, quer dizer, o equivalente de algo que já é ele mesmo um equivalente, pois é o equivalente geral. Ora, como veremos adiante, essa lógica da equivalência e da substituição na qual elementos se põem no lugar de outros elementos em uma cadeia indefinida está no coração do problema que vai se desenhar aqui.

Tecnicamente, enquanto meio de pagamento, letras de câmbio apresentam várias características específicas que as distinguem do dinheiro em espécie para o qual são substitutas.

Em primeiro lugar, trata-se de uma moeda escritural, ou seja, uma moeda fundada em um jogo de escritura contável, cujo valor não tem relação com o valor de sua matéria, feita de tinta e papel, e não de metais preciosos.

Em segundo lugar, trata-se de uma moeda fiduciária, cujo valor é condicionado pela confiança entre os agentes da troca. Se eu aceito o título emitido por tal e tal negociante, é por que confio em sua capacidade de honrá-lo, porque tenho fé em sua promessa de reembolso. A condição desse sistema de circulação mercantil de títulos, que poderia ser descrito como um vasto mercado de promessas, se assenta na credibilidade dos emitentes. De modo que, como escreve um autor de um tratado sobre letras de câmbio no século XVIII, “o crédito, portanto, ou a confiança que alguém deposita no outro, é o meio pelo qual uma tal letra de câmbio recebe sua validade” (TROPONEGRO, 1779, p. 12). Um laço essencial vincula o crédito no sentido financeiro

ao crédito no sentido “moral”, crédito-dívida e crédito-confiança.

Uma terceira característica dessa forma particular de dinheiro diz respeito à prática do endosso. Diferentemente do dinheiro, que, como diz a expressão, *não tem cheiro*, no sentido de que ele não conserva nenhum traço de sua proveniência, as letras de câmbio permanecem impregnadas com um eflúvio indelével. As mãos pelas quais elas passaram deixaram cada uma a sua marca sob a forma codificada e autenticável de um nome próprio e uma assinatura. Enquanto o papel-moeda é uma forma de dinheiro amnésico, que circula sem guardar qualquer lembrança de seu itinerário, a letra de câmbio é, ao contrário, um dinheiro com memória. Ela guarda em seu dorso a lista de seus sucessivos portadores, o arquivo de sua circulação, a narrativa de sua pequena biografia comercial – uma corrente de nomes, uma ciranda de transações. Em suma, é um dinheiro rastreável. Ao princípio de anonimato e amnésia material do dinheiro, opõe-se assim o princípio da rastreabilidade e da hipermnésia da letra de câmbio. Como podemos ver, esse dispositivo é muito semelhante ao do passaporte: cada movimento, cada transação deixa um rastro escrito. Isso é precisamente, como veremos, aquilo que interessa a Fichte nesse dispositivo, um dispositivo que ele quer aperfeiçoar. Pois um problema se põe, um problema de fraude:

Nos grandes locais de comércio, em especial nas feiras, uma letra muda de proprietário muitas e muitas vezes durante o mesmo dia. As pessoas por cujas mãos a letra passou porventura não se conhecem. Ora, um comerciante não aceita facilmente uma letra sem conhecer a casa dos emitentes e a mão que a assina. Mas as assinaturas podem ser imitadas; e o simples fato é que letras falsas são efetivamente emitidas e aceitas, pelo que a defraudação por via delas tem, pois, de ser muito bem possível. Então, haverá um dia em que acabará por se descobrir que a letra é falsa, quando ela voltar ao suposto tomador. Mas como é que se pode descobrir que ele falsificou a letra e deitou-lhe a mão para que possa responder pelo prejuízo que causou? [...] Os nomes daqueles por cujas mãos a letra circulou são anotados, sem mais, no verso da letra. Mas, de acordo com o que é habitual, qualquer um pode dar um nome falso. Se se inquirir sobre ele, não se encontra onde quer que seja (FICHTE, 2012, p. 354).

Aqui temos um problema de trocas seguras, de segurança de

comércio ou, como escreve Fichte, um problema de “segurança da propriedade”. No entanto, se a fraude se fez possível, isso se deve a um fenômeno histórico ligado à extensão da esfera das trocas. Em um mercado restrito, no qual todos se conhecem, é difícil colocar títulos falsos em circulação. O conhecimento mútuo assegura por si só a confiança. Todavia, em mercados mais estendidos, nos quais os agentes fazem comércio com desconhecidos, que nunca viram antes e que talvez nunca mais verão novamente, uma tal garantia espontânea evapora. Isso é tanto mais verdadeiro quanto mais a velocidade da circulação acelera e o número de intermediários se multiplica. O problema da fraude em letras de câmbio está, então, diretamente ligado ao fenômeno da extensão do mercado e da intensificação das trocas comerciais para além da esfera do conhecimento mútuo local, ou seja, para além das condições nas quais a identificação dos agentes não pode mais ser assegurada pelos meios tradicionais, informais, fundados na regularidade do contato habitual.

A fraude em questão diz respeito ao falso e ao uso do falso. Para ser mais preciso, no século XVIII distinguem-se na matéria dois grandes tipos de falsidade na escrita, de acordo com os quais os títulos podem ser ou *falsos* ou *falsificados*: “os títulos falsos são aqueles nos quais a assinatura daquele por quem a soma deve ser paga é falsa [...]. Títulos falsificados são aqueles nos quais a soma, a data do pagamento ou os endossos foram falsificados” (SCHEDEL, 1793, p. 299). O primeiro caso é o da usurpação da identidade ou do uso de uma identidade fictícia; o segundo é a alteração, a modificação de um título existente. Nos dois casos, o problema a se resolver é o da autenticidade: como assegurar que as pessoas e os títulos são autênticos, ou seja, que realmente são o que dizem ser? O problema da segurança emerge aqui como uma questão sobre a verdade.

Em caso de fraude, podemos abrir uma investigação. A questão é então: como encontrar o falsário? Pelo que é preciso entender duas coisas: descobrir sua identidade e descobrir o covil onde se esconde.

Ora, apesar da prática do endosso teoricamente fornecer a possibilidade de remontar ao nome do culpado, o dispositivo apresenta uma falha. Se o falsário utilizou uma identidade falsa, não seremos capazes de encontrá-lo. A precaução terá sido vã. É nesse ponto preciso que a inovação fichteana intervém. Trata-se de garantir, pelo passaporte, a possibilidade de encontrar o culpado, no duplo sentido de sua identidade e de sua localização. Eis como:

De acordo com a nossa proposta, todo aquele que entrega uma letra, se não for conhecido pessoalmente de modo preciso pelo aceitante, teria de provar por meio do seu documento de identificação quem é esta determinada pessoa, onde é possível encontrá-la, etc. O aceitante da letra tem o dever de deixar que se lhe apresente o documento de identificação e reconhecer com base nele o titular desse documento. Junto ao nome do tomador da letra acrescenta-se simplesmente no verso da letra: com documento de identificação emitido por esta ou aquela autoridade. - É apenas um par de palavras mais a escrever e um ou dois minutos mais para ver o documento de identificação e a pessoa; e quanto ao resto é tudo tão simples como dantes. - No caso da letra ser falsa e a investigação vir a recair sobre uma certa pessoa, onde é que essa pessoa pode ser encontrada? Na nossa organização de polícia, não é permitido a ninguém que, sem mais, parta de uma localidade (pode ser detido às portas da cidade) sem indicar para onde é que quer ir em seguida, o que será anotado no registro local e no seu documento de identificação. Não é admitido em nenhum outro lugar a não ser no que está anotado no documento de identificação. Ao partir deste lugar está de novo submetido às mesmas regras, continuando-se, assim, a seguir o seu rasto. (FICHTE, 2012, p. 354s).

A medida consiste em duplicar o endosso do título em um controle da identidade. Uma operação de identificação em que comparamos a descrição mencionada no passaporte com a pessoa física a fim de garantir que o nome por ela dado é de fato o seu. A contribuição aqui consiste na combinação de técnicas de registro e de identificação. Cada rastro escrito no título é, doravante, um registro de uma operação de identificação (tal indivíduo, cuja identidade foi certificada através de seu passaporte, realizou tal transação).

O passaporte intervém, então, nesse dispositivo como uma

prova da identidade. Prova formal e institucional baseada no uso de um documento oficial. O fenômeno é o de uma tecnicização e uma estatização da operação de reconhecimento. O documento de identidade aparece aqui, por sua vez, como um substituto, um substituto estatal para as formas espontâneas de reconhecimento interpessoal, mediadas agora por um instrumento de certificação emitido por uma autoridade central.

Nesse dispositivo, cada um de nós verifica a identidade do outro por meio do passaporte, do qual se anota a referência no dorso da letra de câmbio. Nenhum policial e nenhum agente do Estado intervêm diretamente no processo. Os documentos de identidade não são, portanto, apenas uma mediação técnica entre o Estado e os indivíduos ao modo de um controle, mas também uma mediação estatalmente garantida entre os indivíduos. Dito de outro modo, o passaporte, instrumento estatal de certificação da identidade, é posto em uso na relação entre os particulares, e não simplesmente na relação entre o Estado e seus súditos, e isso precisamente para garantir a segurança das trocas mercantis.

Outro ponto importante: a operação de controle de identidade não apenas é deixada para os agentes da troca, mas também integrada na própria transação como uma formalidade necessária, como uma de suas condições regulares de efetivação. Não há troca sem controle de identidade, e não há controle sem um rastro escrito. O que vem aqui à tona com esse caso particularíssimo das letras de câmbio é um princípio destinado a ter um futuro brilhante: o princípio da captura automática de dados de transação, apoiado em um sistema de certificação. Rastros de um controle, portanto, mas de um controle integrado na própria transação, de modo que cada troca é pareada com a produção de um arquivo autenticado.

Letras de câmbio e passaportes funcionam de acordo com um princípio muito semelhante. Aos nomes das cidades pelas quais se passou correspondem os nomes das pessoas por cujas mãos a

letra de câmbio passou. Instrumentos de papel, ambos carregam consigo o histórico de sua circulação. Todavia, os dois artefatos não estão conectados apenas por uma relação de homologia. No projeto de Fichte, os dois dispositivos estão também articulados, conectados um ao outro de modo bastante concreto. A assinatura no dorso da letra de câmbio, ao lado da qual figura a referência ao passaporte correspondente, materializa a interseção das duas trajetórias, fixada no papel pela operação de registro. Dado um nome na série de endossos, pode-se escolher ou bem subir pelo eixo vertical das transações a fim de retrazar o histórico das trocas, ou bem pode-se seguir o eixo horizontal dos deslocamentos do indivíduo a fim de reconstituir o seu trajeto.

O projeto como um todo consiste aqui em articular o eixo da circulação de títulos de crédito ao eixo da circulação de pessoas, em associar de modo inextricável a rastreabilidade dos meios de pagamento à rastreabilidade dos agentes da troca, isso a fim de criar um mercado securitarista. Um sistema de rastreabilidade generalizada, no qual os itinerários das pessoas e das coisas formam um entrelaçamento de caminhos que se cruzam e cujo mapa pode-se sempre desenhar partindo dos arquivos de controle. Criação de um território sem escapatória e de um tempo sem lacunas.

