

v. 30, n. 61, 2023

Princípios

Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

61





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. 30, n. 61, 2023

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

Diretor do CCHLA

Josenildo Soares Bezerra

Vice-Diretor do CCHLA

Cândida Maria Bezerra Dantas

Chefe do Departamento de Filosofia

Vincenzo Ciccarelli

Vice-Chefe do Departamento de Filosofia

Antônio Basílio Novaes Thomaz de Menezes

Coordenador do PPGFil

Dax Moraes

Vice-coordenadora do PPGFil

Gisele Amaral

Princípios: Revista de Filosofia

E-ISSN 1983-2109

Editor Responsável

Oscar Federico Bauchwitz

Editor-Adjunto

Gilvânio Moreira Santos

Conselho Editorial

Cinara Maria Leite Nahra (UFRN)

Daniel Durante Pereira Alves (UFRN)

Dax Moraes (UFRN)

Eduardo Pellejero (UFRN)

Gisele Amaral dos Santos (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) (in memoriam)

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 (UFRN)

José Maria Z. Calvo (Univ. Autónoma de Madrid, Espanha)

Juan Adolfo Bonaccini (in memoriam)

Luiz Philipe de Caux (UFRRJ)

Marco Antonio Casanova (UERJ)

Marco Zingano (USP)

Maria Cecília M. de Carvalho (UFPI)

Maria Cristina Longo C. Dias (UFES)

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 Loparic (UNICAMP)

Editoração Eletrônica/Diagramação/Normalização

Alexandre Sergio da Mata Laurentino

Andrey Chaves Rodrigues

Créditos Imagem da capa:

Pexels-shuxuan-cao-4509544

Revista Princípios:

Departamento de Filosofia

Campus Universitário, UFRN

CEP: 59078-970 – Natal – RN

E-mail: principiosfilosofiaufrn@gmail.com

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

Princípios, UFRN, CCHLA, PPGFIL
v. 30, n. 61, 2023, Natal (RN)
EDUFRN – Editora da UFRN, 2023.
Periodicidade: quadrimestral (Janeiro-Abril)
1. Filosofia. – Periódicos
L-ISSN 0104-8694 E-ISSN 1983-2109
RN/UF/BCZM CDU 1 (06)



Princípios

Revista de Filosofia

v. 30, n. 61, mai - ago. 2023

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Sumário

Artigos

- 9 O mal da morte e o desafio do tempo
André Luiz Lima Cardoso
- 34 Montaigne no Sacrifício de Ifigênia: a descompostura e o pacto estatal
Dalton Franco
- 72 A possibilidade de uma ecofenomenologia no imaginário da filosofia da natureza em Bachelard
Gabriel Kafure da Rocha
- 87 O desamparo psíquico e as relações de interdependência, pensando com Freud e Judith Butler
Petra Bastone
- 109 Teoria da consciência em Simone de Beauvoir
Luciane Luisa Lindenmeyer
- 141 La multitude qui vient: une proposition de rapprochement entre Agamben et Hardt & Negri
Andityas Soares de Moura Costa Matos

- 169 Rawls, os regimes econômicos e a democracia no local de trabalho
Julio Tomé

Tradução

- 209 Carta de Descartes ao Padre Gibieuf
(19 de janeiro de 1642)
Rafael Teruel Coelho
- 217 BURNET, J. "Aristotle". In *Essays & addresses*. London Chatto & Windus, 1929, pp. 277-299
Gionatan Carlos Pacheco

Artigos



O mal da morte e o desafio do tempo

The badness of death and the challenge of time



10.21680/1983-2109.2023v30n61ID31669

André Luiz Lima Cardoso

Universidade Federal de Santa Catarina
andrell.cardoso96@gmail.com

Resumo: Neste artigo, pretendemos explorar a tese comparativista sobre o mal da morte e como ela lida com o chamado *Desafio do Tempo*. De acordo com o comparativismo, a morte pode ser um mal na medida em que a pessoa estaria melhor, caso não tivesse falecido. No entanto, se ao morrer deixamos de existir, como a morte pode ser algo ruim? Mais especificamente, em que momento a morte prejudica o sujeito? Para responder a esta questão, primeiramente explicaremos no que consiste exatamente a tese comparativista, e como ela pode argumentar sobre algum valor prudencial da morte. Em seguida, explicaremos o que é o *desafio do tempo* e, por fim, analisaremos as respostas fornecidas pelos comparativistas ao problema. Buscaremos assim defender que o comparativismo pode não só dizer *se* uma morte é ruim, mas também o *quão* ruim pode ser para o indivíduo e, além disso, que essa abordagem propõe soluções plausíveis ao *desafio do tempo*.

Palavras-Chave: Morte. Dano. Comparativismo. Desafio do Tempo.

Abstract: In this article, we intend to explore the comparativist thesis about the badness of death and how it deals with the so-called Challenge of Time. According to comparativism, death can be an evil insofar as the person would be better off had he not died. However, if when we die we cease to exist, how can death be something bad? More specifically, at what point does death harm the subject? To answer this question, we will first explain what exactly the comparativist thesis consists of, and how it can argue for some prudential value of death. Next, we will explain what the challenge of time is and, finally, we will analyze the answers provided by the comparativists to the problem. We will thus seek to defend that comparativism can not only say whether a death is bad, but also how bad it can be for the individual and, in addition, that this approach proposes plausible solutions to the challenge of time.

Keywords: Death. Harm. Comparativism. Challenge of Time.

Introdução

Para que compreendamos nosso objeto de investigação apropriadamente, precisamos esclarecer alguns pressupostos de nossa discussão. Primeiro, quando tratamos da questão do mal da morte, estamos nos questionando acerca do *Estado de Morte*, não com o processo que leva ao falecimento, ou seja, o que nos preocupa é se *deixar de existir* pode ser algo ruim para o sujeito. Em conjunto deste pressuposto, nossa discussão deixará de lado qualquer possibilidade de pós-vida, isto é, assumiremos a morte como o fim da existência do sujeito, não havendo nenhum tipo de continuação psicológica. Segundo, em nossa investigação os termos *prejuízo*, *dano* e *mal* serão tratados como equivalentes. Terceiro, nosso questionamento sobre a questão da morte é de cunho *prudencial*, não estamos abordando a *moralidade* da morte (se matar ou o suicídio é correto ou não). Pretendemos discutir aqui o impacto que a morte pode trazer ao *bem-estar*

de um sujeito, ou seja, se a morte é irrelevante para o bem-estar, ou se é possível que ela possa *prejudicar, ou até beneficiar* o indivíduo. Por fim, não discutiremos os impactos que a morte de uma pessoa pode ter em seus familiares, amigos e sociedade em que vive. Obviamente a morte de um ente querido pode ser um grande mal para aqueles que o amam. No entanto, o que nos preocupa aqui é a questão de se a morte pode ser algo ruim *para o indivíduo que morre*.

Para o senso comum, a morte é uma das piores coisas que pode acontecer com uma pessoa. Não importa sua idade, classe social, emprego, beleza; a morte é o fim da existência para todos. Além desta compreensão da morte, há usualmente certas avaliações sobre o quão ruim foi a morte para a pessoa. É comum ouvirmos afirmações como: “que tragédia, ele morreu tão jovem, tinha tanto para viver” ou “ela estava sofrendo demais, foi melhor para ela que tenha acabado”.

Apesar desta perspectiva sobre a morte ser tão presente no senso comum, não é tão simples fundamentá-la filosoficamente. Aqui abordaremos o *desafio do tempo* de Epicuro e as respostas dos Comparativistas a esta objeção. Se nós deixamos de existir ao morrer, como a morte pode nos prejudicar? Quando estamos vivos, a morte não nos afeta, mas depois que a morte ocorre, não há mais alguém para ser prejudicado, nós deixamos de existir. Dessa maneira, o desafio do tempo consiste na dificuldade de explicar em que momento somos prejudicados pela morte, isto é, quando sofremos um *dano*? Discutiremos as principais tentativas de respostas e defenderemos a tese de que a morte pode ser um mal para aquele que morre.

O Nada da morte e o Desafio do Tempo

Em sua *Carta a Meneceu*, Epicuro discute aquilo que precisamos saber para que sejamos felizes e aborda a

preocupação que as pessoas possuem para com a morte. Nessa discussão ele elabora a tese do Nada da Morte, ou seja, de que a morte não possui nenhum valor para nós, pois ela não pode nos afetar. Em uma das passagens ele apresenta o que vem a ser chamado pelos Epicuristas contemporâneos e pelos comparativistas como *desafio do tempo*¹. Segundo Epicuro:

Então, o mais terrível de todos os males, a morte, não significa nada para nós, justamente porque, quando estamos vivos, é a morte que não está presente; ao contrário, quando a morte está presente, nós é que não estamos. A morte, portanto, não é nada, nem para os vivos, nem para os mortos, já que para aqueles ela não existe, ao passo que estes não estão mais aqui (EPICURO, 2002, p. 29).

Podemos interpretar essa passagem de Epicuro de, pelo menos, duas formas. Em primeiro lugar, o filósofo parece defender que todo prejuízo (dano) precisa ser atribuído a algum sujeito, isto significa que para todo prejuízo há *alguém* que é prejudicado. Quando o indivíduo está vivo e passível de ser afetado por algum mal, a morte não está presente. Contudo, quando o sujeito morre e deixa de ter experiências, somente então a morte se encontra presente. Dessa forma, nunca há a existência simultânea da morte e do sujeito e, por conseguinte, não há um sujeito para o qual possa ser atribuído o prejuízo da morte. O desafio de mostrar que há um sujeito para o dano da morte é chamado de *desafio da falta de um sujeito*.

Em segundo lugar, Epicuro parece argumentar que o *tempo* em que o sujeito seria prejudicado pela morte coincide com o tempo em que ele não existe mais como um sujeito

¹ Não buscaremos aqui realizar um trabalho exegético da obra epicurista, mas sim explorar seus argumentos e avaliar como suas ideias são utilizadas pelos epicuristas contemporâneos como contraponto a tese comparativista. Entre os expoentes dessa posição estão os filósofos contemporâneos como Stephen Rosenbaum e Martha Nussbaum. Ver (ROSENBAUM, 1986; NUSSBAUM, 2013).

passível de experiência. Como estar morto poderia ser algo ruim para nós, se deixamos de existir ao falecer? Dessa maneira, explicar *quando* o sujeito é prejudicado pela morte é o *desafio do tempo* lançado aos Comparativistas.

É importante notarmos que os dois desafios derivados desta passagem de Epicuro são relacionados de forma muito próxima. Dependendo da resposta ao desafio do tempo, é necessária uma resposta que seja compatível ao desafio da falta de um sujeito.

Se um defensor do comparativismo argumentar que esse mal ocorre *antes* de o indivíduo ter falecido, então ele parece se comprometer com uma causalidade retrógrada, porém, o sujeito do prejuízo é simples de ser apontado, é o sujeito enquanto está vivo. Por outro lado, se for argumentado que o mal da morte ocorre *depois* do falecimento, o tempo desse mal não é um grande problema, pois o prejuízo seria após o evento da morte, mas então um comparativista precisará explicar *quem* é o alvo desse dano, dado que o sujeito deixou de existir ao morrer.

Pelo espaço limitado de nossa discussão, não poderemos tratar em detalhes acerca do *desafio da falta de um sujeito*. Dessa maneira, focaremos nas respostas apresentadas pelos comparativistas ao *desafio do tempo*, buscando explicitar suas vantagens e desvantagens. Contudo, dada a relação entre os dois desafios, ao longo da nossa discussão apresentaremos brevemente quais seriam as implicações que as respostas ao segundo desafio trazem para o primeiro.

O Mal da Morte e o Comparativismo

Apesar de a ideia de que a morte é um prejuízo para aquele que morre ser muito disseminada no senso comum, foi somente na década de 70 do século XX, com o artigo *Death (1970)* de Thomas Nagel, que surgiu a primeira proposta

filosófica sobre o mal da morte. Em seu artigo, Nagel se propõe a responder a seguinte questão: “Pode a morte ser um mal para quem morre?”, ou seja, “deixar de existir pode ser ruim para o sujeito?”. Segundo o filósofo, a morte é um mal de *privação*, mais especificamente, é um mal porque impede a pessoa de aproveitar certos bens da vida que ela poderia ter, caso não tivesse falecido.

A partir desta ideia, podemos oferecer uma explicação para julgamentos do senso comum acerca da morte. Por exemplo, que a morte é considerada como um grande mal porque ao morrer a pessoa é privada de tudo aquilo que ela teria vivido, caso não tivesse falecido. Ou também podemos explicar porque algumas mortes parecem ser piores do que outras. Tal como o juízo de que a morte de um jovem é algo pior do que morrer na velhice, isto porque a sua privação seria muito maior.

Partindo da proposta de Nagel surge uma série de filósofos que trabalham com a tese da morte como um mal de privação, tal como Fred Feldman, Jeff McMahan, Ben Bradley, Steven Luper-Foy, entre outros. Esse grupo de filósofos aprofundaram os *insights* de Nagel sobre o mal da morte, propondo uma variedade de princípios e formulações da tese da privação, assim como propuseram uma variedade de problemas e possibilidades de respostas. Denominaremos esse grupo de filósofos como *comparativistas*, pois apesar de suas diferentes metodologias e focos de pesquisa, todos aceitam que a privação da morte é explicada através de comparações do mundo atual com mundos possíveis em que a morte não ocorre.

A ideia fundamental proposta pelo comparativismo é de que a extensão do dano da morte é medida pela extensão da privação causada. Para avaliar quão grande é essa privação, os comparativistas defendem que devemos comparar a vida da

pessoa com o mundo possível mais próximo², em que ela não teria falecido. Se essa vida possível é melhor do que a atual, então a morte é um prejuízo para a pessoa, mas se for pior, então a morte é um benefício.

Para avaliarmos a morte de uma pessoa, nós precisamos estabelecer a diferença entre o nível de bem-estar da vida do sujeito no mundo em que ele morre, com o nível de bem-estar da sua vida em um mundo em que a morte não ocorre. Se o nível de bem-estar no mundo em que a morte acontece é *menor* do que o nível de bem-estar no mundo em que ela não ocorre, então a morte foi um mal para o indivíduo, pois o privou dessa diferença de bem-estar. Do mesmo modo, se o nível de bem-estar no mundo em que a morte ocorre é *maior* do que no mundo em que ela não acontece, então a morte foi um bem para o sujeito, pois preveniu uma certa quantidade de sofrimentos. Por fim, caso o nível de bem-estar de ambos os mundos seja igual, então a morte é irrelevante prudencialmente, ou seja, não beneficia nem prejudica o sujeito.

Para explicitarmos em maiores detalhes como os comparativistas propõem avaliações sobre a morte, vejamos o seguinte princípio de avaliação de um evento proposto por Bradley, chamado de *Princípio da Diferença (difference-making principle)*³:

² Os comparativistas entendem um mundo possível mais próximo enquanto o mundo mais similar possível, em que somente o evento da morte não ocorre, todo o restante da vida possível do indivíduo continua tal como na atual.

³ Vale mencionar duas outras formulações de um princípio para avaliação de eventos. Primeiramente, a proposta de valor extrínseco de Feldman que pode ser descrita como: O valor extrínseco da proposição P para o sujeito S = A diferença entre o valor intrínseco da vida de S se P fosse verdadeiro e o valor intrínseco da vida de S se P fosse falso (FELDMAN, 1992, p. 150). Além da proposta de Feldman há ainda a *abordagem contrafactual*

Princípio da Diferença (Difference-making Principle): O valor de um evento E, para a pessoa S, em um mundo W, relativo a relação de similaridade R = O valor intrínseco de W para S, menos o valor intrínseco para S do mundo W mais similar-R onde E não ocorre (BRADLEY, 2009, p. 50).

O princípio da diferença ilustra de forma objetiva a proposta dos comparativistas no que tange o dano da morte. Para avaliarmos o valor da morte para o sujeito que faleceu, calculamos a diferença do valor intrínseco de sua vida no mundo em que sua morte ocorreu, com o valor intrínseco de sua vida em um mundo em que sua morte não ocorre⁴. Apresentaremos agora dois casos hipotéticos para exemplificar como ocorre este cálculo.

Uma criança acaba morrendo durante uma cirurgia em seu coração. Sua morte foi completamente indolor, pois estava anestesiado durante todo o processo. Digamos que o valor intrínseco de sua vida em que P (sua morte) ocorre é de +200, mas caso ela não tivesse falecido, ela teria vivido uma longa e agradável vida, com valor intrínseco de +1000. Para avaliar se sua morte foi um mal ou não, precisamos aplicar o princípio

total do dano elaborada por Purves: Um evento E constitui um dano (benefício) para S se, e somente se, o valor total da vida de S é maior (menor) no mundo possível mais próximo em que E não ocorre (PURVES, 2016, p. 100). No que tange a avaliação da morte, todas as formulações geram resultados semelhantes, por isso utilizaremos a de Bradley para ilustrar a perspectiva comparativista como um todo.

⁴ Entendemos aqui o valor intrínseco como o valor que algo possui para um ser senciente sem considerar nenhuma outra vantagem ou desvantagem. Não estamos nos referindo aqui ao *valor inerente* da vida, isto é, o valor em si mesmo que a vida de um sujeito possui. Algo possui valor intrínseco quando é bom ou ruim *por si mesmo* para alguém. O que definirá aquilo que possui valor intrínseco será a teoria de bem-estar adotada, por exemplo, para o hedonismo as únicas coisas que possuem valor intrínseco são o prazer e a dor. No entanto, o comparativismo não assume nenhuma teoria do bem-estar em específico, podendo ser adaptada para outras teorias sem prejuízo.

anterior, calculando a diferença entre o valor intrínseco das duas vidas. Nesse caso, o cálculo é o seguinte: $(+200) - (+1000) = -800$. Dessa maneira, a morte da criança foi um grande mal para ela, pois ao compararmos o mundo atual com o mundo possível em que ela não morre, percebemos que ela foi privada de uma grande quantidade de bens, equivalentes a um valor intrínseco de 800.

Observemos o seguinte exemplo agora. Um adulto de meia idade, com uma vida relativamente agradável acaba morrendo em um acidente de carro. Suponhamos que o valor intrínseco de sua vida seja de +400. Entretanto, se ele não tivesse morrido no acidente, ele teria desenvolvido um câncer nos ossos que lhe traria grande sofrimento pelo resto de sua vida, até que morreria com uma idade avançada devido às complicações da doença, de modo que sua vida teria um valor intrínseco de +100. Da mesma forma que no caso da criança, para avaliarmos o valor de sua morte nós calculamos a diferença do valor intrínseco de cada vida, sendo nesse caso: $(+400) - (+100) = +300$. Por conseguinte, a morte dessa pessoa não foi um grande mal para ela, podendo ser dito até mesmo que foi um bem, pois o valor total de sua vida, ainda que abreviada pelo acidente, é um valor superior ao da vida possível em que ele morre com uma idade avançada⁵.

Como ilustrado pelos exemplos citados acima, o princípio da diferença implica que, quando a morte *priva* o sujeito de uma boa vida, então sua morte foi ruim para ele. Inversamente, se a morte *previne* que o sujeito tenha uma vida ruim, então morrer foi algo bom para o indivíduo. Além disso, este princípio ainda nos fornece uma resposta sobre a *extensão* do dano da morte: quanto melhor seria a vida que a

⁵ O mesmo raciocínio pode ser levado adiante e a morte possuir um valor neutro. Isto ocorre quando as duas vidas possíveis possuem valor intrínseco equivalentes.

morte privou o sujeito, pior a morte é. Essas são respostas intuitivamente corretas para as seguintes questões: Em quais circunstâncias a morte é ruim? E quando ela é um mal, *quão* ruim ela é? Tais respostas ainda são derivadas de uma ideia mais geral acerca do dano de um evento que é intuitivamente plausível, isto é, que o valor de algo depende da diferença que isso faz em como as coisas vão para o sujeito.

As características da tese comparativista citadas acima são muito atraentes do ponto de vista teórico. O comparativismo ainda possui outras três qualidades marcantes, a saber, sua *simplicidade, elegância e flexibilidade* (BRADLEY, 2009, p. 51). Essa abordagem é simples e elegante, pois as avaliações sobre a morte decorrem da ideia geral de que o valor de algo depende da diferença que isso faz na vida do sujeito, sem recorrer à ajustes *ad hoc* ou assimetrias que são desenvolvidas para lidar com casos problemáticos para a teoria. Já a flexibilidade da tese se dá porque ela não pressupõe nenhuma teoria do bem-estar específica, ou seja, não pressupõe de antemão o que é intrinsecamente valioso, podendo ser adaptada às principais teorias sobre essa questão.

Apresentada e compreendida a tese comparativista sobre o mal da morte, podemos investigar as respostas fornecidas ao *desafio do tempo*. Analisaremos aqui seis posições sobre esse problema, a saber: 1) a morte é ruim para o indivíduo em *todos* os momentos (eternalismo); 2) no momento em que ocorre (concorrentismo); 3) antes de ocorrer (priorismo); 4) após ocorrer (subsequentismo); 5) não há como encontrar o momento específico (indefinitismo); e 6) em *nenhum* tempo (atemporalismo)⁶.

⁶ Utilizaremos aqui as categorias adotadas por Luper-Foy, com a introdução do atemporalismo, que não está presente no trabalho do filósofo (LUPER-FOY, 2019). Outras categorias são expostas por Johansson e Bradley; Ver (JOHANSSON, 2012; BRADLEY, 2015).

Respostas ao Desafio do Tempo

Eternalismo

A resposta eternalista defende que a questão sobre *quando* a morte é um prejuízo para o sujeito, deve ser que é um prejuízo em *todos* os momentos. Seu principal representante é Fred Feldman que defende que, ao nos questionarmos quando a morte é um prejuízo para o sujeito, não estamos questionando *quando* esse mal ocorreu. Na verdade, ao questionarmos sobre o tempo em que a morte prejudica o sujeito, estamos nos perguntando: "precisamente *quando* é o caso em que o valor-para-sujeito da vida que ele levou em que E ocorre (sua morte) é menor do que o valor-para-sujeito da vida que ele levaria, caso E não tivesse ocorrido?" (FELDMAN, 1991, p. 221; FELDMAN, 1992, p. 154).

Para Feldman, a resposta a essa questão deve ser "eternamente". Pois, quando nos indagamos sobre quando a sua morte é um mal para ela, estamos tratando dos valores relativos entre duas vidas possíveis. Se esses dois mundos possíveis possuem uma certa relação de valor (podem ser comparados), e dado que essa relação se dá em qualquer momento, então essa relação se dá não só quando Lindsay existe, mas também em momentos em que ela não existe (FELDMAN, 1991, p. 221; FELDMAN, 1992, p. 154).

Segundo os críticos da posição eternalista, Feldman se equivoca a respeito da interpretação da questão "Quando a morte de S é ruim para S?". Apesar de a resposta de Feldman ser correta acerca da relação de valor entre dois mundos possíveis, não é disso que o desafio do tempo realmente trata. A indagação, "Quando a morte de S é ruim para S?" deveria ser equivalente à "Em que momento, ou momentos, o nível de bem-estar de S é menor do que teria sido, caso a morte de S não tivesse ocorrido?". Interpretando o desafio dessa maneira,

a resposta eternalista não parece ser correta, pois o bem-estar de S só é *menor* do que poderia ter sido, nos momentos em que foi prejudicado e não em *todos* os momentos, como afirma o eternalismo.

Esse problema de interpretação do eternalismo não afeta somente o *desafio do tempo*, ele também é problemático para o *desafio da falta de um sujeito*. Não parece ser possível dizer que o prejuízo da morte afeta o sujeito em *todos* os momentos, pois antes do sujeito existir e depois dele morrer não haverá um sujeito a ser prejudicado. Dessa maneira, a resposta eternalista não só confunde a questão que está sendo considerada pelo desafio do tempo, ela também não soluciona o problema de atribuir um dano a um sujeito em momentos no qual ele não existe.

Concorrentismo

Segundo o concorrentismo, a morte é ruim para aquele que faleceu exatamente no momento em que veio a morrer. Dessa maneira, a morte prejudica o indivíduo ao garantir que ele não terá a possibilidade de satisfazer desejos e preferências que ele teria, caso não tivesse falecido.

Lamont considera que as pessoas que existiram no passado podem ser prejudicadas pelas suas mortes. De acordo com o concorrentismo, para que um sujeito seja prejudicado, não é necessário que ele sofra ou experiencie o dano em questão, mas que ele seja privado da possibilidade de satisfazer certas preferências (LAMONT, 1998, p. 210).

O concorrentismo busca responder ao *desafio da falta de um sujeito* ao indicar que a morte prejudica o indivíduo que *estava vivo*, ou seja, o sujeito *antemortem*, exatamente no momento em que sua vida foi encerrada. Por exemplo, digamos que João morreu por um tiro fatal. A pessoa que foi prejudicada por esse fato é o sujeito do passado que *era o João*

e que foi prejudicado pelo disparo que tirou sua vida, *exatamente* no momento em que tirou sua vida. Dessa maneira, o concorrentismo consegue lidar de forma satisfatória ao problema do sujeito.

As críticas à posição de Lamont focam em dois aspectos principais. Em primeiro lugar, a identidade que o concorrentismo realiza entre a questão de quando o mal da morte ocorre e a questão de quando o sujeito é prejudicado. Para os críticos, as duas questões não podem ser tratadas como equivalentes (LI, 1999, p. 353; GREY, 1999, p. 359). Por exemplo, se amanhã eu tomar um veneno que me prejudicará daqui uma semana, a causa do dano ocorre amanhã, mas só sou prejudicado (tenho o nível de bem-estar reduzido) daqui uma semana (BRADLEY, 2009, p. 86). Da mesma forma, apesar do mal da morte ocorrer precisamente quando o indivíduo *morre*, a questão de quando ele é prejudicado por isso não pode ser quando ele morre, dado que com a morte o sujeito deixou de existir.

Em segundo lugar, a atribuição do dano da morte ao sujeito *antemortem* é problemática para o concorrentismo. Se o sujeito deixou de existir no momento em que morreu e o prejuízo só ocorre nesse mesmo momento, como esse dano poderia ser atribuído ao sujeito que existia *antes* de morrer? (LI, 1999, p. 352). Para essa aparente contradição, Lamont não nos fornece maiores explicações.

Priorismo

De acordo com os prioristas, o tempo em que o indivíduo é prejudicado pela sua morte é anterior ao momento em que o evento da morte ocorre. Conforme essa posição, a morte prejudica o sujeito na medida em que o priva da realização de certos interesses que tinha *enquanto* estava vivo (PITCHER, 1984, p. 184; FEINBERG, 1993, p. 179;

LUPER-FOY, 2007, p. 249). Portanto, podemos dizer que é o sujeito *antemortem* aquele que é prejudicado pela sua morte, pois frustra os interesses que possuía antes de morrer.

A primeira questão que surge quando nos deparamos com a resposta priorista é de que “como algo que ocorre após a vida do indivíduo pode afetá-lo enquanto está vivo?”. Isso implicaria em algum tipo de *causalidade retrógrada*? Segundo os prioristas, não, pois a ideia de que o prejuízo da morte seria um tipo de causalidade retrógrada se dá pela pressuposição de que para haver alguém que seja prejudicado deve haver uma relação de causação física direta (FEINBERG, 1993, p. 184). Se o modelo de causação física estiver correto, um pai, cujo filho acaba falecendo do outro lado do mundo, para que esse evento seja um prejuízo para ele, seria necessário que ele fosse afetado instantaneamente, sendo alvo de “ondas infinitamente rápidas de horror” (PITCHER, 1984, p. 186). Ao recusar o modelo de causação física, o priorismo defende que o pai é prejudicado *pele próprio fato* de que seu filho morreu, independentemente de não ter conhecimento disso. Contudo, ser prejudicado implica que há uma mudança de estados do sujeito (uma diminuição do seu nível de bem-estar). Se isso for verdade, para que a morte prejudique o indivíduo, é necessário ter uma mudança no seu nível de bem-estar em que não haja uma causação física direta.

Para responder a essa questão, os prioristas sugerem que precisamos distinguir mudanças *reais* de mudanças *Cambridge*⁷. Mudanças *reais* são as mudanças como

⁷ De acordo com Chris Mortensen: “A frase ‘mudança de Cambridge’ parece ser devida a Geach, que assim a nomeou para marcar seu emprego por grandes filósofos de Cambridge, como Russell e McTaggart. É evidente que a mudança em Cambridge inclui todos os casos normalmente considerados como mudança, como mudança de cor, de ‘vermelho’ para ‘não vermelho’. Mas também inclui mudanças nos predicados relacionais de uma coisa, como quando eu mudo de ter ‘não-irmão’ verdadeiro para mim para

entendemos usualmente, isto é, como alterações nas propriedades intrínsecas do objeto (ou sujeito), por exemplo, quando um objeto muda de cor, ou quando uma pessoa aumenta de tamanho. Já as mudanças *Cambridge* não são alterações nas propriedades intrínsecas do objeto, mas em suas propriedades *relacionais* (RUBEN, 1988, p. 223; LUPER-FOY, 2007, p. 243). Por exemplo, a mudança relacional quando A chuta B⁸ ou a mudança relacional que afeta Sócrates toda vez que alguém discursa sobre ele em aula. Dessa forma, o prejuízo que a morte causa ao indivíduo que faleceu é uma mudança *Cambridge*, não uma mudança *real*. Não são suas propriedades intrínsecas que são alteradas, mas as propriedades relacionais que o indivíduo possui entre *ele e os interesses* que desejava realizar.

Para que fique mais claro como um evento futuro pode afetar o presente, suponhamos que em 2023, após o fim do governo Bolsonaro, já tendo o próximo presidente assumido, o mundo acabe sendo destruído por um asteroide. Esse evento em 2023 tornaria verdade (seria responsável) a afirmação de que Bolsonaro é o penúltimo presidente do Brasil *hoje*. Da mesma forma, a minha morte futura torna verdade, no *futuro*, que os meus interesses *atuais* sejam frustrados.

A principal vantagem do priorismo é a resposta simples que ela traz ao *desafio do sujeito*, a saber, de que o sujeito do dano da morte é o indivíduo *antemortem*, ou seja, o indivíduo é prejudicado enquanto ele está vivo. Contudo, a resposta priorista tem a desvantagem de depender da aceitação de uma teoria do bem-estar como satisfação dos desejos. Dessa forma, um epicurista pode considerar essa uma resposta

‘irmão’ verdadeiro para mim, exatamente quando minha mãe dá à luz a um segundo filho” (MORTENSEN, 2020).

⁸ Aqui a mudança afeta, tanto A (chutando B), quanto B (sendo chutado por A).

insatisfatória somente pelo conflito de teorias do bem-estar. Outra desvantagem do priorismo é de que, ainda que se aceite a teoria da satisfação dos desejos, parece estranho afirmar que alguém é beneficiado por um desejo pelo simples fato de tê-lo (BRADLEY, 2015, p. 364). Naturalmente, consideramos que um desejo beneficia alguém quando ele é *satisfeito*, não quando há a existência dele. Por exemplo, um sujeito que tem o desejo de comer doces só é beneficiado por esse desejo quando ele finalmente come os doces, mas não enquanto ele sente essa vontade.

Subsequentismo

A próxima resposta ao desafio do tempo é a proposta pelos subsequentistas, a saber, de que a morte é ruim para o sujeito *depois* que o evento da morte ocorre. Podemos afirmar, mais especificamente, que a morte prejudica o indivíduo pela extensão de tempo em que, se não tivesse falecido, ele teria vivido uma boa vida. (BRADLEY, 2004, p. 01; BRADLEY, 2009, p. 74; FEIT, 2002 p. 367; FEIT, 2016, p. 136; GREY, 1999, p. 364). Assim, de acordo com o

subsequentismo, o dano da morte é limitado a um certo espaço de tempo, a saber, o tempo em que o indivíduo estaria vivendo uma boa vida se não tivesse falecido. Podemos dizer então que “a morte de S em t_1 é ruim para S em t_2 , contanto que em t_2 , a vida que S estaria vivendo, caso não tivesse morrido em t_1 , teria sido melhor do que estar morto” (BRADLEY, 2009, p. 89). Por exemplo, a morte de Sócrates foi ruim para ele por uma certa extensão de tempo após sua morte, mas deixou de ser ruim para ele há muito tempo, pois, caso não tivesse falecido quando tomou cicuta, ele ainda estaria morto há muito tempo. Contudo, a morte de Chadwick Boseman (ator de Pantera Negra) ainda pode ser um grande mal para ele, pois, se não tivesse falecido, ele ainda poderia estar vivendo uma boa e agradável vida.

O subsequentismo possui duas vantagens marcantes. A primeira é que ele torna o dano da morte semelhante a qualquer outro dano. Se eu bato meu dedo do pé na mesa, o tempo em que esse acidente é ruim é o período em que sou prejudicado por ele (enquanto sinto dor, ou prejudica minha locomoção, por exemplo), cessando de prejudicar a partir do momento em que não há mais seus efeitos. Com o subsequentismo o dano da morte é semelhante; sou prejudicado pela minha morte pela extensão de tempo em que seus efeitos me prejudicam, isto é, pelo período em que minha morte me *privou* dos bens da vida. A segunda vantagem é que o subsequentismo, diferente do priorismo, *não* se compromete com uma teoria do bem-estar em particular, podendo ser adaptada às várias visões sobre o bem-estar. Isso é uma vantagem para lidar com o desafio epicurista, pois pode argumentar que a morte afeta o indivíduo *ainda* que assumamos o hedonismo.

Contudo, o subsequentismo possui uma característica que pode ser difícil de assumir, isto é, requer que venhamos a atribuir um nível *zero* de bem-estar ao morto. Isso se torna necessário para que possamos comparar o tempo após a morte do indivíduo, com a mesma extensão de tempo em um mundo possível em que a morte não ocorre. Se não for assumido um nível de bem-estar ao morto não haveria um sujeito ao qual possa ser atribuído o dano da morte. Com isso, os subsequentistas podem defender que o mal da morte ocorre após o falecimento, e também dar uma resposta ao *desafio da falta de um sujeito*, a saber, o sujeito desse mal é o próprio indivíduo que faleceu, mas que ainda possui um nível de bem-estar mesmo morto.

Uma via de defesa da noção de que mortos tem um nível de bem-estar *zero* se dá no âmbito da deliberação prudencial, mais especificamente, sobre a racionalidade da indiferença entre um futuro em que se morre instantaneamente e um em

que a pessoa fica em coma, até morrer posteriormente. Considere o seguinte caso formulado por Bradley:

Vamos estipular que quando alguém está em coma, essa pessoa tem um nível de bem-estar zero [...] Agora vamos supor que amanhã Ishani soltará uma bigorna na cabeça de Kris, e vamos considerar dois futuros possíveis para Kris. Em um futuro, F1, Kris morre instantaneamente. Em outro futuro, F2, Kris entra em coma, nunca mais recuperando a consciência, e morre em dez anos. (BRADLEY, 2009, p. 108).

No que concerne ao bem-estar que Kris pode ter em seus dois futuros possíveis, não há razões prudenciais para preferir um futuro em detrimento do outro, isto é, Kris deveria estar indiferente sobre ambas as possibilidades. Dado essa indiferença, Bradley afirma que Kris está prudencialmente idêntico em ambos os futuros, tanto em coma, quanto não existindo, ou seja, possui o mesmo nível de bem-estar. Dessa maneira, se faz sentido atribuímos um nível de bem-estar zero para quando Kris está em coma, então também faz sentido atribuímos um nível de bem-estar zero quando ele não existe mais (BRADLEY, 2009, p. 108). Se negarmos isso, não faria sentido assumirmos que ambos os futuros são prudencialmente equivalentes.

A plausibilidade da resposta anterior sugere uma forma diversa de compreender o bem-estar. Frequentemente, o bem-estar é considerado uma propriedade semelhante à saúde. Entretanto, não parece fazer sentido afirmar que um morto possui algum nível de saúde, ou que está mais ou menos saudável do que quando estava vivo. O que os subsequentistas sugerem, em especial Bradley, é de que paremos de pensar o bem-estar como algo semelhante à saúde, e passemos a considerá-la como uma noção essencialmente conectada com deliberações prudenciais (BRADLEY, 2015, p. 365). De modo que, se podemos deliberar sobre circunstâncias em que não existimos, também é possível que tenhamos um nível de bem-estar nelas.

Indefinitismo

A próxima resposta ao desafio do tempo é a proposta por Nagel, na qual o prejuízo da morte não possui uma localização espaço-temporal definida, apesar de o sujeito e a causa do dano possuírem. De acordo com Nagel:

Há bens e males que são irredutivelmente relacionais; eles são aspectos das relações entre uma pessoa, com limites espaço-temporais usuais, com circunstâncias que podem não coincidir com ele, tanto no espaço, quanto no tempo. A vida de um homem inclui muitas coisas que não transparecem dentro dos limites de seu corpo e mente, e o que ocorre com ele pode incluir coisas que não ocorrem dentro dos limites da sua vida (NAGEL, 1970, p. 77-78).

Segundo a resposta do indefinitismo, o dano da morte é dessa espécie de mal relacional. Apesar de o sujeito do dano e sua causa poderem ser localizados com exatidão, o prejuízo da morte não pode. De acordo com o filósofo, o próprio *fato* de que a vida do indivíduo acabou constitui seu infortúnio, e não sua condição passada ou presente (NAGEL, 1970, p. 78). Uma pessoa é prejudicada por sua morte porque ela foi privada de certas possibilidades que ela poderia ter realizado, independentemente de sua condição passada ou presente.

Por aceitar que a possibilidade de que a morte possa ser um prejuízo apesar de não coincidir local-temporalmente com o sujeito, o *desafio da falta de um sujeito* não prende a atenção desta posição. O sujeito que é prejudicado é o sujeito que estava vivo e deixou de existir ao morrer, a questão de *quando* ele é prejudicado é deixada em suspenso, dado a aceitação da categoria de males relacionais tal como exposta por Nagel.

A posição indefinitista possui a característica peculiar de que ela só é verdadeira se uma das outras posições, o priorismo, o concorrentismo ou o subsequentismo são verdadeiros. Pois, ainda que os limites não sejam claros, ainda há um tempo em que tal prejuízo ocorre. Entretanto, não é

compatível com o eternalismo (pois a eternidade não tem limites para que sejam obscurecidos) nem com o atemporalismo (pois defendem que não haja um tempo em que o prejuízo se dá). Sua flexibilidade conceitual pode ser atrativa para alguns teóricos, contudo aparenta ser uma característica negativa. Pois, se o indefinitismo é uma posição que só é verdadeira, se outra for, qual seria a necessidade teórica dessa perspectiva, porque não ficar com a primeira teoria? Além disso, parece ser uma resposta evasiva ao *desafio do tempo*. O que os epicuristas estão requerendo através desse desafio é que os comparativistas dêem uma boa explicação de *quando* o indivíduo é prejudicado. Entretanto, o indefinitismo defende que há esse tempo, mas não podemos defini-lo. Dessa maneira, o indefinitismo é uma resposta incompleta (pois depende da verdade de outra posição) e também não responde com rigor o *desafio do tempo*.

Atemporalismo

Por fim, uma última possibilidade de resposta ao *desafio do tempo* que trataremos é a posição defendida pelos atemporalistas. De acordo com essa posição, o mal da morte não possui um momento específico em que afeta o sujeito (BROOME, 2004, p. 237; JOHANSSON, 2012, p. 02). Segundo esses teóricos, há males que são *atemporais*, sendo a morte um desses males.

A morte é um dano porque prejudica a vida da vítima *como um todo*, e não em um momento específico. Tal como para os indefinistas, para o atemporalismo é o próprio fato de a morte encurtar sua vida é um prejuízo (BROOME, 2004, p. 237). No entanto, diferentemente da posição anterior que defende que não podemos localizar com exatidão o momento do prejuízo da morte, para os atemporalistas simplesmente *não há* um momento em que o sujeito é prejudicado. Para

entendermos essa perspectiva, vejamos a seguinte analogia proposta por Broome:

Suponha que um livro é alterado pelo editor antes que seja publicado. Se o editor não mudar a extensão do livro, pelo menos uma página do livro publicado será alterada. O livro será diferente do que teria sido, se o editor não tivesse feito a alteração. Entretanto, se a alteração consiste no corte do último capítulo, nenhuma página do livro será alterada. O livro é alterado sem que nenhuma página seja. Isso não é misterioso de forma alguma (BROOME, 2004, p. 238).

Da mesma forma que o corte do último capítulo modifica o livro sem que nenhuma página seja alterada, a morte corta um capítulo possível da vida de uma pessoa, mas sem alterar suas páginas. A morte prejudica o sujeito ao retirar-lhe um tempo de vida possível que ele teria, caso não tivesse falecido. Essa privação em si é o prejuízo da morte, ainda que não haja um tempo em que esse sujeito sofre o prejuízo, nem antes de sua morte, pois a morte nunca ocorreu, nem depois de sua morte, pois o sujeito já não existe mais. Dessa maneira, os atemporalistas defendem que rejeitemos a premissa epicurista de que, “Tudo que é ruim para um sujeito deve ocorrer em um determinado momento”, e aceitemos a plausibilidade de que a morte pode ser um prejuízo, sem que haja um momento em que esse prejuízo ocorre.

Assim como o priorismo, a principal vantagem do atemporalismo é de que o desafio do sujeito não é problemático, o sujeito que é prejudicado é o indivíduo que perdeu sua vida. Contudo, não precisa defender que a morte prejudica o indivíduo *antes* de ocorrer, e também não precisa, como o subsequentismo necessita, defender que a morte prejudica o indivíduo *depois* que está morto. É o simples fato de que a morte encurta a vida do indivíduo que é o prejuízo, não sendo atribuído em nenhum momento específico.

Apesar dessa vantagem, o grande problema do atemporalismo é de que torna o prejuízo da morte algo extremamente distinto de outros males ordinários⁹, como o prejuízo de bater o pé na mesa. Dessa maneira, se a coesão teórica é considerada como fundamental para uma resposta ao *desafio do tempo*, o atemporalismo não é o melhor candidato como resposta. Contudo, se aceitarmos que há de fato algo peculiar no mal da morte, que não nos permitiria adequá-lo aos males ordinários, então o atemporalismo surge como um bom candidato à solução para o desafio sobre quando o prejuízo afeta o sujeito.

Considerações Finais

Buscamos através das discussões expostas aqui, defender que a posição comparativista é uma resposta plausível à questão de se a morte pode ser um mal para o sujeito. De acordo com o comparativismo, a morte é um prejuízo para o sujeito que faleceu, na medida em que causa uma *privação* dos bens da vida. A extensão dessa privação é avaliada através de uma comparação do mundo atual, em que o sujeito morre, com um mundo possível em que a morte não ocorre. Se o bem-estar da vida atual é menor do que o bem-estar da vida possível, então a morte foi um mal para o sujeito e, inversamente, se o bem-estar da vida atual for maior, então a morte pode ser considerada um benefício para a pessoa. A diferença entre os níveis de bem-estar das duas vidas possíveis é o que determina a *extensão* do prejuízo ou benefício. Sendo assim, a abordagem comparativista nos permite não só dizer se uma morte é um mal, mas também o *quão* ruim ela pode ser.

⁹ Essa crítica é a chamada objeção da uniformidade, para uma defesa aprofundada contra essa objeção, ver (JOHANSSON, 2012).

Consideramos que, entre as respostas ao desafio do tempo, quatro respostas são insatisfatórias: O eternalismo possui a desvantagem de não estar respondendo a questão que realmente importa para o desafio do tempo; o concorrentismo é contraditório entre considerar que o sujeito deixa de existir ao morrer, mas é esse mesmo sujeito *antemortem* que seria afetado pela morte; o priorismo assume que a frustração de um desejo futuro pode afetar o bem-estar do sujeito *hoje*, mas intuitivamente consideramos que uma frustração só afeta o bem-estar de alguém após ter ocorrido; por fim, o indefinitismo depende da verdade de outra teoria, sendo um excesso teórico desnecessário.

Por conta do acima exposto, consideramos que os melhores candidatos à resposta ao desafio do tempo são o subsequentismo e o atemporalismo. O subsequentismo possui a vantagem da coesão teórica entre o mal da morte e outros males ordinários, contudo, depende da atribuição de um nível de bem-estar a um sujeito que não existe mais. Já o atemporalismo lida bem com o problema do sujeito, pois o dano da morte é atribuído a pessoa que estava viva. Porém, considera que, enquanto a maioria dos males são temporais, a morte seria um caso distinto, prejudicando o indivíduo em *nenhum* tempo. Dessa maneira, concluímos que a tese comparativista sobre o mal da morte é capaz de lidar de forma satisfatória com o desafio do tempo proposto pelos epicuristas, fornecendo boas soluções para o problema.

Referências

BRADLEY, Ben. *When is death bad for the one who dies?* Noûs, Vol. 38, No. 1. p. (1-28). 2004. BRADLEY, Ben. *Well-being and Death*. Oxford: Oxford University Press. 2009.

BRADLEY, B. *Well-being and Death*. In: The Routledge Handbook of Philosophy of Well-Being. Edited by: Guy Fletcher. Routledge Taylor and Francis Group. p. (360-369). 2015.

- BROOME, John. *Weighing Lives*. Oxford: Oxford University Press. 2004.
- EPICURO. *Carta a Meneceu*. Tradução: Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: Editora UNESP. 2002;
- FEINBERG, J. *Harm to others*. In: *Metaphysics of Death*. Stanford University Press. p. (171-190). 1993. FEIT, N. *The Time of Death's Misfortune*. *Noûs*, Vol. 36. No. 3. p. (359-383). 2002.
- FEIT, N. *Comparative harm, creation and death*. *Utilitas* Vol. 28. No. 2. p. (136-163). 2016.
- FELDMAN, F. *Some Puzzles About the Evil of Death*. *The philosophical Review*, vol. 100, No. 2 (205-227). 1991.
- FELDMAN, Fred. *Confrontations with the Reaper*. Oxford: Oxford University Press. 1992.
- GREY, William. *Epicurus and the Harm of Death*. *Australasian Journal of Philosophy*. Vol. 77. No. 3. p. (358-364). 1999.
- JOHANSSON, Jens. *The Timing Problem*. In: *The Oxford Handbook of Philosophy of Death*. Oxford University Press. p. (1-14) 2012.
- LAMONT, J. *A Solution to the Puzzle of When Death Harms its Victims*. *Australasian Journal of Philosophy*, 76:2, (198-212). 1998.
- LI, J. *Commentary on Lamont's: when death harms its victims*. *Australasian Journal of Philosophy*, 77:3, (349-357). 1999.
- LUPER-FOY, S. *Mortal Harm*. *The Philosophical Quarterly*. Vol. 57. No. 227. p. (239-251). 2007.
- Luper, Steven, "Death", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/death/>>.
- MORTENSEN, C. *Change and Inconsistency*. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/change/>>.
- NAGEL, T. *Death*. *Noûs*. Vol. 4. No. 1. p. (73-80). 1970.
- NUSSBAUM, M. *The Damage of Death: Incomplete arguments and false consolations* In: *The Metaphysics and Ethics of Death: New Essays*. Edited by James Stacey Taylor. Oxford: Oxford University Press. p. (25-43). 2013.
- PITCHER, George. *The Misfortunes of the Dead*. *American Philosophical Quarterly*. Vol. 21. No. 2. p. (183-188). 1984.

PURVES, Duncan. *Accounting for the harm of death*. Pacific Philosophical Quarterly 97. p. (89-112). 2016.

ROSENBAUM, S. *How to be dead and not care: a defense of Epicurus*. American Philosophical Quarterly. Vol.23. No. 2. p. (217-225). 1986.

RUBEN, David-Hillel. *A puzzle about posthumous predication*. The Philosophical Review. Vol 97. No 2. p. (211-236). 1988.

(Submissão: 02/03/23. Aceite: 19/04/23)

Montaigne no *Sacrifício de Ifigênia*: a descompostura e o pacto estatal

Montaigne in the Iphigenia's Sacrifice: the decomposure and the state pact



10.21680/1983-2109.2023v30n61ID31524

Dalton Franco

Universidade Estácio de Sá (UNESA)
daltonfranco@gmail.com

Resumo: Os Ensaios de Michel de Montaigne requisitam justiça num contrato social. O seu trabalho não está no primeiro grupo das correntes contratuais, como deveria estar, nem é bem lembrado no bojo das teorias políticas modernas. Quanto mais o lemos, mais entendemos a preguiça com a sua obra. Na primeira seção discutimos um caminho contratual. Em segundo lugar, argumentamos a clareza de uma sociedade pré-estatal no seu trabalho. Na terceira parte do artigo, apontamos uma razão cética de Estado, baseada numa figura institucional imperfeita, nascida do imperfeito. O conjunto de contradições fraticidas de seu tempo fazem-no convocar uma grande discussão sobre a necessidade da moderação e de instituições.

Palavras-chave: Ensaios; Ceticismo; Descompostura; Contrato social

Abstract: The Essays of Michel de Montaigne claims for justice in a social contract. His work are not among the mainstream of political theory, as it have to be, neither in a contratualist light. As much as we know, as much as we read about the Essays, we realize that is wrong. First, we argue that he has clearly a state of nature of human been. The second section shows and argues what can be called a social contrat, based on the idea of decomposing, where the State and sovereign appears by the human imperfection, and never by the perfection, throughout a skeptical reason. Finally, the contradictions at his time makes him claim for a dialogue which stress the public idea of moderation and traditional institutions.

Keywords: Essays; Skepticism; Decomposing; Social contract

1. Introdução: para um pacto estatal nos ensaios de Montaigne

Michel de Montaigne é um pouco mais do que um teórico do Estado. Se por um lado, a obra *Os Ensaios* trata de um conjunto desarticulado para uma teoria específica, dogmática e abrangente do Estado, por outro lado, essa característica a libera para compor-se de uma multiplicidade de artefatos de observação da vida pública e da própria configuração estatal. A começar de si, do *eu que fala*, é possível localizar, no conjunto de suas reflexões, a necessidade da ordem comum para o caos da variedade, da dessemelhança e da subjetividade. Portanto, se não temos uma teoria linear singular de uma imagem geral das normas e instituições, temos pedaços de imagens articuladas a grandes veios teóricos que costuram crônica política e descrições abrangentes, como narrativas de colapsos articuladas com correntes de pensamento clássico do dever ser e para a vida pública. Essa paisagem credencia certa inapetência de interações com a obra. Portanto, essa desmobilização calçada em certa preguiça, e em razão de

nossa eterna necessidade de diálogo, em meio ao ódio, ao estranhamento do diverso, da animosidade beligerante diante da diferença, tal como a França do século XVI, a conversa com Montaigne deve ser recorrente. A despeito da lenta vontade contingente com o pensamento não-dogmático, com o pensamento de razão cética, ele conversou com o caos, de modo informe, para a forma, e essa é a tese que apetece este artigo.

Os caminhos mais comuns para abordá-lo são de dois tipos: os recortes de influências específicas e as obras de abrangência. Os dois são interpretações otimistas. Presume-se, no primeiro, uma articulação linear entre o pensamento de um autor clássico e a sua sustentação coerente na obra do ensaísta (Carneiro, 2011). Os trabalhos mais abrangentes e clássicos usam periodização e sequenciamento, como Villey, a dizer a sua juventude, a maioridade e o texto de fim de vida, conforme somos lembrados por Frame (1963). Os dois caminhos são promissores, mas são também atravessados por outro, o que corta conceitos e os atalha, como por exemplo: o subjetivo, a razão de Estado, o eu e a história (Bueno, 2017). Este artigo filia-se a este terceiro grupo (França, 2012). Os trabalhos dogmáticos e os não dogmáticos sobre Montaigne vivem sempre na dificuldade de manter-se retos e coerentes, enquanto ele mesmo é tortuoso e incoerente (Smith, 2012). A vida coerentista de cortes de conceitos nos Ensaios pode ser rechaçada por pontos nos quais ele nega algo que tenha afirmado anteriormente, o que danifica, por exemplo, a influência de Aristóteles ou de Licurgo de modo linear no seu trabalho (Conceição, 2015). Esse tipo de proposta tem fôlego duvidoso e alcance sempre pontual. Se há Platão nos Ensaios, entre as suas inúmeras influências, o problema é que ele aparece à moda Montaigne (Kellermann, 1956). Propõe-se aqui um roteiro desse tipo por uma oposição simples: o caminho da pesquisa, no ensaísta, da influência de um autor dogmático pode ser recusado com outro ponto nos Ensaios no

qual ele o nega. Contudo, parte-se aqui de um autor não dogmático, de um cético, de Sexto Empírico (Outlines of Pyrrhonism¹). É inequívoco que Montaigne é cético ou que contém ceticismos, vários trabalhos o atestam, sendo assim, esse é um roteiro menos incerto entre os muitos trajetos difíceis (Schaefer, 1979). Mas, deixemos claro o que chamamos de oposição: um cético como o ensaísta não vê, em tese, nenhum problema na mudança de rota, ele não asseve à essência, o que o orienta não é o verdadeiro, o coerente, contra o falso e o incoerente. Deste modo, quando dizemos que trabalhamos a influência cética, não dizemos algo que possa ser rechaçado ao longo dos Ensaaios ou mesmo neste artigo. Montaigne não vê problema em abrigar o falso, o verdadeiro, o coerente e o incoerente.

A partir desse eterno e incontornável ponto de partida infirme, aborda-se o que pode ser uma imagem estatal clássica, na filosofia política e especificamente nas teorias éticas de Estado, presentes nos Ensaaios, em particular em quinze Ensaaios do Livro I, os quatorze primeiros, de “Por Diversos Meios...” (I, i)² a “Que o Gosto...” (I, xiv) e o incontornável ensaio “Dos Canibais” (I, xxxi). A seleção não tem pretensão exaustiva apenas indica uma possibilidade pouco explorada e, se não fala exatamente o que o livro deseja dizer e ser, ao menos aponta o que pode ser refletido. Ignoram-se as camadas e adições realizadas por ele (grafadas em A, B e C) para dar mais corpo à obra, uma vez que as três edições nos sinalizam uma premissa: se ele revisou o texto ao longo da vida, a primeira edição, ou o Livro I, está conforme o que ele pensava no fim da vida. Evita-se assim o sequencialismo de Villey, de

¹ De agora em diante, cito como *HP*, seguido de livro, de capítulo do fragmento, do parágrafo, e do número de página, conforme exemplo: (*HP* I, 5, 30, p. 213).

² De agora em diante, cito Livro, Capítulo e número de página, conforme exemplo: (I, XXI, p. 2).

Montaigne jovem a maduro. Portanto, procura-se o que há na obra que pode ser considerado uma sociedade pré-estatal ou falimentar e uma civilização ordenada por um Estado soberano. Pergunta-se aos quinze ensaios como podem ser configurados um estado de natureza e um acordo estatal. Depois disso, com pequenas variações, o primeiro, chamarei de estado de descompostura e, o segundo, de ordem social. Em relação ao primeiro, considero uma divisão habitual entre uma situação hipotética e real da falta de acordo público positivo sobre uma figura estatal, seja uma hipótese, uma civilização primitiva ou uma dissolução. Como consequência, derivado dessa divisão, por oposição, consideraremos o que pode ser a figura do pacto estatal para Montaigne, o que significa e o que remedia em relação ao quadro de descompostura. Reivindica-se um espaço mais adequado para o ensaísta no panteão do contratualismo, dos contratualistas aos neocontratualistas.

A obra de referência específica, de entrada e mote de interpretação é a de Sexto Empírico, cético do período antigo bastante vivo nos textos de Montaigne. A extração pirrônica, que é uma variação baseada na vida do cético Pirro de Élis (360-275 BC), cuja prática é apresentada na introdução da obra *Outlines of Pyrrhonism* (*HP I*, p. xxx), é a referência central para ler os quinze ensaios selecionados. Um aspecto em particular serve de método de leitura e interpretação: a cura do dogmatismo pela palavra (*HP III*, 32, 280, p. 511). É por meio da obra de Sexto Empírico que conhecemos que o dogma é uma enfermidade da razão, que a asserção e a precipitação sobre o real, a partir da aparência, carecem de motivos e afetam perturbações (*HP I*, 1, 1-5, p. 3-4). Para um pirrônico, como consideramos Montaigne, a aparência leva até a *aparência*, para um dogmático, por outro lado, ela leva até a essência. Para os primeiros, falta provar o caminho objetivo para isso, por exemplo, falta liberar-se da idiossincrasia para tanto (*HP I*, 4, 8-10, p. 7). A partir da equiparação de argumentos sobre a verdade, da isosteneia, a tarefa dos cétricos

é apresentada como sendo a de trazer a tranquilidade da alma para os enfermos, a de destituir o movimento clássico dos dogmáticos, que afirmam conseguir revelar o real a partir do aparente (*HP* I, 6, 12, p. 9). Esse esforço, por premissa, atravessa o dos Ensaaios, afigura-se como convergente para a obra de suspensão do juízo definitivo sobre o mundo percebido pelo ensaísta. De acordo com Montaigne, tal como para Sexto Empírico, o conjunto de asserções dogmáticas colapsa o estado de normas e de instituições, sempre ignorando um jarro de elementos inegociáveis para um leitor e intérprete cético: a defesa da vida, das dissemelhanças, das tradições e das instituições públicas (*HPI*, 11, 21-24, p. 17).

Sexto Empírico usou o pintor Apelles, da corte de Alexandre o Grande (350-300 BC), para sugerir como a tranquilidade pública era concebida. Na descrição da história, o pintor estava exausto de tentar por técnicas obter a definição visual da espuma na boca de um cavalo num quadro. Então, arremessa o seu pincel e obtém o resultado, por acidente (*HPI*, 12, 25-28, p. 19). A tranquilidade oriunda do arremesso não chega por regras dogmáticas, chega por acidente e por moderação da paixão, é essa a leitura habitual que se extrai de Apelles. Da mesma forma, assim aparece, Montaigne usará o quadro *O Sacrifício de Ifigênia*, do pintor ateniense Timanto, para ilustrar a sua experiência com o fenômeno do medo, da angústia e do desamparo. De acordo com a sua versão do quadro, Timanto pinta uma cena de parricídio na qual não consegue dar ao personagem um rosto perfeito para a tristeza, que passa a ser irrepresentável diante do descalabro do crime político. Por seu turno, para pintá-la, ensaia o *eu que fala* de forma moderada. Desta maneira o representamos aqui, como um texto que discute a justiça estatal (Torrano, 2014). A combinação das duas representações céticas, a dos dois quadros, indica que o ensaísta experimenta então um círculo de fragmentação e de precipitação idiótica contra a ordem e contra as regras de convivência. A sua trajetória é então

marcada pela ansiedade de produzir tranquilidade, isto num cenário de desamparo das organizações estatais, de descompostura, de um estado de natureza, de um estado de abalo das regras originárias das tradições públicas, em um Estado que decai com a falta de clareza sobre o soberano, que derroca com a discussão necessária do direito de resistir à opressão (Barros, 2006).

A expressão “Montaigne no sacrifício de Ifigênia”, o argumento síntese deste artigo, extrai da menção do ensaísta à morte da personagem uma representação geral do seu próprio quadro. Isto porque, segundo parece-nos, além da óbvia performance retórica e cética análoga à de Sexto Empírico, localiza dois momentos: o primeiro, o sofrimento diante do crime odioso, do parricídio, da descompostura e da irresolução; o segundo, o da necessidade imposta a si de ensaiar a resposta, a resolução e a repactuação das regras ordinárias do espaço público. Em outras palavras: além de metáfora da circunstância da dor, da aflição, da idiossincrasia autoritária do saber dogmático, o quadro traz imagens adversárias presentes nos Ensaaios, seja a do colapso e a do amparo, seja a da animosidade do saber exotérico e a da cura da enfermidade pela palavra, portanto, pelo que nos junta, pelo contrato, pelo esforço de ensaiar-se. Montaigne, diante de um sacrifício fratricida, convoca seus leitores a um diálogo público, diante da fragmentação, convoca seus leitores à agregação, diante de um subjetivo inevitável, convoca os seus observadores à intersubjetividade.

2. O estado de descompostura: o estado de natureza

De acordo com Montaigne, a palavra nos junta e a ausência da palavra nos separa. O medo e a mentira assestam a descompostura (I, ix, p. 51). Por um lado, com pedaços de asserções, se não seria possível dizer uma teoria contratual e um estado de natureza de padrão dogmático, com base no

repertório precariamente sequencial dos Ensaios, por outro lado, sugere-se que é possível entrever, com razoável coordenação, uma visada em mosaico das relações entre o indivíduo, o Estado e a sociedade e, mais claramente, uma leitura da dicotomia que envolve o estado de natureza, como uma descompostura da mentira, e a sociedade contratual, configurada pela fala composta. Essa entrada é possível por mais de uma maneira porque a obra e os textos de “Os Ensaios” são polissêmicos, mas aposta-se aqui na possibilidade de lê-la pela ênfase contratualista, pela mobilização de afetos que requisitam o uso da razão, mas a bem da coerência de uma razão cética. A rigor, ele pode não ser um teórico do contrato ou, se é, foi até aqui inexplicavelmente ofuscado pelos simpatizantes das teses clássicas, de Hobbes (1588-1679) a Rawls (1921-2002), mas também é seguramente um teórico dos afetos, do diálogo, da negociação e da agregação.

O ensaio “Dos Canibais” (I, xxxi) talvez tenha dado oportunidade para a lenda do bom selvagem, presente em seu leitor J. J Rousseau (1712-1778), e prefigura um dos caminhos pretensamente seguros e também habituais de entrada para o que chamamos de *estado de natureza*, seja este um panegírico de um lugar inventado, de um telurismo observado ou de um lugar observado e experimentado. Pelo texto, por contraste, fica bastante claro que o modo de vida do canibal brasileiro espelha e joga o estranhamento das civilizações na França. Ali o ensaísta anota o homem em estado bruto, o homem senhor de um céu azul e doce, ladeado pelo homem do contrato racional e acre (I, xxxi, p. 319). Frequentemente, o primeiro ganha do segundo em ordem inaugural, em medida justa e em beleza virgem, mas é um vencedor que não usa calças (I, xxxi, p. 320). Como em muitas passagens cifradas e decifráveis, esse ensaio aponta duas canoas guiadas pelo mesmo corpo: os selvagens talvez sejam melhores, mas não têm arte (calças) (I, xxxi, p. 320). A leitura condicional lembra que há ali uma *vida selvagem* e uma vida temperada, artificialmente composta e

também a sua preferida mais íntima, de maneira que não é possível ignorar o seu amor incondicional à cidade de Paris, muito embora a terra nova seja descrita como francesas (I, xxxi, p. 306). O estado original do canibal é cru, de “[...] naturalidade tão pura e simples [...]”, é mero ponto de partida histórico, porque mesmo com base numa narrativa concreta ele é figurativo, ele vive “[...] uma condição humana feliz [...]”, não é uma metáfora bélica, é uma metáfora orgânica, afinal, trata-se de um sujeito a *caminho das calças*, e um personagem que vive “[...] com tão *pouca arte* e soldadura humana [...]” que assim está no início do túnel que o levará até a porta da razão, até a arte (I, xxxi, p. 309; p. 314, grifo nosso).

Com base nisso, é possível apontar um (i) estado de natureza *primitivo*, uma espécie de capítulo inicial no índice da civilização, calcada no realismo de uma descrição; é possível também apontar um (ii) estado de natureza em *contraste* com o primitivo, bastante imagético; e um terceiro (iii) estado de natureza manifesto na *descompostura*, na vida de um conflito aberto, como o que se vivia na sua própria pátria. A fim de aclarar um ponto e uma direção: pelo *primeiro* é possível dizer que o diagnóstico dos canibais possui *características realistas*, pois estaria fundado num registro indireto, mesmo que precário, afinal está lastreado numa correia de fatos narrados, imaginados e repassados (I, xxxi, p. 319-320). Esse estado é um registro civilizatório pré-estatal baseado na história; pelo *segundo*, ele aparece como um contraste entre tempos e civilizações, que requisitam alguma domesticação da razão; finalmente, o *terceiro*, o estado de natureza mais central, que passaremos a tratar como *estado de descompostura*, afigura o tipo de dissolução e de dissipação pela guerra literal vivida pela França no período, um ambiente de império da mentira, da falta de política, da beligerância e do reino da crueldade (I, xxxi, p. 313). Sendo assim, embora “Dos Canibais” seja afinado ao primeiro tipo de imaginação inaugural e primitiva do que consideramos um tipo de inflexão

arqueológica, um contrafactual positivista, a realidade imposta aos sentidos e à razão de Montaigne, e não apenas à razão, aparecem-nos com mais força na descompostura. Em outras palavras, a reivindicação contratual é completamente lateral, se desejamos identificar um caminho de montagem de Estado, quando observamos com ênfase a lírica estupefação montaigniana com os homens em estado bruto: “[...] tenho bastante contacto com a poesia para julgar isso: nessa criação [dos canibais] não apenas nada existe de barbárie como ela é totalmente anacreônica.” (I, xxxi, p. 319; acréscimo). Seja como for, essa não é a sua preocupação mais íntima, parecidos, ele usava calças, portanto, o seu ponto de partida, o *seu estado* de dissipação, é a falta de compostura aberta pelos conflitos religiosos, políticos e pelos conflitos imotivados, e pela combinação dos três (I, xxxi, p. 314). Uma pergunta mínima é: de qual estado de natureza estamos tratando? De um estado de fragmentação, de dissolução, de desagregação estatal acelerada pelas precipitações dogmáticas, da selvageria contida no afastamento “[...] da ordem comum.” (I, xxxi, p. 307; p. 314). Portanto, não estamos cuidando da assombrosa descoberta de alguém “[...] de pouca preparação [...]”, governado por “[...] leis naturais pouco abastardadas [...]”, mas estamos tratando do diagnóstico da sua doença humana de convicção, da enfermidade dogmática, de suas crenças substantivadas em conflito aberto, de litígios imoderados, da surpresa da convivência com as leis abastardadas (I, xxxi, p. 308; p. 314).

Os dois primeiros estados de natureza têm, ao menos aqui, função auxiliar e disso nos ocuparemos brevemente, dando ênfase agora ao segundo. A estupefação montaigniana e o *contraste* podem perfeitamente dizer um estado de pré-inauguração da ordem estatal, isso não só é possível como é desejável e abre uma agenda a ser extraída dos Ensaios. Por ora, isso seria exigir uma visão perfeitamente abrangente da totalidade dos ensaios, o que não é o objetivo deste artigo,

portanto, não há espaço razoável para tanto. Em seguida, o senso de urgência do seu próprio estado de *calças bastardas* parece pulsar com mais força e medida nos seus afetos: “[...] podemos chamá-los de bárbaros em relação às regras da razão, mas não com relação a nós, que os sobrepujamos em toda espécie de barbárie.” (I, xxxi, p. 314). Em outras palavras, a imaginação por contraste não oferece uma alternativa desejável ao Mundo Velho do Mundo Novo, ela é um insumo para um diagnóstico, que aponta de fato o quanto as tradições europeias ordenaram o mundo com as ciências e quanto é mais aterrador o cenário e o prognóstico no seu próprio corpo de sentimentos. O choque de razões está mais marcado do que um suposto choque dessemelhante de estados naturais: “[...] há uma espantosa distância entre sua maneira de ser e a nossa.” (I, xxxi, p. 318). O cotejamento é completo entre os tempos da Europa e os tempos do *Brasil*, entre o momento do homem natural e o momento da descompostura, da civilização em colapso, todavia não animam o ensaísta a desejar o fim das ciências e o fim das filosofias e o das matemáticas. Trata-se então de um despedaçamento de mundos, o dos canibais e o dos selvagens europeus, de uma colisão de tempos e de formas de ser e de estar e que, de acordo com Montaigne: “[...] desse contacto nascerá a ruína deles [...]” (I, xxxi, p. 319). O fragmento prognostica o vencedor e o perdedor com clarividência. Esse é o infeliz “[...] de pouca arte [...]”, por outro lado, ele tem a certeza da vitória dos “[...] mestres muito maiores do que eles em toda espécie de maldade [...]”, aposta dessa forma no prodígio dos bárbaros em relação aos canibais (I, xxxi, p. 309; 313).