Esse dispositivo duplo de rastreabilidade – de pessoas e de coisas – se apresenta como um poderoso meio de facilitar a investigação. Graças à cadeia de identificações registradas de que doravante dispomos, encontraremos sem dificuldade o elo responsável pela fraude. Saberemos imediatamente a identidade verdadeira do falsário e onde apanhá-lo.

Para qualificar esse tipo de dispositivo, Fichte fala de uma “organização da polícia”, indicando que a polícia deve ser aqui entendida não apenas como uma instituição, digamos, aquela encarregada de rastrear suspeitos, mas também, e mais fundamentalmente, como uma forma de organização das coisas. O problema é o de reorganizar o real de modo a facilitar

investigações futuras, de construir um mundo adequado à investigação.

Minha tese é a de que os aparatos de rastreabilidade diferem profundamente, por essa razão, daquilo que Carlo Ginzburg (1999) chamou de “paradigma indiciário” – ou, se se quiser, que eles o radicalizam e terminam por ultrapassá-lo.

Segundo Ginzburg, o paradigma indiciário é governado essencialmente por problemas de atribuição: como saber, na ausência de uma assinatura evidente, qual realmente é o autor do quadro ou do crime? Que traços ocultos e características nos permitem reconhecê-lo? Como remontar do signo àquele que o produziu e a quem o sinal continua secretamente a indicar? Essa espécie de interrogação envolve todo um trabalho lento de decifração de pistas, um remontar interpretativo do presente em direção ao passado, do efeito à causa. No paradigma indiciário, nos voltamos aos rastros atuais a fim de neles ler os vestígios de um passado a se reconstituir. Um movimento retrospectivo que necessita de toda uma arte, todo o *savoir-faire* do investigador, toda a sagacidade do detetive.

O paradigma da rastreabilidade procede de outro modo. De fato, ele inverte a lógica temporal. Lá onde coletávamos *a posteriori* traços materiais, organizamos de agora em diante de uma maneira *a priori* a produção de rastros futuros. Os rastros espontâneos que formavam a base do paradigma indiciário são suplantados pelos rastros pré-fabricados capturados por meio de dispositivos de registro automático integrados na própria atividade, pareando todo fluxo material com a produção de um fluxo de dados.

Como resultado, esse novo regime de produção de rastros espera regular de antemão o problema da atribuição, antes mesmo de ele se pôr: garantir que o rastro seja atribuível antes mesmo de sua produção efetiva. O problema não é mais: dado

um rastro, quem é o seu autor? Mas sim: dado um indivíduo, como fazer dele, no futuro, autor absolutamente atribuível de seus seus atos? A rastreabilidade aparece então como uma engenharia de rastro-assinatura. É preciso que cada ato seja assinado. É preciso incluir uma assinatura automática em todo ato. Em vez de uma mancha de lama, um nome, um lugar e uma data – informação fixada em cada pegada. Enquanto o paradigma indiciário implica uma *ciência* do indivíduo, a rastreabilidade se apresenta, ao contrário, como uma *técnica* do indivíduo, como um procedimento de individuação destinado a produzir entidades que sejam identificáveis e encontráveis.¹⁰

Garantimos que a atividade deixará rastros e impomos a esses rastros um código no qual eles se expressam. Ora, esse código pré-existente tornará supérfluo o trabalho de interpretação: bastará ler o rastro, preto no branco, não haverá mais necessidade do trabalho lento e paciente de decifração que requer múltiplas engenhosidades, pois os rastros terão sido apreendidos em um código e uma gramática que os tornarão imediatamente legíveis – eles falarão por si mesmos, e isso porque teremos lhes ensinado a falar, porque de fato eles terão se tornado discurso.

Enquanto o paradigma indiciário se funda em uma *semiótica*, em uma arte de interpretar signos, a rastreabilidade depende de uma *sinalética*. O ideal da rastreabilidade é tornar supérfluo o trabalho interpretativo que formava o coração do paradigma indiciário, e isso através do registro e da codificação de rastros que se tornaram de uma só vez sinais e assinaturas.

¹⁰ Neste ponto, onde Ginzburg levanta a hipótese de um “origem venatória do paradigma indiciário” (GINZBURG, 1999, p. 168), eu sugeriria, em vez disso, a hipótese de uma origem pastoral do aparato de rastreabilidade: técnicas de administrar rebanhos, de seguir individualmente as cabeças de gado, que podem doravante ser marcadas, registradas, gravadas. Como oposto ao caçador, o problema do pastor não é imaginar, começando por rastros fragmentários, os traços de um corpo animal desconhecido, mas, ao contrário, reduzir os traços complexos de um animal conhecido ao esquema de uma descrição facilmente localizável.

Um tal aparato permite também dispensar à polícia o fastigioso trabalho de investigação. Procederemos por uma simples leitura retrospectiva do histórico dos rastros gravados. A rigor, a própria investigação se tornará supérflua. As velhas pistas terão sido substituídas por um vasto arquivo de provas escritas estabelecidas por antecipação. Se a personagem conceitual do paradigma indiciário é o detetive, a do paradigma da rastreabilidade é o arquivista.

Com efeito, há duas figuras policiais clássicas que os dispositivos de rastreabilidade tendem, idealmente, a fazer definir: não apenas o detetive, mas também o espião. Fichte associa explicitamente a seu projeto de rastreabilidade generalizada a ideia de um abrandamento das funções de vigilância: com um tal sistema, não há mais nenhuma necessidade de colocar no passo de indivíduos suspeitos um agente que os persiga, não há mais informantes, não há mais espreita. A ideia é que a multiplicação de pontos de controle torna essas velhas formas de vigilância supérfluas. Não mais necessitamos seguir alguém diretamente, agora o seguimos à distância, por rastros, por meio da agregação de uma série de notações escritas em vez de por meio da continuidade do olhar. O modelo não é mais o de um olho central, mas sim o de uma cadeia de mãos, uma vasta rede de escritura.

Minha tese é a de que aquilo que temos aqui é menos um dispositivo de *vigilância* do que um de *controle*. Etimologicamente, o “*contre-rolle*”¹¹ designa a cópia de um documento – de uma lista, um livro de contabilidade, um registro

¹¹ Chamayou recupera a etimologia da palavra francesa “*contrôle*”. “*Rôle*”, no francês moderno, significa “papel”, embora no sentido utilizado no teatro e, por transposição, em geral no sentido de “função”. Sua origem etimológica, por sua vez, está no latim “*rotulus*”, pergaminho enrolado. “*Contrarotulus*” era, já em latim, um método de verificação por registro duplo, como explicado por Chamayou. (N.T.).

de cartório civil – que é arquivado e utilizado para verificar outros itens. Controle é definido em primeiro lugar como uma operação de verificação por meio de um sistema de notações escritas. Enquanto tal, ele é distinto da vigilância *stricto sensu*, que é antes um procedimento ótico que escritural. A rigor, para vigiar basta ter olhos, enquanto controlar implica um conjunto de documentos e arquivos.

Ora, creio que este tipo de tecnologia de poder é sensivelmente diferente daquela descrita por Foucault sob o nome de panopticismo. É verdade que instituições de vigilância hierárquica controlam e registram. Elas mobilizam todo um aparato de escritura ao mesmo tempo em que não cessam de observar. O vigia toma notas. A prática do exame engendra pilhas de formulários, relatórios e dossiês.¹² Se o panóptico, no entanto, é uma instituição grafomaníaca, a sua escritura aparece como essencialmente subordinada ao olhar, como o arquivo de uma observação ou um exame. Ora, o que encontramos no exemplo das letras de câmbio são operações de notação que, em certo sentido, se tornam exsudações automáticas das transações. Não há transação sem escritura, mas não no sentido de um relatório redigido sobre uma atividade, mas sim no de um registro. A captura escrita dos rastros se encontra incorporada na própria atividade como sua condição de possibilidade. Um dispositivo no qual todo ato produz por si mesmo o seu rastro escrito, sem a mediação de um terceiro termo.

Além disso, recordamos que a eficácia disciplinar do panóptico depende da interiorização, por parte dos que lhe estão

¹² “O exame faz também a individualidade entrar num campo documentário: Seu resultado é um arquivo inteiro com detalhes e minúcias que se constitui ao nível dos corpos e dos dias. O exame que coloca os indivíduos num campo de vigilância situa-os igualmente numa rede de anotações escritas; compromete-os em toda uma quantidade de documentos que os captam e os fixam. Os procedimentos de exame são acompanhados imediatamente de um sistema de registro intenso e de acumulação documentária. Um ‘poder de escrita’ é constituído como uma peça essencial nas engrenagens da disciplina.” Foucault, 1999, p. 157.

submetidos, do olhar que os vigia. Pouco importa se há ou não um vigilante na torre: basta que o detento acredite haver para que, crendo ser olhado, modifique a sua conduta. Ora, se a eficácia psicológica dos dispositivos de rastreabilidade igualmente reside no processo de interiorização, ele não tem o mesmo objeto. O que o submetido à rastreabilidade interioriza não é a ideia de que está sendo observado atualmente, aqui e agora – de fato, ele não está –, mas a ideia de que sempre podemos chegar até ele, que sempre poderemos saber o que ele fez e onde se encontra. Se a vigilância opera no presente – “eu te vejo” –, a rastreabilidade opera no futuro anterior: “eu saberei o que você terá feito”. O procedimento é próximo, mas distinto. Para distinguir esse regime dos modelos clássicos de vigilância, propôs-se a noção de “*dataveillance*” (cf. CLARKE, 1988): uma vigília exercitada pelo registro de dados conservados para uso futuro. A rastreabilidade consiste em organizar, no presente, a capacidade futura de reler o passado.

De modo que se a vigilância disciplinar “supõe um dispositivo que obrigue pelo jogo do olhar” (FOUCAULT, 1999, p. 143), a rastreabilidade implica um dispositivo que constrange pelo jogo da memória. Enquanto a primeira se baseia fundamentalmente em uma espécie de *ótica*, a segunda mobiliza uma *mnemotécnica* que induz efeitos de poder. Lá, máquinas de observar, aqui, máquinas de memorizar. Lá, um olhar permanente, aqui, uma memorização contínua. Lá, uma arte do visível, aqui, uma tecnologia do memorável. Nesse tipo de dispositivo, a disciplina não é imposta pela interiorização do olhar, mas pela interiorização de uma memória exterior.

Mas qual é aqui o efeito psicológico? Antes de tudo, um efeito de dissuasão. O que essa tecnologia de arquivamento deve produzir é a garantia, para o eventual fraudador, de ser descoberto e capturado. Ora, para Fichte, essa é precisamente a condição de eficácia da legislação: que não haja mais nenhuma expectativa de impunidade.