Montaigne não se pergunta o que pode aprender com os indígenas, nem a sua “[...] total liberdade [...]”, apenas remonta e remete a sua verve à dissipação que experimenta, de maneira que o seu trabalho é reformar, não é o de oferecer mais alimento para a fogueira da descompostura (I, xxxi, p. 315; p. 313). Não se pode, ao menos com base nos ensaios que

separamos para este trabalho, dizer que há uma proposta de implantação do tipo de modelo estatal canibal brasileiro na Europa, não há uma visão antropofágica, mas há uma legível luta fratricida que pode e deve arrefecer em nome da velha ordem das coisas, das tradições e das regras (I, xxxi, p. 313; *HP* I, 11, 21-24, p. 17). A leitura em contraste apresenta então um elemento de surpresa, mas também de distância antropomórfica, de estranhamento ótimo, para dizer que a ausência de complexidade pode sugerir a moderação dos dogmas, o ressurgimento da palavra, da verdade e da tranquilidade (I, xxxi, p. 314; *HP* I, 25-28, p. 19-21). Dito de outra forma: o mundo sem calças não é um achado para ser sugerido como porta de saída, é um artefato no inventário das civilizações, um objeto admirável, deglutível e irreproduzível. No melhor uso, o período Antigo e o Mundo Novo entram no repositório de moderações exemplares, conforme Montaigne:

Mesmo as palavras que designam a mentira, a traição, a dissimulação, a avareza, a inveja, a maledicência, o perdão são inauditas. A república que ele [Platão] imaginou, como consideraria distante dessa perfeição: ‘viri a diis recentes [Homens recém-saídos da mão de Deus. Sêneca, *Ep.*, xc.]’ (I, xxxi, p. 309) [acréscimo; tradução da edição].

Pela passagem, “entre linhas” (Cordova, 2022), aparece no espelho o reflexo da França descomposta: refém da mentira, das traições, das dissimulações, das avarezas, das invejas, das maledicências. Aparecem ainda as carências de vozes moderadas e de escuta para o uso do perdão, pulula ainda uma imagem imperfeita, decaída, dita com a autoridade de Platão, apontando a péssima decisão de afastar-se demasiadamente das mãos do criador. O quadro pintado é o do desamparo. O excerto exhibe a imaginação do quanto o seu Estado não tem e do quanto poderia ter de essencial, de aconchego e de esteio. Afinal, como saber o que não é dito, como saber de fato o que os canibais não dizem? Com a imaginação, mas especialmente com a imagem de um “[...] horror barbaresco [...]” lançado

contra o canibal (I, xxxi, p. 313). Por meio da experiência de conflito aberto entre os medos concretos e as razões, com a mobilização talentosa do ensaio da palavra num ambiente de traição, de deslealdade, de crueldade e de tirania (I, xxxi, p. 314).

Entre medos e razões em sopesamentos, de acordo com Montaigne:

[...] mas [me **aborrece**] sim que, julgando com acerto sobre as **faltas** deles, sejamos tão cegos para as **nossas**. Penso que há mais **barbárie** em comer um homem vivo do que em comê-lo morto, em **dilacerar** por **tormentos** e por **torturas** um **corpo** ainda cheio de sensibilidade, **assá-lo aos poucos**, fazê-lo ser **mordido** e **rasgado** por **cães** e por **porcos** (como não apenas lemos mas vimos de recente memória, não entre inimigos antigos mas **entre vizinhos e concidadãos**, e, o que é pior, sob pretexto de **piedade e de religião**), do que assá-lo e comê-lo depois que ele morreu. (I, xxxi, p. 313) [negrito, acréscimo].

Os canibais falam mais da descompostura francesa que de seu próprio sentido real, eles criam uma possibilidade singular de dizer o mundo europeu sem amparo e de descrevê-lo desarrazoado. O barbarismo canibal, nobre e generoso, dá passagem à assombrosa barbaresca europeia: simpática à tortura, à crueldade, ao dilaceramento, ao fratricídio e aferrada à reivindicação da justiça divina a motivá-la (I, xxxi, p. 314). Neste aspecto, os homens pensam na religião pela eliminação letal e absoluta da divergência, pela espetacularização da aflição e do flagelo dos corpos dos infiéis, um telúrio onde a doença vira virtude (I, xxxi, p. 314). E, portanto, apontar os canibais como o ponto de nascimento da virtude e do equilíbrio da moderação falam mais da ausência estatal que da posse do cenário pré-estatal, falam-nos do arrepio do desequilíbrio e do abastardamento das regras da razão.

O estado de descompostura é um estado de desfazimento da ordem estatal, não se trata apenas de uma

dada situação hipotética, ainda que isto esteja presente nos Ensaio, e muito em particular em “Dos canibais” (I, xxxi), trata-se da urgência de convidar a razão cética, a única aglutinadora na palavra de Montaigne, para dizer o desamparo, a tristeza e a solidão produzidos pelo medo da cerimônia da morte espetacular, da crueldade e das torturas do corpo e da razão (I, ii). Sendo assim, passamos a tratar agora em particular do terceiro estado de natureza, do estado de descompostura, desse tipo singular de abalo, de abastardamento, de rebaixamento dos afetos, da intolerância, do desligamento, do solipsismo, das idiosincrasias, do desenlace, da angústia e da vasta agonia social na falta da palavra articuladora. O que resta na cena é a perfeita incivilização dos sujeitos, a imolação, a injusta medida e a perfeita imoderação, uma fragmentação dada como fenômeno inequívoco, como objeto de perturbação especial de face incontornável.

O protocolo do som e da fala, em ambiente conflagrado, aparecem com razoável repetição nos Ensaio como em Sexto Empírico (*HP II*, 10, 97, p. 213). O signo da impostura não pode produzir nenhum arranjo de confiança, não é possível assentir nos códigos de guerra, no toque dos sinos que convidam para a temperança e para o fim do conflito (I, v, p. 35). O toque da Martinella ou o dos sinetes de fim de conflito espantam a conversa, a interação e os laços: “[...] em uma praça sitiada nunca deve o governante sair pessoalmente para parlamentar.” (I, v, p. 35). O ambiente de descompostura anima toda sorte de afastamento das regras da razão, ele viabiliza toda parcela de vantagem, mas ao arrepio das tradições: “E sem dúvida a guerra tem por natureza muitos privilégios proveitosos em prejuízo da razão [...]” (I, vi, p. 38). A disciplina das tropas também não está imune das agressões, onde vê-se “[...] os direitos da ganância e da vingança suplantando os de sua autoridade e da disciplina militar.” (I, vi,

p. 38). O concurso da colaboração e da pacificação, entre vizinhos, é assim descrito por Montaigne:

No entanto vi recentemente em Mussidan, na minha vizinhança, que os que foram **desalojados à força por nosso exército**, e outros de seu partido, clamavam como **traição que durante as negociações de acordo**, e com tratado perdurando ainda, tinham sido **surpreendidos e arrasados** – coisa que **talvez tivesse aparência de razão numa outra época** [de guerra]. Mas, como acabo de dizer, **nossas maneiras afastaram-se inteiramente dessas regras** [da razão], e **não se deve esperar confiança** de uns nos outros antes que o **último sinete de compromisso tenha sido apostado**; e ainda então há muito pela frente. (I, vi, p. 37) [acréscimo; negrito].

Não é sem motivo que nem signo de paz e nem tratado de pacificação expressem qualquer sorte de racionalidade compartilhada. Nesse cenário, todas as razões são possíveis e todas são inegociáveis. A passagem reforça a traição entre vizinhos, o uso ilegítimo da força, a inépcia dos acordos, a surpresa insana e, a eterna adversária de Montaigne, a crueldade. A distância das maneiras interage com a presença de acerba falta de laços de confiança. Sequer um mísero som de concórdia é possível na visão de Montaigne, da mesma forma, nem uma nesga de fala articulada, e não há nenhuma previsão de que ela chegue, se tomamos o que expressa uma parte do excerto. Numa paisagem inegocial, de um ponto de vista mais imagético, não há uma composição comum sobre a natureza da escuta e nem sobre a possibilidade da fala, não há discussão possível sobre o porvir, de maneira que se abre uma estrada para anotarmos que a descompostura sequestre cruelmente a própria expectativa.

Podemos entrever dois tipos de guerra, nenhuma especialmente boa, mas a atual, a da descompostura, aquela que ele experimenta, embola e abandona mesmo as regras habituais, aquelas mais triviais, já que ele não reivindica uma em especial, apenas sugere um acordo manso sobre a escuta e sobre a palavra posta para o fim do barbarismo. Sendo assim,

depois do fim do conflito, de uma experiência que arruína a sobrevivência, a vida continua a sofrer de urgente decomposição. O que está em apreço não é a convocação da razão, mas a invocação da sua velha aparência, para que, mesmo que rota e incompreensível, volte a gramar alguma organização de uma experiência sonora genuinamente política. O emprego da força pelo Estado, a indisciplina militar, para quem se apresenta como soldado, tem a razoável animosidade do ensaísta, nessa passagem como em outras, mas um pouco mais do que isso a falta de acordo sobre a natureza do equipamento invocatório da paz, sobre a sua regularidade, sobre a autenticidade daquilo que emana dos sinos e sobre a falta de virtude de quem os sibila.

Segundo Montaigne, à maneira de Sexto Empírico, o sofrimento sobre a posse e a falta de posses também não contornam a descompostura. Embora o grego afirme o sofrimento de todos os lados da propriedade (*HP*III, 24, 191, *p.* 457), o francês parece poupar os *miseráveis* da condição intragável de sofrer pela perda de seus bens, o que deixa sinalizado o pânico que experimenta. A inanição de planos sobre a propriedade joga o sofrimento agudo sobre os proprietários, por outro lado, os não-proprietários gozam da absoluta serenidade de *a priori* não possuir: um objeto, um destino ou a vida.

Os que estão em **opressivo temor de perder** seus bens, de ser exilados, de ser subjugados, vivem em contínua **angústia**, perdendo o gosto pela comida, pela bebida e pelo descanso; ao passo que os **pobres**, os **banidos**, os **servos** amiúde vivem tão alegremente quanto os outros. E tantas pessoas que por **não poderem suportar os aguilhões do medo enforcaram-se**, afogaram-se, atiraram-se no abismo, ensinaram-nos que ele é ainda **mais importuno** e insuportável do **que a morte**. (I, xviii, *p.* 113) [grifo].

Nesse aspecto, pela passagem, há algum abono na falta permanente de posses e de suas perspectivas. Os pobres

banidos não temem ao menos uma coisa e isso os alegraria, na versão. Sendo assim, o maior perdedor é o proprietário. A permanência da descompostura é capaz de mobilizar um aguilhão contra a propriedade que angustia e que invoca a morte. Para sermos mais precisos, a ausência da propriedade pode não ser o veículo do suicídio, contudo, pela soma do ensaio, esse é um sentido bastante crível no trecho. De qualquer modo, está patente que o medo deste estado opressivo de descompostura provoca o desinteresse pela comida, pela bebida, pelo descanso em vida, e afinal pela volição da própria vida. O desamparo oriundo desse tipo de organização decaída invoca o esgotamento inoportuno da vida numa modalidade de autoimolação, seja num abismo, numa forca ou num afogamento. Numa perspectiva otimista, esse quadro aponta para o ensinamento da necessidade do suporte político no tempo e, em perspectiva montaigniana, para o ensinamento dos efeitos objetivos do medo sobre a expectativa frustrada da permanência da propriedade da vida de um sujeito humano. O bem mais valioso no jogo de perdas de patrimônio é a vida, seja ela a do aquinhado ou a do desprovido, a angústia assesta contra o sentimento de acolhimento, contra a capacidade de colocar o sujeito humano como autônomo, ordenado e moderado num mundo conhecido pela regularidade de afetos, instituições e de experiências de nexos causais mínimos. Eis o sacrifício: os sujeitos perderam os objetos e perderam os sujeitos.

Pelo contrário, a regularidade dos desafetos, do colapso de institucionalidade e a irregularidade de causalidades mínimas na vida geram o inexplicável e o inumano. Em outros termos, a estabilidade do medo, da angústia e da opressão removem a possibilidade de qualquer sentido de amizade e de inimizade com algum elemento de clareza. De acordo com o ensaio “Do medo”:

Viam-se os habitantes sair de suas casas, como ante o alarme [Como ante o apelo às armas], e se atacarem, ferirem e **mataram uns aos outros, como se fossem inimigos** que viessem ocupar sua cidade. Tudo nela estava em **desordem** e **tumulto**, até que, por **orações e sacrifícios**, eles apaziguaram a ira dos deuses. Os gregos chamam isso de **terrores pânicos**. (I, xviii, p. 113) [acréscimo; negrito].

Onde faltam arranjo e alinhamento, sobram angústia e pânico. A passagem lembra que a mobilização contínua e aguda do medo geram a fragmentação em último grau, geram o sentimento de estranhamento contínuo e o de imprevisão sistêmica. Esse estado de desarticulação traz a seguinte dialética: “ora ele nos dá asas aos pés [...] ora nos prega os pés e os entrava [...]” (I, xviii, p. 111). Em outras palavras, na falta de coordenação regular do medo, dessa volição de contrários, especialmente quando ele não dá passagem à covardia, ele produz o que chama de “espantosa bravura”, portanto produz os piores monstros: “É disso que tenho mais medo que do próprio medo.” (I, xviii, p. 112). Essa falta de coordenadas nítidas ao medo, a bravura espantosa, “[...] suplanta em violência todas as outras ocorrências.” (I, xviii, p. 112). A pervasividade e a constância redundam em estranhamento generalizado, segundo a passagem com referência à antiguidade, o fratricídio dos gregos é então uma imagem vívida e capaz de dizer a crônica dos acontecimentos presentes entre os cidadãos. A angústia experimentada pelo contínuo desafeto apaga o que pode ser uma imagem geral de propósito comum, de sujeito coletivo, de conhecido e de desconhecido, todas as coisas são ignoradas, tudo é antipatia e inimizade. O apelo ao terror pânico traz um pouco mais à tona o ceticismo: trata-se de uma situação sem passado, sem presente e sem futuro, em outras palavras, “[...] outra espécie de medo [...]”, uma “[...] extrema aflição [...]”, afigura-se uma circunstância obscura da qual se ignora a causa aparente, não se possui tradição presente e que, pela ausência dessa, inviabiliza socialmente a busca por laços futuros (I, xviii, p.

113). Afigura-se uma cena na qual os sujeitos estão mobilizados pelo medo imoderado, imotivado e inexplicado por parâmetros ordinários de cognição, os sujeitos não estabilizam os seus medos, não explicam as suas motivações e não possuem critérios seguros para compreendê-los. A elevação deles a um patamar muito além do habitualmente inteligível instala o terror, no que antes era urbano: a) ter a ideia do medo, b) ter a experiência do medo, c) ter a ideia negativa e a experiência negativa do medo, d) ter a ideia do *medo do temor* do medo ou ter *medo da ideia* negativa formada pela experiência negativa do medo, e) confundir-se com os próprios medos ou deixar-se guiar exclusivamente por esse afeto. Desta escalada decorre o ato de estacar, de ter asas, de ser assombrado, de desenvolver bravura disparatada. Estes sintomas de imoderações radicais baseadas no desamparo configuram a descompostura. Neste caso, ela é instrumentalizada por sujeitos e por instituições. O terror pânico fixado na passagem, como exemplo, diz que a urbanidade está em colapso incontornável, seja pela parte ou pelo todo.

O ceticismo aparece com alguma clareza, ainda no mesmo caso, mas que necessita de explicitação. Em particular, a discussão sobre a fé e o ceticismo de Montaigne, entre montaignistas, cria a categoria de fideísta, ou a de um cético fideísta, que em síntese impõe assentir que o ensaísta era cético e católico. A depender do ensaio que lemos, mais ou menos católico, mais ou menos cético, mas que, por meio do apelo aos sacrifícios e às orações, para dizer o colapso e a fuga do colapso, realiza uma relação simpática com a necessidade de uma tradição para a estabilização, de modo que isto não configura um lapso de renúncia cristã e sequer de rejeição do ceticismo (Levine, 1999). Portanto, isso pode indicar um apelo a qualquer tradição como solução de reinstalação da política, pode indicar uma solução da tradição, da leitura cética de métodos coletivos de compreensão fenomênica, de um apelo a

uma expressão de cognição coletiva que oriente os tempos da vida em comum e que restabeleça os afetos em regras. Dito isso, ele faz um convite às orações, para apaziguar os deuses, os da antiguidade como os de seu tempo, pois o deus protestante e o católico parecem dizer coisas incomuns, para acabar a desordem. Como ir além disso? O que fazer, pergunta-se no ensaio “Da Ociosidade” (I, viii). Por que escrever nesse ambiente? Preliminarmente, para dialogar, para domesticar os afetos, para reduzir a impostura, para restabelecer a compostura (I, viii, p. 46; p. 44).

Lemos em Montaigne, nesta seção, três estados de natureza possíveis e imagináveis, todos eles concomitantes e por certo complementares. No primeiro deles, inspirado no descobrimento do Novo Mundo, onde não há um sistema de crenças positivas que desmobilize o seu modo de sentir e alterar o seu próprio mundo, ele observa a existência de um modo de viver em vias de ser corrompido pelo contato com a ciência e com a crueldade europeias. Contudo, esse estado de relações primevas não captura o ensaísta para uma adesão e uma substituição de modos de sentir e de existir, pelo contrário, ele afirma a superioridade do ordenamento eurocêntrico, seja essencialmente bom ou mau experimento. Em segundo lugar, a leitura de um estado de natureza operado pelo contraste entre velho e novo, em outras palavras, o que a vida primitiva do canibal brasileiro espelha dos defeitos e dos desmandos franceses. Sendo assim, o cotejamento de mundos serve para estabelecer o perfil de defecções ininteligíveis experimentadas na França, em lugar de dizer verdadeiramente o quão bárbaros são os canibais. Em terceiro lugar, argumentamos centralmente que o momento que mais se adequa ao sentir e dizer o mundo do ensaísta tem a ver com a noção de descompostura, que é uma imagem extraída do seu próprio vocabulário, da ideia de decomposição de mundo ordinário, de descoordenação dos afetos, de ausência de cognições conhecidas e do desabamento das instituições

públicas. Com base nesses três aspectos, sugiro uma imagem de estado de natureza em acordo com a experiência de dissolução de um estado nacional e um pouco menos com a narrativa mais ou menos acurada do Novo Mundo. Na próxima seção, procura-se um pacto com apoio do acervo da cura pela palavra, com base no ceticismo conhecido dos ensaios e com a ligação direta e indireta com a obra sextiana. A falta de som conhecido, de emissor confiável e de receptor empático se juntam a uma expectativa de laços e de regularização de afetos. Antecipamos apenas que não há uma imaginação otimista acerca do futuro, bastante incomum no período, apenas a imposição de requisitar algum presente com ordem e medida humanos, em lugar do fratricídio que inviabiliza a vida, o primeiro patrimônio.

3. O sacrifício de ifigênia: um pacto político e uma sociedade contratual

A descrição da descompostura não é uma parcela de narração, de uma imagem sem cerne, pelo contrário, ela mostra a cara da tristeza, mostra a representação de fundo, a melancolia (a doença da bÍlis negra), e fixa o ambiente público de desafetos. Se a tristeza, para o pintor ateniense Timanto, era irrepresentável no todo, para dizer o sacrifício de Ifigênia, pois aparece na pintura com um rosto coberto, para Montaigne, por sua vez, um ato necessário é produzir um quadro a partir de si (I, ii, p. 15). A melancolia pode ser descrita então como um “[...] monstruoso ornamento [...]”, uma vestimenta incômoda, de beleza rebaixada, de rumorosa incapacitação, mas que está em uso (I, ii, p. 13). Segundo argumenta-se, como na seção anterior, ele dirá o homem em pedaços e sem laços, com problemas de humores hipocráticos, dirá isso por meio do ceticismo, por meio do diagnóstico da enfermidade da razão, caracterizada pelo dogma, de uma natureza de razão especialmente agressiva e de uma precipitação febril, de uma sujeição da verdade por meio da força, da imperícia, da

imprevisão e da imoderação. Baseado em Sexto Empírico, a partir dessa detecção do maior patrimônio em risco, em vias da supressão da vida, para Montaigne, *a palavra* serve ao propósito de curar o dogmático e ao de religar os contrários pela política, numa discussão ordenada por parâmetros de proteção da vida, da regularidade e da previsão das divergências e dos antagonismos, isto como resultado e acervo esperado de um sistema de regras institucionais.

O juízo do sujeito dogmático está fora do tempo, tomado pela paixão, febril, tal como fala uma das afecções dos modos do sujeito (*HP* I, 14, 36, p. 25), de forma que assim diz Montaigne no ensaio “Da tristeza”:

Assim, não é no vivo e mais **pungente ardor do acesso** que estamos aptos para externar nossas queixas e nossas **convicções**: então a **alma está oprimida** por pensamentos profundos, e o **corpo abatido** e **languescente de amor**. (I, ii, p. 17) [negrito].

Todas as **paixões** que se deixam degustar e digerir são apenas **medíocres**. (I, ii, p. 17) [negrito].

Ao dar luz ao sujeito, em primeiro lugar, ele discute a disposição deste de emitir enunciado insuspeito sobre os objetos, a começar sobre si, sobre as coisas essencialmente relevantes e sobre a aparência do real. Esse é um ponto de partida possível para ler a tristeza e para submeter a melancolia, deste modo, *afirma-se* que o *eu* existe, é o primeiro ponto de mudança de marco ontológico, e *afirma* em seguida que este deve refletir sobre o melhor tempo e a melhor circunstância para emitir qualquer parecer ordenado sobre as coisas. Um ambiente colonizado pelo sofrimento, pelo ardor, pela queixa, pela convicção inequívoca, pela opressão, pelo languescimento de amor é no mínimo confuso, não oferece, por certo, o quadro para enunciados excludentes. Em primeiro lugar, lembra que não estamos aptos, debaixo de uma paisagem opressora, para emitir asserções absolutas, sem

prejuízo esperado da vida e da supressão das vontades contrárias. Um sujeito desequipado de amor não pode animar a urbanidade, sequer uma vontade coordenada por parâmetros conhecidos, pelo contrário, debaixo desse tempo, esse sujeito externa de fato as paixões de ódio ao diverso, ademais desenha o tamanho da mediocridade e da incivilidade. Em outros termos, a tese que se fixa é: a releitura do sujeito, o esforço de moderá-lo, é o primeiro passo para restabelecer os afetos na direção de um pacto, na direção da norma e duma justiça. A estratégia, portanto, consiste em seduzir os sujeitos dogmáticos ao redor de uma circunstância consensual sobre a própria dificuldade do *melhor juízo* sobre o mundo, em termos ainda mais objetivos, a primeira empresa é dizer, é ressoar, é comunicar um contexto que repele o melhor juízo, para em seguida atraí-los contra o panorama da dominação das injustiças, para articulá-los contra a descompostura, com o objetivo de removê-los do ódio, de removê-los da degustação frívola de motivos e de realocá-los *no eu*.

O primeiro ensaio é razoavelmente eloquente para a manobra de atrair a atenção dogmática, seu título é um pedido ao mínimo de ordenação da divergência, “Por diversos meios chega-se ao mesmo fim” (I, i). O ensaio apresenta um dos muitos sons de consenso sobre o trivial, o texto informa que tanto a afabilidade como a coragem, por exemplo, podem levar ao mesmo lugar (I, i, p. 9). O texto convoca afabilistas e corajosos ao mesmo ponto, ao centro de discussão e cognitiva, de como interpelar os propósitos e as energias para atingir resultados comuns. Ao fim, ele tergiversa pela sua inclinação para a mansuetude, como quem responde às duas correntes que, por sua vez, é um agente tutelado pela mansidão (I, i, p. 9). Corajosos, covardes e quaisquer outros são convocados por um sujeito dado à moderação e de antropologia agregadora. “Decididamente o homem é um assunto espantosamente vão, variado e inconstante. Sobre ele é difícil estabelecer uma apreciação firme e uniforme.” (I, i, p. 10). Diverso da tática

dogmática, de afirmação e de hegemonia, ele informa alguma obviedade sobre o inverso, de negação, sobre a frivolidade, as nossas variações e as nossas inconstâncias. Essa asserção não envolve assentimento ao lado papista e nem ao protestante, por outro lado, os bárbaros de outrora e os canibais do Novo Mundo não o deixam sem calças.

“E vemos que em suas paixões a alma prefere iludir a si mesma, construindo para si um motivo falso e fantasioso, até mesmo contra sua própria convicção, em vez de não agir.” (I, iv, p. 30) [negrito]. A afirmação da natureza pequena do homem, que Friedrich (1991) chama de homem humilhado, serve a partir de si, apequena o seu próprio tamanho, num ambiente onde todos estão altos e firmes, mas em colapso, de maneira que dizer-se comezinho pode ser no mínimo tornar-se atraente ao enfermo. Se juntarmos os Modos do sujeito com a inação proposta na passagem, temos um ensaio de moderação sendo lançado no debate, agir em nome de um dogma e não agir podem trazer a discussão ao palco da conciliação do formato do diálogo. “Que causas não inventamos para as desgraças que nos advêm? O que não culpamos, com ou sem razão, para termos com que esgrimir?” (I, iv, p. 30). O falso e o fantástico cumprem um papel de abater o *melhor juízo*, de forçar a suspensão e a tranquilidade céticas, de dizer a imaginação humana e de procurar lembrar ao leitor e a si do espetáculo arrebatador produzido sem base no melhor convívio, isto porque devora-se a convivência, em nome do fantástico e do fanatismo. Só um argumento fantástico é capaz de conduzir o sujeito contra o próprio sistema de crenças num mundo ordenado na falha, na imperfeição. Em seguida, Montaigne ataca o sistema de nexos e a sua incerteza, de modo que aclara os Modos da causalidade céticos para assestar a convicção dogmática (*HP II*, 13, 180, p. 267). Pergunta: como achar a causa verdadeira? Por que razão esgrimir se há uma multiplicidade de causas a dizer o mundo? Por que trabalhar pelo falso na ausência do verdadeiro é o centro do argumento,

é uma das muitas perguntas percussivas, ressoantes e convocatórias do partido do combate à imoderação. Se um dogmático não sabe o que é o verdadeiro, o partido cristão, por exemplo, ele não deve operar pelo que é o falso (partido cristão) em nome da anulação dos contrários, ele não deve operar em falso em nome da desgraça, ele não deve operar a desgraça em nome do falso. É imperioso restituir o valor da graça, é necessário restabelecê-la com as tradições.

“Nunca estamos em nós, estamos sempre além.” (I, iii, p. 20). Esse chamado ao sujeito de vontade, ao retorno a si, é frequente. Da mesma forma, com o mesmo intervalo, faz o convite à centralização, a autorepresentação, de maneira que pinta-se “[...] pouco sujeito a essas violentas paixões. Tenho a apreensão naturalmente dura; e todos os dias a recubro e calejo por discurso.” (I, ii, p. 18). Sair do além e voltar à terra, ao convívio, descer do delírio, ficar em si, são um bojo de um estratagema de aproximação, de mobilização da atenção. Resta na segunda passagem outro modo de envolver o espírito barbaresco, pois afirma ser duro como o bárbaro europeu, mas que redobra o amolecimento e a redução do recrudescimento com a fala, com o discurso. A sugestão de ser e de estar dentro do *eu* traz um ganho extraordinário, de maneira que “[...] quem se conhece já não toma como seu o feito alheio: ama-se e cultiva-se acima de qualquer outra coisa; rejeita ocupações supérfluas e os pensamentos e projetos inúteis.” (I, iii, p. 20). A suspensão do juízo sobre esse caso não promove o imobilismo, promove a inação num conflito aberto, ela restabelece o cuidado de si mesmo, porque é a partir do eu que Montaigne vê a possibilidade de recolocar as pontes de afeto, como quem conecta primeiro o amor a si para dele estabelecer o afeto entre pares e díspares. É necessário conter as paixões para reduzir o ódio. Montaigne é isto e aquilo, é duro e sujeito ao discurso, mas não é sujeito às paixões odientas. São felizes “[...] os que sabem alegrar e gratificar os sentidos pela insensibilidade, e viver de sua morte!” (I, iii, p. 27). O ponto

mais urgente é orientar o sujeito para a fala, é inibi-lo de viver a morte do outro como sentido da própria vida, é reelaborá-lo e religá-lo ao seu corpo e dele aos afetos, para a partir de então conformar um pacto político, um contrato público.

Se não os ocupamos [os espíritos] com algum assunto que os **refreie e contenha**, eles **se lançam desregrados** para cá e para lá, no vago campo das imaginações [...] (I, viii, p. 44) [negrito e acréscimo].

Isto reclama um acordo sobre pontos comuns, pois a “[...] alma que não tem objetivo estabelecido perde-se: pois, como se diz, estar em toda a parte é não estar em lugar algum.” (I, viii, p. 45). Portanto, é necessário *estar em si e de si para o corpo social*, estar fora de si foi o caminho do maltrato, da descompostura e do colapso das afeições que ligam e foi o caminho do lapso das paixões que se eliminaram. O texto dos ensaios do eu procura colocar o leitor em contato consigo, com a pessoa e com a razão. O primeiro como ente de conhecimento, o segundo como ser social aristotélico e o terceiro como ente que produz normas justas de convívio público, o sujeito que objetiva o direito, a regra e o mundo ordenado, de modo que essas três dimensões do discurso são ditas, reitas, cortadas, entrecortadas de muitas formas possíveis para trazer o leitor à fala e ao convívio público. A estrutura descritiva convida os odiadores ao refreamento das divagações místicas, ao regramento, de sorte que é preciso dar ao espírito um horizonte de uso da razão sob um quadro de instituições coordenadas para acolher a diferença, a variedade e a dessemelhança humanas.

Recentemente, ao isolar-me em **minha** casa, decidido, tanto quanto pudesse, a **não me** imiscuir em outra coisa que não seja passar em descanso e apartado esse pouco que **me** resta de vida, parecia-me não poder fazer maior favor a **meu** espírito do que deixa-lo, em plena **ociosidade**, entreter a **si** mesmo, fixar-se e repousar **em si**; e esperava que doravante **ele** o

pudesse fazer mais facilmente, tendo **se** tornado, com o tempo, **mais ponderado e mais maduro**. (I, viii, p. 45) [negrito].

A imaginação deve andar ao menos num assunto comum, na política, no centro, a partir do eu, da reflexão do que é viver a própria vida como significado maior, de que viver a morte da vida alheia, como sentido, reduz demasiado o significado do homem. O exercício de subjetividade dá aos afetos o amadurecimento das relações intersubjetivas que, em Montaigne, configura um acordo de reunião ordeira da divergência, da dessemelhança e da variedade. O fato de oferecer a reclusão ao *seu* pensamento impõe ao leitor uma reflexão sobre o que faz com o *seu próprio eu*, e instala a prescrição de ficar em si, de ser ocioso. Isto negocia a suspensão do comportamento fugidio e irreconhecível pela racionalidade, identifica um uso intempestivo e sub-cidadino da potência da razão, ao passo que recomenda deixar de permitir a razão andar feito o cavalo que foge, sugere não produzir monstros e quimeras que assenhoram-se umas das outras “[...] sem ordem e sem propósito [...]” e que funcionaríamos melhor conduzidos “[...] por outrem [...]”, porque é mais trabalhoso e contra as regras do pensamento funcionar às carreiras e sem condução coletiva de uma autoridade (I, viii, p. 46).

O centro da descompostura é animado pela mentira, com ela “[...] não pode haver resultado.” (I, ix, p. 51). Pelo contrário, a compostura é animada pela palavra. As inverdades são as desmobilizadoras dos laços e as palavras são os germes da composição de afetos. Isto não quer dizer dogmatismo negativo e racionalismo, isto quer dizer que o fenômeno da mentira aparece de maneira cristalina ao mundo e que, por outro lado, a palavra, perfeita ou imperfeita, é o único móvel da difusão do fenômeno dos bons afetos. Em linguagem montaigniana, a primeira é uma erva selvagem e inútil, a outra é uma semente dotada de muitos serviços “[...] e para as

manter aproveitáveis é preciso dar-lhes uso e empregá-las [...]” (I, xvii, p. 44). Na ausência do desespero e na da covardia ele fia-se “[...] na palavra de outrem [...]” e, por acréscimo, os componentes instrumentais do pacto são a liberdade e a lealdade (I, v, p. 36). Portanto, se existem leis na natureza, elas devem existir na sociedade, em outras palavras: se existem leis da carne morta, o código de descomposturas, deve haver as “[...] leis da carne viva [...]”, o catálogo de urbanidade (I, iii, p. 28). A sua memória pode vacilar, “[...] sem dúvida [...]”, mas isso não afeta o seu compromisso público, ele não é malicioso, embora tenha prodígios miseráveis, de maneira que “[...] negligenciar o encargo que meu amigo me deu, isso não faço.” (I, ix, p. 48). r/A mentira, portanto, é um crime de Estado, pois segundo Montaigne:

Na verdade, a mentira é um **vício maldito. Apenas pela palavra somos homens e nos ligamos uns aos outros.** Se conhecêssemos o horror e o peso da mentira, iríamos persegui-la a fogo mais merecidamente que os outros crimes. (I, ix, p. 51) [negrito]

No catálogo dos crimes, no penalismo montaigniano, o ato de mentir recebe uma sanção cávida. A capacidade da mentira é tamanha que consegue impor um regime de escravidão contra a verdade. Uma vez que a língua assume um “[...] andamento falso [...]”, torna-se “[...] impossível afastá-la dele.” (I, ix, p. 51). Com ela podemos ser honestos em alguma matéria, mas no todo seríamos dominados por um senhor assaz eficaz (I, ix, p. 51). O combate à mentira tem sentido de junção pública, de estabelecimento de vínculos ordenados por afetos honestos e livres, já que seria impossível estar seguro diante da mentira. Contudo, como todo crime, ela segue antes e os soldados do estado correm atrás, pois, segundo a passagem, para o ensaísta:

Se, como a verdade, a mentira tivesse **apenas um rosto,** estaríamos em melhores termos, pois tomaríamos como certo

o oposto do que dissesse o mentiroso. Mas o reverso da verdade tem cem mil formas e um **campo indefinido.** I, ix, p. 51.