Há toda uma tradição filosófica que considera a pena como uma medida dissuasiva, como uma ameaça que se supõe desencorajar os indivíduos a passar ao ato, toda uma parte da filosofia penal que concebe a sanção como uma medida de intimidação que visa tanto a punir os delitos atuais quanto a prevenir os delitos futuros. Evidentemente, no entanto, em um tal raciocínio a dissuasão penal não opera senão se as chances de escapar à pena são pequenas ou nulas. Pouco valeria que as punições previstas pelo código sejam severas se os poderes de investigação e de rastreo forem fracos, pois então a expectativa de escapar seriam grandes e a dissuasão, pequena. A dissuasão penal, em uma palavra, é função da eficácia policial, de modo que, como escreve Fichte, "exigir à serventuária da legislação, a polícia, que deite a mão a todo o culpado sem exceção é algo absolutamente indispensável" (FICHTE, 2012, p. 358). Ora, essa exigência, irrealizável em Estados ordinários, se encontra satisfeita no Estado fichteano, no qual a política sabe "onde se encontra cada cidadão a cada hora do dia e aquilo que está a fazer" (FICHTE, 2012, p. 359 s.). A rastreabilidade faz desaparecer o sonho da impunidade.

O problema aqui é o da relação entre a lei e o real, o da efetividade da lei. O que é necessário para que as sentenças do código se tornem obstáculos efetivos? Este problema do hiato, da não-correspondência entre o real e a lei, é o que define o espaço próprio da ação policial, compreendida como mediação entre a lei e o real, como instrumento de concretização da lei. Antes de examinar em maiores detalhes a maneira como opera essa concretização policial da lei, gostaria de voltar à definição fichteana do poder de polícia.

III Polícia

O projeto do passaporte que Fichte propõe aqui diz respeito a *medidas policiais*. Mas o que é a polícia? E qual é o estatuto das medidas que ela ordena? Gostaria de tentar responder a essa

questão em dois tempos: delimitar o modo como Fichte define a polícia antes de situar essa definição em seu contexto histórico e teórico nesse fim do século XVIII.

Primeira observação, de ordem geral: aqui, como indica o título da obra, o conceito de polícia opera no quadro de uma filosofia do direito. A questão da polícia – o que ela é, o que ela pode fazer – se coloca de partida em relação ao direito, mais particularmente ao direito político. De um modo absolutamente clássico, Fichte pensa o fundamento da soberania política em um contrato social mobilizando a ficção de um contrato originário entre os súditos e o soberano, do qual derivam os direitos e os deveres recíprocos de cada parte. Todavia, no seio dessa matriz contratual clássica, ele insere, creio, algo de totalmente novo, uma concepção nova de polícia, de acordo com a que está sendo desenvolvida nessa época por certas correntes da *Polizeiwissenschaft*. Acoplamento, portanto, da velha teoria do contrato social e de uma nova racionalidade policial em vias de se constituir.

Fichte apresenta a relação da polícia e do direito de diferentes maneiras. A primeira interrogação diz respeito ao fundamento: o que funda um direito de polícia? Trata-se, portanto, a partir daí, num passo dedutivo, de se perguntar qual é o conteúdo desse direito, desse direito estatal, na medida em que resulta dos termos do contrato originário. É uma questão, portanto, acerca do fundamento normativo do poder de polícia. Fichte se interroga, no entanto, também sobre a especificidade da normatividade policial: em que as leis de polícia, as medidas de polícia se distinguem da lei *tout court*? Qual é a especificidade do poder normativo da polícia em relação à do direito, seja o direito civil ou o penal? É uma questão, então, de caracterizar a normatividade policial enquanto ordem de coerção específica: o que o “tu deves” enunciado pela polícia possui de distintivo em relação ao “tu deves” enunciado pela lei?

O que funda o poder de polícia, nessa teoria, é o dever de

proteção que obriga o Estado para com os cidadãos e que preside as instituições de segurança. Poder de proteção, portanto, apresentado como um dever. A esse dever, no entanto, corresponde um direito, um direito de coerção exercido pelo Estado sobre os cidadãos. Em um esquema de reciprocidade dos direitos e dos deveres, típico da lógica contratualista, o poder de polícia se encontra, então, legitimado por sua vez pelo dever de proteger e o direito de coagir, por um direito de coagir que se apresenta como a contraparte estrita, ao mesmo tempo que o meio, do dever de proteção. Trata-se, de algum modo, da ideia de um *pacto de segurança*, no qual a liberdade natural é dada em troca de uma proteção estatal. Assim, a polícia não se contenta em implementar essas “instituições de proteção e segurança” (primeiro ramo da polícia) destinadas de modo direto à proteção de cidadãos (patrulhas de homens armados, sinalização das rotas, combate ao charlatanismo, proteção contra os desastres, incêndios ou inundações), mas também promulga leis específicas, leis de polícia. A obrigação de portar um passaporte é uma lei desse tipo.

Para proteger, às vezes é necessário coagir. Mas o que é a coerção? Fichte especifica o tipo de procedimento que, para ele, é coberto por esta noção. A questão diretriz é a seguinte: é possível inventar um procedimento que obrigue de modo absoluto os sujeitos a sempre respeitarem a lei? Esse meio de obediência forçada seria uma “lei de coerção” – lei entendida aqui não no sentido jurídico, mas no sentido mecânico de um princípio de necessidade.

A primeira imagem que vem ao espírito quando se fala de coerção é o do impedimento físico, do constrangimento: para forçar alguém a fazer algo, exercer uma pressão sobre seu corpo. Tratar-se-ia então de organizar “um dispositivo segundo o qual as ações que não devem ter lugar sejam reprimidas por uma força mecânica da natureza” (FICHTE, 2012, p. 168). Encontramos exemplos desse gênero de dispositivos na literatura policial do século XVIII: máquinas antirroubo, por exemplo, que, no

momento em que uma janela é aberta do exterior por uma pessoa não autorizada, enviam automaticamente uma descarga de chumbo grosso. Exemplos, portanto, de dispositivos físicos, de obstáculos ou de retaliação automática. Fichte rejeita, no entanto, essa opção por ser ao mesmo tempo impraticável e ilegítima. Um dispositivo geral de coerção física absoluta seria não apenas dificilmente realizável (podemos sempre opor a força à força, podemos *sempre* resistir), mas ainda contrário ao direito. É preciso, então, para obter obediência generalizada, algo distinto da pura relação de força, algo distinto do obstáculo, da bola de ferro acorrentada aos calcanhares ou da camisa de força.

O que resta, então? “O dispositivo a adotar deveria dirigir-se à vontade ela própria, a apetrechá-la e a forçá-la a determinar-se por si mesma e a não querer nada senão aquilo que pode coexistir com a liberdade conforme à lei” (FICHTE, 2012, p. 169). Dito de outro modo, à hipótese irrealista de uma coerção física constante, de uma espécie de “espartilho” policial generalizado, Fichte prefere uma outra solução ao mesmo tempo mais praticável e mais conforme ao direito: uma coerção que visa, em vez do corpo, ao espírito, em vez dos próprios atos, à vontade de cometê-los. Enquanto a coerção física acorrenta o corpo, a “lei de coerção” será um instrumento de entrave psíquico que deixará o corpo livre em seus movimentos enquanto os controla pela mediação da vontade. A coerção policial assumirá a forma de uma tecnologia da vontade.

O desafio consiste em descobrir um procedimento pelo qual a vontade seja coagida a não querer nada de ilegal. Nesse estágio, no entanto, o problema ainda permanece: como de fato forçar a vontade a não querer senão aquilo que a lei autoriza, e nada mais? Para isso, seria necessário fazer as coisas de tal modo que necessariamente a vontade ilegal se anulasse a si própria já desde o momento em que ela germina no espírito. Seria necessário encontrar um meio de prender a vontade em uma armadilha na forma de uma contradição que a desarme, um procedimento que permita voltar a vontade automaticamente contra si mesma. Ora,

isso seria o caso se chegássemos a instituir “um dispositivo que operasse com necessidade mecânica, dispositivo em virtude do qual a toda a ação contrária ao direito se seguisse o contrário do seu fim, a vontade seria forçada, graças a esse dispositivo, a querer apenas aquilo que é conforme ao direito” (FICHTE, 2012, p. 170). Imagine um mundo no qual toda coisa ilegal querida pela vontade, uma vez a ação efetuada, se convertesse em seu contrário. Um mundo organizado de tal modo que a vontade de uma ação ilegal se voltasse sempre contra seu agente a partir do momento em que ele tenta colocá-la em marcha, e isso automaticamente, segundo uma necessidade mecânica. Temos aqui um projeto de anulação da vontade má pelo retorno de seus efeitos contra ela própria.

A filosofia se perguntou há tempos, ao menos desde Platão, se poderíamos querer o mal. Essa velha questão teórica recebe aqui uma solução técnico-prática: se você quer o mal, pouco importa, pois o que você fará ao levar a cabo essa vontade alcançará o contrário do que você visava. Você é livre para querer isso, mas saiba que a consequência será inevitavelmente a contrária do que você queria. Você queria enriquecer pelo roubo? Vai inevitavelmente receber uma multa. O que era projetado como o meio de um fim se mostra o meio para a realização efetiva de seu contrário.

O procedimento de incapacitação volitiva consiste em agir sobre os móveis da ação por um jogo de contramedidas mecânicas. Trata-se de desarmar a vontade pelo viés de um cálculo de antecipação de suas consequências: estando dado que uma determinada ação disparará uma reação necessária e previsível, o agente deve também integrá-la a seu cálculo.

Em outras palavras, o objetivo aqui não é o de produzir uma boa vontade, quer dizer, uma cujos móveis se conformassem por si sós de modo ao mesmo tempo interno e autônomo aos requisitos da lei – definição clássica, no contexto pós-kantiano, da *moralidade* –, mas sim de produzir as condições de uma

vontade controlada, de uma vontade que, mesmo não sendo determinada de maneira interna pela lei moral, não *pode* não querer senão aquilo que a lei jurídica autoriza. O que temos aqui é uma tecnologia não de moralidade, mas de pura *legalidade*, definida como simples conformidade exterior das ações à lei. Pouco importa se você age por medo da sanção ou por altruísmo autêntico, o que conta é que aja legalmente. Não se trata de formar um sujeito moral, mas um sujeito legal. É nesse tipo de racionalidade securitarista que é preciso procurar a emergência das regras de ação desconectadas de toda exigência de autonomia normativa do sujeito, regras puramente determinadas por um jogo de antecipação mecânica do tipo ação-reação.

A anulação da vontade criminal passa, nesse esquema, pela ameaça de uma repressão da qual não se saberia escapar, pela sombra dissuasiva do cutelo inelutável da lei. É nesse sentido que se diz que o dispositivo é “mecânico”, a saber, que um laço de consequência necessária é estabelecido entre o ato ilegal e sua sanção. Você quer emitir um título falso, mas sabe que quando o trocar você será inevitavelmente pego e punido, e isso graças à própria troca, que permite te reencontrar.

Assim, para voltar os efeitos contra a intenção que os comanda, é preciso fazer com que os meios empregados revertam *concretamente* no contrário da finalidade que eles supostamente realizariam. Isso supõe todo um trabalho de reorganização técnica do mundo, o desenvolvimento de toda uma engenharia policial. Que a sanção não seja mais uma simples ameaça, mas uma consequência mecânica do delito, implica inscrever tecnicamente a necessidade da sanção na ordem mesma do funcionamento do real, implica converter a lei penal em lei quasi-física.

Ora, para efetuar uma tal organização do mundo, a polícia se baseia em um instrumento normativo muito específico, que Fichte chama de “lei de polícia”, e que é preciso distinguir de outras formas de lei.

As leis de polícia se diferenciam, de início, das leis propriamente civis “pelo fato de que estas últimas proibem o *dano efetivo*, enquanto as primeiras pretendem evitar a *possibilidade* de um dano” (FICHTE, 2012, p. 350). Diferença de objeto: enquanto as primeiras visam o efetivo, as segundas miram no possível. Para dar um exemplo simples, enquanto a lei em geral diz: “é proibido roubar”, a lei de polícia diz: “é proibido cobrir o rosto” – isso porque esse gesto pode, por exemplo, facilitar o roubo à mão armada.

A polícia efetua, em sua operação de interdição, um regresso do ato proibido às suas condições de possibilidade. É uma norma que se aplica ao real ao considerá-lo a partir das virtualidades que ele oferece. Dito de outro modo, e este ponto é absolutamente capital, a polícia se define como um poder sobre o possível, como um poder que limita o possível, um poder de essência preventiva, que se exerce em nome do que ainda não foi cometido mas poderia sê-lo. É porque você poderia fazer um uso ilegal desta ou daquela liberdade que eu te privo dela.

Há, todavia, uma segunda grande diferença, que diz respeito desta vez às modalidades de interdição: enquanto a interdição legal assume a forma de uma vedação verbal – “é proibido cometer tal ato sob pena de tal sanção” –, a medida de polícia assume o aspecto do impedimento concreto. A polícia não se contenta em ordenar as interdições, ela realiza os dispositivos materiais para impedir a coisa de se produzir. Assim, por exemplo, o interdito policial “é proibido dissimular o rosto em público” se duplica imediatamente em uma medida técnica: a iluminação pública, que torna fisicamente impossível a desapareção do rosto na escuridão da noite. Lá onde a lei apenas enuncia, a polícia associa o gesto à palavra e traduz suas interdições discursivas em dispositivos materiais. Lá onde a norma jurídica é abstrata e formal, a medida de polícia é concreta e técnica.

De um regime a outro, passamos de uma relação de subsunção

formal a uma relação de subsunção real do fenômeno à norma. No regime policial, idealmente, não podemos mais infringir o interdito, pois estamos submetidos concretamente às suas exigências. A polícia se apresenta então como um poder de *impossibilitação real do interditado*. Ela funciona como uma tecnologia de reconfiguração do possível sob o aspecto do necessário.¹³

Por fim, uma diferença essencial: enquanto “a lei civil proíbe as ações que em si mesmas e por si mesmas causam prejuízo aos direitos dos outros”, “a lei de polícia proíbe ações que em si mesmas e por si mesmas não causam dano a ninguém e parecem completamente neutras, mas que facilitam as agressões contra os outros e tornam mais difícil a sua proteção pelo Estado ou a descoberta dos culpados” (FICHTE, 2012, p. 350). Como indica Fichte: “não se prejudica ninguém pelo fato de se estar na rua sem luz, mas na escuridão seria facilmente possível atentar contra alguém e é precisamente essa possibilidade que deve ser afastada” (FICHTE, 2012, p. 351 s.). Em outras palavras, a medida de polícia interdita atos em si mesmos inocentes em nome da possibilidade secundária – e incerta – de um dano. De modo que a lei de polícia termina por produzir delitos *sui generis*, delitos que não são delitos senão em virtude de uma infração às medidas de polícia, sem comportar nenhum dano efetivo – delitos de pura formalidade, delitos sem vítimas. Isso

¹³ Os “dispositivos de segurança” de Fichte devem ser distinguidos rigorosamente daquilo que Foucault entende por este termo, a saber, instrumentos elaborados no quadro da aritmética social e da racionalidade econômica, que procedem por uma estimação do provável, pela definição do risco matematizável ou de limiares de variações toleráveis, e que ele identifica como constitutivos do elemento fundamental de uma governamentalidade emancipada da lógica binária do interdito e da lei (FOUCAULT, 2008, p. 142 s.). Aqui, ao contrário, permanecemos numa concepção soberana da segurança, que visa a absoluta “aplicação pela força” da lei, dos interditos legais, ainda que seja pelo modo da antecipação preventiva. Permanecemos num pensamento binário do interdito, com a ideia suplementar de dobrar o real na lei pelo total domínio policial dos possíveis. É uma racionalidade da impossibilitação absoluta dos perigos, e não a gestão probabilística de riscos.

introduz um destacamento fundamental da racionalidade policial em relação aos princípios do direito: uma disjunção do delituoso e do prejudicial, que conduz a uma autonomização, sob uma base arbitrária, da definição daquilo que constitui um delito e daquilo que autoriza a coerção.

O que se desenha com esses três traços da distinção é uma oposição clara entre dois regimes normativos muito diferentes: normatividade jurídico-legal e normatividade policial. Para resumir, se a lei jurídica proíbe formalmente danos efetivos em razão do prejuízo que causam, a lei policial impede, interdita de modo real fenômenos não prejudiciais em si mesmos na medida em que permitam virtualmente ilegalidades. A lei de polícia se define como a proibição real de fatos inocentes em nome de seu uso possível.

É preciso ter a dimensão do que está em vias de se formular nessas linhas: uma racionalidade *sui generis* da norma policial, desenvolvida em ruptura com os princípios fundamentais tradicionais da ordem jurídica, um direito desconectado de toda exigência de justiça, um direito de polícia inteiramente securitarista e preventivo, cego à efetividade do ato e à realidade do prejuízo. Um poder de coerção absoluta, exercido sobre fatos inocentes em nome de uma infração possível.

Fichte não inventa inteiramente essa concepção do poder de polícia. Ele a herda em grande parte de um movimento de redefinição da racionalidade policial que certas correntes da “*Polizeiwissenschaft*” haviam empreendido em sua época.

No século XVIII, o conceito de polícia é ainda instável. Não há consenso sobre a definição e encontramos quase tantas definições de polícia quantos são os tratados sobre o assunto. Apesar dessa falta de unificação do conceito, permanece notável uma tendência geral. De modo bastante esquemático, estamos passando de um conceito extensivo e positivo a um conceito

restrito e negativo de polícia.¹⁴

A “*Policey*” clássica cobria um domínio muito amplo, que equivalia, nessa primeira acepção, à arte de governar um povo em todas as dimensões da vida. Primeira característica, portanto, a extensão total do antigo conceito de polícia, conceito como que sinônimo da arte política, bem longe do que entendemos hoje comumente pelo termo “polícia”, resumido pelas imagens de um quepe, de um cassete e de um caderninho de multas.

A segunda característica da velha definição de polícia diz respeito à sua articulação a uma certa teoria dos *fins do Estado*. Qual é a finalidade da comunidade política? A resposta clássica, de inspiração aristotélica, consiste em dizer que o objetivo da associação política não é somente viver, mas *viver bem*, que a política, portanto, não deve somente garantir as funções primárias, biológicas, da vida, mas também a realização de uma vida boa. Essa tese, retomada por uma parte da filosofia política moderna, formava a base de uma concepção dita “eudaimonista” da soberania política, segundo a qual o fim do Estado seria assegurar a felicidade, o bem-estar, ou, em alemão, a “*Wohlfahrt*” de seus súditos. Tínhamos, então, uma definição positiva do fim do Estado como a felicidade ou como a providência, o bem-estar ou a saúde pública, visando ao mesmo tempo a saúde do corpo, a saúde da alma, a felicidade temporal, a moralidade, a prosperidade e a segurança.

Ora, os meios para a realização dessa finalidade positiva e totalizante eram um certo corpo de saber que supostamente a providenciaria: a ciência da polícia, a “*Polizeiwissenschaft*”, entendida como ciência da felicidade, como racionalidade geral do bem-estar do povo.

Deve-se notar que essa doutrina dos fins do Estado oferecia ao mesmo tempo uma teoria do fundamento da autoridade política.

¹⁴ Para uma história detalhada desse processo, cf. PREU, 1983; MATSUMOTO, 1999; STOLLEIS, 1988.

Era em nome da felicidade do povo que o soberano podia exercer sua autoridade. Era sobre esse conceito de “*Wohlfahrt*” que se fundava seu direito de coerção. Uma vez um tal fim posto no fundamento da legitimidade do poder soberano, sua autoridade poderia certamente reivindicar para si uma extensão tão total quanto a de seu objeto.

Ora, essa concepção eudaimonista de soberania política recebe críticas muito fortes ao longo do século XVIII. O Estado pode se estabelecer uma definição positiva e determinada de felicidade para exercer um direito de coerção? O Esclarecimento alemão concentra seus ataques neste ponto, desenvolvendo o que podemos chamar de uma crítica politicamente liberal da doutrina do Estado de bem-estar. Sendo a busca da felicidade um problema de cada indivíduo, nenhuma autoridade pode pretender impor sua visão de felicidade como fundamento de um poder coercitivo. Essa crítica implicava atribuir ao Estado uma finalidade mais limitada que a do *Wohlfahrt*. O fim do Estado não poderia ser a realização positiva da felicidade, mas algo mais modesto, que tocasse apenas as condições de busca individual da felicidade. Desde então, a polícia não poderia mais ser entendida como a ciência geral da felicidade dos povos: de racionalidade estatal do poder público, ela deveria passar a uma definição mais restrita.

É nesse contexto polêmico que a polícia tende então a se redefinir (mas *tende* somente porque persistem os elementos importantes das antigas definições) em torno da noção fundamental de segurança. Assistimos então a um movimento de restrição do conceito de polícia, uma limitação que aproxima o termo daquilo que entendemos hoje por este termo, a saber, uma instituição encarregada da segurança interna. Passagem tendencial, portanto, da polícia-felicidade à polícia-segurança, da *Policey* à *Polizei*.

Ora, esse movimento de restrição conceitual implicava toda uma série de deslocamentos importantes na definição de poder

de polícia, dos quais encontramos eco no texto de Fichte.

Um primeiro deslocamento diz respeito à missão atribuída à polícia e a seu modo de ação. Ela não terá mais a tarefa de realização positiva do bem-estar, mas apenas, de um modo negativo, a de impedir as desordens, os delitos e os crimes – de afastar tudo o que perturba a segurança. A referência clássica sobre esse tema é a definição dada por Pütter em suas *Institutiones iuris germanici* (1770), considerada pelos comentadores a certidão de nascimento da polícia moderna: “À parte do poder supremo que se ocupa de afastar os males futuros que ameaçam os assuntos internos do Estado em geral, chamamos direito de polícia (...) A tarefa da polícia não é a de promover o bem público, a não ser na medida em que, o fazendo, ela afasta do Estado a ameaça de um mal” (PÜTTERI, 1782, p. 353). Passagem de uma finalidade totalizante e positiva a uma finalidade limitada e negativa: impedir os males, prevenir os problemas. A polícia se apresenta como um poder de negação de certos aspectos do real, uma que elimina e impede mais do que produz ou cria. Passamos do conceito de uma positividade ao de uma negatividade.