A mentira inviabiliza o pacto. “Se puder, evitarei que minha morte diga algo que minha vida não tenha dito primeiro.” (I, vii, p. 43). Se a lei da carne morta, da vida pela morte de outrem, se a descompostura o permitir, dirá sobre si a verdade, antes de o bárbaro o matar, dirá o que consegue em nome da verdade, dará a palavra ao mundo. A cura pela palavra, tal como sugere Sexto Empírico, passa a ser a via necessária de composição pública, pois “[...] quanto a linguagem falsa é menos sociável do que o silêncio!” (I, ix, p. 52). Do ponto de vista da face, ela possui mil, do ponto de vista do som, ela é dona de vários, do ponto de vista da forma, elas são indefinidas, dessa maneira, silenciar ou dizer uma mentira têm significados antagônicos. Num quadro bastante pessimista, por um lado, o silêncio anuncia um tácito assentimento público, ao pertencimento coletivo, por outro lado, ao revés, a mentira anuncia a decomposição pública, a inautenticidade dos vínculos públicos, assim sendo, o primeiro ativa os afetos, a segunda desmobiliza os acordos entre os sujeitos. Um Estado atravessado pela mentira é uma instituição sem soberano, portanto sem comando, sem vínculos de subordinação claros. A palavra calma aplaca as paixões violentas como a da cólera, ela é capaz de trocar os sacudidos pelas solicitações (I, x, p. 57).

A mentira é também o alimento para a insubmissão, a desobediência, a desordem, para a justiça particular em lugar da pública, para a privação da liberdade e para o bloqueio dos verdadeiros sentimentos. Para Montaigne, portanto, é necessário derrota-la em nome do elo mais geral e mais protetor da vida, é fundamental obedecer e submeter-se ao soberano, sem emprestar-lhe a inverdade do juízo, sem adulá-lo e nunca em nome de vantagem pessoal, de maneira que devemos condescender: “[...] pela ordem pública [...] [devemos] pacientemente suportá-los [...] enquanto a autoridade deles

necessitar de nosso apoio [...]”. Deste modo, não devemos sonegar a nossa honestidade intelectual, nossa avaliação clara, pois “[...] não há razão para recusar à justiça e à nossa liberdade a expressão de nossos verdadeiros sentimentos [...]” (I, iii, p. 21). O amor pela liberdade de pensamento, pela ordem, pela autoridade e pela verdade são os elementos de enfrentamento da descompostura. Deve-se amar a si e ao público por meio da verdade, por meio do diálogo e por meio da vida ordenada por parâmetros, mesmo que tumultuosos e imprecisos como são as leis morais e as do direito. À falta de firmeza individual, pois afirma “[...] não me encontrar onde me procuro [...]” (I, x, p. 58), à falta de certeza inviolável no sujeito, pois afirma não estar “[...] seguro em minha posse e disposição [...]” (I, x, p. 57), Montaigne apresenta o pacto como solução de aglutinação de imperfeições, as do indivíduo e as da sociedade estatal. A ordem estatal imperfeita, desta sorte, organiza o inorganizável, os múltiplos sujeitos e as suas idiossincrasias, com o prêmio da tranquilidade, da proteção da existência e nunca com o prêmio da revelação da identidade do sujeito e da sociedade. Assim, para a imperfeição, apenas a imperfeição, então fala Montaigne que:

Se o ser original [a natureza própria] dessas coisas que tememos tivesse o crédito de instalar-se em nós por **poder seu**, ele se instalaria exatamente **igual em todos**; pois os homens são todos de uma só espécie e, exceto por algo a mais ou a menos, acham-se munidos de iguais órgãos e instrumentos para pensar e julgar. Mas a **diversidade das ideias** que temos **sobre** essas **coisas** mostra claramente que elas só entram em **nós por mutuo acordo**: alguém por acaso coloca-as dentro de si com sua verdadeira natureza, mas mil outros dão-lhes dentro de si uma natureza **nova e contrária**. (I, xiv, p. 74) [acréscimo e negrito]

Assim, a ordem estatal em Montaigne não nasce e deve viver para o melhor júzo, nasce para a proteção do diverso, do imperfeito e do dessemelhante, ela não deve viver para o verdadeiro ou para o falso, deve persistir e fazer durar a

relação para proteger a espécie, ela não deve ser obedecida por ser um bem moral qualquer, deve ser entendida como um encontro de acordo livre e mútuo sobre as diferenças e as imperfeições em coexistência heterodoxa. As coisas, os códigos, por exemplo, não entram no juízo pela sua qualidade pura, pois, se entrassem, entrariam igualmente em todas os sujeitos, de maneira que eles não são objetos auto evidentes, ou seja, os produtos teóricos, como uma ordem estatal, não se impõem aos sujeitos como eles preconizam, mas sim como cada sujeito o recebe. O apelo do ensaísta não é o da unificação da recepção, pelo contrário, é o apelo do consórcio de recepções do fenômeno estatal para cada receptor ao seu modo e que “[...] cada qual relacionasse a regra com a forma de sua fortuna.” (I, iii, p. 26). Mesmo que isso envolva o incômodo eventual da injustiça e por conseguinte da presença aterradora da falta de direitos, pois este é inerradicável, conforme atesta o seu *quase* “ódio irreconciliável” à democracia (dominação popular), com base nos seus defeitos, “[...] aquela desumana injustiça do povo ateniense [...]”, quando levaram indivíduos à morte sem que tivessem o direito à defesa (I, iii, p. 27). A diversidade de ideias é, por sua vez, um prêmio cognoscível, comunicável pelo mundo de moderação estatal montaigniana. “O sábio peripatético não se isenta das perturbações, e sim modera-as.” (I, xii, p. 69). De acordo com isso, o primado da existência da diversidade e da liberdade amplas são um patrimônio da construção comum, um acervo de sustação das “[...] confusões públicas [...]” (I, xi, p. 64). Na compostura estatal montaigniana não é possível falar em razão de estado, é possível dizer a razão cética de estado, dizer a moderação dos direitos discursivos da subjetividade, isto por meio da suspensão do julgamento sobre o verdadeiro e o falso, sobre os saberes dogmáticos e exotéricos, de “[...] estilo obscuro, ambíguo e fantástico do jargão profético [...]”, isso com o ganho civilizatório da irresolução, e, afinal, da tranquilidade (I, xi, p. 64).

As regras de compostura não são um bem moral em si, são um bem moral humano, são algum produto da razão e não um resultado racional, elas resultam das razões subjetivas e das vocações naturais, das inclinações, dos defeitos, das incertezas e da finitude. A boa compostura social deve ser buscada, deve ser ensinada e deve ser preservada, mesmo nos seus piores momentos. De acordo com Montaigne:

Não somente cada país, mas **cada cidade** tem suas **regras** de civilidade particulares, e também cada profissão. Fui **treinado nelas** com muito cuidado em **minha infância** e tenho vivido em bastante boa companhia para **não ignorar as regras da nossa civilidade francesa**; e **poderia ensiná-las**. **Gosto de segui-las**, mas **não tão submissamente que minha vida fique restringida por isso**. Elas têm algumas **formas incômodas**, e, desde que as esqueçamos por discernimento e não por erro, não obteremos por isso menos favor. Frequentemente tenho visto homens incivis por excesso de civilidade e importunos na cortesia. (I, xiii, p. 71) [negrito].

Com a passagem, tomamos ciência da pluralidade de regras civilizacionais, da possibilidade de treino, da relevância da infância, da necessidade de conhece-las e de seu desejo confesso de *ensiná-las*, e este é um dos pontos centrais deste artigo. Conhecemos também que cada cidade pode construí-las, que há gosto em seguir, sob a condição de não restringir a própria vida à importunação da regra, que devemos deixar de lado as suas imperfeições, sem prejuízo do ganho original. Os incivis, os importunos, segundo nos parece, são os dogmáticos, são os entusiastas do animismo imoderado, do otimismo racional e da aura eventualmente mágica da regra. O incômodo do regramento, os seus múltiplos defeitos, pode-se dizer, é inegociável a uma razão cética como a do ensaísta, pois viver da própria morte é um tanto melhor do que viver da morte alheia. Em outras palavras: é melhor viver da própria morte e incomodado com a imperfeição eventual da falta de direitos do que morto, do que viver da morte alheia, diante das pretensas perfeições humanas, das projeções exotéricas da sabedoria

jurídica dogmática. Um caso à parte são as medidas e as distinções, o exagero nos protocolos, mas são parte do pacote de defeitos dos ganhos civilizatórios. Neste aspecto, o pacto público deve ser permanentemente ensinado, lapidado, comunicado por exemplos sinceros, pois “[...] é uma ciência muito útil, a da sociabilidade. Assim como a graça e a beleza, ela é conciliadora dos primeiros contatos na sociedade e na intimidade [...]” (I, xiii, p. 71). Portanto, o ensino cumpre um papel estratégico, ele é o elemento de ligação, de composição de indivíduo e sociedade numa ordem pública. O seu discurso é e quer ser um ensinamento vivo, de como viver da própria morte, em lugar de viver do terror à subjetividade alheia. Por sua vez, os limites da operação estatal diante do subjetivo e da proteção individual são assim fixados por Montaigne:

A lei da **resolução e da constância** não declara que não devamos **nos resguardar**, tanto quanto estiver em nosso poder, dos **males e desditas** que nos **ameaçam**, nem conseqüentemente de temer que eles nos surpreendam. Ao contrário, todos os **meios honestos de proteger-se** contra os males são não apenas permitidos como louváveis. E o **jogo da constância** se joga sobretudo **suportando pacientemente as desditas**, quando não há remédio. De maneira que não há agilidade de corpo nem manejo de armas que consideremos mau, se servir para proteger-nos **do golpe que nos assestam**. (I, xii, p. 67) [negrito].

Em primeiro lugar, o primeiro direito, a vida e a sua manutenção, diante de eventuais ameaças de violações, depois dele, o direito de não viver diante de ameaças, mas deve-se temer, de acordo com Montaigne, que a surpresa de sua incerteza é parte do acordo. Diante disso, há meios honestos, louváveis e permitidos contra as surpresas e excessos da ação estatal. Em segundo lugar, seja como for, na medida do humano, o jogo de manutenção da ordem pública se joga em benefício da proteção, mas também em benefício da coexistência com o erro na operação das regras. E se a vida está sob ameaça, deve-se fazer de tudo para beneficiá-la,

mesmo e principalmente diante do golpe patrocinado pela descompostura francesa. A autoridade estatal é desenhada como um jogo de recrutamento de muita paciência, de animação lenta e habita pelo impensado, pelo errático e pela surpresa, o costume é seu organizador, talvez a sorte, mas nunca o dogmatismo (I, iii, p. 26; I, xi, p. 62, p. 64). Portanto, o ensaio “Da constância” afirma um imperfeito que media a afirmação do direito do subjetivo e do direito do intersubjetivo, a vida privada e a vida pública, os acordos e os desacordos vivos, em lugar de desacordos mortos, de vida pública descomposta, de vedação dos subjetivos e, finalmente, em lugar de produção dum perfeito mediador, de um ser de verdade exotérica, uma ideia atormentadora (I, xi, p. 64; I, x, p. 73). O privilégio da razão dogmática, levado até a última altura, dilui o repouso e retira a tranquilidade, em lugar disso, Montaigne sugere a suspensão do juízo perfeito em nome da compostura pública, para ele, a razão não pode nos pintar em cores piores que as dos animais (I, xiv, p. 79).

4. Conclusão

Os ensaios selecionados indicam-nos a qualidade de leituras que podem ser extraídas para a discussão de temas caros. Há uma agenda de pesquisa que caminha a passos tímidos sobre esforços não dogmáticos como no caso de Montaigne. Apresentamos uma de interpretação para os temas das feições estatais, em particular, abrimos a possibilidade de ler a obra entre os autores contratualistas. Sem pretensões abrangentes, sugerimos uma chave de interpretação a partir da influência cética que perdura por toda a obra. Os caminhos alternativos parecem-nos bastante aflitivos, de modo que caminhar do ceticismo ao dogmatismo, em lugar deste àquele, sugerem uma trilha que acomoda a habitual falta de importância dada pelo ensaísta à linguagem regularmente

coerentista. Em síntese: lê-lo cético e dogmático é mais verossímil do que dogmático e apenas eventualmente cético.

O primeiro argumento que apresentamos, de modo sumário, circunscreve o tipo de leitura pré-estatal e também de dissolução estatal que é possível de serem identificadas na obra. Neste aspecto, fixamos que a descompostura e o desamparo experimentados por Montaigne sugerem mais clareza sobre a desordem e a ausência de soberano. O abalo da ordem estatal marca mais o que habitualmente considera-se um estado de natureza, por outro lado, esse desamparo é exibido pela presença objetiva do medo nos textos do ensaísta. A manutenção exaustiva, e imprevista, do afeto do medo fornecem um conjunto de fragmentos e de descontroles, de terrores pânicos, que inviabilizam a vida intersubjetiva, a vida social. Mais do que ler o que pensa sobre o barbarismo dos canibais ameríndios, sua atenção volta-se sobretudo para o colapso de instituições e dos mecanismos coletivos de observação da vida e das regras, portanto, ainda que seja um de seus textos mais famosos, *Dos Canibais* não parece-nos o documento central do estado de natureza montaigniano.

O segundo argumento, também de forma sucinta, sugere que a configuração estatal é uma necessidade humana. A despeito das apostas dogmáticas em relações perfeitas, baseadas em soluções idiossincráticas, a superação da descompostura não passa pela perfeição normativa, mas sim por um conjunto de imperfeições que habilitam a defesa da vida e da precária junção dos subjetivos. A criação do Estado estaria centralizada na figura da imperfeição, na correlação dos melhores juízos, com a afasia, aos piores juízos, de modo que ele ocupa o lugar da entidade que agrega os imperfeitos e reduz o medo produzido pela querela dogmática calcada em perfeições exotéricas. Essa invenção, aristotélica, racional ou cética, em Montaigne aparece como construída a partir de uma razão cética, de uma conclusão das relações entre perfeitos e

imperfeitos na qual o soberano cumpre o papel de oferecer as linhas públicas resultantes, habilitar as tradições e a tranquilidade coletiva. O medo do temor extremo seria o mobilizador de uma coexistência entre uma espécie de teoria racional dos afetos e uma racionalidade cética de objeção ao domínio dos dogmas, portanto, essa ambivalência acusa nos Ensaios a necessidade da figura estatal.

A rotação dos dois argumentos, parece-nos, é sumarizada pela ideia de Montaigne *no quadro do quadro*, no assassinato de seus patrícios. Embora o sacrifício de uma filha por um pai, de um parricídio, seja o quadro, ele indica a dor montaigniana de um fratricídio, o quadro a partir do quadro, cujo resultado é a pintura de si, do próprio quadro de desejos, do dever ser, do investimento ético num documento publicado, dos Ensaios, para convocar o diálogo, a tolerância e a redução da dor. Em outras palavras: da mesma forma que o ensaio Dos Canibais fala mais de si do que dos canibais, o quadro fala mais da descompostura e da possibilidade de sua superação em bases públicas de acordo sobre a norma e sobre as instituições de justiça. Os ensaios selecionados são uma obra de educação da razão e, conforme o apresentamos, são uma espécie singular de documento de regras, de socialização de práticas, de composição de modos de existir e de conduzir-se.

Referências

BARROS, Alberto Ribeiro Gonçalves. O Direito de Resistir na França renascentista. *KRITERION*, Belo Horizonte, nº 113, Jun/2006, p. 99-114.

BUENO, Sobre o útil e o honesto em Montaigne: entre o estoicismo e a razão de Estado. *PHILÓSOPHOS*, Goiânia, V. 22, n. 1, p. 221-247, JAN./JUN. 2017.

CARNEIRO, Alexandre Soares. Exercícios espirituais e *parrhesia* nos *Ensaios* de Montaigne. *Rev. Filos., Aurora*, Curitiba, v. 23, n. 32, p. 113-129, jan./jun. 2011.

- CONCEIÇÃO, Gilmar Henrique da. Montaigne e a lei: sobre o Do Costume e De Não Mudar Facilmente uma Lei Aceita e Da Experiência. *Quaestio Iuris*, vol.08, nº. 02, Rio de Janeiro, 2015. pp. 898-919. DOI: <http://dx.doi.org/10.12957/rqi.2015.16912>
- CORDOVA, Felipe. Filosofia e censura: uma reflexão na trilha d' *O passeio do cético*. *Princípios: Revista de Filosofia*, Natal, v. 28, n. 57, set. - dez. 2021. ISSN 1983-2109.
- FRANÇA, Maria Célia da Veiga. Montaigne e natureza humana do feminino. *KRITERION*, Belo Horizonte, nº 126, Dez./2012, p. 449-461.
- FRAME, Donald M. What Next in Montaigne Studies? *The French Review*, Vol. 36, No. 6 (May, 1963), pp. 577-587.
- FRIEDRICH, Hugo. *Montaigne*. Translated by Dawn Eng. Berkeley: University of California Press, 1991.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã/ ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Tradução Rosina D'Angina. 1ª ed. São Paulo: Martin Claret, 2014.
- KELLERMANN, Frederick. Montaigne, Reader of Plato. *Comparative Literature*, Vol. 8, No. 4 (Autumn, 1956), pp. 307-322.
- LEVINE, Alan (ed). Skepticism, self, and toleration in Montaigne's political thought. In: _____. *Early Modern Skepticism and the Origins of Toleration*. Lanham: Lexington Books, 1999, p. 51-75.
- RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Tradução de Jussara Simões. 3ª edição. São Paulo: Martinis Fontes, 2008. (Coleção justiça e direito)
- SEXTUS EMPIRICUS. *Outlines of Pyrrhonism*. Translated by R. G. Bury. Cambridge: Harvard University Press, 1933. Loeb Classical Library.
- SCHAEFER, David L. Montaigne's Political Skepticism. *Polity*, Vol. 11, No. 4 (Summer, 1979), pp. 512-541.
- SMITH, Plínio Junqueira. O método cético da oposição e as fantasias de Montaigne. *KRITERION*, Belo Horizonte, nº 126, Dez./2012, p. 375-395.
- TORRANO, Jaa. A noção mítica de justiça nas relações de poder na tragédia *Ifigênia em Áulida* de Eurípides. *Letras Clássicas*, São Paulo, v. 18, n. 2, p.16-24, 2014.
- MONTAIGNE. *Os Ensaios*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes. 3 Volumes. Coleção Paidéia.

(Submissão: 16/02/23. Aceite: 19/04/23)

A possibilidade de uma ecofenomenologia no imaginário da filosofia da natureza em Bachelard


La possibilité d'une écophénoménologie dans l'imaginaire de la philosophie de la nature chez Bachelard



10.21680/1983-2109.2023v30n61ID32276

Gabriel Kafure da Rocha

Instituto Federal do Sertão Pernambucano
Coordenador do PROF-FILO IF Sertão- PE

 0000-0001-7088-6239
gkafure@gmail.com

Resumo: O presente artigo tem como objetivo fazer uma cartografia das possibilidades Ecofenomenológicas acerca do imaginário da natureza na filosofia. Tal intento se dá pelo fato da filosofia enquanto disciplina não ter materiais didáticos diretamente ligados a essa perspectiva quando em diálogo com as ciências naturais. Apesar de termos diversos pensadores contemporâneos no âmbito da filosofia que tratam de questões como a natureza, ecologia e meio ambiente, é a partir de pensadores como Bachelard, Gadamer, Merleau-Ponty, que queremos fazer uma interpretação do imaginário da fenomenologia natureza. Logo, por meio de uma metodologia ecohermenêutica pretendemos por meio desse manuscrito apontar caminhos possíveis para a construção dialógica dessa temática e de

como ela tem ressonância e repercussão crítica junto a filosofia da técnica e a imaginação.

Palavras-chave: Ecohermenêutica crítica, Eco-poética da imaginação, Meio Ambiente.

Résumé

Cet article vise à faire une cartographie des possibilités écophénoménologiques sur l'imaginaire de la nature en philosophie. Cette intention est due au fait que la philosophie en tant que discipline ne dispose pas de matériel didactique directement lié à cette perspective lorsqu'elle dialogue avec les sciences naturelles. Bien que nous ayons plusieurs penseurs contemporains dans le domaine de la philosophie qui traitent de questions telles que la nature, l'écologie et l'environnement, c'est à partir de penseurs tels que Bachelard, Gadamer, Merleau-Ponty, que nous voulons faire une interprétation de l'imaginaire de la phénoménologie de la nature. Par conséquent, à travers une méthodologie écoherméneutique, nous entendons, à travers ce manuscrit, indiquer les voies possibles pour la construction dialogique de ce thème et comment il peut avoir résonance et retentissement avec la philosophie de la technique et de l'imagination.

Mots clés: Écoherméneutique critique, Éco-poétique de l'imaginaire, Environnement.

Introdução

Nossa proposta se inicia como uma espécie de cartografia do conceito de ecofenomenologia, não no sentido

geográfico, mas talvez num sentido do que Deleuze e Guattari¹ estipulam enquanto exame da relação das territorialidades das ideias que mapeiam o plano de imanência de como a ecofenomenologia possa estar ligada ao imaginário humano da compreensão a natureza. Contextualizando para nossa regionalidade territorial brasileira e nordestina, podemos dizer que vivemos num país com uma natureza exuberante, que tem um pensamento plural e difuso, que mesmo após a colonização, pode ter perdido muito de sua cosmologia ameríndia, mas ganhou muito em termos de interculturalidade de diferentes cosmovisões étnicas.

Vivemos em um século no qual a concepção do antropoceno (LATOURET, 2020)² nos trás responsabilidades sobre o nosso planeta que estão constantemente confrontadas por um maniqueísmo cosmopolítico.³ A partir disso, as demandas globais enxergam o nosso futuro por meio da ideia de uma ecologia salvacionista que faça prolongar a vida em suas diversas dimensões na terra. O que a filosofia pode ter a ver com todo esse contexto ecológico?⁴

¹ Guattari (2009) tem especialmente uma importância contextual dessa pesquisa quando escreve o texto “As três ecologias”.

² Latour (2020) nos deixa um dos seus últimos livros antes de morrer, Diante de Gaia, toda uma perspectiva política de como convocar diferentes povos (da natureza) para lidar com a eminente destruição do Globo.

³ Tal conceito dialoga com a filosofia de Yuk Hui (2020) e Isabelle Stengers, a era do antropoceno põe o ser humano como principal responsável pelo destino da terra.

⁴ “Uma crítica ecofenomenológica da ecologia profunda tentaria abrir opções dentro de sua economia fechada. O argumento de que existem circunstâncias em que as sociedades democráticas podem suspender a democracia não é tão totalitário quanto pode parecer. Todo estado tem poderes de emergência – para lidar com tumultos, desastres naturais e ameaças de potências estrangeiras. E, claro, as instituições democráticas podem operar como ditaduras

Ora, estamos em um momento de muita apreensão da representação democrática e de como isso está ligado a um esgotamento da dualidade da natureza humana. Entre todo esse contexto, filosofia nos faz lembrar que desde o seu surgimento está intimamente as concepções de natureza, e de como essas concepções se desdobram em maneiras causais e de respostas para nossa origem. O fato é que a natureza hoje pode ser experimentada muito mais por um telos⁵ do que por uma causa ou gênese, aliás, as diversas naturezas são a constatação da pluralidade cultural que devém da relação entre o ser humano e a natureza.

O imaginário se coloca então como uma porta para entendimento dessas concepções e da reverberação que a filosofia tem nas ciências da natureza, meio ambiente, ecologia.

A ecofenomenologia retoma de forma experimental e exploratória a pretensão fenomenológica tradicional de ser capaz de legislar para as ciências ou, pelo menos, de pensar além das fronteiras que parecem dividi-las. Desta forma, abre e desenvolve um acesso à Natureza e ao natural que independe da conceptualidade das ciências naturais e da metafísica tradicional. (WOOD, 2001, p. 94)

eleitas entre as eleições. Medidas de emergência, lógicas sim/não, fazem sentido quando se trata de questões de vida e morte. A questão de saber se a terra é um ser vivo, no entanto, não é um fato da natureza, mas é inseparável das próprias questões sobre autopreservação, manutenção de limites e nutrição que espream nas fronteiras dos seres vivos e outros fenômenos naturais e sistemas complexos". (WOOD, 2001, p. 94)

⁵No sentido primordial, efetuam-se variações de aceção. Aristóteles insiste na ideia de uma orientação para um tipo, uma ordem, um destino. [...] A Natureza total e dividida assim em regiões qualitativamente definidas, lugares de certos fenômenos naturais (fenômenos sublunares); ela e a realizações, mais ou menos bem-sucedida, desse destino qualitativo dos corpos". (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 7)

É daí que queremos encontrar nosso ponto de partida para entender a diferença de uma visão ecofenomenológica. Quando pensamos em imaginário, nos vem à cabeça uma ideia que não existe na realidade, contudo, mais do que isso, o imaginário pode ser aplicado pela deformação que a imaginação cria das ideias da realidade. O que isso pode querer dizer em contraposição com uma hermenêutica? É justamente pela interpretação das imagens naturais, tais como as nuvens, por exemplo, que fazemos essa primeira estruturação hermenêutica do imaginário (AUTOR, 2017).

É partir desses conceitos que podemos enxergar toda uma problemática das paisagens que esses saberes nos dão e como a fenomenologia, ou melhor - a ecofenomenologia, pode nos auxiliar a criar um conhecimento mais elaborado para complementar saberes como a agroecologia, agrofloresta, etc. Em suma, podemos dizer que tudo está obviamente interligado e que povos ancestrais tinham visões de mundo, tal qual os gregos, que estavam muito mais em sintonia com a(s) natureza(s) do que a nossa sociedade pós industrial.

Considerem as experiências ameríndias da floresta como “terra” ou “lugar de habitação”. Aqui a floresta pode ser o cenário para uma narrativa com seu início (a criação da Terra como lar e santuário, o papel das pessoas como administradores), seu meio (o que as pessoas estão fazendo agora com as florestas) e seu fim (salvação futura ou catástrofe). (VAN BUREN, 1995, p. 260).

O problema do fim do mundo e da humanidade sempre existiu e continuará existindo (KRENAK, 2019)⁶, o que significa que mesmo contingente, a sua iminência não significa

⁶Em Ideias para Adiar o Fim do Mundo, Krenak coloca que as populações indígenas já vivenciaram o apocalipse quando os colonizadores chegaram às américas dizimando suas populações, mas que ainda assim continuaram resistindo com um saber que serve para toda humanidade para adiar o fim do mundo.

que não deve continuar sendo refletida principalmente por conta do seu caráter ambiental, a ecofenomenologia não pretende solucionar esse problema, mas talvez por meio dela tenhamos respostas com novos olhares sobre a natureza que possam contribuir para dialogar com outras ciências por uma criticidade dos seus fazeres ainda muito imersos em concepções positivistas.

Por fim, creio que mais uma justificativa para essa pesquisa em termos mais práticos é um importante intercâmbio entre os programas de pós-graduação em Filosofia da UECE, IFSertãoPE e UFPI, integrando importantes estados e regiões socioeconômicas do Nordeste em torno da relação entre a ecologia e a filosofia.

Ecofenomenologia e ecohermenêutica

Da mesma forma, uma visão (por exemplo, floresta como lazer organizada por grandes empresas) pode ser tecnicamente verdadeira no sentido de que é eficiente para o fim pré-determinado de criar empregos na tecnosfera econômica, mas ao mesmo tempo pode ser historicamente culturalmente inválido na medida em que ameaça destruir os gêneros tradicionais de vida em pequenas comunidades. Da mesma forma, uma abordagem democraticamente escolhida no manejo florestal pode ser baseada em um mal-entendido grosseiro do mundo biofísico. Nenhum dos critérios por si só nos dá toda a verdade. (VAN BUREN, 1995, p. 274)

Como ecohermenêutica e ecofenomenologia podem trabalhar em um sentido comum diante do paradoxo de que nenhum critério nos traz toda verdade? Ora, temos um jogo hermenêutico em temas como o princípio da responsabilidade de Jonas ligados diretamente a ideia da relação do Ser Humano com a natureza. A ecofenomenologia pontuada por Wood (2001) se mostra um saber mais aberto e inovador, ao mesmo tempo desafiador, pois lida com conceitos abertos que podem ser interpretados de uma maneira mais idiossincrática. A

ecohermenêutica nos dá a possibilidade de leitura das diferentes narrativas que perpassam os pontos de vista epistemológicos, éticos e políticos.

Por que o imaginário da filosofia da natureza? Justamente porque os estudos do imaginário iniciados com Gaston Bachelard e Gilbert Durand (2004) permitem o que se chamam de hermenêuticas instauradoras. Ou seja, em oposição as hermenêuticas redutoras, o símbolo faz a mediação entre o ser humano e o mundo que o cerca, isso já havia sido preconizado por Bachelard em sua noção de fenomenologia da imaginação, no qual o inconsciente tem papel criador da realidade e é abandonada a noção de intencionalidade.

Ecofenomenologia e ecohermenêutica são termos relativamente recentes que se baseiam muito em cânones da filosofia contemporânea como Heidegger (1998), e Gadamer (1983), contudo, são novos autores que desenvolvem melhor essa temática tais como Van Buren (1995), Drenthen (2015), Wood (2001) e muitos outros, incluindo o Prof. Gustavo Silvano Batista (2020) da UFPI.

Há um ser em cada ser vivo, da famosa metáfora cartesiana da árvore da filosofia, é na terra que o ser nutre as raízes metafísicas que alimentam a filosofia. Vários Filósofos usam o sistema arbóreo: parte dos filósofos utiliza a imagem da árvore para ilustrar a sua relação com alguma área da filosofia – um sistema arbóreo em primeiro lugar é uma organização tanto das partes ou composições da própria árvore e há muitas diante de toda a diversidade de florestas, embora devastadas.

Suponha que eu olhe pela janela – o que vejo? Uma árvore. Aí está. Está lá na minha frente, tão visível quanto eu poderia querer. Mas o que vejo quando vejo uma árvore, em que consiste vê-la? Se eu fosse uma formiga subindo na árvore, supondo que as formigas tenham algum tipo de olhos, eu seria

capaz de 'ver' a árvore. Poderíamos discutir se a formiga poderia realmente ver a árvore se pudesse ver apenas uma parte da árvore a qualquer momento ou se não soubesse o que uma árvore 'é'. (WOOD, 2001, p. 81)

As árvores como partes das simbologias das florestas evocam as complexidades ou aquilo que é tecido em comum, por isso ela é tanto multiplicidade como unidade. Este trânsito de raízes, troncos, caules, flores, frutos são partes que contém o todo. Essa imensidão de mundos, desde a semente até folhas é ligada pela seiva como circulação e glicose, toda uma mecânica fisiológica de distribuição de moléculas, etc. Não são somente etologias ou uma ciência biológica no sentido mais técnico do termo, é também uma genealogia poética enquanto lugar, já que a genealogia poética não tem a hierarquia da classificação taxonômica da biologia espaço, região ou mesmo que não seja sistema uma espécie de hierarquia onde paira a perenidade. Contudo, segundo Bachelard, na poética há dois conceitos que precisam ser levados em conta:

Nas trilhas da construção de uma fenomenologia da alma, Bachelard articulou uma duplicidade fenomenológica, onde estabelece uma diferença entre repercussão e ressonâncias. Segundo o pensador, as ressonâncias se dispersam nos diferentes planos da nossa vida no mundo - (ouvimos o poema), e repercussão que nos chama a um aprofundamento de nossa própria existência - (falamos o poema - ele é nosso). A repercussão opera uma revirada do ser - parece que o ser do poeta é nosso ser - o que torna possível a caracterização da exuberância e a profundidade de um poema como fenômenos da dupla ressonância - repercussão. Há, portanto, duas linhas de análise fenomenológica: uma que leva às exuberâncias do espírito, outra que vai às profundezas antes de movimentar a superfície. (SILVA, 1995, p. 137)

Se trocarmos poema por natureza, já que a natureza é também tanto fonte do poema como um teorema, ou seja, da imaginação e da ciência, não é a toa que pela ressonância e repercussão os indígenas diziam conseguir dialogar com plantas e árvores. Pois tudo isso ocorria e ainda pode ocorrer

por meio de uma experiência fenomenológica própria de suas cosmovisões. Em um artigo intitulado “A geopoética em Bachelard e Wunenburger” (AUTOR, 2018) essa questão é abordada do ponto de vista de alguns exemplos fenomenológicos tais como quando um indígena diz que perdeu a sua alma num caminho quando é interrompido por uma possibilidade de uma carona, ou seja, sua alma é justamente o caminho eco-poético que trilhava todos os dias para se reconhecer nele.⁷ O fato marcante é que o fenômeno da relação do homem com a natureza nesse tipo de concepção não está presente em outras ciências, nem na antropologia, nem tampouco na própria filosofia e nas ciências naturais. Por esse motivo, a ecofenomenologia traz um caráter inovador para um saber aberto ao diálogo de como a natureza se expressa.