Ao mesmo tempo, assistimos ao divórcio do conceito de polícia e do de política, assim como à subordinação do primeiro ao conceito fundamental de segurança. A título de exemplo, quando Sonnenfels redefine a ciência da polícia como aquela que “contém os princípios que fundam e que permitem dominar a segurança interna do Estado” (SONNENFELS, 1777, p. 29), ele mesmo faz ressaltar a originalidade desse gesto em relação às velhas definições de polícia: “Os autores alemães mais antigos (...) associaram à polícia um conceito muito oscilante: a ciência de como conservar em boa constituição e boa ordem a essência interna e externa do Estado visando a felicidade geral. Isso seria, nestes termos, antes uma explicação da Ciência Política. O senhor von Justi lhe dá uma compreensão mais determinada, mas ainda muito expandida; ele escreve: ela seria a ciência da organização da constituição interna do Estado de tal forma que

o bem-estar das famílias particulares estejam em conexão exata com o bem geral” (SONNENFELS, 1777, p. 29). Para Sonnenfels, ao contrário, o objetivo primeiro da polícia consiste em aumentar a segurança interna do Estado (SONNENFELS, 1777, p. 30).

Essa redefinição securitarista da polícia faz dela uma atividade não apenas negativa, mas também *preventiva*. Mesmo que o termo “polícia preventiva” não apareça antes do início do século XIX, é essa ideia que se perfila desde o fim do século XVIII em toda uma série de autores, dos quais Pütter, Häberlin, von Sonnenfels, von Berg e Bensen, que caracterizam a ação da polícia como “a aplicação de todo meio adequado e permitido para evitar os obstáculos e os perigos à segurança e ao bem-estar dos cidadãos, ou, em atenção ao poder supremo, evitar e impedir futuros males prejudiciais à generalidade no interior do Estado” (LOTZ, 1807, p. 20). Não basta intervir depois do fato consumado para reprimir ou corrigir, é preciso agir antes do fato, antes que o crime seja cometido, ou melhor, antes mesmo que ele possa ser. Daí essa dupla dimensão da polícia, diretamente ligada à sua redefinição preventiva: trata-se ao mesmo tempo de um poder sobre o *futuro* e sobre o *possível*.

Definir a polícia como um poder sobre o futuro serve principalmente, para os autores que aderem a essa concepção, para fixar uma linha de demarcação clara entre polícia e poder judiciário, para distinguir o objeto da polícia do da justiça: “os males futuros”, escreve von Berg, “são, no fim das contas, apenas objeto da polícia, pois sua finalidade principal é evitar, impedir, prevenir. Males passados, na medida em que se submetem a um juízo jurídico, pertencem à justiça” (BERG, 1802, p. 13). Essa definição pode parecer contraintuitiva, pois ela não se encaixa bem com as duas imagens tradicionais que são a polícia investigadora e a polícia repressiva – a polícia que escrutiniza o passado para estabelecer fatos e a polícia que se desdobra aqui e agora para pôr fim a uma situação de flagrante delito. Não obstante, do ponto de vista desses autores, nos dois casos a ação policial permanece fundamentalmente dirigida a um alvo futuro.

No primeiro caso, o da polícia investigadora, poderemos sempre dizer que pôr as mãos no culpado serve sobretudo para dissuadir novas veleidades criminais. Quando à repressão, mesmo que se efetue no presente, diremos que é sempre em vista da interrupção dos desenvolvimentos futuros da ação em curso.¹⁵

Esse poder sobre o futuro se encontra assim imediatamente definido como um poder sobre o possível, ao modo da impossibilitação de delitos. Assim, para Sonnenfels (1777, p. 31), se a submissão livre da vontade particular às leis é desejável, ela não é sempre garantida, e “a polícia deve, conseqüentemente, se ocupar de fundar a obediência na impossibilidade da infração”. A fim de determinar a vontade dos agentes, é necessário, acima de tudo, lhes retirar, por meios policiais, toda esperança de “não serem descobertos e permanecerem impunes” (SONNENFELS, 1777, p. 31). Que o possível se limite ao permitido, esse é o ideal que a polícia, compreendida como a mediação entre a lei e o real, se encarrega de realizar. Nessa passagem da polícia como ciência da felicidade à polícia como tecnologia de controle dos possíveis, trata-se de produzir, pela reconfiguração material do real, as condições estritas de uma liberdade controlada – o que implica por em prática todo um arsenal de tecnologias de segurança.

No entanto, é necessário aqui qualificar com precisão o sentido dessa dimensão preventiva. Se entendemos intervir aqui nas condições psicológicas e técnicas de uma passagem ao ato (sentimento de impunidade, instrumentos materiais), deixamos, todavia, de lado toda consideração sobre as raízes profundas do ato em questão. O crime ou delito não é concebido como um fenômeno social, mas somente como o encontro de uma vontade

¹⁵ Berg continua: “Mas e os males presentes? Um mal que já começou a se exprimir, ou seja, um mal presente, é o que a polícia (*Policey*) busca reprimir, a fim de que ele não siga operando. E o que é isso, se não evitar males futuros? Males presentes já não podem ser evitados pela polícia, mas ela pode trabalhar contra o seu prosseguimento e suas conseqüências; justamente por isso, ela cuida do futuro” (BERG, 1802, p. 14).

individual e de uma série de condições de efetivação. Queremos impedir a passagem ao ato, mas a gênese do ato continua fora do campo de visão. Este modo de tratamento, que se prende às condições em vez de às causas, é característico da racionalidade de segurança, que é fundamentalmente – mas justamente em razão do fato da separação histórica da polícia moderna e da política – apolítica, no sentido de que ela abstrai da gênese dos fatos sociais que toma por objeto. É preciso, então, compreender bem o sentido da “prevenção” policial: trata-se de uma prevenção estritamente securitarista, e não social.

Fichte recupera essa nova concepção securitarista, negativa, preventiva do poder de polícia. Ele a sistematiza e a integra em uma teoria do contrato social na qual a segurança é posta no fundamento da soberania. O que se implementa nessa fusão da velha doutrina contratualista da soberania protetiva e dessa nova concepção mínima de ação policial é a definição de uma *soberania securitarista*.

Ora, a ironia desse processo é que, como vou tentar mostrar, essa limitação do conceito de polícia terminou, paradoxalmente, dotando-a de um poder tendencialmente ilimitado. A fim de desenredar a raiz conceitual desse paradoxo, gostaria de fazer um desvio pelas críticas e objeções que foram endereçadas ao projeto dos passaportes de Fichte.

IV Falsários, continuação

“Eu me recordo de um grão-vizir que, para impedir se redigissem
letras de câmbio falsas, propôs proibir que se ensinasse a escrever”

Sintenis (1797, p. 90)

Voltemos ao projeto do passaporte: seu princípio, como vimos, consiste em impedir a falsificação de letras de câmbio por meio

de uma rastreabilidade dos agentes da troca. Não poderemos mais emitir títulos falsos, pois o passaporte permitirá sempre encontrar a identidade do culpado.

Uma primeira objeção, no entanto, vem de imediato à mente: o que impedirá os falsários, nesse novo sistema, de também falsificar os passaportes? Questão de bom senso, à qual Fichte responde de antemão:

Mas alguém podia dizer que se podem perfeitamente fazer falsos documentos de identificação; e, com isso, seria frustrado o resultado destas medidas. A nossa resposta é a seguinte: esta falsificação tem de ser tornada impossível; e para isso haveria, sem dúvida, meios suficientes, como, por exemplo, um papel ou um pergaminho manufaturado exclusivamente para estes documentos de identificação, como acontecia com os assinados franceses, cujo papel estava em mãos unicamente da autoridade suprema, era fabricado sob o seu controle e distribuído às autoridades subalternas, que deveriam prestar contas sobre a quantidade que utilizaram. Mas não pode haver falsificação deste mesmo papel? De fato, os assinados franceses, mencionados como exemplo, foram, apesar desta precaução, objeto de falsificação. - Podem, efetivamente, ser objeto de falsificação e isto porque com a falsificação se satisfizeram grandes interesses, tanto a afeição do lucro, como a animosidade política; e porque o papel, uma vez objeto de falsificação, poderia ser usado mais uma centena de vezes. Na situação que estamos a analisar, trata-se somente da falsificação de um documento de identificação; e, em relação a isso, deveriam ser tomadas medidas de tão grande alcance e que requerem tantos artifícios? A este respeito, o máximo que se podia conseguir era emitir uma letra de câmbio falsa e de montante considerável. Mas, abstraindo dos riscos que daí decorrem, valeria a pena os custos em que se incorreu e o esforço despendido? (FICHTE, 2012, p. 355 s.)

Fichte considera então uma solução técnica pela utilização de um papel especial. Sua resposta, no entanto, *in fine*, é pouco convincente. Ela se funda, de fato, em última instância e a despeito do que foi anunciado, não na impossibilitação técnica da falsificação, mas em um cálculo de interesse cuja síntese apresentada causa perplexidade. O argumento consiste em dizer que os custos de fabricação de um passaporte falso ultrapassariam os ganhos que se podem esperar alcançar. Seria preciso investir muito para produzir um único passaporte falso.

É difícil entender, todavia, o que impediria a produção de passaportes falsos em série ou a utilização de um mesmo passaporte repetidamente.

Ora, por detrás dessa questão de aparência anedótica, se anuncia uma contradição de amplitude estrutural e que toca, creio, no próprio coração da concepção de polícia como poder preventivo.

O que importa aqui é a lógica que abre passagem nesse texto. O problema da falsificação, de fato, parece não poder nunca ser resolvido de forma definitiva. A dificuldade se desloca incessantemente de um elemento a outro. Para impedir a falsificação do título, é preciso lhe assinar o nome, mas esse nome, por seu turno, pode ser falso. A fim de evitar a falsificação do nome, é preciso introduzir os passaportes, mas um passaporte pode, por sua vez, ser imitado. Para prevenir a falsificação do passaporte, é preciso impor um papel especial do qual as autoridades teriam o monopólio, mas também esse papel, outra vez, pode ser imitado, e assim por diante... Cada garantia de segurança revela, por sua vez, requerer uma outra garantia de segurança, e isso numa cadeia sem fim. De modo que a impossibilitação anunciada se mostra ela própria, no fim das contas, como irrealizável. As medidas de segurança se sucedem em cascata numa fuga que parece nunca poder encontrar um ponto final.