Quando nos voltamos para a uma ecofenomenologia da árvore ou a árvore como fonte da ascensão existente em diversos mitos, tanto na poética como fora desta, a questão sobre o desvelamento no mito na poesia também se refere ao dinamismo vertical da árvore: “é precisamente esse dinamismo vertical que forma entre a erva e a árvore a dialética fundamental da imaginação vegetal”. (BACHELARD, 2001, p. 211). Para Bachelard, há uma espécie de árvore dos movimentos (arquetípicos), como se fosse uma árvore genealógica dos elementos. Todas as partes de uma árvore podem apresentar movimentos orgânicos, conforme:

Essa árvore lhe parecia a vida eterna; suas raízes tocavam as regiões infernais; sua cabeça soberba interrogava os céus, [...].

⁷ “Ao sair de uma aldeia em seu Jeep rural, vê um indígena no caminho e lhe pergunta se quer uma carona; o índio aceita, mas, tão logo o carro anda por um quilômetro, ele pede para descer. O antropólogo então se surpreende e pergunta o porquê, e o índio explica algo como se houvesse deixado sua alma no caminho” (AUTOR, 2018, p. 97).

Tudo se engrandece nesse texto, como convém a uma página realista do imaginário; a árvore une o infernal ao celeste, o ar à terra; oscila do dia para a noite e da noite para o dia. Seu balanço também exagera a tempestade: o cimo se inclina até o prado! E depois, de imediato, com que força o habitante o ideal da ramagem é restituído ao céu azul. (BACHELARD, 2008, p. 215).

A água está abraçando a árvore para Bachelard e sobre a terra pode ser raízes a evocando. A imersão permite que o corpo se perceba inteiramente, como na abertura de um novo ambiente, não é a mesma percepção do conceito abstrato. É uma fenomenologia das multiplicidades da consciência como a comunhão de duas almas no esquema vertical, horizontal, perfazendo um quadrado ou uma quadratura tal como uma fusão de horizontes nos quais os sentidos da visão e do tato fazem-nos compreender as camadas da realidade.

Tentei indicar várias maneiras pelas quais pensar sobre a consciência nos levaria a pensar sobre nossas capacidades inter-relacionadas (a) para entender as coisas dentro de campos de relevância (horizontes), (b) para aplicar uma modalidade de poderes interpretativos da consciência extraídas de outras dimensões (como o tátil e o visual) e (c) a capacidade de reconstituir nossa consciência como objeto de uma consciência de segunda ordem. (WOOD, 2001 pág. 90)

Aliás, com isso é possível dizer que a natureza é expressão, tanto que a partir da própria ideia do *conatus* em Spinoza (2008), podemos perceber que é fora da sala de aula onde podemos encontrar fenômenos dessa expressão: nas árvores e plantas e de como na sua luta pela sobrevivência estão sempre buscando verticalmente a luz solar para afirmação do seu ser.

Wood (2001) parece estar de acordo que a fusão de horizontes nos leve a novos poderes interpretativos das dimensões táteis e visuais como objeto de nossa consciência, a ecofenomenologia só não pode ser confundida com um holismo, ainda que seu impulso fundamental seja a integração

de totalidades fraturadas. O importante é que a preocupação metafísica com nosso tempo e as fronteiras dos fenômenos entre saberes populares e filosóficos não tenha sido ainda explorado por nenhuma ciência.

A questão da técnica é outro aspecto fundamental que não pode deixar de ser ressaltado. Heidegger (2001) já percebia que contraposto aos caminhos da floresta, que a água faz para guiar os caçadores, a *techné* enquanto *Ge-Stell* provoca a armação do desencobrimento das coisas para extrair delas sua energia. É o que uma barragem faz com o rio, a técnica pensa somente no que pode extrair da natureza, ainda que essa extração renda ao ser humano uma maior comodidade por meio da energia elétrica. Já Gadamer, seguindo a linha de Heidegger atenta para a crise ecológica e como sua eminência se alastra para nossos dias.

Gadamer fala na questão ambiental em meio a uma discussão sobre o horizonte da vida prática e sua relevância na atualidade. É nesta perspectiva que a questão ambiental aparece, nos termos da crise ambiental, como um tema que confirma a degradação da vida prática em comum, à medida que a própria sociedade ocidental se encontra totalmente engaiada no desenvolvimento da técnica e seus desdobramentos tecnológicos. (BATISTA, 2020, p. 44)

É a partir das narrativas da insuficiência biofísica e técnicas que Van Bureen (1995) distingue a diferença entre uma ecologia superficial e profunda do mesmo modo que há uma distinção entre uma hermenêutica superficial e profunda. Ele defende que uma ecohermenêutica superficial está preocupada com preservar os santuários de vidas selvagens, estabelecer leis contra a regulação e a caça, etc. Já uma hermenêutica profunda está ligada à compreensão das narrativas ético, epistemológicas e políticas ambientais.

Van Bureen concebeu e elencou critérios hermenêuticos básicos para a interpretação do ambiente do ponto de vista de uma questão concreta. Deste modo, ele distinguiu quatro

momentos – pensados como critérios –, que contribuem para a devida consideração do problema. São eles: biofísico, histórico, técnico e ético-político. (BATISTA, 2020, p. 50)

Com esse aprofundamento que poderemos almejar uma reorientação humana com sua relação com o ambiente, situando a relação das comunidades com seus espaços, sem ignorar que cada ambiente tem uma história construída da relação entre a natureza e sujeitos intérpretes numa holística dos sintomas reais que deflagram a crise ecológica que vivemos.

Considerações Finais

Quando partimos da perspectiva de hermenêuticas instauradoras, que abrem espaço para a questão do imaginário fizemos uma análise bibliográfica dos principais textos que refletem a questão da natureza em filósofos que entendemos estar ligados a ecofenomenologia:

[...] como o reconhecimento da natureza interpretativa de nossa compreensão do ambiente e a rearticulação dos motivos normativos nos termos hermenêuticos podem ajudar a aprofundar o debate ético. É nesse sentido que John van Buren defende uma “hermenêutica ambiental crítica”. Ele argumenta que a hermenêutica deve, por um lado, ajudar a entender e tornar explícitas ideias epistemológicas, morais e políticas mais profundas do que em jogo em conflitos reais de interpretações sobre o meio ambiente, mas, mais importante, por outro, ela também tem um papel crítico a desempenhar na ética ambiental, fornecendo critérios com os quais se pode determinar a adequação de interpretações ambientais particulares. (DRENTHEM, 2015, p. 11)

Apoiado então nessa vertente metodológica ecohermenêutica o estudo de narrativas e teorias filosóficas será fundamento para desvelar uma ecofenomenologia que pode ir além dos textos, e fundamentar uma interpretação das imagens e expressões da natureza no meio ambiente.

A ecofenomenologia e seu contexto plural de autores e uma espécie de eco-poética bachelardiana, esses dois eixos se encontrarão justamente com a filosofia da natureza de Merleau-Ponty e o cotejo das abordagens de autores ligados a ecohermenêutica.

Esse encontro em Merleau-Ponty e Bachelard não só ocorreu durante a vida de ambos, pois os dois se admiravam mutuamente, como também já foi abordado por alguns comentadores desse ponto de vista ecológico.

A endo-ontologia da natureza é a direção que o falecido Merleau-Ponty tenta aprofundar sua visão. Como ele cita a frase de Cézanne «a natureza está por dentro (la nature est à l'intérieur)», a intenção é desvendar a emergência do sentido da natureza de dentro para fora. [...] O que é essencial para Merleau-Ponty também é essencial para Bachelard. Embora expresso em outros termos, Bachelard lança seus insights evocando a imaginação material. Em sua poética dos elementos, ele relembra repetidas vezes as ricas imagens poéticas da intimidade material. Brincando com a dialética do dentro e do fora, do pequeno e do grande, Bachelard vê a inversão funcional do macrocosmos e do microcosmos motivada pela imaginação. (HUANG, 2020, p. 34-35)

Por fim, gostaríamos de enfatizar que há um grande campo de atuação possível para a ecofenomenologia, principalmente trazendo para o contexto dos debates acerca da importância da ecologia e de como ela pode se desdobrar nessa nova leitura filosófica do espaço ambiental e sua relação com o ser humano. Assim, uma filosofia crítica da técnica deve levar em conta como contraposição ao perigo destrutivo tecnológico, uma possibilidade ecofenomenológica de pensar a natureza, reserva a esta o seu mistério imaginário e poético e propondo a aceitação de técnicas ancestrais de diálogo com a natureza, como faziam e em certa medida ainda podem fazer os indígenas / nativos. Esta pressuposição pode ser entendida justamente como a disposição de primeiramente aprender

com saberes locais ancestrais, antes de impor uma saber técnico logocêntrico de uma pseudo “ordem e progresso”.

Referências

- BACHELARD, Gaston. *Ar e os Sonhos: ensaio sobre a imaginação dos movimentos*. São Paulo. 2001. Martins Fontes.
- BACHELARD, Gaston. *A Poética do Espaço*. Tradução de Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- BACHELARD, Gaston. *Poética do Devaneio*. Biblioteca Pensamento Moderno. São Paulo. 2008. Martins Fontes.
- BACHELARD, Gaston. *Paysages. Notes d'un philosophe pour un graveur*, Albert Flocon. Lausanne, Suisse: Les Éditions de l'Aire, 1982.
- BATISTA, Gustavo. *Gadamer e a questão ambiental*. Rev. NUFEN vol.12 no.1 Belém jan./abr. 2020
<http://dx.doi.org/10.26823/RevistadoNUFEN.vol12.nº01artigo64>
- DRENTHEN, M. *Environmental hermeneutics and the meaning of nature*. In GARDINER, S. & THOMPSON, A. *Oxford Handbook of environmental ethics* (pp. 162-173). Oxford: Oxford University Press, 2015.
- DURAND, Gilbert. *O imaginário: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem*. Trad. Renée Eve Levié. Rio de Janeiro: DIFEL, 2004.
- GADAMER, Hans George. *A razão na época da ciência*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.
- GUATTARI, Félix. *As três ecologias*. 20ª ed. Trad. Maria Cristina F. Bittencourt. Campinas: Papirus, 2009, 56p.
- HEIDEGGER, Martin. *Caminhos de Floresta (Holzwege)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.
- HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências - A questão da técnica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Ed. Vozes,. Petrópolis: 2001.
- HUANG. *A sensibilidade cósmica da paisagem em Gaston Bachelard*. Revista Inquietude. v. 7, n. 2. 2016.
- HUI, Yuk. *Cosmotécnica como cosmopolítica*. In: *Tecnodiversidade*. São Paulo, Ubu Editora, 2020. pp.21-46.
- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LATOURE, Bruno. Diante de Gaia – Oito Conferências sobre a natureza no antropoceno. Trad. Maryalua Meyer. Rio de Janeiro: Ubu Ed. 2020.

MERLEAU-PONTY, Maurice. A Natureza: Curso do Collège de France. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ROCHA, G. K. MADEIRA, C. A metapoética do sonho em Bachelard: uma possibilidade hermenêutica das imagens do ar. *Hermenêutica Intercultural*, p. 83, 2017.

ROCHA, G. K. A Geopoética em Bachelard e Wunenburger: Um ensaio sobre um antropólogo na filosofia do espaço. *Revista Inter-Legere*, v. 1, n. 22, p. 96–111, 2018b. DOI: 10.21680/1982-1662.2018v1n22ID15296 Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/interlegere/article/view/15296> Acesso em: 15 nov. 2022.

SATO, Michèle. ECOFENOMENOLOGIA: Uma janela ao mundo. *REMEA - Revista Eletrônica Do Mestrado Em Educação Ambiental*, 10–27. <https://doi.org/10.14295/remea.v0i0.5957>

SILVA, Markus. Ensaio acerca da imagem poética: Bachelard e João do Rio. *Princípios*. V. 2. N. 1. 1995. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/742/684> Acesso em: 03/02/2023.

SPINOZA, Baruch. *Ética*. Trad. Tadeu T. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

VAN BUREN, J. Critical environmental hermeneutics. In *Environmental Ethics*. (pp. 259- 275), n.1. 1995.

WOOD, David. What is Ecophenomenology? *Research in Phenomenology* Jan 2001.

(Submissão: 21/04/23. Aceite: 23/05/23)

O desamparo psíquico e as relações de interdependência, pensando com Freud e Judith Butler

Psychic helplessness and relations of interdependency, thinking with Freud and Judith Butler



10.21680/1983-2109.2023v30n61ID29325

Petra Bastone

Universidade Federal do Rio de Janeiro
petrabastone93@gmail.com

Resumo: O desamparo psíquico é um conceito fundamental na psicanálise e está presente em textos de diferentes épocas da teoria freudiana. Por meio dele, Freud nos mostra nossa completa dependência de um outro, que é capaz de nos oferecer um conforto frente a um desamparo, que é eterno e irreversível. Assim que nascemos, estamos fadados a viver em desamparo. Em paralelo com a teoria de Judith Butler, pretendemos fazer a relação do desamparo psíquico tratado por Freud com o conceito de precariedade e os laços de interdependência presentes na obra da autora, que mostra como a interdependência revela o nosso estado de precariedade em comum.

Palavras-chave: Desamparo psíquico; Interdependência; Vulnerabilidade

O desamparo psíquico nos textos de Freud

O desamparo psíquico, segundo a teoria freudiana, possui desdobramentos e consequências, que são imprescindíveis para a teoria psicanalítica, e estará presente em textos freudianos de diferentes épocas. O tema é tratado por Freud desde o seu *Projeto para uma psicologia científica* de (1895/1950), passando por textos como *Inibição, sintoma e angústia* (1926/2014) e *O futuro de uma ilusão* (1927/2014). Em sua primeira aparição, o desamparo está no texto freudiano de 1895 para tratar da primeira experiência de satisfação. Nela, o autor narra que um determinado estímulo endógeno é sempre recebido pelo aparelho, gerando tensão e necessidade de ser abolido. Para que isso ocorra, é necessária a ação de alguém externo capaz de suprir essa necessidade. A ação descrita por Freud é a da amamentação de um bebê recém-nascido, que possui uma intensa relação de dependência com sua mãe, tendo em vista que não consegue suprir suas necessidades sozinho e se sente em completo desamparo. Nas palavras do autor:

O organismo humano é, a princípio, incapaz de promover essa ação específica. Ela se efetua por *ajuda alheia*, quando a atenção de uma pessoa experiente é voltada para um estado infantil por descarga através da via de alteração interna. Essa via de descarga adquire, assim, a importantíssima função secundária da *comunicação*, e o desamparo inicial dos seres humanos é a *fonte primordial* de todos os *motivos morais* (FREUD, 1895/1950, p. 241).

Essa primeira experiência de satisfação é fundamental para a formação do indivíduo e, também, na teoria freudiana. A constante busca pela volta da primeira experiência de

satisfação é o que Freud (1900/2012) chama, em *A interpretação dos sonhos*, de desejo:

A criança faminta chorará ou se debaterá desamparadamente. Mas a situação permanece inalterada, pois a excitação proveniente da necessidade interna não corresponde a uma força que percute de maneira momentânea, mas a uma que atua de maneira contínua. Apenas pode ocorrer uma mudança quando, por uma via qualquer – no caso da criança por meio da assistência alheia –, se faz a experiência da vivência de satisfação, que elimina o estímulo interno. Um componente essencial dessa vivência é o surgimento de certa percepção (no exemplo, a percepção da nutrição), cuja imagem mnêmica, daí por diante, fica associada ao traço mnêmico da excitação da necessidade. Tão logo essa necessidade reaparecerá, resultará graças à ligação estabelecida, uma moção psíquica que pretende investir outra vez a imagem mnêmica daquela percepção e causar novamente a própria percepção, ou seja, na verdade restabelecer a situação da primeira satisfação. Uma moção dessas é o que chamamos de desejo (p. 593-594).

Em *Inibição, sintoma e angústia*, Freud (1926/2014) tenta conceituar a angústia e estabelecer quais os fenômenos que a originam. Com isso, ela aparece como uma reação à falta do objeto, que será capaz de suprir suas necessidades, a saber, a figura materna. O que ocorre na situação de insatisfação que o bebê vivencia é quando, segundo Freud, “magnitudes de estímulo alcançam nível desprazeroso, não sendo controladas mediante utilização psíquica e descarga, deve ser análoga à vivência do nascimento para o bebê, uma repetição da situação de perigo” (FREUD, 1926/2014, p. 58-59). Assim, o desamparo psíquico é vivido quando o Eu ainda se encontra muito imaturo. Freud (1926/2014) apresenta uma linha do tempo referente aos medos e perigos enfrentados pelo Eu em cada fase do desenvolvimento infantil:

O perigo do desamparo psíquico se adéqua ao período de vida em que o Eu é imaturo, assim como o perigo da perda do objeto corresponde à dependência dos primeiros anos da infância, o perigo da castração, à fase fálica, a angústia ante o Super-eu, à época de latência (p. 63).

A angústia se apresenta, então, como um resultado do desamparo psíquico do bebê. Na fase fálica, com o complexo de castração, o medo da separação da mãe se encontra no medo da perda do pênis, já que a posse do órgão representa, para o menino, a esperança de reunificação com sua mãe por meio do coito. Assim, Freud (1926/2014, p. 60) traz o raciocínio de Ferenczi, que faz a seguinte relação: “A subtração desse membro equivale a uma nova separação da mãe; significa, portanto, ser abandonado, desprotegido, a uma tensão desprazerosa gerada pela necessidade (como no nascimento)”. Após a situação de perigo se apresentar no medo da perda materna e no medo da castração, Freud aponta o medo perante a autoridade do Super-eu.

A angústia, que antes permeava as relações parentais, passa a ser ainda mais impessoal e pertence ao campo da consciência e ao campo do social. Torna-se, segundo o autor, ainda mais complexo dizer o que a angústia teme e qual situação de perigo ela evidencia. O Eu teme a exclusão, a crítica e o perigo, que são representados pela perda do amor do Super-eu e pela angústia da morte como resultado do poder dessa ação do Super-eu. A situação de desamparo, também, é experienciada quando uma grande quantidade de excitação sexual não encontra descarga. Desse modo, a angústia se origina na libido. O Eu, então, sofre o desamparo perante a necessidade de satisfação.

Freud (1926/2014), ainda, salienta que o desamparo psíquico do ser humano é um dos responsáveis pela formação de neuroses. Pelo fato de nascemos cedo demais, estamos fadados a viver eternamente com o desamparo, o qual buscamos superar.

A existência intrauterina do ser humano mostra-se relativamente breve, comparada à da maioria dos animais; ele é trazido ao mundo menos ‘pronto’ do que eles. Por isso, a influência do mundo real externo é reforçada, a diferenciação do Eu em relação ao Id é logo promovida, os perigos do

mundo externo têm sua importância elevada e o valor do único objeto capaz de proteger contra esses perigos e tomar o lugar da vida intrauterina perdida é bastante aumentado. Portanto, o fator biológico dá origem às primeiras situações de perigo e cria a necessidade de ser amado, que jamais abandona o ser humano (FREUD, 1926/2014, p. 75).

O sinal de angústia ativado perante uma situação de perigo quer dizer “estou esperando uma situação de desamparo” (FREUD, 1926/2014, p. 86). Assim, a situação de desamparo é antecipada frente a uma situação de perigo. Por isso, o sinal de angústia nos informa de uma situação que está sendo aguardada ou nos informa de que uma experiência traumática será vivenciada novamente.

Passemos a analisar, agora, o desamparo psíquico abordado em outro texto freudiano. Em *O futuro de uma ilusão*, Freud (1927/2014) relaciona o desamparo humano com a necessidade do ser humano da figura de um pai, de deuses capazes de proteger e afastar os males que nos ameaçam, entre eles as ações da natureza, que ameaçam a nossa existência. Nas palavras do autor:

Esses (os deuses) conservam sua tripla tarefa: afastar os terrores da natureza, reconciliar os homens com a crueldade do destino, tal como ela se evidencia na morte, sobretudo, e compensá-los pelos sofrimentos e privações que lhes são impostos pela vida civilizada que partilham (FREUD, 1927/2014, p. 201).

Com a noção de desamparo humano, Freud (1927/2014) tenta explicar a necessidade das práticas religiosas e da figura de um pai para a sobrevivência e a proteção do ser humano, que tenta, mesmo que, inutilmente, superar o seu desamparo que é inesgotável. Dessa maneira, afirma Freud, é semelhante à figura do pai para a criança. O pai (depois da mãe que primariamente é quem o alimenta e o protege de toda situação de perigo) é aquele que a protege ao mesmo tempo em que é temido. Com o passar do tempo e a criança deixa de existir, o

ser humano transfere toda essa ambivalência de sentimentos do pai para uma figura maior capaz de o proteger, mas que, simultaneamente, ele teme por possíveis castigos e punições:

Como já sabemos, a terrível impressão deixada pelo desamparo da criança despertou a necessidade de proteção – proteção através do amor –, fornecida pelo pai; e a compreensão de que esse desamparo continua por toda a vida motivou o apego à existência de outro pai – agora mais poderoso (FREUD, 1927/2014, p. 214).

De acordo com Freud (1927/2014), não seria impossível o ser humano sobreviver sem a existência de uma ilusão religiosa apesar da necessidade de aceitar o seu completo desamparo. Conforme o autor, seria o equivalente à ação de um filho, que deixa a casa de seu pai repleta de conforto e paz, para viver a vida por si mesmo. O desamparo psíquico, tratado por Freud como um dos responsáveis pela busca do ser humano por deuses e práticas religiosas que fossem capazes de os proteger, fala sobre nossa relação de dependência, seja de outros (pais, responsáveis), de forças transcendentais (deuses etc.) ou de práticas religiosas. Bom, na teoria do desamparo psíquico, Freud revela que todos temos algo em comum: que passamos toda a vida tentando superar o insuperável. Veremos, com as obras de Butler, como a interdependência e a vulnerabilidade tratadas pela autora se relacionam com a teoria do desamparo psíquico.

O luto e a nossa relação de dependência com o outro

Para tratar o tema da interdependência, consideramos necessário trazer quatro textos, em que a filósofa Judith Butler aborda o tema do luto e da interdependência e como somos feitos e desfeitos de acordo com os nossos laços sociais. Alguns deles trazem a teoria freudiana como melhor forma de compreender tais relações. São eles: *Quadros de Guerra* (2015), *Corpos em aliança e a política das ruas* (2018), *Vida*

precária (2019) e *The force of nonviolence* (2020). Veremos, ainda, como o tema do seu livro de 2020, já encontra esboço em textos bem anteriores, como em *Quadros de Guerra*, lançado originalmente 11 anos antes.

No segundo capítulo de *Vida precária*, com a análise do luto, Butler (2019) mostra como uma perda revela nossa dependência e apego ao outro. Os laços de interdependência se mostram intensos quando, na perda, se vai, também, um pouco de nós. Freud (1917/2016, p. 101), sobre o luto, diz:

A prova de realidade mostrou que o objeto amado já não existe mais e decreta a exigência de que toda a libido seja retirada de suas ligações com esse objeto. Em geral, o homem não abandona de bom grado uma posição libidinal. Essa oposição pode ser tão intensa que dá lugar a um afastamento da realidade e uma adesão ao objeto através de uma psicose alucinatoria do desejo. A tarefa que a realidade solicita pode não ser atendida imediatamente, é cumprida pouco a pouco. Cada uma das lembranças e expectativas pelas quais a libido estava conectada ao objeto é enfocada, superinvestida e nelas ocorre a dissolução da libido.

Ao contrário do que pensava Freud, Butler entende que a pessoa passa pelo luto não quando ela esquece o objeto perdido ou quando o substitui por outro, mas sim quando aceita que aquela perda a transformará. Segundo a autora, a perda entrega e enfatiza a nossa vulnerabilidade por sermos apegados constitutivamente a outros: “A perda e a vulnerabilidade parecem se originar do fato de sermos corpos socialmente constituídos apegados a outros, correndo o risco de perder tais ligações, expostos a outros, correndo o risco de violência por causa de tal exposição” (BUTLER, 2019, p. 40).

Quando perdemos alguém, perdemos, também, parte de nós mesmos, sendo que esses laços que cultivamos com o outro são partes constituintes de nós. Assim, são indissociáveis o “eu” e aquilo que foi perdido, pois se perde, também, uma parte de nós. Segundo Butler (2019, p. 42): “De

certa maneira, acho que perdi 'você' apenas para descobrir que 'eu' desapareci também. É na perda que somos capazes de reconhecer que os laços relacionais com aquele que se vai são tão intensos a ponto de transformar algo em nós:

Muitas pessoas pensam que o luto é privado, que nos isola em uma situação solitária e é, nesse sentido, despolitizante. Acredito, no entanto, que o luto fornece um senso de comunidade política de ordem complexa, primeiro ao trazer à tona laços relacionais que têm implicações para teorizar a dependência fundamental e a responsabilidade ética. Se meu destino não é, nem no começo, nem no fim, separável do seu, então o 'nós' é atravessado por uma relacionalidade que não podemos facilmente argumentar contra (BUTLER, 2019, p. 43).

O luto, como afirma a autora, é a prova de que somos mantidos pelas nossas relações com os outros. Na medida em que conservamos sempre algo daquilo que se vai em nós mesmos, não somos capazes de distinguir o que somos sem aqueles que se foram. "Somos desfeitos uns pelos outros. E se não o somos, falta algo em nós" (BUTLER, 2019, p. 44). Conforme a autora, somos despossuídos por nossa relação com o outro. O luto é uma forma de despossessão, que é fundamental para a nossa constituição.

Se nem sempre sei o que se apossa de mim em tais ocasiões, e se nem sempre sei o que perdi em outra pessoa, pode ser que essa esfera de despossessão seja precisamente aquela que expõe o meu desconhecimento, a impressão inconsciente da minha sociabilidade primária (BUTLER, 2019, p. 48).

Ao mesmo tempo em que somos constituídos por nossas relações com o outro, somos, também, despossuídos por elas, afirma Butler (2019). Ter um corpo é saber que ele não é só nosso desde que nascemos. Somos entregues ao outro, somos expostos ao outro e estamos vulneráveis em relação ao outro mesmo que essa vulnerabilidade, salienta a autora, nos seja comum. É a violência que é capaz de provar a nossa

interdependência e vulnerabilidade perante o outro. Tal qual na primeira cena de desamparo descrita por Freud, somos, desde o começo, entregues, vulneráveis e dependentes de um outro, que será capaz de nos manter livres do perigo. A violência explora muitas maneiras de ser perante o outro. Quando praticamos ou somos vítimas de um ato de violência, somos invadidos ou invadimos o campo do outro. O reconhecimento da vulnerabilidade do outro é o que faz com que consigamos mudar a condição de vida do outro e de nós mesmos.

Quando reconhecemos o outro, ou quando pedimos por reconhecimento, não estamos pedindo para que um Outro nos veja como somos, como já somos, como sempre fomos, como éramos constituídos antes do encontro em si. Em vez disso, ao pedir, ao fazer um apelo, já nos tornamos algo novo, uma vez que somos constituídos em virtude de ter alguém se dirigindo a nós, uma necessidade e desejo pelo Outro que ocorre no sentido mais amplo da linguagem, sem o qual não poderíamos existir. Pedir por reconhecimento, ou oferecê-lo, é precisamente não pedir reconhecimento pelo que já somos. É solicitar um devir, instigar uma transformação, fazer um apelo ao futuro sempre em relação ao Outro. É também apostar a própria existência de si, e a própria persistência na existência de si, na luta pelo reconhecimento (BUTLER, 2019, p. 65-66).

O enquadramento, as assembleias e a nossa condição de precariedade

Em *Quadros de guerra*, a autora permanece no tema da vulnerabilidade e enfatiza a ideia de que as relações de interdependência dependem do reconhecimento da vulnerabilidade do outro, mas antes disso, não se pode reconhecer uma vida como lesada se não a compreendemos como vida:

Não há vida sem as condições de vida que sustentam, de modo variável, a vida, e essas condições são predominantemente sociais, estabelecendo não a ontologia distinta da pessoa, mas a interdependência das pessoas, envolvendo relações sociais reproduzíveis e mantenedoras, assim como relações com o

meio ambiente e com formas não humanas de vida, consideradas amplamente (BUTLER, 2015, p. 34).

O enquadramento é fundamental para pensar quais vidas são mais precárias do que outras e como os laços sociais são responsáveis por fazer dessas vidas menos ou mais precárias. Para a autora, não há vida sem as redes de apoio capazes de garantir a nossa sobrevivência em meio à nossa precariedade. Vale ressaltarmos, aqui, que a autora diferencia precariedade de condição precária. Enquanto a primeira é comum a todos nós, a segunda é a condição específica de um grupo, que possui redes de apoio social e econômicas deficientes e, com isso, sofre mais riscos de vida.

Assim como dependemos da natureza, dependemos, também, uns dos outros. O reconhecimento de nossa vulnerabilidade comum e da nossa interdependência é primordial para as relações sociais.

Mas se somos seres sociais e se nossa sobrevivência depende de um reconhecimento de interdependência (que pode não depender de uma percepção de semelhança), então sobrevivo não como um ser isolado e fisicamente delimitado, mas como um ser cuja delimitação me expõe a outros de maneira voluntária e involuntária (às vezes simultaneamente), uma exposição que é a condição tanto da sociabilidade quanto da sobrevivência (BUTLER, 2015, p. 86).

O reconhecimento da precariedade compartilhada introduz fortes compromissos normativos de igualdade e convida a uma universalização mais sólida dos direitos que procure abordar as necessidades humanas básicas de alimento, abrigo e demais condições de sobrevivência e prosperidade (BUTLER, 2015, p. 50).

Ao trazer o enquadramento da guerra, Butler (2015) afirma que o papel das guerras é justamente tentar anular a ideia de que todos somos submetidos uns aos outros, vulneráveis perante uns aos outros e somos dependentes de acordos globais capazes de assegurar nossa sobrevivência. O

apelo que a autora faz à interdependência em *Quadros de Guerra* é um apelo ao fim de uma separação que não reconhece a precariedade como algo comum a todos. Ao segregarmos e ao separarmos, afirmamos que algumas vidas são mais “matáveis” que outras. Ao reconhecermos nossa precariedade e através das relações de interdependência, conseguimos sobreviver e amenizar a condição precária de alguns mediante políticas e organizações.

Assim, pontua a autora: “A guerra é precisamente um esforço para minimizar a precariedade para alguns e maximizá-la para outros” (BUTLER, 2015, p. 86). A maneira de reagir a isso é reconhecer que algumas vidas foram mais lesadas que outras em decorrência da guerra e só sobrevivemos porque reconhecemos que vivemos em relações de interdependência e não sobrevivo de maneira isolada.

A reivindicação de não-violência já ganha uma primeira reflexão em *Quadros de guerra* (BUTLER, 2015). Segundo a autora, somos formados através da violência. Assim: “precisamente porque alguém é formado através da violência, a responsabilidade de não repetir a violência da formação é ainda mais urgente e importante” (BUTLER, 2015, p. 235). Para a autora, a reivindicação da não-violência só é possível, porque a violência está na constituição do sujeito. O que deve ser feito não está na produção do sujeito, mas sim na possibilidade de transformação e no bom uso das normas, que produzem essa violência que o constitui (vale ressaltar que Butler é contra a ideia de que toda normatividade esteja baseada violência). A não-violência é a própria resistência contra uma violência na qual estamos imersos:

A não-violência não é, precisamente, uma virtude nem uma posição, e certamente não é um conjunto de princípios a ser aplicado universalmente. Ela denota a posição imersa e conflituosa de um sujeito que está ferido, cheio de raiva, disposto a uma retaliação violenta, e, não obstante, luta contra

essa ação (muitas vezes fazendo com que a raiva se volte contra ela mesma) (BUTLER, 2015, p. 240).

As práticas de violência, como a agressão e a raiva, são maneiras de anulação do outro, assevera a autora. Logo, se somos todos precarizados e interdependentes, unidos através de laços, na medida em que tento anular o outro, estou, ao mesmo tempo, anulando a mim mesmo.

Em *Corpos em aliança e políticas das ruas*, Butler (2018) reflete sobre o papel das assembleias e manifestações em massa. De acordo com a autora, tais manifestações possuem a interdependência em primeiro plano e reivindicam uma rejeição à precariedade e ao direito de ter sua vida vivida e representada. É o “exercício performativo do direito de aparecer, uma demanda corporal por um conjunto de vidas vivíveis” (BUTLER, 2018, p. 22). A autora continua a afirmar, assim como nas outras obras mencionadas, a importância do reconhecimento da vida humana como vida e a importância da interdependência para que essas vidas sejam reconhecidas. Se estou vivo, é porque uma rede de apoio existe para sustentar a minha vida: a água, o meio ambiente, outras vidas que fazem a minha ser possível. As alianças são importantes, pois são uma forma de reconhecer o valor igual das vidas que as constituem:

Minha hipótese é que modos de reconhecer e mostrar certas formas de interdependência têm a possibilidade de transformar o próprio campo do aparecimento. Eiticamente falando, tem que existir uma maneira de encontrar e forjar um conjunto de ligações e alianças, de ligar a interdependência ao princípio do igual valor, e fazer isso de uma forma que se oponha àqueles poderes que alocam a condição de reconhecimento diferencialmente, ou que interrompa sua operação tida como certa. Uma vez que a vida é entendida como igualmente valiosa e interdependente, certas formulações éticas resultam daí (BUTLER, 2018, p. 33).

Para Butler (2018), o papel das alianças é, principalmente, exigir que todas as vidas sejam vivíveis, todas

elas tenham o mesmo valor e o mesmo direito de serem vividas. A precariedade só é vencida se uma interdependência se torna possível de ser vivida:

O oposto da precariedade não é a segurança, mas luta por uma ordem social e política igualitária na qual uma interdependência possível de ser vivida se torne possível – esta seria, ao mesmo tempo, a condição do nosso autogoverno como uma democracia, e a sua forma sustentada seria um dos objetivos obrigatórios desse governo (BUTLER, 2018, p. 51).

A interdependência nos demonstra, além da nossa precariedade, a nossa ligação com aquele outro que sofre, aquele que divide comigo o lugar onde vive, aquele que, mesmo distante, está ligado a mim e que todas as situações e infortúnios que acontecem com o outro podem me atingir ou podem chegar até mim.

Não podemos presumir que a interdependência é um estado bonito da coexistência; ela não é o mesmo que a harmonia social. Inevitavelmente, nos insurgimos contra aqueles de quem somos mais dependentes (ou aqueles mais dependentes de nós), e não existe uma maneira de dissociar a dependência da agressão de uma vez por todas – esta foi, talvez, a reflexão profunda de Melanie Klein, mas certamente também de Thomas Hobbes, em outro idioma (BUTLER, 2018, p. 101).

Nessa obra, o que a autora argumenta é que a formação das assembleias e dos laços sociais que lutam por uma causa não tentam negar ou anular a nossa condição de precariedade em comum, mas sim lutar pelo direito da interdependência como forma de sobreviver a precariedade. Não sobrevivemos sozinhos. Do nascimento até a morte, necessitamos de redes de apoio e alianças com os demais seres humanos para garantirmos a nossa existência e para que nossa vida seja vivível. Sobre isso, Butler (2018, p. 144) relata:

Tentei sugerir que a condição precária é a condição contra a qual vários novos movimentos sociais lutam; esses movimentos não buscam a superação da interdependência ou

mesmo da vulnerabilidade enquanto lutam contra a precariedade. Ao contrário, o que buscam é produzir as condições nas quais a vulnerabilidade e a interdependência se tornem vivíveis.

A interdependência e as políticas de coligação, também, incluem uma constante ameaça de morte. Ao se juntar a um grupo ou alguém, você reivindica o seu direito de viver mesmo que a vida desse outro possa anular a sua. Nosso corpo e nossa existência estão sempre vulneráveis e expostos a outros, os quais não conhecemos e não sabemos de suas reivindicações. Aí, entra a solidariedade tão crucial na interdependência. Quando vidas que são consideradas dispensáveis se reúnem, elas estão reivindicando o direito de serem vistas e reconhecidas.

Os laços sociais e a não-violência

Em seu livro mais recente *The force of nonviolence: An Ethico-Political bind* (BUTLER, 2020, p. 23), as reflexões sobre os laços de interdependência se mantêm no pensamento butleriano fazendo uma crítica ao individualismo e reforçando a importância do reconhecimento da nossa interdependência para uma ética da não-violência:

Primeiro, a não-violência agora tem que ser entendida menos como uma posição moral adotada por indivíduos em relação a um campo de ação possível do que uma prática social e política realizada em concerto, culminando em uma forma de resistência às formas sistêmicas de destruição juntamente com um compromisso com a construção que honra a interdependência global do tipo que incorpora ideais de economia, liberdade, igualdade social e política.¹

A vulnerabilidade, aponta a autora, não deve ser compreendida como um estado subjetivo, mas sim como uma

¹Tradução minha.

característica da nossa forma interdependente de viver. Somos sempre vulneráveis perante um outro, uma estrutura, uma situação, e isso nos faz completamente expostos e dependentes dele:

A compreensão relacional de vulnerabilidade mostra que não somos totalmente separáveis das condições que tornam nossas vidas possíveis ou impossíveis. Em outras palavras, porque nós não podemos existir libertos de tais condições, nunca somos totalmente individualizados (BUTLER, 2020, p. 39).²

É só por que somos interdependentes que podemos pensar o aquecimento global como um problema comum, o racismo e a questão dos refugiados como um problema de responsabilidade coletiva e que só pode ser pensado e combatido com medidas conjuntas e de alcance mundial, salienta a autora. Um futuro igualitário só é possível tendo em vista a interdependência e a aceitação de que a igualdade é, afirma a autora, uma característica presente nas relações sociais, que depende completamente de uma interdependência declarada.

Se nos perguntarmos por que qualquer um de nós deveria se preocupar com aqueles que sofrem à distância de nós, a resposta não se encontra em justificativas paternalistas, mas no fato de que habitamos o mundo juntos em relações de interdependência (BUTLER, 2020, p. 42).³

Ninguém sobrevive sozinho, coloca a autora. Somos todos dependentes desde que nascemos de alguém para nos alimentar, alguém que possa fazer possíveis as formas de vida e locomoção, as estruturas e os vínculos sociais. Somos dependentes de um meio ambiente com ar suficientemente bom para que possamos respirar. Enfim, não vivemos isolados.

² Tradução minha.

³ Tradução minha.

Nas palavras de Butler (2020, p. 36): “Mas, independentemente de nossas discussões com a psicanálise – e o que é a psicanálise, senão uma teoria e prática com a qual as pessoas discutem – talvez possamos dizer que não superamos a dependência da infância quando nos tornamos adultos”.⁴ Tornamo-nos adultos buscando uma autossuficiência e um individualismo que é em vão. A nossa precariedade e a nossa interdependência provam que sozinhos não somos ninguém e, mesmo que não sejamos tão dependentes quanto um bebê, ainda somos dependentes de nossas relações e de nossos vínculos sociais.

Em toda a obra, Butler ressalta a importância das práticas de igualdade nas relações sociais, pois, só através dela, somos capazes de viver uma ética da não-violência.

Vale a pena repetir: se a prática (da não-violência) permanece restrita a um modo de vida ou decisão individual, perdemos de vista essa interdependência que por si só articula o caráter relacional da igualdade, bem como da possibilidade de destruição que é constitutivo das relações sociais (BUTLER, 2020, p. 49).⁵

A violência implica uma desigualdade, uma vez que, se determinado grupo social não é visto como ser humano, como podem ser salvaguardados de uma resolução não violenta de conflitos? Apenas as vidas que são consideradas vidas podem ser poupadas do uso da violência. Os conflitos e a violência são constitutivos dos laços sociais e das relações de interdependência. Assim, uma prática da não-violência inclui pensar que todas as vidas são igualmente valiosas e, portanto, devem ser preservadas e poupadas da violência em geral. Entender o valor igualitário de todas as vidas é a melhor maneira de praticar a não-violência, pontua Butler (2020).

⁴ Tradução minha.

⁵ Tradução minha.

Sugeri que o potencial violento emerge como uma característica de todas as relações de interdependência, e que um conceito de vínculo social que leva a interdependência como uma característica constitutiva é aquela que perpetuamente avalia as formas de ambivalência, aquelas que Freud entendeu como emergentes do conflito entre o amor e o ódio. Espero sugerir que, para reconhecer a distribuição desigual da gravidade de vidas pode e deve transformar nossos debates sobre igualdade e violência. Na verdade, uma defesa política de não-violência não faz sentido fora de um compromisso com a igualdade (BUTLER, 2020, p. 77).⁶

No último capítulo da obra, a autora traz o conceito freudiano de mania como uma forma de romper os laços de interdependência entre o objeto perdido e o Eu, representando uma força contrária à melancolia. A importante e interessante abordagem que Butler (2020) traz do conceito de mania é uma forma de expor a solidariedade como uma força capaz de combater a força destrutiva do Super-eu perante o Eu. Como vem afirmando em toda sua obra: é imprescindível que pensemos de forma coletiva, já que vivemos em relações de interdependência.

A autora inicia o último capítulo, denominado “*Political Philosophy in Freud: War, Destruction, Mania, and the Critical Faculty*”, expondo que Freud em *Reflexões sobre guerra e morte*, de 1915, possuía questões acerca da primeira grande guerra, tratavam de compreender o que mantinham as pessoas em laços e o que podia fazer com que esses laços se rompessem. Para Freud, a cega fúria de destruição é capaz de unir as pessoas e nações na guerra, mas também as separa, e é também o incentivo para defender a nação e destruir os inimigos. Esse conceito irá se transformar em pulsão de morte futuramente. O poder de destruição desencadeado pela guerra, afirma Butler (2020), rompe os laços sociais de tal forma que não deixa claro se, futuramente, uma reparação seria possível,

⁶Tradução minha.

prejudicando relações passadas e, também, uma possível coexistência pacífica no futuro.

No pensamento freudiano, como bem salienta Butler, a ambivalência entre sentimentos está sempre presente. O amor e o ódio podem habitar um só objeto. Eros e Thanatos, por mais que possuam objetivos contrários, andam juntos como, por exemplo, o pai no complexo de Édipo, ao mesmo tempo que o filho o odeia, o admira e deseja ser como ele. O amor pode unir as pessoas, mas também possui potencial de destruição (na medida em que o que une as pessoas é o amor em comum por uma pessoa, um líder, um ideal). É o que aparece em *Psicologia das massas e análise do Eu*, obra de 1921. Segundo Freud (1920-1923/2011), os grupos podem ser destrutivos entre eles ou usar o poder de destruição contra outros grupos. Ambas as formas de destruição são baseadas em uma inibição da faculdade crítica (Super-eu). Essa faculdade crítica pode superar o poder do amor.

É nesse momento que Butler (2020) traz o conceito de mania como uma forma de conter o poder destrutivo do Super-eu como uma metáfora para uma força contra a destruição. O que ocorre na melancolia é um processo diferente do luto. Nela, existe uma perda inconsciente do objeto, e o desinteresse e a recriminação se viram para o próprio eu. Freud deixa claro que a crítica e a hostilidade contra o Eu podem ser fatais. Os processos de identificação são fundamentais para os laços sociais, mas também possuem um caráter destrutivo, afirma a autora. Sendo assim, a mania e sua reivindicação de quebra dos laços com o objeto perdido são uma reivindicação da vida, da sobrevivência do Eu perante o Super-eu tirano.

A mania representa, como afirma Butler (2020), uma não obediência ao *status quo*, e a figura do tirano é utilizada por ela para mostrar que apenas uma ação “maníaca” de desidentificação com o tirano é capaz de tirá-lo do poder.

Segundo a autora, a mania recorre a uma solidariedade social, o que implica que nenhum de nós vivemos um ideal perfeito. Desse modo, compartilhamos todos da mesma falha. Por isso, a perfeição que o Super-eu, busca, é inalcançável e os comportamentos que ele critica é comum a todos nós.

Considerações finais

Ao trazer dois temas fundamentais em duas teorias que se encontram, trago, também, a reflexão sobre a nossa completa dependência de um outro, que, muitas vezes, sequer conhecemos. Com Freud, vemos que, desde o início de nossas vidas, somos dependentes de alguém que venha a satisfazer nossas necessidades e de nos manter vivos. O desamparo nos persegue durante a vida e tentamos minimizá-lo com o apego a pessoas, práticas religiosas, deuses etc. Com Butler, vemos que as relações de interdependência se dão mesmo com aqueles que moram distantes de nós e até mesmo aqueles que podem nos colocar em perigo. O desamparo psíquico e o desamparo social/econômico e político andam juntos e se complementam, pois, na medida em que estou inserido na cultura, o desamparo é irreversível e só pode ser apaziguado mediante relações de dependência e apoio mútuo. Sendo assim, não sobrevivemos isolados e sem ligações amorosas que estejam engajadas em nos nutrir com as comunidades futuras que possibilitam a nossa sobrevivência social.

A partir do momento em que reconhecemos uma vida como vida, somos capazes de perceber que uma vida não deveria ser mais valiosa que outra. Algumas vidas só possuem o direito ao luto negado, porque não são reconhecidas nem quando vivas. Aqueles que não possuem o direito de enlutar seus entes e amigos são privados de outros tantos direitos enquanto comunidade. Somos feitos e desfeitos pelo outro, assevera Butler (2019). Dessa maneira, sempre que perdemos algo ou alguém, um pouco de nós se perde também. Se agimos

com violência contra alguém, também somos atingidos violentamente. Estamos interligados e sempre que ajo contra o outro, violento a mim mesmo. Com Freud, vimos que a perda se incorpora em nós e já não sabemos distinguir o que somos nós sem as perdas que sofremos.

Em *Quadros de guerra*, Butler (2015) já mostra que algumas vidas são enquadradas como matáveis e, assim, não são enlutáveis. Apesar da vulnerabilidade e desamparo que é comum a todos nós, alguns vivem uma condição de precariedade que faz com que essas vidas não sejam reconhecidas como vidas. É, também, em *Quadros de guerra* que a autora já dá indícios da reflexão sobre uma ética da não-violência, embrião do que vai ser investigado por Butler em sua obra de 2020. Para ela, a reivindicação de uma não-violência só é possível, porque somos formados por violência. Por isso, devemos lutar pela força contrária. É por que a violência está inerente a nós que, se a praticamos contra o outro, somos violentos contra nós mesmos. Se tiramos do outro de forma violenta, algo, também, é tirado de nós, mais uma vez provando a nossa interdependência. Quando nos unimos em laços sociais e em assembleias, lutamos, também, para o reconhecimento dessas vidas, que são enquadradas em uma condição precária.

Não sobrevivemos sozinhos. Só conseguimos sobreviver se reconhecermos nossa condição de precariedade e reconhecermos, também, a vida e a precariedade do outro. Como lutar pelas causas sociais se não reconheço o outro como vida? Como fazer com que as vidas das minorias sejam menos matáveis que outras? É a solidariedade que faz uma vida ser vivida em meio a relações de interdependência, que clamam por igualdade e defendem que as vidas devam ser igualmente valorizadas e vivíveis.

O uso da mania como forma de expressar a solidariedade é genial, pois, mostra que, mesmo em nosso

lugar mais íntimo, podemos sofrer repressões injustas e cobranças, que são impossíveis de serem realizadas. A mania é, se posso fazer essa relação, as assembleias e comunidades que lutam por causas sociais e defendem aqueles que são minorias oprimidas e que possuem o direito à reivindicação negado. Sendo assim, todos os outros direitos são negados ou diminuídos também. Só conseguimos lutar por nós se lutarmos, também, pelo outro. Já que todos somos ligados e a interdependência nos une, partilhamos todos da nossa completa situação de desamparo e vulnerabilidade perante sistemas, políticas, pessoas e a natureza. Só podemos sobreviver se reconhecemos tal condição em nós e nos outros e lutarmos para que seus efeitos e sequelas sejam apaziguados.

Referências

- BUTLER, J. *Corpos em aliança e a política das ruas* – Notas para uma teoria performativa de assembleia. Tradução Fernanda Siqueira Miguens. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- BUTLER, J. *Quadros de guerra*. Quando a vida é passível de luto? Tradução Sérgio Lamaro e Arnaldo Marques da Cunha. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- BUTLER, J. *The force of nonviolence: An Ethico-political bind*. Brooklyn: Verso Books, 2020.
- BUTLER, J. *Vida precária: os poderes do luto e da violência*. Tradução Andreas Lieber. Revisão técnica Carla Rodrigues. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- FREUD, S. *A interpretação dos sonhos (1900)*. Tradução Renato Zwick. Revisão técnica e prefácio Tania Ribera. Porto Alegre, RS: L&PM, 2012.
- FREUD, S. *Inibição, sintoma e angústia (1926)*. In: FREUD, S. *Inibição, sintoma e angústia, O futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929)*. Tradução Paulo César de Souza. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- FREUD, S. *Luto e melancolia (1917)*. In: FREUD, S. *Neurose, psicose, perversão*. Tradução Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

FREUD, S. *O futuro de uma ilusão* (1927). In: FREUD, S. *Inibição, sintoma e angústia, O futuro de uma ilusão e outros textos* (1926-1929). Tradução Paulo César de Souza. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

FREUD, S. *Projeto para uma psicologia científica* (1895). In: FREUD, S. *Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos*. Tradução James Strachey. Rio de Janeiro: Imago, 1950.

FREUD, S. *Psicologia das massas e análise do Eu e outros textos* (1920-1923). Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

(Submissão: 29/06/22. Aceite: 19/04/23)

Teoria da consciência em Simone de Beauvoir


Theory of Consciousness in Simone de Beauvoir



10.21680/1983-2109.2023v30n61ID31381

Luciane Luisa Lindenmeyer

Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS)

 0000-0002-6386-9171

lucianelindenmeyer@gmail.com

Resumo: Neste artigo, busco elementos conceituais presentes em *O segundo sexo* para a formulação de uma teoria da consciência propriamente beauvoiriana. A sua própria teoria da consciência foi, pode-se dizer, ofuscada teoricamente pelas teses de grandes autores como Sartre, Merleau-Ponty e mesmo Bergson. É claro que não é possível dissociá-los por completo do pensamento de Beauvoir. Apesar disso, pretendo rastrear os elementos conceituais próprios da fenomenologia de Beauvoir. Se há uma teoria da consciência especificamente beauvoiriana ela só pode ser caracterizada a partir de conceitos que compõem a sua análise da condição existencial da mulher, isto é, conceitos como os de socialização e de eterno feminino. Com esses termos técnicos, Beauvoir fundamenta a sua crítica à pretensa impessoalidade fenomenológica que pode ser reconstituída até à fenomenologia clássica de Husserl. Não há, portanto, como pensar uma teoria da consciência satisfatória, sem considerar a desproporcionalidade entre mulheres e homens, no que se refere à constituição da consciência de si.

Palavras-chave: Consciência; Simone de Beauvoir; Fenomenologia; Feminismo; Socialização.

Abstract: In this paper, I seek conceptual elements present in *The Second Sex* for the formulation of a properly Beauvoirian theory of consciousness. Her own theory of consciousness was, one could say, theoretically overshadowed by great authors such as Sartre, Merleau-Ponty and even Bergson. Of course, it is not possible to completely dissociate them from Beauvoir's thought. Nevertheless, I intend to trace the conceptual elements of Beauvoir's phenomenology. If there is a specific Beauvoirian theory of consciousness, it can only be characterized from concepts that make up his analysis of the existential condition of women, that is, concepts such as socialization and the eternal feminine. With these technical terms Beauvoir bases her critique of the alleged phenomenological impersonality that can be traced back to Husserl's classical phenomenology. There is, therefore, no way to think of a satisfactory theory of consciousness, without considering the disproportionality between women and men, about the constitution of self-consciousness.

Keywords: Consciousness; Simone de Beauvoir; Phenomenology; Feminism; Socialization.

Introdução

Neste artigo, busco elementos conceituais para uma teoria da consciência no pensamento Simone de Beauvoir. Sua consagração filosófica está, majoritariamente, associada ao existencialismo e às teses do feminismo, especialmente o de segunda onda. Uma abordagem específica de suas

ponderações filosóficas sobre a consciência implica diretamente as suas interações com a tradição fenomenológica. Simone de Beauvoir esteve em contato direto com os grandes fenomenólogos da tradição francesa como, obviamente, Sartre, mas também Merleau-Ponty e Bergson. Este último, não pode, em verdade, ser claramente enquadrado na tradição fenomenológica, apesar de operar filosoficamente a partir de conceitos e problemas muito próximos dos temas específicos da fenomenologia. Um desses conceitos é o de intuição¹, termo técnico que o aproxima da fenomenologia clássica de Husserl. Ainda assim, seu pensamento apresenta características que o permitem ser definido apenas como bergsonismo ou como espiritualismo.

Bergson é igualmente relevante para a tradição existencialista, na medida em que é atribuída a ele a introdução do conceito de *existencial* no pensamento filosófico de língua francesa. (Colette, 2013, p. 6). No que se refere à filosofia de Beauvoir (2009, p. 74), de modo mais objetivo, ela assumidamente adere às posições de Heidegger, Sartre e

¹ A intuição é um conceito central tanto para Husserl quanto para Bergson. De modo geral, Bergson apresenta uma delimitação mais acentuada entre intuição e intelecto do que em Husserl. Sua proposta é justamente defender a primazia da intuição diante do intelecto e uma adequada distinção entre essas duas faculdades cognitivas a fim de evitar “inextricáveis dificuldades” no campo da teoria do conhecimento e do que Bergson (2005, p. 193) chama de metafísica da experiência. Husserl, por sua vez, trata de tipos diferentes de intuição, da intuição simples à intuição categorial, situadas igualmente no contexto constitutivo das experiências. Porém, podemos considerar que Husserl associa a intuição ao intelecto, na medida em que ele relaciona intuição e evidência fenomenológica, isto é, intuição é visão de essência e, portanto, apreensão dos objetos na sua ipseidade. (Husserl, 2006, § 3, p. 37). Para o aprofundamento dos elementos conceituais comuns entre Bergson e a fenomenologia, ver TOURINHO, Carlos Diógenes C. *Sobre a relação entre o espiritualismo de Bergson e a fenomenologia de Husserl nas origens da Filosofia Contemporânea*. Dissertatio. Volume Suplementar 4, 2016. p. 156 – 171.

Merleau-Ponty, no que se refere à análise fenomenológica da facticidade existencial e da corporeidade. Da mesma maneira, Beauvoir assimila algumas das proposições do bergsonismo, no que se refere ao tensionamento entre a individualidade do eu e a coletividade da vida social. Outro autor indispensável para as análises de Beauvoir sobre a consciência é Hegel², em razão da sua dialética do reconhecimento. Parte do esforço teórico proposto aqui é o de encontrar traços de uma filosofia da consciência, sob a influência crítica dos autores mencionados, que caracteriza especificamente o pensamento de Simone de Beauvoir. Minha análise detém-se, fundamentalmente, na sua obra magna *O Segundo Sexo*. Para os seus leitores, um pressuposto já pode estar evidenciado até aqui: o de que uma teoria da consciência propriamente beauvoiriana é indissociável da sua teoria feminista.

Por outro lado, busco igualmente responder à seguinte questão: em que medida uma teoria da consciência pode fundamentar uma filosofia existencialista? Dúvida que surge se consideramos que o existencialismo rejeita os pressupostos das filosofias da consciência, na medida em que visa a vincular o pensamento à ação. Nesse sentido, a existência não pode ser reduzida à racionalidade pura, pois que ela pressupõe a inserção da individualidade no mundo factual. Precisamente pela contextualização filosófica de seu pensamento, devemos compreender a teoria da consciência de Simone de Beauvoir não como epistemologia, mas como ontologia. Suas proposições nos apresentam uma fenomenologia em que a consciência está diretamente ligada ao transcendente, na

² Como veremos, os fundamentos da teoria da consciência de Beauvoir implicam a leitura crítica do uso que Hegel faz do conceito de consciência na sua dialética do reconhecimento. Para uma visão geral da leitura que Beauvoir faz de Hegel, é importante considerar aqui que o existencialismo é considerado como “uma das manifestações da grande crise do hegelianismo”. (Reali; Antiseri, 1991, p. 594).

constituição das vivências imediatas, afirmação que já está consolidada na tradição fenomenológica do século XX. No entanto, para além de uma simples descrição dos atos de consciência, há em seu pensamento a dimensão prática de uma constante tomada de consciência que é realizada pelo sujeito.

Diante de todas essas questões, a originalidade das análises de Beauvoir sobre a consciência está relacionada com o tensionamento entre os sexos. Nesse sentido, considero aqui o processo de interação da consciência feminina com o transcendente de modo a demonstrar como Beauvoir pensa a temática da constituição da consciência da mulher pela perspectiva da socialização, isto é, da imposição de comportamentos e estereótipos à sua corporeidade de fêmea. Como pano de fundo da socialização, está o problema da subjugação das mulheres e da ausência de uma completa “impessoalidade” da consciência, como pretendida por autores consagrados da tradição filosófica. Por conseguinte, trato dos elementos conceituais que denunciam a incompletude fenomenológica da consciência da mulher. Finalmente, considero o tema da intersubjetividade implícito nas reflexões de Beauvoir sobre a constituição fenomenológica do “ser mulher”, a fim de aprofundar a dialética tensional e a alteridade não realizada, implicadas nas interações sociais entre mulheres e homens.

A constituição da consciência feminina: a socialização

Para além das influências diretas da fenomenologia, Beauvoir recorre igualmente ao referencial teórico hegeliano para o uso do conceito de consciência. Em especial da sua dialética do senhor e do escravo. Em razão disso, suas análises fazem referência a um constante tensionamento entre

consciências³ que é, em verdade, oposto a uma relacionalidade pacífica e solidária. Por isso, “[...] descobrimos na própria consciência uma hostilidade fundamental em relação a qualquer outra consciência; o sujeito só se põe em se opondo: ele pretende afirmar-se como essencial e fazer do outro o inessencial, o objeto”. (Beauvoir, 2009, p. 21). Juntamente com toda a adversidade que compõe quase que espontaneamente a questão da interatividade entre comunidades de consciências, temática já amplamente abordada pela tradição filosófica precedente, Beauvoir acrescenta uma nova camada ao problema filosófico da alteridade e, por que não, da intersubjetividade. Sua teoria da consciência tem a originalidade de considerar primariamente a oposição que fundamenta as interações sociais entre os sexos. Nesse sentido,

No quadro metodológico e conceitual da fenomenologia, Beauvoir inseriu uma nova compreensão radical da relação entre mulheres e homens. Ela não considerou a divisão homem/mulher apenas como um aspecto da experiência humana, mas a viu como a distinção dominante estruturando nossas sensações e sentimentos corporais e também nossas mais altas realizações espirituais, incluindo a filosofia⁴. (Heinämaa, 2003, p. 14).

³ É interessante notar que esse tema é justamente uma das obsessões filosóficas de Beauvoir, isto é, a relacionalidade tensional entre o eu e o outro. Na biografia de Beauvoir, Kirkpatrick (2020, p. 58) afirma que Beauvoir “continuava voltando a uma das questões filosóficas que a mantinha perplexa desde a adolescência: a consciência dos outros”. Nas suas próprias memórias, Beauvoir (2018, p. 233) menciona novamente o seu apreço filosófico pela relação fenomenológica entre individualidade e sociabilidade: “Nas teorias de Bergson sobre o ‘eu social e o eu profundo’, reconheci com entusiasmo minha própria experiência”.

⁴ (Cf. Heinämaa, 2003, p. 14): “Into the methodological and conceptual framework of phenomenology Beauvoir inserted a radical new understanding of the relation between women and men. She did not take the man/woman division as just one aspect of human experience but saw it as the dominant distinction structuring our bodily sensations and feelings and also our highest spiritual achievements, philosophy included”.

A partir dessas questões iniciais, podemos considerar que a proposta norteadora de *O Segundo Sexo* está diretamente relacionada com as experiências fenomenológicas que são realizadas não por uma consciência pura e abstrata, mas por uma consciência que é encarnada. A consciência é, portanto, sempre vinculada a um corpo que está situado em um mundo cultural constituído por papéis sociais e, por isso mesmo, esse ambiente será o elemento constituidor da consciência que o sujeito tem de si. Não se trata aqui, portanto, de pensar a consciência a partir de componentes intrínsecos, mas justamente Beauvoir pretende demonstrar que a percepção subjetiva possui uma forte camada de socialização. A relação tensional entre as consciências individuais, de modo pretensamente impessoal, já amplamente problematizada pela tradição, é potencializada quando colocada na perspectiva dos diferentes papéis sexuais atribuídos a mulheres e homens.

Se em autores como Lévinas (1997), encontramos um conceito de alteridade total pensado a partir de uma alteridade completa, uma bem-sucedida ética do “entre-nós”, em Beauvoir, há uma lacuna no que se refere às relações interpessoais entre mulheres e homens. É aí que encontramos a famosa teoria beauvoiriana de uma alteridade não realizada ou incompleta. O reconhecimento recíproco do outro como sendo igual ao eu e que é plenamente realizado entre indivíduos do sexo masculino não acontece, de modo proporcional, quando tratamos da interação homem-mulher. Por consequência, “O drama da mulher é esse conflito entre a reivindicação fundamental de todo sujeito que se põe sempre como o essencial e as exigências de uma situação que a constitui como inessencial”. (Beauvoir, 2009, p. 35).

A consciência constituída das mulheres sobre a sua própria condição de existência não pode ser dissociada da sua socialização ou da imposição masculina dessa condição. Apesar de Beauvoir não usar propriamente o conceito de

socialização, esse termo é utilizado nas interpretações do seu feminismo para fazer referência à análise do devir feminino, expresso na sua prestigiada afirmação de que “Ninguém nasce mulher: tornar-se mulher” (Beauvoir, 2009, p. 383). A constituição desse devir mulher, ao invés de indicar algum tipo de autonomia existencial, na verdade põe em evidência a associação do corpo da mulher a determinados papéis de gênero e a imposição masculina de uma condição de não reconhecimento como igual. Nesse processo, a mulher resta como um “produto intermediário”, como um tipo de ser “castrado”.

A condição social imposta às mulheres, ou a socialização feminina, é configurada pela naturalização de características que não podem ser, em verdade, associadas por uma cadeia causal entre a biologia feminina e determinados comportamentos estereotipados, como a feminilidade. Beauvoir (2009, p. 76) faz referência a uma “segunda natureza”, ao apontar para a impossibilidade de redução dos indivíduos à sua espécie natural, de maneira que “uma sociedade não é uma espécie: nela, a espécie realiza-se como existência”. Está claro, portanto, que algo mais precisa ser acrescentado para a explicação das origens da subordinação feminina, senão podemos facilmente incorrer em um determinismo naturalista ou fadário social incontornável para cada um dos sexos. A constituição da consciência de si pressupõe a proposição de que

Não é enquanto corpo, é enquanto corpos submetidos a tabus, a leis, que o sujeito toma consciência de si mesmo e se realiza: é em nome de certos valores que ele se valoriza. E, diga-se mais uma vez, não é a fisiologia que pode criar valores. (Beauvoir, 2009, p. 76).

Apesar de Beauvoir apontar para o mundo dos valores que condiciona a consciência subjetiva de seus integrantes, não podemos considerar que a sua proposta de reconstituição

dos elementos que levam as mulheres a serem classificadas como o segundo sexo apoie-se unicamente em algum tipo de teoria culturalista. É claro que declaradamente encontramos afirmações como “A biologia não basta para fornecer uma resposta à pergunta que nos preocupa: por que a mulher é o Outro?” (2009, p. 77). Porém, em seguida podemos ler a delimitação da problemática em questão: “Trata-se de saber como a natureza foi nela revista através da história; *trata-se de saber o que a humanidade fez da fêmea humana*”. (grifo meu, 2009, p. 77). Inevitavelmente, ela utiliza a corporeidade feminina para a fundamentação de sua análise minuciosa da subjugação desses corpos em específico e, por consequência, a consciência de si que é constituída a partir da interação social entre os sexos.

O problema da subjugação é, sobretudo, elaborado na tentativa de compreender a suposta inferioridade da biologia das fêmeas humanas a partir de uma série de caracterizações sociais que são imputadas à consciência feminina como se fossem tipificações intrínsecas à natureza de seu sexo. A análise fenomenológica da submissão feminina feita por Beauvoir pode ser diretamente associada às análises feministas, na medida em que “Estudar a submissão feminina é um empreendimento feminista porque consiste em descrever uma experiência vivida por mulheres sem considerar esta experiência como absoluta, natural, e necessária para ser mulher⁵”. (Garcia, 2021, p. 21).

Ora, é na convivência social que a mulher tomará consciência dos comportamentos que lhe são atribuídos, ou seja, é na coexistência intersubjetiva demarcada pelos diferentes papéis sexuais que é instituído o devir de sua

⁵ (Cf. Garcia, 2021, p. 21): “Studying female submission is a feminist enterprise because it consists in describing an experience lived by women without considering this experience as absolute, natural, and necessary in order to be a woman”.

autoconsciência. Entretanto, a mulher não pode ser definida pela forma como ela irá interiorizar a sua socialização na esfera da sua vida psíquica. Em vista disso, “Assim como não basta dizer que a mulher é uma fêmea, não se pode defini-la pela consciência que tem de sua feminilidade; toma consciência desta no seio da sociedade de que é membro”. (Beauvoir, 2009, p. 90). Os modos da socialização feminina constituem, portanto, a consciência que a mulher tem de si mesma para além de sua própria fisiologia e estão condicionados às variações culturais e históricas.

Beauvoir (2009, p. 74) considera a especificidade corpórea da fêmea humana, tendo em vista que, na fenomenologia e no existencialismo, “Desde que aceitamos uma perspectiva humana, definindo o corpo a partir da existência, a biologia torna-se uma ciência abstrata”. Nessas condições, fica evidenciado o caráter contingente do que se pretendia necessário: a definição de “natureza feminina” e os seus conceitos correlatos como o de “fragilidade” e de “instabilidade”. A significação desses termos implica, mais do que características fisiológicas, uma série de “referentes existenciais, econômicos e morais”, que atuam como marcadores de comportamentos tidos como aceitáveis e que constituem a figura social da mulher.

Apesar das condições externas à biologia serem determinantes para a subjugação da mulher, não há como eliminar por completo, os condicionantes que vinculam a mulher à espécie, pois que “Pede-se ao corpo feminino que seja carne”. (Beauvoir, 2009, p. 376). A socialização feminina é, nesse sentido, também determinada pela dualidade *physis/antiphysis*. Em um comparativo com outras espécies animais, poderíamos reivindicar a posição de *antiphysis* para a espécie humana, uma vez que alcançamos uma complexidade evolutiva que nos permite pretender superar a nossa própria fisiologia. Porém, essa é uma definição que não é

universalizável para todos os integrantes da espécie humana. Essa dualidade não é realizada dialeticamente no caso das mulheres. Se a sua socialização é realizada a partir de papéis sexuais, esses papéis são associados à sua capacidade reprodutiva. Por isso, a mulher está sempre presa à *physis* ou à sua natureza e não pode desejar ser *antiphysis*, pois que ela não pode sobrepujar sequer essa função fisiológica básica de seu corpo.

Ao não poder se dissociar de sua natureza, a mulher é caracterizada como uma realidade estática, e o devir refere-se apenas à existência do homem. A partir dessas questões, Beauvoir (2009, p. 73) propõe que o horizonte existencial da mulher possa ser expandido, de modo semelhante ao do homem, isto é,

A definição do homem é que ele é um ser que não é dado, que se faz ser o que é. Como o disse muito justamente Merleau-Ponty, o homem não é uma espécie natural: é uma ideia histórica. A mulher não é uma realidade imóvel, e sim um vir a ser; é no seu vir a ser que se deveria confrontá-la com o homem, isto é, que se deveria definir suas possibilidades.