O jovem Hegel leu o texto de Fichte sobre os passaportes e muito cedo o submeteu a uma crítica devastadora. Na *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*, de 1801 (HEGEL, 2003), ele propõe um comentário linha a linha ao modo de uma ironia mordaz:

Através do aperfeiçoamento da polícia previne-se toda a quantidade de crimes que são possíveis em estados imperfeitos, por exemplo, a falsificação de letras de câmbio e de dinheiro. Vemos de que modo, na página 148: “No caso de a letra de câmbio, todavia, ser falsa, a pessoa

é em breve encontrada, quando a investigação chegou até ela. Não é permitido a ninguém viajar para fora do seu lugar; pode ser detido às portas da cidade”. (O fato de as nossas aldeias e muitas cidades não terem portas de entrada, nem muito menos as habitações isoladas, não é nenhuma objeção; pelo contrário, daqui deduz-se a necessidade da porta.) (...) “O passaporte está escrito num papel exclusivamente destinado para o efeito, que está nas mãos e sob a vigilância da suprema autoridade e das autoridades subordinadas, que têm de prestar contas do papel consumido. Este papel não será falsificado, pois para uma letra de câmbio falsa basta apenas um passaporte, para o qual devem ser tomadas tantas disposições e unir tantos artificios”. (É, portanto, postulado que num Estado bem organizado poderia apenas surgir a necessidade de um passaporte falso, por conseguinte, que fábricas de passaportes falsos, tal como são por vezes descobertas nos estados vulgares, não encontrariam nenhum comprador. Para a prevenção da imitação do papel privilegiado agiria também uma outra organização do Estado, que, de acordo com a p. 152, seria encontrada “para a impedir a moeda falsa”.) “Na medida em que o Estado tem o monopólio dos metais, etc., não deve entregá-la aos pequenos comerciantes, sem comprovar com quem e para que utilização o anteriormente recebido seria gasto”. Tal como entre os militares prussianos um estrangeiro tem apenas um confidente para fiscalizar, cada cidadão ocupará não apenas um, mas pelo menos uma meia dúzia de homens para fiscalizar, prestar contas, etc., cada um destes vigilantes terá, por sua vez, outros tantos, e assim até o infinito; tal como cada um dos mais simples negócios dá origem a uma quantidade infinita de negócios (HEGEL, 2003, p. 86 s.).

Encontramos aqui, de partida, com a observação galhofeira sobre a dedução dos portões da cidade, a crítica da pretensão fichteana de deduzir a partir de princípios *a priori* a realidade empírica até os seus menores detalhes. Schelling formula, no mesmo período, o mesmo gênero de condenação, também no seu caso na forma da zombaria: “Pois de há muito, por exemplo, homens experimentados se esforçaram para descobrir como organizar a polícia em uma cidade da melhor forma de modo a impedir a falsificação de letras de câmbio ou documentos oficiais (...). Agora vem o sr. Fichte e lhes deduz a priori a inteira instituição policial, num nível capilar de detalhe, até os deveres dos guardas dos portões da cidade” (SCHELLING, 1860, p. 105).

Não apenas a pretensão dedutiva de Fichte é ridícula, mas,

entrando em tais considerações, ele sai pura e simplesmente do domínio da filosofia. Hegel formula claramente esse reproche no prefácio das *Linhas fundamentais da filosofia do direito*: “Platão podia abster-se de recomendar às amas de leite de nunca ficar em descanso com as crianças e de sempre as embalar em seus braços, igualmente Fichte podia abster-se de construir o aperfeiçoamento da administração pública dos passaportes, como se designou, até o ponto em que se devesse inscrever neles não apenas a sinalização dos suspeitos, mas também pintar nos passaportes seu retrato. Em semelhantes exposições, não se pode ver nenhum traço de filosofia” (HEGEL, 2010, p. 42).¹⁶ A crítica hegeliana se funda aqui em uma reprovação dupla: em primeiro lugar, a tarefa da filosofia não é a de prescrever (seu trabalho é o de conceituar o que é, e não de dizer o que deve ser), e, em segundo lugar, ela não se preocupa com detalhes contingentes, mas do núcleo racional e efetivo do real.

Todavia, no texto de 1801, a principal crítica de Hegel concerne de modo mais específico ao que ele chama de “exercício da determinação ao infinito”, manifestado, segundo ele, pelo movimento de reenvio incessante das medidas de controle: contra a falsificação dos títulos, são necessários passaportes; mas

¹⁶ É de se notar a ambiguidade da referência a Platão nessa citação. O exemplo das amas de leite aparece no texto das *Leis*. O inteiro problema está em saber até que ponto, até que grau de detalhe é preciso regulamentar: deve-se prescrever, por exemplo, às amas de leite o modo exato como devem embalar os recém-nascidos? Para Platão, a resposta é negativa e a principal razão é de ordem tática: ao querer regulamentar tais assuntos, nos expomos ao risco de ver a lei posta em xeque: “nos exporíamos ao ridículo, sem contar que as amas de leite, com seu espírito feminino e servil, não consentiriam em nos obedecer” (*Leis*, VII, 790a). A solução consiste em deixar esse gênero de prescrição aos senhores, que se esforçarão em fazer-las se tornar costume por recomendações orais, em vez de por obrigações regulamentares. Hegel transpõe o argumento: assim como a lei não deve se pronunciar sobre detalhes, a filosofia não deve se pronunciar sobre prescrições contingentes. É verdade que a filosofia, ao fazer isso, incorreria nos mesmos perigos que o legislador platônico: a impotência e o ridículo. E esse é precisamente o teor da crítica que ele dirige a Fichte. Na ironia de Hegel em face aos fracassos anunciados das medidas de polícia ecoa a risada das amas de leite.

contra a falsificação de passaportes, é preciso um papel especial; mas contra o uso fraudulento desse papel especial, são necessários agentes que vigiem a sua utilização; mas contra a eventual corrupção dos agentes, serão necessários ainda outros agentes que os vigiem; e, sem dúvida, ainda outros vigilantes para vigiar esses vigilantes. De modo que, num tal sistema, nunca se chega ao fim do controle da condição do controle, ou da segurança da condição da segurança. Descobrimo sempre uma condição por detrás da condição, a vontade de determinação se engolfa em uma série que nunca se fecha, onde sempre sobra um elemento a se determinar, e cuja indeterminação condiciona, em retorno, todas as demais.

Essa dinâmica encontra sua raiz, para Hegel, no que ele chama de *antinomia da limitação ilimitada*. Esse conceito é capital, pois permite, creio, apanhar uma das contradições constitutivas do poder securitarista. De que se trata? Como esse fenômeno da “limitação ilimitada” afeta de modo central as medidas de polícia?

Para Fichte, como vimos, o poder de polícia é definido como um poder de limitação, um poder cuja atividade consiste essencialmente em colocar limites. É primeiramente a isso que Hegel faz referência.

A primeira característica da limitação policial é sua exterioridade. A limitação passa pelo exercício de uma coerção exterior sobre vontade, de um modo mecânico. A polícia procede pela aplicação, nos sujeitos, de uma pressão que deve, do exterior, forçá-los a agir em conformidade à lei. No entanto, fazendo isso, abandonamos o objetivo de uma determinação interior da vontade. O sistema de Fichte, “sistema da exterioridade”, como o qualifica Hegel, aparece, assim, como uma das tentativas mais conseqüentes para construir um sistema da vida social que abstraia completamente da vida moral, posta como estranha a ela. Como fazer para que os sujeitos ajam legalmente, na hipótese de neles não podermos nos apoiar em

nenhuma determinação interior para agir assim? Como fazer, em outras palavras, para que a lei, a vontade universal, seja real nos sujeitos, para que ela determine cada vontade singular na ausência de toda espontaneidade da parte deles? Estando dado um tal ponto de partida, como explica Hegel, “o ser-um com a vontade universal não pode, assim, [ser] apreendido e posto como majestade interior absoluta, mas como algo que deve ser suscitado por meio de uma relação exterior ou [de uma] coerção” (HEGEL, 2007, p. 73).

Ora, esse próprio modo de colocar o problema veda que ele algum dia seja resolvido. Nessa forma de pensamento, começamos pressupondo “a oposição da vontade singular em face da vontade universal” (HEGEL, 2007, p. 73) – uma oposição primordial que a coerção seria encarregada de ultrapassar, mas sem nunca poder fazê-lo, e isso precisamente porque o conceito de coerção repousa, por definição, sobre essa oposição entre os dois termos postos como exteriores um ao outro. Obtemos então um “sistema pelo qual, apesar da separação do conceito e do sujeito da vida ética, mais, precisamente por esta razão, somente de modo formal e exterior - e esta relação se chama a coerção -, os dois devem estar reunidos” (HEGEL, 2007, p. 73).

Como consequência, o projeto anunciado de restabelecer a confiança e realizar o equivalente de uma vida ética por puros meios policiais só pode falhar: “esta exterioridade do ser-um é absolutamente fixada e posta como algo que é [um] ser-em-si absoluto, a interioridade, a reconstrução da fidelidade e fé perdidas, o ser um da liberdade universal e da liberdade individual, e a vida ética, são tornadas impossíveis” (HEGEL, 2007, p. 73). Quando agimos apenas pela coerção, negativamente, não temos mais vida autenticamente moral. A ação não nasce mais de modo espontâneo e concreto da unidade viva dos costumes, mas de uma simples mecânica disciplinar.

Hegel remonta à raiz dessa relação, que diz respeito, segundo ele, à própria concepção de sujeito filosófico. É porque

começamos por colocar uma cisão no núcleo do sujeito entre uma lei vazia e a consciência empírica que a unidade não pode mais, a partir daí, se conceber senão de um modo contraditório. Posta assim, a relação carrega nela mesma o seu fracasso: fundando-se sobre uma cisão originária, a unidade que ela visa não poderá jamais se realizar como unidade verdadeira. Hegel dirige esse tema crítico de modo fundamental contra a concepção kantiana de sujeito, que Fichte herda largamente: um sujeito clivado por uma oposição irresolvida entre a determinação pura da lei e uma matéria empírica que ele deve determinar. Um esquema de subjetividade disciplinar no qual o imperativo de determinação do sujeito empírico pela pura forma da lei moral se desenrola sobre o pano de fundo de uma cisão originária do ser e do dever-ser, e que não pode, como tal, senão dar lugar a um reenvio indefinido da contradição. Trata-se da crítica hegeliana do postulado da imortalidade da alma em Kant: a determinação efetiva e completa dos móveis da ação pela pura forma da lei estando posta como uma tarefa impossível em razão do fato mesmo da heterogeneidade dos termos em presença, é preciso, então, postular uma duração sem limite na qual, de modo assintótico, o sujeito se aproxime, mas sem nunca alcançá-la, a moralidade perfeita, a santidade.¹⁷ Essa concepção, no entanto, traduz apenas um reenvio indefinido da contradição inicial. Como a unidade não pode ser de fato produzida, dá-se a perspectiva de um progresso contínuo em direção à promessa de uma unidade ideal.¹⁸ Essa é a figura da má infinitude, denunciada por Hegel. Ora, como veremos, Hegel reencontra uma lógica totalmente similar na exposição fichteana da lei de coerção, que, para realizar exteriormente uma unidade posta de

¹⁷ Sobre essa ideia, cf. KANT, 2016, p. 160 ss.

¹⁸ Kant acreditou superar essa contradição entre a ideia, identificada à lei moral, e sua objetividade, que deve ser, sem, todavia, nunca poder ser, “por ser a realização da ideia posta no tempo, em um futuro em que a ideia também seria”, mas, segundo Hegel, isso equivale a simplesmente a seu diferimento no tempo: “o progresso ao infinito — imediatamente nada é senão a contradição posta perenemente”. (HEGEL, 1995, p. 134).

partida como impossível, se dá o horizonte de uma extensão indefinida de medidas de controle, num esquema em que a polícia aparece como um instrumento de realização da lei, de aplicação indefinida da forma ideal ao real empírico.

Se Fichte define a polícia como um poder de limitação, é não somente nesse primeiro sentido de uma relação de exterioridade e de negatividade que procede por coerção mecânica, mas também, como vimos, no sentido de um poder de limitação do possível. No entanto, problemas emergem no momento em que é posta essa definição, e precisamente problemas de delimitação. Com efeito, num tal regime de interdições preventivas, onde cessará o poder de polícia? Isso equivale a se perguntar o que poderia, no olhar policial, não aparecer como condição eventual de um crime. Essa é a objeção que Hegel opõe ao conceito fichteano de lei de polícia:

Esse Estado de indigência (...) tem não somente de proibir ofensas reais por meio de castigos, mas também de prevenir a possibilidade de uma ofensa, e proibir, com essa finalidade, ações que, em e para si, não parecem prejudicar ninguém e ser totalmente indiferentes, mas que tornam mais fácil a ofensa de outros e dificultam a sua proteção ou a descoberta dos culpados. (...) não há, por outro lado, de forma alguma, qualquer ação da qual o entendimento consequente deste Estado não possa calcular uma possível ofensa para outros. É com esta possibilidade interminável que tem que lidar o entendimento que previne e o seu poder, o dever de policiamento. Neste ideal de Estado não há ação nem movimento que não tenham de ser necessariamente submetidos a uma lei, tomados sob inspeção imediata e observados pela polícia e pelas restantes autoridades (HEGEL, 2003, p. 85 s.).

Nessa lógica de remontar o crime às suas múltiplas condições eventuais, em si mesmas indiferentes, o controle pode reivindicar o direito de se estender a tudo, pois não há uso da liberdade que não seja também condição possível de uma infração. Sendo o possível infinito, um poder que o toma por objeto tende ele também a tornar-se infinito.

Toda condição de possibilidade, além do mais, possui, por sua vez, condições de possibilidade, o que engendra ainda um

movimento de regresso indefinido na série de condições. É o que exprime o chiste do vizir que serve de epígrafe a este tópico: numa tal lógica, passo a passo, para vedar a possibilidade da falsificação de títulos, seria necessário, sem dúvida, proibir a própria escrita. É verdade que o exemplo é destinado a causar riso, mas ele ilustra, pelo absurdo, a tendência do poder de limitação preventiva a se estender sem limites.¹⁹ Como já foi sublinhado, isso é tão mais verdadeiro quanto cada medida de controle dependa ela própria, para sua eficácia, por sua vez, de outras medidas de controle, e que, não contente de seguir em regresso a série de condições do delito possível, o poder de segurança deva também incessantemente garantir a efetividade de suas próprias medidas de controle por uma série de bloqueios sucessivos no eixo das garantias de segurança.

Ademais, no fato de se remontar até as condições do delito, o problema não é somente o de que vedamos diretamente certos fatos que não implicam eles próprios prejuízo a ninguém, mas também que vedamos em bloco todos os outros atos dos quais eles também são condição de possibilidade. O problema, evidentemente, é que as condições de possibilidade do crime são também condições de possibilidade de outras coisas, de outras atividades. Dissimular o rosto em público pode, é verdade, ser condição de um roubo, mas é também condição do carnaval. Ora, a lógica preventiva é incapaz de realizar a distinção. Seu alcance é muito amplo e sua interdição, ao impossibilitar as condições de possibilidade de um delito, suprime ao mesmo tempo também as condições de outras liberdades. Então, a polícia, como diz a expressão, joga o bebê fora com a água do banho. É um problema de limitação englobante, ligada ao caráter virtual do objeto: para limitar um uso possível, limitamos também todos os outros. Ora, fazendo isso, o que se encontra limitado e impedido muito

¹⁹ Cf. Voltaire (1955, p. 302): “Porque os homens podem abusar da escrita, é preciso lhes impedir que a usem? Eu gostaria igualmente que alguém te calasse, para te impedir de dizer maus argumentos. Rouba-se na rua, é preciso por isso proibir que nela se caminhe?”.

concretamente são ordens inteiras de liberdades reais.

A crítica aqui não é a de que o sistema de Fichte realiza uma limitação da liberdade abstrata, aquela liberdade anterior ao contrato social, definida negativamente como uma ausência de determinação. Nem tudo é permitido, não podemos fazer tudo em sociedade – e assim entende também Hegel. O que ele reprova no sistema de Fichte é que a limitação da liberdade se estende – e ainda mais, de um modo indefinidamente expansionista – até a “liberdade verdadeira”, que dizer, a que se define como “possibilidade de se suprimir e de entrar em outras relações” (HEGEL, 2003, p. 84). Diferentemente do conceito abstrato e negativo de liberdade, a verdadeira liberdade implica a capacidade concreta de se retirar de si mesma e reconfigurar suas condições. Ora, pelas razões indicadas, é precisamente esta liberdade que se encontra comprometida pela lógica da extensão proliferante de dispositivos de segurança, na medida mesma em que procedem pela fixação de usos, pela fossilização policial dos possíveis. Em razão dessa limitação generalizada, “a verdadeira liberdade, a possibilidade de suprimir uma relação determinada, é aniquilada” (HEGEL, 2003, p. 85). Ora, para Hegel, isso equivale à instauração de uma tirania suprema.

Pois, ainda que a filosofia política de Fichte ponha os indivíduos como átomos primeiros e absolutos, ela faz deles objetos de uma força negativa, de relações puramente externas. Sua liberdade, tão logo é posta, deve ser limitada pela liberdade universal, que, para se realizar (e, com ela, a liberdade individual), deve limitar a liberdade individual até a constranger de modo absoluto. O paradoxo, então, é que para realizar a liberdade, é preciso incessantemente limitá-la. De modo que, num tal esquema no qual o Estado possui por determinação principal que “a liberdade dos indivíduos seja limitada pela liberdade universal (...) a prisão, as amarras crescem sem cessar” (HEGEL, 1844, p. 577).

Repetidamente, de seus textos de juventude até seus cursos de

maturidade, Hegel não cessa, de modo consequente, de dar o exemplo dos passaportes de Fichte como ilustração de um regime de Estado policial ou de “Estado de galés”. Assim, em 1818, o estudante Wannemann, que assiste a seu curso sobre direito natural e ciências do Estado, anota em seu caderno as frases seguintes: “O Estado fichteano define a polícia como o elemento principal, e busca estendê-la particularmente longe, mas seu Estado é o Estado da indigência. Assim, Fichte diz que ninguém pode sair sem ter seu passaporte consigo e toma isso como muito importante para a prevenção de crimes. Mas esse Estado se transforma numa verdadeira galé” (HEGEL, 1983, p. 163).

Schlegel exprimia uma ideia similar, ainda que num registro diferente, num desvio numa página de sua *História da literatura*: “em um regime de polícia absolutamente aperfeiçoado (em que (...) até o passaporte dos viajantes carregue uma biografia exaustiva e um retrato fiel), um romance se tornaria simplesmente impossível, pois então nada mais poderia se produzir na vida real que lhe pudesse dar ensejo ou o material provável” (SCHLEGEL, 1846, p. 77). Talvez o argumento seja falso – ou, de todo modo, inverificável –, mas é belo. Consiste em dizer que o controle policial tornaria, em sua forma absoluta, a ficção impossível. Pela ordenação completa da vida social, sem lacunas ou jogos, a policialização do mundo secaria os próprios materiais da imaginação romanesca. Ainda mais fundamentalmente, num tal regime no qual o desvio, a desobediência e a fuga tivessem literalmente se tornado impensáveis, é a própria possibilidade de *viver* uma vida romanesca que teria desaparecido, e com ela tudo o que se opõe à reprodução rotineira e ordenada do real. É a própria liberdade, definida precisamente como um gesto de distanciamento ficcional de suas próprias condições, que teria sido extirpada do mundo. A polícia, compreendida assim como um empreendimento de erradicação do romanesco, aparece como um poder mortífero – mortífero, mas também ridículo, pois uma tal tarefa se provará também ela impossível – e esse é o inteiro

sentido aqui do riso de Hegel, da ironia feroz que ele opõe aos passaportes de Fichte e à sua pequena mecânica da coerção absoluta.

Para resumir esse ponto, se a limitação policial tende a se tornar ilimitada, é essencialmente em razão de seu objeto, a saber, o próprio possível. De onde também minha tese central: paradoxalmente, é a redefinição restritiva da polícia como poder de segurança preventiva – uma redefinição que se apresenta, no entanto, como uma limitação de suas prerrogativas em relação à antiga noção, muito extensiva, de polícia do bem-estar – que termina por dotar o poder securitarista de uma dinâmica de expansão sem limites. É verdade que o Estado de segurança não pretende, diferentemente do Estado-providência, colocar sob sua tutela todas as esferas da vida, cada parcela da atividade da totalidade social; é verdade que suas pretensões, doravante muito modestas em aparência, se centram no imperativo de segurança, mas, na realidade, em razão do próprio fato da redefinição negativa e preventiva da ação policial, engendra-se uma dinâmica de expansão infinita do poder securitarista. Compreender esse paradoxo é crucial para nosso presente, pois isso permite apreender a articulação conceitual entre um certo liberalismo político que visa à limitação dos fins do Estado e a proliferação concomitante de políticas securitaristas.

Na raiz dessa tendência à limitação ilimitada se encontra uma contradição precisa, que nasce do núcleo do conceito de norma policial. Essa contradição foi exposta por Marx de modo límpido, em linha direta com a crítica hegeliana: “A lei preventiva não tem medida em si mesma, nem regra racional, pois uma regra racional somente pode surgir da natureza da coisa, neste caso, da liberdade. As leis preventivas devem ser ilimitadas, pois, se a prevenção da liberdade deve ter sucesso, deve ser tão ampla quanto a sua matéria, isto é, infinita. A lei preventiva é, portanto, a contradição de uma limitação ilimitada” (MARX, 2006, p. 57).

A contradição é fundamental, pois intervém aqui entre a forma da lei (a limitação) e seu objeto (ilimitado). Mesmo que o conceito de uma lei preventiva seja um conceito manco, gravado de uma contradição radical, isso não o impede de fundar (e isso inclusive em razão de seu caráter contraditório) a tendência à expansão infinita do poder securitarista. No entanto, em seu texto, Marx acrescenta imediatamente uma outra coisa a propósito dessa dinâmica: ela “deixa de ser efetiva, não por necessidade, mas pelos fatos que limitam o capricho, como a censura tem demonstrado diariamente *ad oculos*” (MARX, 2006, p. 57 s.).