Como vimos, Beauvoir declaradamente assume a metodologia fenomenológica na fundamentação da sua obra magna, *O Segundo Sexo*. Em especial, a fenomenologia de autores que criticaram a virada transcendental ⁶ da

⁶ A crítica está relacionada, de modo geral, com a noção husserliana de consciência pura. Husserl (2006, § 55, p. 130) considera que “O essencial para nós é a evidência de que a redução fenomenológica é possível como exclusão de circuito da orientação natural, ou seja, de sua tese geral, e de que, depois de efetuada, a consciência absoluta ou transcendental pura ainda resta como um resíduo”. Nem Heidegger, nem Sartre, sequer Merleau-Ponty, mencionados por Beauvoir como influências, aderem acriticamente à filosofia da consciência de Husserl. Nesse sentido, é possível situar Beauvoir no contexto da virada à facticidade Heideggeriana, que será decisiva, obviamente, para o desenvolvimento do pensamento fenomenológico-existencial do século XX.

fenomenologia clássica de Husserl. Ainda assim, a fenomenologia de Beauvoir faz uso da redução fenomenológica a fim de que seja possível realizar a crítica da naturalização da inferioridade feminina. Como sintetizou Heidegger (2005, § 7, p.69), “Mais elevada do que a *realidade* está a *possibilidade*”. Para que se possa operar filosoficamente com a oposição entre realidade e possibilidade é preciso também distinguir necessidade e contingência. De um ponto de vista fenomenológico, e aplicado à situação da mulher, só é possível pensar a sua subjugação pelo processo de sua socialização, na medida em que seja possível distinguir os elementos contingentes e históricos desse processo, em detrimento do que é pensado como essencial para o eterno feminino⁷.

E Beauvoir o faz exaustivamente. Sua análise crítica das condições históricas que situam a mulher como o outro absoluto na constituição da experiência fenomenológica do homem, pressupõe a refutação das teses do naturalismo metafísico. A dominação masculina e, por consequência, a subalternidade da mulher não são, afinal, “fatos biológicos” constatáveis de modo imediato. (Oksala, 2022, p. 6). A aplicação da redução fenomenológica na análise crítica de problemas sociais, como a realizada por Beauvoir com a noção de socialização feminina, possibilita a suspensão das experiências meramente imediatas e empíricas. Essa

⁷ Noção empregada por Beauvoir (2009) na reconstituição das características atribuídas pelos homens às mulheres e que seriam definidoras de seus atributos essenciais. Beauvoir denuncia aqui as tentativas de definir a essência da mulher. Uma das controvérsias dessas tentativas de definição é a questão de que o mesmo não ocorre em relação ao homem, ou seja, não há o contraponto do eterno masculino. Isso é sintomático, pois explicita o polo negativo que a mulher ocupa na dialética tensional com o homem. Sobre isso, Beauvoir (2009, p. 18) considera que “Um homem não teria a ideia de escrever um livro sobre a situação singular que ocupam os machos na humanidade”.

suspensão não eliminará a dimensão da corporeidade, de modo semelhante ao que propõe Merleau-Ponty (1999, p. 221):

A existência biológica está engrenada na existência humana e nunca é indiferente ao seu ritmo próprio. Isso não impede, acrescentaremos agora, que "viver" (*leben*) seja uma operação primordial a partir da qual se torna possível "viver" (*erleben*) tal ou tal mundo.

Na fenomenologia de Beauvoir, a suspensão da realidade empírica será ainda mais significativa no âmbito da intersubjetividade, ou ainda, do confronto com a existência do alheio. O alheio ou o outro é, aqui, aquele que carrega o corpo de *fêmea*. O ponto crítico central é a questão, que pode parecer paradoxal⁸, de que não é pela experiência empírica imediata da anatomia do corpo da mulher que se pode pensar o processo de dominação que demarca a sua condição social. Para tanto, é preciso considerar o que está em questão no próprio processo de categorização e hierarquização social dos corpos, assim como no caso do racismo estrutural (Oksala, 2022, p. 6). A centralidade da redução fenomenológica é a possibilidade de ruptura com o realismo ingênuo das nossas experiências imediatas e empíricas. Por isso,

[...] devemos refutar a visão de percepção segundo a qual ela significa simplesmente emparelhar categorias pseudocientíficas ontologicamente dadas, como raça, com os

⁸ Paradoxal porque, apesar da dominação masculina não ser explicável unicamente em termos de biologia, a subjugação das mulheres pressupõe a especificidade de sua condição material, a saber, a sua capacidade reprodutiva. É precisamente nesse sentido da facticidade desses corpos que a explicitação da socialização que lhes é imposta revela que não há correlação necessária entre a funcionalidade de características biológicas e os papéis sociais projetados nas noções de condição feminina e eterno feminino.

sujeitos percebidos que supostamente natural e necessariamente pertencem a eles⁹. (Oksala, 2022, p. 6).

Não há como pensarmos o processo de socialização ao qual toda mulher, e mesmo todo homem, estão submetidos no contexto da vida social por uma perspectiva puramente natural. A pretensa superioridade masculina não é um fato biológico. Ela implica, em verdade, uma alteridade incompleta, na medida em que à mulher é imputada uma existência sem autonomia, ou seja, “A humanidade é masculina, e o homem define a mulher não em si, mas relativamente a ele”. (Beauvoir, 2009, p. 19).

A incompletude fenomenológica da consciência da mulher

Se há uma teoria da consciência no pensamento de Beauvoir, ela é fundamentada pela crítica das filosofias que pretenderam dissociar a interioridade da exterioridade, como se apenas fossem viáveis teoricamente o solipsismo ou uma visão puramente empírica que elimine por completo a vida interior. Nessas abordagens, não seria possível nenhum tipo de ambivalência na tomada de posição entre subjetivismo e objetivismo, de modo que

Trata-se de eliminar a ambiguidade fazendo-se pura interioridade ou pura exterioridade, escapando do mundo sensível ou sendo tragado por ele, entregando-se à eternidade ou encerrando-se no puro momento¹⁰. (Beauvoir, 1947, p. 12-13).

⁹ Esta e todas as demais traduções são de minha autoria. (Cf. Oksala, 2022, p. 6): “[...] we must refute the view of perception according to which it means simply pairing up ontologically given pseudo-scientific categories, such as race, with the perceived subjects who supposedly naturally and necessarily belong to them”.

¹⁰ (Cf. Beauvoir, 1947, p. 12-13): “il s’agissait de supprimer l’ambiguïté en se faisant pure intériorité ou pure extériorité, en s’évadant du

Um dos interesses de Beauvoir pela fenomenologia de Hegel é o de que ele tentará justamente conciliar essas duas disposições da experiência, antes tomadas como mutuamente excludentes. Hegel (1992, p. 128) abre, desse modo, os caminhos teóricos para a reinserção do sujeito na coletividade através de proposições como “os indivíduos são um para outro, à maneira de objetos comuns, figuras independentes, consciências imersas no ser da vida”. É apenas a partir dessa inserção dos indivíduos na coletividade que Hegel (1992, p. 128) pode tratar do conceito de reconhecimento como sendo a condição de “que cada um leve a cabo essa pura abstração do ser-para-si: ele para o outro, o outro para ele; cada um em si mesmo, mediante seu próprio agir, e de novo, mediante o agir do outro”.

Ao analisar o papel da mulher em diferentes culturas, Beauvoir explicita elementos comuns da experiência social desses indivíduos, na medida em que apresenta a sua fenomenologia da sujeição feminina. Sujeição que possui um elemento invariável: a assimetria entre mulheres e homens, no que se refere à constituição fenomenológica de suas experiências. Muito antes de Beauvoir sistematizar a dinâmica tensional da alteridade entre os sexos, ou seja, de considerar a percepção mútua de estranhamento entre mulheres e homens, a partir de sua corporeidade, é claro que, desde o interacionismo cartesiano, há um amplo campo de análise na história da filosofia sobre a oposição entre consciências. A própria Beauvoir (2009) menciona em *O Segundo Sexo* a dialética hegeliana do senhor e do escravo para demonstrar que mesmo diante da oposição entre esses dois elementos, ainda assim há reciprocidade na dinâmica relacional que envolve cada subjetividade. Para Beauvoir, se por um lado há “hostilidade fundamental” na constituição da

monde sensible ou em s’y engoutissant, en accédant à l’éternité ou en s’enfermant dans l’instant pur”.

intersubjetividade, sendo ela implícita já na dialética hegeliana, por outro, não há o mesmo reconhecimento bilateral entre os sexos. A questão central que se coloca, por conseguinte, é

Como se entende, então, que entre os sexos essa reciprocidade não tenha sido colocada, que um dos termos se tenha imposto como o único essencial, negando toda relatividade em relação ao seu correlativo, definindo este como a alteridade pura? (Beauvoir, 2009, p. 21).

Há aqui, portanto, um agravamento daquela hostilidade hegeliana que havia sido elaborada como uma análise da consciência impessoal ou como sendo “[...] em relação a qualquer consciência” (Beauvoir, 2009, p. 21). Se todas as relações sociais são atravessadas pelo “imperialismo da consciência humana que procura realizar objetivamente sua soberania” (Beauvoir, 2009, p. 100), esse agravamento corresponde à imposição masculina, ou socialização, da consciência feminina como sendo o Outro, o inessencial. Na dialética do reconhecimento hegeliana, o movimento de interação intersubjetiva das consciências ocorre por meio de um “duplo movimento”, isto é,

Para a consciência-de-si há uma outra consciência-de-si [ou seja]: ela veio para fora de si. Isso tem dupla significação: primeiro, ela se perdeu a si mesma, pois se acha numa outra essência. Segundo, com isso ela suprassumiu o Outro, pois não vê o Outro como essência, mas é a si mesma que vê no Outro. (Hegel, 1996, p. 126).

Através de sua teoria da consciência, Beauvoir pretende demonstrar que na relação mulher-homem não há esse mesmo reconhecimento, mas hostilidade desproporcional. A “condição feminina” é fundamentada a partir da revisão masculina da natureza feminina. Sua própria biologia de fêmea é tomada como se houvesse propriamente uma essência feminina universal que condiciona e justifica a sua subjugação social. Com a sua já bastante conhecida análise fundamentada

no materialismo histórico, Beauvoir (2009, p. 101), defende a ideia de que mesmo com a demarcação das diferenças entre o senhor e o escravo em Hegel, “[...] o escravo toma consciência de si próprio contra o senhor, o proletariado sempre sentiu sua condição na revolta, voltando dessa maneira ao essencial, constituindo uma ameaça para seus exploradores”. O tensionamento fundamental dessa dialética entre as classes, por não ser fundado exclusivamente na natureza biológica dos indivíduos¹¹, permitiria a abolição das suas diferenças. Para Hegel (1996, p. 132), “a consciência escrava é consciência de si”.

O mesmo não pode ser dito sobre a condição material da mulher, já que esta não pode dissociar-se por completo do homem, justamente na medida em que ela compartilha dos mesmos valores que ele. Por isso, o processo de tomada de consciência de sua própria existência é também condicionado pelos valores comuns entre mulheres e homens. No entanto, não há reciprocidade entre os sexos, porque os valores são instituídos pelo homem, enquanto classe, posicionando a

¹¹ É claro que por muito tempo buscou-se justificar a escravização através de diferenças biológicas, a fim de naturalizar a subjugação. Evidentemente, essa “normatização” da biologia não pode ser endossada pela antropologia. Por outro lado, encontramos muitas vezes a tentativa de suprimir essas diferenças com afirmações que forçam a universalização das experiências de mundo, tais como a de que “somos todos humanos”. Tendo em vista essas questões, o materialismo de Beauvoir é fundamentado a partir da concretude da corporeidade dos indivíduos e não por abordagens nominalistas, isto é, ao mudarmos o nome das coisas, somos capazes de mudar um estado de coisas no mundo? Nas próprias palavras de Beauvoir (2009, p. 17): “Mas o nominalismo é uma doutrina um tanto limitada; e os antifeministas não têm dificuldade em demonstrar que as mulheres não *são* homens. Sem dúvida a mulher é, como o homem, um ser humano. Mas tal afirmação é abstrata; o fato é que todo ser humano concreto sempre se situa de um modo singular. Recusar as noções de eterno feminino, alma negra, caráter judeu, não é negar que haja hoje judeus, negros e mulheres; a negação não representa para os interessados uma libertação, e sim uma fuga inautêntica”.

mulher na condição de subalternidade e reivindicando para si o polo da *antiphysis*. Em contrapartida, à mulher caberá as determinações de sua própria natureza, ou seja, seu destino social é constantemente associado à sua espécie biológica e à sua capacidade reprodutiva.

Ao instituir os valores em que ele próprio está na condição de essencialidade sem a efetivação de uma alteridade completa com a mulher, o homem pode transcender sua espécie natural. Nesse processo de subjugação, “o homem permanece o senhor, como é o senhor da terra fértil; ela destina-se a ser dominada, possuída, explorada, como o é também a Natureza, cuja mágica fertilidade ela encarna”. (Beauvoir, 2009, p. 121). Conseqüentemente, não é pela revolta, como no caso do escravo, que a mulher tem consciência de sua própria condição social, mas ela tem até mesmo uma relação de solidariedade com o homem, de modo que “essa relação distingue-se da opressão porque a mulher visa e reconhece, ela também, os valores que são concretamente atingidos pelo homem: ele é quem abre o futuro para o qual ela transcende”. (Beauvoir, 2009, p. 112).

Mesmo com essa transcendência para o futuro possibilitada pelas conquistas masculinas, principalmente no contexto das sociedades primitivas, e mesmo que a sua própria corporeidade coloque a mulher em uma posição privilegiada no que se refere à concepção originária da vida humana, ainda assim, “[...] por poderosa que seja, é através de noções criadas pela consciência masculina que ela é apreendida”. (Beauvoir, 2009, p. 121). Sob essas condições, encontramos em *O segundo sexo*, uma análise sistemática da instituição de sociedades patriarcais através de uma teoria da consciência apontando uma lacuna elementar da própria tradição fenomenológica que lhe é próxima na sua linha temporal.

No que se refere à sua teoria da consciência, a lacuna mencionada é a da inexistência de impessoalidade nas experiências fenomenológicas das mulheres, isto é, há, na verdade, distintos modos de constituição de mundo que são inseparáveis das diferenças de corporeidade entre mulheres e homens. Por conseguinte, sua análise fenomenológica sobre a gênese das sociedades patriarcais aponta para a dimensão de que “[...] toda sociedade tende para uma forma patriarcal quando sua evolução conduz o homem a tomar consciência de si e a impor sua vontade”. (Beauvoir, 2009, p. 121).

Ao posicionar a mulher como *physis* em uma constante relação de oposição a si mesma, o homem nega-lhe até mesmo a realização completa de sua própria experiência fenomenológica de mundo. A sua experiência é determinada pelo modo como o homem a vê. Modo este que é impositivo e de subjugação da mulher à vontade e autoafirmação do homem. Chegamos assim à incompletude fenomenológica ou à fenomenologia não totalmente realizada que foi constantemente associada à figura da mulher. Com a negação de uma fenomenologia completa da experiência feminina, está implícito que a mulher não pode, por conta própria apreender o real. Assim,

[...] fala-se do instinto das mulheres, de sua intuição, de sua adivinhação, quando fora preciso denunciar-lhe a ausência de lógica, a ignorância obstinada, sua incapacidade em apreender o real; elas não são efetivamente nem observadoras nem psicólogas; elas não sabem nem ver as coisas nem compreender os seres. (Beauvoir, 2009, p. 299).

É a partir dessas condições que considero, portanto, a incompletude fenomenológica da mulher, ou seja, a ela não foi atribuída sequer a capacidade autônoma de apreensão da realidade. A análise dos seus modos de apreensão do mundo e da realidade não contam com as suas próprias especificidades, mas sim com o horizonte de experiências masculinos. A

dinâmica de constituição fenomenológica do mundo, ou os modos com os quais a apreensão de mundo se torna possível, são características elementares para a teoria da consciência presente já nas origens teóricas da fenomenologia¹² como campo filosófico.

O uso do conceito de consciência em Beauvoir é semelhante à acepção sartriana, mas, claro, ela aprofunda o tensionamento corporificado entre os sexos. Nas suas *Memórias*, ela faz referência às dissonâncias de Sartre em relação à fenomenologia clássica de Husserl, na medida em que ele

descrevia, dentro de uma perspectiva husserliana, mas em oposição a algumas das mais recentes teorias de Husserl, a relação do Eu com a consciência; entre a consciência e o psíquico, ele estabelecia uma distinção que manteria sempre; enquanto a consciência é uma imediata e evidente presença ante si, o psíquico é um conjunto de objetos que só se apreendem mediante uma operação reflexiva e que, como os objetos da percepção, só se dão de perfil. (Beauvoir, 2018, p. 599).

Essa separação entre consciência e vida psíquica está presente na fenomenologia da subjugação da mulher de Beauvoir. A sua exaustiva abordagem do processo de socialização das fêmeas através de uma série de estereótipos que representam uma posição de subalternidade social é

¹² Refiro-me aqui à constituição intencional dos vividos de consciência proposta por Husserl. Com base na noção de intencionalidade como estrutura noético-noemática, Husserl (2006, § 54, p. 128) desenvolve o processo fenomenológico de doação de sentido que determina o seu idealismo transcendental (não subjetivo). Isso porque toda unidade de sentido pressupõe uma consciência doadora e um implícito procedimento intuitivo de apreensão. Assim, “*Todas as unidades reais são ‘unidades de sentido’*”. Apesar dos seus sucessores terem sido resistentes à filosofia da consciência de Husserl, a noção de sentido proposta por ele como sentido pré-linguístico será significativa para toda tradição fenomenológica-hermenêutica posterior.

também um estudo pormenorizado da constituição psicológica desses indivíduos. A mulher pode até mesmo ter uma relação de alienação com a facticidade de seu próprio corpo, na medida em que ele “não é para ela uma expressão clara de si mesma”. Ao alienar-se de si, ela não pode assumir a sua própria liberdade. (Beauvoir, 2009, p. 369). Para a mulher, não há, portanto, uma imediata consciência de si, o nível fenomenológico mais básico. Isso porque ela tem a sua própria subjetividade afetada pela alteridade não realizada e, portanto, não chega a uma “pura presença imanente”. (Beauvoir, 2009, p. 372).

O fundamento da incompletude fenomenológica associada à consciência da mulher refere-se à incapacidade masculina de reconhecimento do processo autônomo de constituição de mundo realizado pela consciência da mulher. Essa dinâmica deficitária atribuída à consciência feminina implica diretamente a não realização da alteridade entre mulheres e homens. Para Beauvoir (2009, p. 225), “[...] a verdadeira alteridade é a de uma consciência separada da minha e idêntica a ela”. O homem não reconhece a mulher como idêntica a ele e a alteridade que ele de fato realiza é a que envolve os seus pares, melhor dizendo, os outros homens. Isso significa que “é a existência dos outros homens que tira o homem de sua imanência e lhe permite realizar a verdade de seu ser, realiza-se como transcendência, como fuga para o objeto, como projeto”. (2009, p. 225). Ao ser excluída dessa dinâmica de reconhecimento mútuo, a mulher não chega a reconhecer-se como essencial, diferentemente do que acontece na autopercepção do escravo na sua relação dialética com o senhor. O escravo pode perceber o senhor como inessencial a partir de uma “reviravolta dialética” (2009, p. 225). A mulher não pode fazer o mesmo em relação ao homem.

A socialização é precisamente um processo de tomada de consciência, no qual a autopercepção da mulher ocorre por

intermédio da sua relação de não reciprocidade com o homem. A imposição masculina do horizonte fenomenológico do homem à mulher caracteriza a fenomenologia incompleta, uma vez que ela não pode constituir a realidade a partir de sua própria experiência fenomenológica. A mulher é consciência, mas uma consciência que é sobreposta por resignação natural que a condicionaria à submissão espontânea, pois que ela é vista pelo homem como “uma consciência naturalmente submissa”. (2009, p. 227). Em contrapartida, a sua autopercepção enquanto homem é contrária ao que ele pensa ser a consciência feminina. A sua socialização a faz tomar consciência de si como sendo capaz de superar a sua própria natureza ou de alterá-la a partir de sua vontade, moldando as fronteiras de sua própria corporeidade.

O ser mulher e o destino do sexo feminino são determinados pela noção de que a mulher não possui os atributos que fazem do homem o polo essencial da dialética entre os sexos. A feminilidade opõe-se à virilidade¹³ e a sua passividade inerente não permite qualquer intervenção pessoal na realidade ontológica da mulher. Para além de sua corporeidade e de sua consciência, é pela feminilidade e os seus comportamentos acessórios que a mulher é definida e identificada. A consciência é um elemento secundário para o reconhecimento masculino de sua existência. Mais precisamente, “é um escândalo odioso uma existência autônoma encerrada numa carne de mulher; a carne feminina é detestável a partir do momento em que uma consciência a habita”. (Beauvoir, 2009, p. 303).

¹³ Sobre o dualismo feminilidade-virilidade e a sua consequente hierarquização da estrutura social entre os sexos, Beauvoir (2009, p. 302) considera que, a partir da sua análise sobre Montherlant, um dos diversos autores com os quais ela dialoga, “Só as Ideias de feminilidade e virilidade possuem o ser; o indivíduo que não participa nem de uma nem de outra tem apenas uma aparência de existência”.

Nesse sentido, a mulher não participa totalmente da dimensão intersubjetiva, pois sequer tem a sua consciência caracterizada como elemento distinto. Para análise de sua consciência nem mesmo o interacionismo cartesiano pode ser invocado, uma vez que é a sua corporeidade que está em primeiro plano. Sua consciência pode ser dispensada e sua existência pode ser pensada por intermédio do materialismo reducionista, isto é, ela é apenas corpo, “O que convém à mulher é ser puramente carne”. (Beauvoir, 2009, p. 303). Em adição à não atribuição de consciência às mulheres, lhes é igualmente negado o nível fenomenológico da intersubjetividade, porque o homem

Evitará sistematicamente atribuir-lhes uma consciência. Se lhes descobre algum vestígio, agasta-se e se vai; não se trata de estabelecer qualquer relação intersubjetiva com a mulher; no reino do homem ela deve ser unicamente um objeto animado. Nunca será encarada como sujeito, nunca seu ponto de vista será considerado. (Beauvoir, 2009, p. 305).

A mulher “sem consciência”, ou melhor, que “está voltada à *imanência*¹⁴” (Beauvoir, 2009, p. 359) não pode

14 Se colocarmos o pensamento de Beauvoir na perspectiva do desenvolvimento teórico da tradição fenomenológica, há aqui um confronto teórico direto com a concepção, presente na fenomenologia originária de Husserl, de impessoalidade da consciência fenomenológica. Uma impessoalidade que se esvai quando ela apresenta os desdobramentos da dialética não plenamente realizada entre os sexos. Nesse sentido, fica difícil considerar a efetuação da “analítica intencional das comunidades intersubjetivas” pontuada por Husserl (2013, § 58, p. 170) na formulação da sua comunidade de mônadas onde ocorrem os “atos egoicos que realizam uma intrusão no outro eu através do elemento da experiência representativa do alheio”. Na dialética incompleta dos sexos explicitada por Beauvoir, tampouco encontramos a realização do que Husserl (2013, § 42, p. 128) chama de “*experiência concordante do que me é alheio*”, pois que a mulher, enquanto *alter-ego*, não se confirma como estando “a seu modo” ela própria aí. A consciência feminina só pode “transcender” se estiver em uma relação quase que simbiótica com a consciência masculina.

modificar a sua própria existência. A consciência feminina não alcança a pretensa impessoalidade fenomenológica da constituição do *Ego* como transcendente. Ao ter que “renunciar a toda transcendência pessoal” (Beauvoir, 2009, p. 360), a mulher não pode constituir-se como, em termos sartrianos, “polo transcendente de unidade sintética” (Sartre, 2015, p. 46). A constituição da figura social da mulher não é apreendida pela consciência como uma evidência fenomenológica, ou como “apreensão de uma significação”, ela é na verdade um “mito”. O processo de atribuição de mitos à mulher possui uma dinâmica própria. Enquanto o mito escapa à tomada de consciência, a significação, em termos fenomenológicos, é imanente ao seu objeto. (Beauvoir, 2009, p. 360). Nesse sentido, não é intrínseco à mulheridade adjetivos como o de “misteriosa”.

É precisamente a partir da constatação de Beauvoir de que as mulheres estão privadas de uma completa experiência fenomenológica que fica evidenciado um dos pressupostos, tanto do que posteriormente se denominou como a sua “teoria feminista”, quanto das suas análises sobre a consciência, a saber, a sua crítica à “tentativa de universalizar estruturas essenciais definitivas do humano¹⁵” (Oksala, 2022, p. 5). Universalizar as experiências através de um ponto de vista, aqui o do homem, é ignorar que cada corpo e cada carne são também existencialmente engendrados por suas singularidades. Sob essas circunstâncias, as diferenças sexuais não deveriam prevalecer na interação fenomenológica-intersubjetiva precisamente porque “a diferença sexual é irrelevante para nossas descrições de experiência¹⁶”. (Heinämaa, 2003, p. 17). Ao constatar a incompletude da

¹⁵ (Cf. Oksala, 2022, p. 5): “attempt to universalize essential structures definitive of the human”.

¹⁶ (Cf. Heinämaa, 2003, p. 17): “sexual difference is irrelevant to our descriptions of experience”.

experiência fenomenológica intersubjetiva entre mulheres e homens, pois que, nessa dinâmica, elas são privadas de sua transcendência e mesmo de sua imanência, Beauvoir está, na verdade, repudiando qualquer “possibilidade de uma filosofia genuína da diferença sexual¹⁷”. (Bauer, 2001, p. 17). As conclusões de sua análise biológica das diferenças sexuais devem justamente indicar que essas diferenças são meramente contingentes.

Teoria da intersubjetividade em Beauvoir: a estrutura constitutiva do *ser outro* como mulher

Tendo em vista a conciliação entre interioridade e exterioridade, típica das fenomenologias do século XIX e XX, a fenomenologia de Beauvoir, em consonância com a tradição permite considerarmos que

[...] o método fenomenológico abriga uma tensão entre dois projetos ou direções diferentes: um visa revelar o universal e o essencial, o outro busca expor a natureza histórica, intersubjetiva e perspectiva de toda experiência¹⁸. (Oksala, 2022, p. 6).

Os já mencionados caminhos teóricos que foram abertos por Hegel para a interposição entre sujeito e coletividade devem ser novamente invocados para um maior aprofundamento da concepção beauvoiriana de intersubjetividade. Um dos critérios básicos da *Fenomenologia do Espírito* é o de que toda consciência de objeto, ou do Outro, implica simultaneamente a consciência de si. (Hegel, 1992, p.

¹⁷ (Cf. Bauer, 2001, p. 17): “possibility of a genuine philosophy of sex difference”.

¹⁸ (Cf. Oksala, 2022, p. 6): “[...] the phenomenological method harbors a tension between two different projects or directions: one aims at revealing the universal and the essential, the other seeks to expose the historical, intersubjective, and perspectival nature of all experience”.

117). A consciência de si é reflexionada por meio das percepções do mundo sensível e de todo ser-Outro. Nesse sentido, a consciência de si é diferenciada da consciência do outro como sendo um momento diferente. (Hegel, 1992, p. 120). A individualidade da consciência é, portanto, um fracionamento da vida universal. Ainda assim, pode-se dizer que a consciência alcançará liberdade e independência das demais consciências de si, sendo ela mesma consciência essencial. Toda a crítica de Beauvoir a Hegel é fundamentada na proposição de que ele “evita o reducionismo e procura defender a importância de ser outro; no entanto, ele ignora o que é individual, pessoal e idiossincrático sobre o concreto¹⁹”. (Sims, 2009, p. 17).

No que se refere à consciência da mulher, não há autonomia para autodefinições e nem mesmo para “definir-se objetivamente através desse mundo”. (Beauvoir, 2009, p. 372). Na constituição da autoconsciência de qualquer indivíduo que esteja na condição de oprimido, a liberdade é sobrepujada pela dissimulação. Por consequência, a mulher

[...] como todos os oprimidos, dissimula deliberadamente a sua figura objetiva; o escravo, o criado, o indígena, todos os que dependem dos caprichos de um senhor aprenderam a opor-lhe um sorriso imutável ou uma impassibilidade enigmática; escondem cuidadosamente seus verdadeiros sentimentos, suas verdadeiras condutas. (Beauvoir, 2009, p. 372).

Ora, não se pode falar de uma alteridade plena quando há dissimulação. Mas essa não é a razão pela qual as mulheres são consideradas como “misteriosas”. O seu “mistério” não lhe é atribuído por conta do fingimento sobre o estado de sua vida interior, mas porque ela está “alienada enquanto consciência”.

¹⁹ (Cf. Sims, 2009, p. 17): “avoids reductionism and endeavours to uphold the importance of being other; however, he ignores what is individual, personal and idiosyncratic about the concrete”.

(Beauvoir, 2009, p. 372). Sua existência é condicionada intersubjetivamente por uma série de mitos que são capazes de impregnar a sua própria realidade material. Sob essas circunstâncias impositivas, o mito é justamente uma “falsa objetividade”. (Beauvoir, 2009, p. 374).

A ampla difusão de mitos sobre as mulheres oriundas dos imaginários fundacionais das tradições, da religião e mesmo cunhados por produções culturais como o cinema e a literatura corrobora a projeção social da mulher como o sujeito que aceita passivamente a condição de Outro, na constituição da intersubjetividade masculina. Fez-se assim a insinuação de um “imperativo coletivo” sobre o ser outro como mulher, através do qual é estabelecido o que seja a “verdadeira mulher”. (Beauvoir, 2009, p. 375). É parte indissociável desse imperativo as condições de feminilidade e de subalternidade como objeto. Se a mulher é desprovida de consciência, não há equivalências de sua existência com a de um sujeito. A sua feminilidade deve garantir que ela seja “desejável” na interação intersubjetiva com o homem. Consequentemente, ela é encerrada em um de seus “valores sociais”, a saber, o de “presa sexual”. Esse estigma poderá acompanhá-la durante toda a sua vida, é o “destino feminino”.

O já mencionado processo de socialização implica, portanto, a constituição da interioridade da consciência feminina através de mitos sociais externos a ela que o justifiquem como um procedimento natural. Nesse tensionamento entre vida interna e vida social, Beauvoir acompanha a posição de Bergson (1988, p. 90) da primazia do eu social em relação ao eu fundamental, isto é, na constituição das experiências sociais, a consciência “se presta infinitamente melhor às exigências da vida social”. O primado da vida social e, em termos fenomenológicos, da intersubjetividade em detrimento da individualidade refletem a dimensão de que “a nossa vida exterior e, por assim dizer, social tem para nós mais

importância prática do que a nossa existência interior e individual”. (1988, p. 91).

Na dialética não realizada entre os sexos, há um agravamento do “nadificar” considerado por Sartre (2011, p. 392), a partir do qual “[...] o corpo-Para-si jamais é um dado que eu possa conhecer: está aí, em qualquer parte, como aquilo que é transcendido; só existe na medida em que dele escapo nadificando-me; é aquilo que nadifico”. Mesmo na condição de que o “corpo é uma característica necessária do Para-si” (2011, p. 392), há desproporcionalidade na intersubjetividade entre mulheres e homens, pois que a mulher não recaptura o seu “Para-si” na transcendência. Somado a isso, está a própria caracterização sartriana da natureza do “Para-si” como sendo o corpo.

É pela corporeidade que ocorre o “escapar nadificador” realizado como comprometimento no mundo (2011, p. 392). Com base em todos os elementos da análise de Beauvoir sobre a “condição feminina” e sobre o “ser outro como mulher”, já está claro aqui que há disparidades evidentes entre os níveis de engajamento mundano de mulheres e homens e, portanto, dissonâncias na constituição de suas individualidades. Através de sua corporeidade, o “comprometimento mundano” da mulher é ser simultaneamente, “personagem social e presa sexual”. (Beauvoir, 2009, p. 376). Ao ser encerrada na sua própria imanência e convertida puramente em corpo, a mulher é privada de realizar-se como devir e tem a sua individualidade constituída intersubjetivamente pela transcendência do homem. O tornar-se mulher não indica autonomia de existência ou a liberdade do devir, mas a submissão das mulheres a todos os valores que predeterminam a facticidade de sua existência e que compõem o “eterno feminino”.

Em termos existencialistas, o homem tem a capacidade de decidir o seu próprio destino, afinal, a sua existência não

está mais encerrada nas determinações de sua própria natureza. A especificidade do existencialismo fenomenológico de Beauvoir, a partir de *O segundo sexo*, é justamente apontar para a negligência dessa definição de existencialismo como liberdade diante do “destino”, no que se refere à existência da mulher. A sua teoria da consciência como fenomenologia da subjugação feminina demonstra que não há associação direta entre existência, como constituição de sentido, e autonomia.

Considerações finais

Apesar de muitas vezes a filosofia de Beauvoir ter sido ofuscada pelos grandes autores que foram seus contemporâneos e mesmo conterrâneos, podemos considerar que *O segundo sexo* se consagrou como uma obra sem precedentes filosóficos. Isso por conter elementos que trazem à tona as lacunas que se referem à consciência corporificada da mulher. Abordagem que é tratada superficialmente, ou mesmo negligenciada, pelos grandes fenomenólogos. É precisamente a partir das especificidades desses corpos que ela elabora a sua exaustiva análise da subjugação feminina e da constituição da figura social da mulher.

Embora Beauvoir estivesse inserida no contexto teórico do existencialismo, suas ambições filosóficas extrapolavam o interesse pela pura individualidade. Por consequência, o seu feminismo é fundado por uma teoria da consciência que pretende evidenciar a constituição da autoconsciência de todo um grupo social, e não unicamente pela tentativa de universalizar as suas próprias vivências particulares. É como fenomenóloga que Beauvoir pode dissociar as construções sociais contingentes dos elementos materiais da biologia no processo de subjugação das mulheres. No que se refere à constituição da autoconsciência, há uma evidente desproporcionalidade entre as vivências de mulheres e homens, pois que estas foram, durante muito tempo, privadas

da transcendência, ficando condicionadas ao horizonte de experiências dos homens.