De modo que a limitação ilimitada – e este é o terceiro tempo dessa dialética – encontra, nos fatos, o seu limite. Esta é a inteira diferença entre uma tendência e uma efetividade. Se a lógica policial tende idealmente ao controle ilimitado, na realidade, ela encontra sempre contingências, circunstâncias imprevistas, que fazem com que sua vontade de controle se encontre em falta. A limitação ilimitada encontra, portanto, por sua vez, um limite, e não em razão de um princípio interno, mas simplesmente do fato de um acaso exterior – que termina ele mesmo, contudo, por aparecer como necessário na medida em que uma potência finita não pode limitar um poder infinito e que, nessa tarefa, seu edifício estará sempre eivado de rachaduras, não importa o quão tênues. Sempre haverá condições que lhe escapam e que ele não pode prever. Se a polícia preventiva é animada por uma tendência necessária à expansão infinita, essa tendência é, portanto, necessariamente interrompida em algum ponto pela contingência que lhe escapa.

O poder securitarista é, portanto, afetado por uma contradição suplementar. Ele pode muito bem prometer a segurança absoluta, o domínio total do possível, mas, de fato, sempre esbarra em atritos que o levam a parar em um ponto. A limitação ilimitada termina também por encontrar seus limites.

No entanto, de certo modo, essa última limitação é também a

chave secreta de seu sucesso. Pois ele pode sempre tirar vantagem desse fracasso anunciado: se eu falhei, é porque eu ainda não era suficientemente potente. Se fracassei, é porque ainda havia limites postos a meu poder de limitação. E esses entraves que explicam meu fracasso passado, é preciso agora que eu me desembarace deles para que eu possa enfim manifestar minha potência em toda sua perfeição. De modo que o fracasso estrutural do poder securitarista é também o combustível de sua extensão liberticida, numa lógica de escalada renovada. Que suas pretensões à impossibilitação sejam elas próprias – ironicamente – impossíveis é uma contradição da qual ele tira vantagem para aumentar ilimitadamente sua vontade de controle, validada e alimentada por seus fracassos regulares, ao modo do tonel das danaiades. De modo que a partir do momento em que aceitamos colocar o princípio da segurança no fundamento do poder estatal, ele se põe a funcionar como a matriz discursiva de um poder sem limite. Essa é a lição fundamental dessa dialética do poder de segurança que tentei esboçar aqui a partir de Hegel.

Em conclusão, um dos interesses maiores da crítica hegeliana de Fichte reside, talvez e sobretudo, em seu *estilo*. Como fazer a crítica de um poder? Uma primeira forma de crítica, clássica e dominante, procede pela colocação de questões sobre o fundamento e a legitimidade. É, por excelência, a concepção kantiana de crítica: fixar os limites de um poder a partir do exame de seu fundamento legítimo. Existe, todavia, também uma outra tradição crítica, minoritária, de feição muito diferente dessa primeira, e da qual encontramos, acredito, alguns traços aqui no comentário irônico que Hegel opõe ao sistema dos passaportes de Fichte. Uma crítica que não parte de uma interrogação sobre os fundamentos legítimos do poder, mas de uma análise de seus procedimentos, de suas técnicas, para examinar no detalhe o funcionamento em busca de disfuncionalidades, de suas contradições ou de seus defeitos. Esse segundo modo mobiliza o que poderíamos chamar de *uma crítica da tecnicidade do poder (une critique technicienne du*

pouvoir).

Face ao poder securitarista, a principal virtude desse registro crítico reside em sua atitude não paranoica. Uma vez que sua operação fundamental consiste em trazer de volta as grandes pretensões do poder à realidade falível de seus meios efetivos, o arco de seu espírito é irônico. Uma vez que ela é uma crítica da tecnicidade, ela sabe que todo sistema técnico possui seus atritos ou seus *bugs*. Uma vez que ela aprendeu a observar os documentos oficiais com os olhos do falsário, ela sabe que é preciso nunca levar ao pé da letra os grandes discursos que o poder possui sobre si mesmo.

É claro, no entanto, que o fato de que o poder securitarista não possa jamais cumprir inteiramente suas promessas de um domínio total não quer dizer que suas medidas não tenham efeitos e que pudéssemos nos contentar de lhes opor um riso irônico. O projeto de Fichte se insere em uma longa história cumulativa de tecnologias de controle policial, um longo processo que termina por reconfigurar muito concretamente as condições de existência da liberdade. Apontar o dedo para o caráter impossível de um projeto de dominação total do real ou para os limites inevitáveis aos quais se furta, *in fine*, a lógica de limitação ilimitada não implica, portanto, deixar de lado as tendências realmente liberticidas desse tipo de poder.

Isso é o que declara, substancialmente, o falsário Adolfo Kaminsky hoje, aos 86 anos, ao fim de uma vida passada a fabricar documentos falsos, primeiro nos anos 40 para salvar judeus da perseguição nazista, depois, nos anos 50 para ajudar os independentistas algerianos do FLN contra a guerra colonial do Estado francês, e, em seguida, em várias partes, para ajudar os opositores das ditaduras instaladas na Espanha, em Portugal ou na Grécia: “Mesmo que as técnicas tenham se desenvolvido, falsificações irão sempre existir. (...) *A priori*, tudo é sempre possível. Não podemos esquecer que tudo que alguém um dia fez pode ser feito por outra pessoa (...). No entanto, hoje, com

todas as tecnologias digitais, chips eletrônicos, biometria, impressões e arquivos genéticos, acredito que não há qualquer esperança para pessoas que precisem de documentos de identidade para sobreviver. É verdade que restam soluções limitadas, como a dublagem, assumir a identidade de outra pessoa existente, mas isso é de uma fragilidade muito grande. Hoje, os judeus, algerianos, gregos, africanos, sul-americanos etc. que ajudei seriam condenados, pois os documentos falsos não podem mais ser fabricados ‘com os meios à mão’, como eu fazia à época. (...) Não é mais o mesmo mundo” (LUCAS, 2009).

Referências

AGRE, Philip E. The Architecture of Identity: Embedding Privacy in Market Institutions Information. *Communication and Society*, 2(1), 1999, 1-25.

BERG, Günther Heinrich. *Handbuch des Teutschen Polizeyrechts*, I. Hannover: Hahn, 1802.

CLARKE, Richard. Information Technology and Dataveillance. *Communications of the ACM*, Volume 31, Issue 5, May 1988, pp. 498-512

DENIS, Vincent. *Une histoire de l'identité*: France, 1715-1815. Seyssel: Champ Vallon, 2008.

FICHTE, Johann Gottlieb. *Fundamentos do direito natural*: Segundo os princípios da Doutrina da Ciência. Trad. J. Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*: Nascimento da prisão. 20. ed. Trad. R. Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 1999.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Trad. E. Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008,

GINZBURG, Carlo. Sinais: Raízes de um paradigma indiciário. In: *Mitos, emblemas e sinais*: Morfologia e história. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, pp. 143-179.

HEGEL, G.W.F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Dritter Teil. Berlin: Duncker und Humblot, 1844.

Hegel, G.W.F. *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft* (Heidelberg 1817-18). Hamburg: Meiner, 1983.

HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. V. 1: A ciência da lógica. Trad. P. Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

HEGEL, G.W.F. *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*. Trad. C. Morujão. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2003.

HEGEL, G.W.F. *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural*. Trad. A. Bavaresco e S. Christino. São Paulo: Loyola, 2007.

HEGEL, G.W.F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Trad. P. Meneses et al. São Paulo: Loyola, 2010.

HERDER, Johann Gottfried von. Das eigene Schicksal (1795). In: *Samtliche Werke*, Bd. 7. Tübingen: Cotta'schen Buchhandlung, 1807.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Trad. M. Hulshof. Petrópolis: Vozes, 2016.

LOTZ, Johann Friedrich Eusebius. *Ueber den Begriff der Polizei und den Umfang der Staatspolizeigewalt*. Hildburghausen: Hanisch, 1807.

LUCAS, Gilles. Entretien avec Sarah et Adlfo Kaminsky, La vraie vie d'un faussaire. *CQFD*, n°72, décembre 2009.

MATSUMOTO, Naoko. *Der Polizeibegriff im Umbruch: Staatszwecklehre und Gewaltenteilungspraxis in der Reichs- und Rheinbundpublizistik*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1999.

MARX, Karl. *Liberdade de imprensa*. Trad. C. Schilling e J. Fonseca. Porto Alegre: L&PM, 2006.

NOIRIEL, Gérard. Surveiller les déplacements ou identifier les personnes? Contribution à l'histoire du passeport en France de la I^e à la III^e République. *Genèses*, 30, 1998, p. 77-100.

PETER, Jakob Christoph. *Vollständige theoretische und praktische Anleitung zur Handelswissenschaft*, I. Heidelberg, 1789.

PREU, Peter. *Polizeibegriff und Staatszwecklehre: Die Entwicklung des Polizeibegriffs durch die Rechts- und Staatswissenschaften des 18. Jahrhunderts*. Göttingen: Schwartz, 1983.

PRÚSSIA. *Allgemeines Landrecht für die Preussischen Staaten*, 3. Bd.,

Berlin, 1794.

PÜTTERI, Ioannis Stephani (Hans Stephan Pütter). *Institutiones iuris publici Germanici*. Goettingae: Vandenhoeck, 1782.

SCHADEL, Johann Christian. *Handbuch der kaufmännischen Jurisprudenz*: oder Beyträge zur Kenntniss einheimischer, wie auch auswärtiger Handlungsrechte, Gesetze und Gebräuche, die den Kaufmann interessieren. Leipzig: Schladebach, 1793.

SCHELLING, F.W.J. Darstellung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre (1806). In: *Sämmtliche Werke*, VII. Stuttgart und Ausburg: Cotta, 1860.

SCHLEGEL, Friedrich von. Geschichte der alten und neuen Literatur (1812). In: *Sämmtliche Werke*, I. Wien: Klang, 1846.

SERRES, Michel. Sans visage, pas de contrat social. *Libération*, 19/03/2010.

SINAPIUS, Johann C. *Ueber Wechselbriefe nach ihrer Verschiedenheit*. Hamburg und Leipzig: Matthiessen, 1781.

SINTENIS, Christian Friedrich. *Hallo der Zweite*. Leipzig: Fleischer, 1797.

SONNENFELS, Joseph von. *Grundsätze der Polizey*. Handlung- und Finanzwissenschaft. Wien: Kurzböck, I, 1777.

STOLLEIS, Michael. *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland*, Bd.1 : 1600-1800. München: Beck, 1988.

TROPONEGRO, E. L. *Versuch einer allgemeinen Einleitung in die Wechselwissenschaft*. München: Strobel, 1779.

VOLTAIRE. L'A, B, C (1768). In: *Dialogues et anecdotes philosophiques*. Paris: Garnier, 1955.