A originalidade de suas proposições se encontra na aplicação de teses como a da dialética do senhor e do escravo de Hegel, a fim de demonstrar o agravamento da hostilidade fundamental entre consciências, no que se refere à relação entre mulheres e homens. Evidentemente, a oposição entre consciências é parte constituinte do desenvolvimento fenomenológico da intersubjetividade, no entanto, essa oposição é ainda mais acentuada na dialética tensional entre os sexos. Isso em razão da desproporcionalidade em que a mulher é mantida na condição de inessencial, ou de Outro não semelhante, porque o homem não estabelece com ela uma relação de identidade. Há, portanto, juntamente com a alteridade não realizada, uma incompletude fenomenológica intersubjetiva, na medida em que a mulher é reduzida à sua corporeidade, sem o reconhecimento de sua vida interior, na “pura imanência” e de suas próprias vivências de consciência.

A fenomenologia da subjugação de Beauvoir indica, portanto, dois movimentos principais, um referente ao eu e o outro à coletividade. O primeiro indica a impossibilidade de autodefinição, porque a mulher não pode se dissociar por completo da transcendência do homem. O segundo está relacionado com a vida social e transcendente, e, como consequência do primeiro, a inviabilidade de definir-se objetivamente. O seu horizonte existencial fica, assim, determinado pelas “falsas objetividades” procedentes de mitos sociais como o da feminilidade, que afetam diretamente a consciência que ela tem de si.

Referências

BAUER, Nancy. *Simone de Beauvoir, Philosophy & Feminism*. New York: Columbia University Press, 2001.

BEAUVOIR, S. *Memórias de uma moça bem-comportada*. Trad. Sérgio Milliet. 7ª ed. Edição digital. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.

BEAUVOIR, S. *O segundo sexo*. Trad. Sérgio Milliet. 2ª ed. Edição digital. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

BEAUVOIR, S. *Pour une morale de l'ambiguïté*. Les Essais XXVI. Paris: Gallimard, 1947.

BERGSON, H. *A evolução criadora*. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BERGSON, H. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Trad. João Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.

COLETTE, J. *Existencialismo*. Trad. Paulo Neves. Edição digital. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2013.

GARCIA, Manon. *We Are Not Born Submissive: How Patriarchy Shapes Women's lives*. Princeton: Princeton University Press, 2021.

HEGEL, G. W. *Fenomenologia do espírito*. Parte I. Trad. Paulo Meneses. 2ª ed. Petrópolis: Vozes 1992.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Parte I. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 15ª Ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2005.

HEINÄMAA, Sara. *Toward a Phenomenology of Sexual Difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*. New York: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2003.

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

HUSSERL, E. *Meditações cartesianas e Conferências de Paris: de acordo com o texto da Husserliana I*. Trad. Pedro M. S. Alves. 1ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

KIRKPATRICK, K. *Simone de Beauvoir: uma vida*. Trad. Sandra Martha Dolinsky. Edição digital. São Paulo: Planeta do Brasil, 2020.

LÉVINAS, E. *Entre nós, ensaios sobre a alteridade*. Trad. Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis: Vozes, 1997.

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

OKSALA, J. The method of critical phenomenology: Simone de Beauvoir as a phenomenologist. In: *European Journal of Philosophy*. 2022, p. 1 -14. Disponível em: <<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/ejop.12782?af=R>> Acesso em 26 de jun. 2022.

REALE, G.; ANTISERI, D. *História da Filosofia: do romantismo até nossos dias*. 2ª Ed. São Paulo: Paulus, 1991.

SARTRE, J-P. *A transcendência do ego: esboço de uma descrição fenomenológica*. Trad. João Batista Kreuch. 2ª Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

SARTRE, J-P. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdigão. 20ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

SIMS, C. *Otherness Matters: Beauvoir, Hegel and the ethics of recognition*. Thesis (Master of Philosophy). Stellenbosch University. Stellenbosch, p. 221. 2009.

TOURINHO, C. D. C. Sobre a relação entre o espiritualismo de Bergson e a fenomenologia de Husserl nas origens da Filosofia Contemporânea. *Dissertatio*. Volume Suplementar 4, 2016. p. 156 – 171.

(Submissão: 29/01/23. Aceite: 01/05/23)

**La multitude qui vient:
une proposition de rapprochement entre Agamben et
Hardt & Negri**

**A multidão que vem:
uma proposta de fusão entre Agamben e
Hardt & Negri**



10.21680/1983-2109.2023v30n61ID30941

Andityas Soares de Moura Costa Matos

Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)
vergiliopublius@hotmail.com

Résumé: Le présent article part d'une proposition de Giorgio Agamben issue du livre *La communauté qui vient*, consistant à penser une communauté non appropriable, c'est-à-dire, une communauté pour des individus ontologiquement indéterminés et qui ne pouvant pas être appropriés par les appareils du pouvoir. En ce sens, nous essayons de montrer comment la formation sociale conçue par Agamben peut dialoguer avec l'idée de multitude de Michael Hardt et Antonio Negri. À cette fin, sont exposées les similitudes entre la communauté « qui vient » de Agamben et la multitude. En séquence, nous discutons le rôle individualisant de la loi et de la politique occidentale, comprises comme mécanismes hiérarchiques dont la fonction est précisément d'empêcher l'émergence de la multitude.

Mots-clés: Communauté. Multitude. *Nómos*. Hiérarchie. An-archie.

Resumo: Este artigo parte de uma proposta de Giorgio Agamben feita no livro *A comunidade que vem*, que consiste em pensar uma comunidade inapropriável, ou seja, uma comunidade para indivíduos ontologicamente indeterminados que não podem ser apropriados pelos aparelhos do poder. Nesse sentido, procuramos mostrar como a formação social concebida por Agamben pode dialogar com a ideia de multidão de Michael Hardt e Antonio Negri. Para tanto, são expostas as semelhanças entre a comunidade “quem vem” e a multidão. Na sequência, discutimos o papel individualizador do direito e da política ocidental, entendidos como mecanismos hierárquicos cuja função é justamente impedir a emergência da multidão.

Palavras-chave: Comunidade. Multidão. *Nómos*. Hierarquia. Anarquia.

Introduction

Dans un très court essai de 1986 sur Georges Bataille et le paradoxe de la souveraineté, texte dont les idées principales sont reprises dans l’ouverture du livre *Il potere sovrano e la nuda vita (Le pouvoir souverain et la vie nue)*, Giorgio Agamben s’interroge sur la possibilité d’une communauté sans sujets souverains, trouvant dans la réflexion de Bataille une première manière de s’acheminer vers la question et, en même temps, une frontière qui semble insurmontable.

Selon Agamben, Bataille rejette toute possibilité d’une communauté communiste (ou schmittienne, pourrais-je ajouter) basée sur des liens fusionnels entre ses membres

pouvant donner lieu à des hypostases telles que « le peuple » ou des « valeurs communes » (AGAMBEN, 2012, p. 17). En refusant la tendance totalitaire, violente et « naturellement » univoque de tout projet empirique de société, la communauté bataillienne soutiendrait en elle-même un indice d'impossibilité, un degré de négativité tel qu'elle ne pourrait exister que comme puissance de la communauté de ceux qui n'ont pas de communauté : la communauté négative des amoureux, des artistes et, plus largement, des amis. Bataille semble reprendre, bien que d'une façon plutôt latérale, l'idéal épicurien du jardin, qui recommande une vie apolitique fondée sur des affinités électives entre *soi* et des autres exclusivement définis par ce *soi*.

La véritable communauté serait donc la communauté des amis, c'est-à-dire, une communauté de ceux qui se considèrent comme des égaux, qui n'ont pas besoin de pouvoirs pour les contrôler et qui exigent la reconnaissance de l'égalité. Agamben suggère que ce fut la conception de Bataille à la fondation du groupe de la revue *Acéphale*, qui réunissait des personnes capables de partager les mêmes intérêts sans qu'il y ait un chef entre eux. Avec son absence de tête, le symbole du groupe lui-même n'indique pas seulement une critique des institutions sociales fondées sur le rationalisme et le leadership, mais surtout le désir ou la passion d'auto-exclusion caractéristique de ses membres, une volonté d'être dans un non-être où Agamben reconnaît le paradoxe du souverain énoncé par Schmitt (AGAMBEN, 2012, p. 18).

De cette limite découle l'impossibilité de la communauté négative, puisque l'acte des sujets qui le fondent nécessiterait, en tant que contrepartie nécessaire, la prise en compte d'êtres souverains, capables de se mettre en action en même temps qu'ils conservent active la potentialité qui précède tout acte. À mon avis, cette structure de la communauté bataillienne se rapporte à la possibilité politique très réelle de construire

entre des amis un consensus par exclusion en face d'un ennemi commun, dans la ligne de pensée de Schmitt. Apparemment, même dans la communauté de ceux qui n'ont pas de communauté, l'expérience du commun elle-même apporterait en soi un niveau secret de violence originelle, traduite dans la catégorie identitaire de l'ennemi, niveau secret qui permettrait le projet communautaire, quoique sous un mode négatif.

Ce problème commence à être envisagé par Agamben en 1990, quand il a écrit le très énigmatique *La comunità che viene* (*La communauté qui vient*), un ouvrage dans lequel il délimite le projet d'une communauté quelconque. Dès le départ, le philosophe dit : l'être qui vient est l'être quelconque, c'est-à-dire l'être qui ne peut être défini en vue des caractéristiques qui pointent vers des propriétés communes, comme l'être communiste, français, ou musulman (AGAMBEN, 1993, p. 11). L'être quelconque est ce qui existe à sa propre manière, qui comprend plus que la puissance de l'être et du non-être ; en effet, il peut aussi *ne pas être*, à la lumière du concept grec de *dynamis me einai* (Aristote). Étant lui-même, l'être quelconque se met en dehors des réseaux de l'universel et du particulier, et peut donc fonder quelque chose comme un commun.

Mais l'appartenance au commun, cette *communauté*, continue Agamben citant Spinoza, est une *communauté inessentielle*, car elle ne se rapporte pas à l'essence ou à d'autres choses de ce genre, parce que « quelconque est la chose avec toutes ses propriétés, aucune d'elles, toutefois, ne constitue pas une différence. L'indifférence aux propriétés est ce qui individualise et dissémine les singularités, les rend aimables » (AGAMBEN, 1993, p. 23). Uniquement dans ce sens est-il possible de construire une éthique : seulement à partir de la conscience de que l'être humain n'a aucune destination historique ou biologique, n'est pas et ne doit pas être d'une

certaine essence ou substance. Si les êtres humains devaient être quelque chose, ils auraient des devoirs à accomplir, mais pas des expériences éthiques (AGAMBEN, 1993, p. 38).

Par conséquent, être commun ne signifie ni *être* ni *devoir-être* communautaire. En effet, on ne doit pas confondre *commun* et *communauté*. Par économie de vocabulaire, j'utilise parfois dans cet article le terme « communauté », mais en gardant toujours à l'esprit qu'il ne s'agit pas d'une théorie communautaire anglo-saxonne, étant plus proche – sans y être identique – des idées de la *communauté qui vient* de Agamben et de la *multitude* de Hardt & Negri, une fois entendu que le commun ne se réfère pas aux définitions traditionnelles de la communauté ou du public – car ce commun repose sur la communication entre singularités et se manifeste par des processus sociaux collaboratifs de production. Alors que l'individuel se dissout dans l'unité de la communauté, les singularités ne se voient pas contraintes, elles s'expriment librement en commun (HARDT; NEGRI, 2005, p. 266). Le signe du commun est alors la multitude, pas celui d'une nouvelle unité raciale, culturelle ou autre, comme les nombreuses théories anglo-saxonnes communautaristes le veulent.

1. An-archie, anomie

De toute évidence, la catégorie qui englobe l'unité appelée « peuple » n'est pas plus qu'une autre face ensanglantée de la souveraineté, servant généralement comme expression magique qui légitime de façon non critique l'autorité établie. D'autre part, la multitude correspond à une nouvelle forme d'intelligence sociale qui, pour ceux qui lui sont extérieurs, semble chaotique, irrationnelle et anarchique ; cependant, pour ceux qui y participent, la multitude s'identifie à une structure sociale qui tend à préserver, au plus haut degré, la singularité, l'autogestion démocratique et la spontanéité, s'opposant à toutes sortes de types hiérarchiques

et centralisés qui jouissent du pouvoir social, depuis la forme générale de l'État jusqu'à des formes spécifiques traduites en partis politiques, des armées, des groupes de guérilla, etc (HARDT; NEGRI, 2005, pp. 116-133).

Le commun de la multitude est ce qui ne s'oppose pas – car s'opposer est une façon d'appartenir et de relier –, mais ignore, car pour ce commun les oppositions entre public et privé sont dépourvues de sens. Le fait que cette dyade n'a plus aujourd'hui aucun potentiel opérationnel peut être vérifié par sa convertibilité mutuelle, le public pouvant être privatisé et vice versa.

Même si on veut préserver le sens « originel » de public et de privé, leur réalité effective a toujours quelque chose de monstrueux : en réservant le public au domaine du système social, on crée l'excuse nécessaire pour l'augmentation des mesures de sécurité et d'exception, car dans la « société du risque » personne n'a le droit à l'intimité et aux espaces privés. En d'autres termes : quand il s'agit de surveiller les gens, tout est public. En revanche, aujourd'hui le privé se rapporte exclusivement au système économique qui, exactement pour cela, a la prétention d'être libre de tout contrôle, comme si le risque et le mal, même dans un sens métaphysique, résidaient dans la communauté et jamais dans l'individu.

Ce puissant mythe a été clairement illustrée par Rousseau, bien que beaucoup plus tôt. Selon le mythe du « bon sauvage », c'est le vivre ensemble qui donne lieu au mal. L'être humain tout seul est une merveilleuse âme, qui en vient à être corrompue par une sorte de démon lors de la construction de la société, ce qui engendre une multiplicité désordonnée. Peut-être est-ce selon la même idée que les esprits impurs que Jésus a expulsés d'une personne possédée ont été présentés sous le nom de Légion : « car nous sommes plusieurs », ils ont dit d'une seule voix (BIBLE, *L'Évangile de Marcos*, 5 : 9).

A contrario, le commun n'est pas quelque chose de construit entre le public et le privé : pour être conçu, il n'a pas besoin de se rapporter au contraste qui existe entre les deux. La tâche qu'il assume est totalement différente, puisqu'il entend être une unité de multiplicités, permettant que chacun *soit* ses singularités et, en même temps, collabore à cdes des projets de groupe, tout en maintenant des espaces endroits d'identités privées. Cependant, ces zones ne peuvent pas être fondées uniquement sur les droits de propriété, comme c'est le cas aujourd'hui dans le domaine du droit privé. De même, les projets communs partagés ne doivent pas se laisser capturer par la logique de la sécurité propre à l'État (HARDT; NEGRI, 2005, p. 265).

Si le commun ne s'identifie pas avec le public ou le privé et ne peut même pas être considéré comme une zone d'indétermination entre les deux, il devient nécessaire de penser ce qu'il est *en lui-même*, par une *ontologie sociale du commun*. Cette tâche peut ainsi commencer par une critique du travail, le principal mécanisme d'appropriation et de différenciation sociale. Une communauté sans division sociale du travail serait celle où tout est commun, dans laquelle tous sont communs, car les gens ne s'y identifient pas avec ce qu'ils font ou ne font pas. Si tout pouvait être fait par tous, la notion de hiérarchie serait subvertie. Voici la véritable configuration d'une communauté non originaire et multiculturelle qui n'a jamais existé, qui est *utopique*, car *l'arkhé* qui distribue des rôles et impose des prescriptions est désactivée.

La première exigence et le premier résultat d'une telle *an-archie* ça serait donc l'impossibilité de s'approprier ce qui est commun, ce *munus* qui co-appartient. Il ne s'agit donc pas seulement d'*an-archie*, mais aussi d'*a-nomie*, c'est-à-dire d'une absence de gouvernement qui conduit à une absence de loi pour réglementer le partage du commun. Une telle structure ne donne pas lieu à des lacunes anomiques ; elle fournit plutôt

des espaces pleins *a-nomiques*, c'est-à-dire des espaces non séparateurs, non-preneurs, qui ne s'approprient pas les espaces qui sont à tous et dans lesquels ne fonctionne plus la détermination *nomique* basique qui, en divisant le mien et le tien, établit et garantit l'ordre hiérarchique.

Le capitalisme est et sera toujours un ordre (*arkhê*), ce qui le met sur une trajectoire de collision avec le caractère ouvert et *an-archique* des véritables *utopies du commun*. Il n'y aura jamais quelque chose comme un anarchocapitalisme dérégulé et livré à l'autoconstruction, comme certains libéraux le prédisent. De même, le capitalisme ne va pas vers sa propre destruction, comme le prétendent plusieurs segments de la gauche traditionnelle, selon lesquels il suffirait d'attendre que le capital implose en raison de l'accumulation des contradictions qu'il génère. En fait, le capitalisme n'a jamais été ordonné, de façon systématique et efficace, comme il l'est aujourd'hui : structurellement, il est et sera toujours un *arkhê*, et le plus brutal possible, pour assurer que rien ne s'écarte du plan ordonné que le système décrit pour toute réalité qu'il contient.

Sur la base d'une intuition de Walter Benjamin, Agamben insiste dans ses ouvrages sur le fait que la vérité du gouvernement est l'anarchie, notamment dans *Il regno e la gloria: per una genealogia teologica dell'economia (Le règne et la gloire : pour une généalogie théologique de l'économie et du gouvernement)*. Dans sa recherche sur la théologie chrétienne médiévale, Agamben a vu une scission entre la substantialité du Père et l'action salvatrice du Fils, ce qui correspondrait, au niveau philosophique, à la division entre l'être et la praxis. Ainsi, il identifie dans le caractère « inopérant » de la souveraineté la base négative de l'économie, conformant deux sphères séparées, mais interconnectées par leur manque de relation : le royaume et le gouvernement. Selon Agamben, le gouvernement des hommes et de l'*oikos* correspondrait à un

ensemble de mesures administratives qui ne trouvent pas ses fondements dans la souveraineté du royaume de Dieu, correspondant en fait à des actes de *management* livrant les choses à elles-mêmes.

Agamben conclut donc que les lois générales de Dieu traduites dans la notion hellénistique de providence « générale » ne se confondent pas avec les mesures de l'administration et de police qui évoquent la notion de providence « spéciale », qui n'est pas basée sur la providence générale, maintenant ainsi une sorte d'autonomie anarchique. De même que la théologie médiévale des IV^e et VI^e siècles, qui a statué que le Fils n'a pas de fondement dans le Père et que les deux sont autonomes, sans origine et également divins – anarchique l'un par rapport à l'autre –, la police et l'administration caractéristiques de l'Occident, fermes dans ce paradigme, se traduisent comme des instances déconnectées de la souveraineté et de la politique. Le gouvernement est en ce sens né de l'incapacité à fonctionner de la puissance souveraine, comme le Fils agit et sauve à condition que le Père reste silencieux. D'où l'anarchie, puisque les actes de police et d'administration – le gouvernement – ne sont fondés sur aucun pouvoir – le royaume – qui puisse les justifier.

Comme il devrait être clair maintenant, quand je parle de l'existence d'un ordre capitaliste, j'utilise le concept d'*arkhé* dans un sens très différent de celui pensé par Agamben. Premièrement, il est important de noter que je suis d'accord avec son analyse aiguë de la scission entre l'être et la praxis qui, après tout, est à la base de la compréhension de la philosophie comme pensée étrangère aux conditions réelles de production et de reproduction sociale. La proposition d'une philosophie radicale de la multitude se réfère à une philosophie où l'être et la praxis, le penser et l'agir, la discussion et la décision, le royaume et le gouvernement (sous la condition que les deux soient an-archiques) comprennent

une seule et même réalité, désactivant ce que Agamben appelle lui-même « la machine bipolaire de l'Occident », qui crée ses espaces non politiques pour fonctionner dans une zone d'indétermination installée entre ces dyades qui, à la limite, évoquent le vide qui existe entre l'être souverain et les mesures administratives (AGAMBEN, 2014, p. 35).

Deuxièmement, même si je suis d'accord sur le fait que les actes de gouvernement sont fondés sur un royaume « inopérant », c'est-à-dire dans le néant, à mon avis de tels actes ne doivent pas être appelés anarchiques. Si le terme « anarchie » est entendu comme inexistence d'ordinations orientées à l'autoreproduction du système, il faut considérer non seulement le gouvernement, mais surtout le gouvernement capitaliste comme la structure la moins anarchique qui ait déjà existé sur la planète.

En ce sens, l'utopie capitaliste du libre marché – cité par Agamben comme le paradigme du libéralisme –, dans laquelle il n'y aurait plus ni État ni contrôles, n'est qu'un énorme mensonge. Le système économique capitaliste doit se présenter comme un ordre. Il a besoin de la force de l'État pour s'imposer et se maintenir. L'autorité économique capitaliste ne peut exister qu'en raison du soutien actif des autorités politiques, afin que les systèmes économiques nationaux soient configurés et fonctionnent de façon similaire, ou afin de réaffirmer et de légitimer les droits du capital (propriété, contrôle du marché et de la main-d'œuvre, « libre concurrence », etc.) ou, finalement, afin d'assurer une application efficace et centraliser des sanctions juridiques nationales et internationales (HARDT; NEGRI, 2005, p. 223).

Le contraire de tout cela se trouve dans la communauté *an-archique*. Une telle configuration est pensable, point par point, à partir d'un être humain *an-archique*. Plus que le produit d'un projet méticuleux de reconstruction sociale, comme prévu par le marxisme, l'être humain *an-archique*

consiste dans le résultat non attendu d'une tragédie. Notre temps est particulièrement propice à des transformations radicales qui découlent de tragédies, qui ne doivent pas être confondues avec les révolutions cosmétiques qui ne changent pas les choses vraiment et maintiennent le *status quo*.

L'être humain du XXI^e siècle éprouve la plus profonde indétermination ontologique que l'espèce n'a pu jusqu'à maintenant qu'entrevoir. Après Darwin, Nietzsche, Freud, Marx, Heidegger et Auschwitz, le seul lien possible avec l'absolu est le pari. Si l'homme médiéval voyait Dieu et si le Romain pouvait prendre l'empereur comme exemple, l'humanité contemporaine se caractérise par sa relation directe à l'ouverture de la réalité, comme un projet précaire et toujours en construction. Peut-être est-ce le temps de racheter la révolution permanente de Trotski et de lui donner du sens métaphysique.

Tous les absolus ayant été vaincus, aujourd'hui seule survit la force de la loi qui les a équipés, errant librement sur la planète et, par son action *insignifiante* (c'est-à-dire non significative), approfondissant la carence manque ontologique dans le monde des êtres humains privés des grands récits sociaux qui donnent un sens à l'existence. Si même la relation avec la divinité a été transformée en pari par lequel la mondanité coexiste avec le sacré, en l'absorbant et le dépouillant du caractère signifiant, il n'est pas exagéré de dire que, même parmi les couches les plus larges de la population, et pas seulement dans les milieux intellectuels, il y a un sentiment inconfortable que tout peut être différent parce que rien n'est éternel, donné et essentiel.

Les grands récits qui ont donné sens à la vie humaine à travers l'histoire ne sont plus que d'authentiques machines de production de souffrance. Donc, l'humanité ne pas devrait remplir l'indétermination du réel avec un autre Grand récit d'ordre et de sécurité, mais pour considérer cette

indétermination comme une expérience vitale élémentaire, en assumant le caractère chaotique et ludique de la réalité comme un projet au quotidien. Il faut apprendre à vivre avec l'incertitude et l'imprévisibilité. Si les ontologies de l'ordre ont toutes apporté la misère humaine déguisée sous le manteau du progrès continu – qui, en fait, est une catastrophe continue, selon Walter Benjamin –, il semble approprié de miser sur moyens de co-expérience qui ne seraient pas guidés par les impératifs de certitude et de prévision, en supposant, comme projet personnel et social, l'indétermination qui, on le veuille ou non, est le nouvel *habitat* de ce siècle.

2. Singularités et communauté

C'est dans ce sens que Agamben parle de *singularités qui existent à leur propre manière*, seules capables de former la communauté qui vient, c'est-à-dire une communauté de personnes quelconques qui n'ont pas d'identités fixes et qui ne peuvent pas être appropriées par l'État. Plutôt que de s'appuyer sur les liens sociaux, l'État les interdit et les dissout. Il n'y a rien de plus hostile à l'État qu'une communauté de personnes qui ne peuvent pas être appropriées, de singularités qui ne se réduisent pas à des identités contrôlées pour le pouvoir (être noir, être féministe, être de gauche, etc.). L'État ne peut « répondre » aux graves problèmes de sociabilité qu'en utilisant leurs violents codes d'identification. Par exemple : après le massacre des juifs pendant la Seconde Guerre mondiale, les puissances victorieuses ne pouvaient pas imaginer quelque chose de meilleur que de créer une nouvelle identité d'État, l'Israélien, qui à son tour est devenu une source de production de nouveaux massacres (AGAMBEN, 1993, p. 68).

Une communauté de singularités qui ne repose pas sur des conditions d'appartenance ou en l'absence de ces conditions (l'exemple ici est la communauté négative de

Blanchot), mais dans leur propre *appartenance éventuellement nécessaire* – ce que j’ai appelé indétermination – représente une menace considérable pour les systèmes d’identité du pouvoir, tels que les États. La politique « qui vient » ne peut donc pas proposer la prise ou le contrôle de l’État, contrairement à ce qui a été fait de façon non critique au moins depuis la Révolution Française. L’acte politique par excellence de notre époque est plutôt la lutte de l’humanité – comprise comme substrat des singularités, des façons d’être qui ne peuvent pas être appropriées par le pouvoir – contre l’État et le capital (AGAMBEN, 1993, pp. 66-67). Et, en tant que telle, l’humanité ne peut être pensée que dans la conception d’une communauté irréprésentable de singularités, qui ne repose pas sur des liens d’appartenance ou de non-appartenance reproductibles au sein des engrenages étatiques et économiques.

Dans une ligne de pensée proche de celle d’Agamben, Jean-Luc Nancy dit que la communauté n’est pas un être commun, mais qu’elle partage une existence sans essence ou, à la limite, une essence qui est seulement existence (NANCY, 1983). Les formes sociales qui peuvent survenir dans ce cadre sont variées et imprévisibles. Un aperçu de cette *coexistence qui vient* peut être trouvé dans le conte de Jorge Luis Borges qui s’appelle *La loterie à Babylone*, où chacun s’abandonne au pouvoir omniprésent du hasard qui, avec le même geste impersonnel, transforme les mendiants en rois du jour au lendemain et condamne des innocents à une mort sans appel. Dans des structures comme celle-là, le pouvoir disruptif de la multitude *an-archique* se manifeste, inversant et relativisant non seulement les relations sociales, mais l’humanité elle-même, précédemment entendue comme essence. Il s’agit, pour la première fois dans l’histoire, de confier l’humanité à elle-même.

Une vraie révolution – ou mieux, une véritable crise, capable d'ouvrir la voie à une communauté *an-archique* – ne peut venir que d'un temps radicalement nouveau, entièrement présent, le temps du maintenant (*Jetztzeit*). Ce temps ne signifie pas une rupture avec le passé, ce qui implique déjà un lien puissant avec ce qui était et ce qui sera ; il s'agit plutôt de vivre le présent dans toutes ses dimensions, le considérant comme un point focal où toute l'histoire se concentre, y compris les images que les philosophes utopistes nous ont léguées. Cette conception de l'histoire ne se manifeste pas sous la forme de tendances progressistes et linéaires. Au contraire, elle est profondément ancrée dans chaque présent, se laissant prédire dans les idées les plus ridicules et les plus menaçantes parmi celles produites par les esprits créatifs, explique Benjamin dans l'article prophétique *La vie des étudiants* (*Das Leben der Studenten*).

Souvent on refuse de discuter quelque chose de différent de ce qui est prévu par le capitalisme naturalisé, car ce serait briser la linéarité de l'histoire qui fonde les pratiques sociales d'oppression qui modèlent nos sociétés. Ainsi, la mission de la philosophie radicale est identique à celle de l'historien benjaminien, qui permet un état de perfection immanent en le faisant absolu pour le rendre visible et dominant dans le présent. Pour cela, peu importe la description pragmatique des détails « réels » des institutions, normes et coutumes, car la philosophie radicale est destinée à dénoncer et à surmonter la structure autoritaire du temps historique qui les soutient (BENJAMIN, 1996, p. 37).

La communauté *an-archique* n'est pas descriptible sous la forme générale d'un plan qui, traduit en plusieurs objectifs « réalisables » et en prévisions « raisonnables », pourrait être exécuté avec succès. De même, une telle communauté ne peut pas être comprise comme un projet qui aura lieu dans un avenir plus ou moins lointain, se perdant dans les abstractions

typiques des rêves sociaux d'un nouveau Pays de Cocagne. La dyade conceptuelle réelle/idéale est un dispositif puissant de l'idéologie occidentale dont la fonction est d'empêcher la pensée d'atteindre les ultimes conséquences. Pour désactiver ce mécanisme, il est nécessaire de reconnaître le rôle de la *potentialité*, comme Agamben l'a fait de façon insistante au cours des trois dernières décennies. La communauté *an-archique* est une communauté potentielle qui existe *déjà et toujours* ; elle n'a pas été concrétisée en raison des mesures conservatrices effectuées par le pouvoir en place; pour devenir, l'*an-archie* doit désactiver le pouvoir continuellement.

On peut poser des questions sur la probabilité de l'établissement « réel » d'une communauté. Est-ce que cela signifie essayer de comprendre l'impensable par les instruments étroits du pensable ? Pire encore : du quantifiable ? La philosophie radicale ne reconnaît pas la catégorie du *probable*, qui concerne la mesure et le calcul, c'est-à-dire, la dimension de tout ce qui est réductible à de simples relations numériques. Cette habitude mentale, caractéristique du capitalisme, s'impose presque instinctivement à toute discussion dans laquelle quelqu'un essaie de penser en dehors des normes de ce qui est. Or, la philosophie radicale concerne l'*être*, qui se donne comme actualité et puissance, même comme puissance-de-non (potência-do-não), mais jamais comme probabilité. Pour connaître la communauté *an-archique*, il suffit que la philosophie radicale postule sa possibilité : tout est possible parce que tout, au moins dans le domaine social, est le résultat des choix, des décisions et des pratiques, à savoir, des arrangements temporels plus ou moins conscients. Pour créer de Nouveaux Mondes, les gens qui font ces arrangements devraient refuser le déterminisme de la tradition, sous peine d'être écrasés par elle.

Si la communauté *an-archique* existe en puissance, elle est possible. Elle apporte un temps historique alternatif prêt à

s'accomplir ici et maintenant. Si c'est probable ou non, peu importe. Ceux qui naturalisent l'*actuel réel* l'interprètent comme la seule possibilité ; ils font leurs comptes pour savoir ce qui, représenté par un tableau de statistiques, est probable ou non. Pour les faire taire, il suffit de leur rappeler qu'il n'y avait aucune probabilité mathématique de la destruction des *Twin Towers* le 11 septembre 2001 en raison du choc des avions détournés par des fondamentalistes islamiques. À leurs yeux, une telle « prédiction » ressemblerait à l'intrigue d'un film *trash* de Hollywood, et non à un pronostic sérieux à prendre en considération. Cependant, depuis que les *Twin Towers* ont été érigées, leur destruction est devenue une possibilité parmi d'autres : potentiellement, elles avaient déjà été abattues. Pourquoi alors ce qui est vrai des tours du capitalisme ne pourrait-il pas l'être aussi de l'ensemble de son système productif, reproductif et distributif ?

3. L'ordre sacré du *nómos*

Ce qu'il faut éviter à tout prix est la naturalisation du capitalisme et des lois qu'il protège, considérés comme les seules possibilités. On pense que, à la limite, ils peuvent même être réformables, jamais surmontables. Mais si le « capitalisme » n'est que le nom donné à la phase actuelle du système d'oppression sociale qui a toujours existé dans la plupart des sociétés « civilisées », il faut apprendre à reconnaître les liens historiques profonds qui indiquent l'origine commune de ces pratiques brutales.

Il me semble que ce que Crawford MacPherson a appelé *l'individualisme possessif* ne se limite pas exclusivement au monde moderne et contemporain (MACPHERSON, 1962), car il peut être retracé dans les formes juridiques archaïques qui ont infecté la façon dont nous concevons la normativité. En effet, les actes juridiques originaires de diverses communautés

humaines ont à voir avec la violence fondatrice matérialisée dans la prise de la terre (SCHMITT, 1950).

Pour ne nous attacher qu'à la Grèce antique, cette relation primordiale entre force et droit explique la dérivation du mot *nómos* (ordre normatif) de *némein* (partager, délimiter). Le *nómos* n'est pas seulement la loi, il garde en lui-même un sens fondamental que la contemporanéité semble avoir oublié. Carl Schmitt dit que le nom *nómos* dérive du verbe grec *némein*, en présentant trois significations complémentaires : 1. prendre, conquérir (le même sens que pour le verbe allemand *nehmen*); 2. partager et distribuer ce qui a été pris; 3. cultiver et exploiter la possession, la chose conquise. En fait, tout ordre normatif dépend d'une violence préalable, conformément à la prise de terre. Ordre (*Ordnung*) et emplacement (*Ortung*) sont coextensifs.

S'appuyant sur les pythagoriciens, Foucault soutient que *nómos* vient de *nomeús*, c'est-à-dire « pasteur » (FOUCAULT, 2009, p. 183). Le gouvernement des êtres humains proviendrait alors de la notion chrétienne du Moyen-Âge de pastorat. Le pasteur est celui qui fait la loi et indique la bonne direction au troupeau. C'est la mise en scène d'une expérience d'autorité que les Grecs ne connaissaient que de façon secondaire et marginale dans le domaine privé de la maison (*óikos*), jamais dans le lieu proprement politique : la soumission d'un être humain (le fils, l'épouse, l'esclave) à la pure et simple volonté d'un autre (le père, le seigneur), et pas à un système abstrait de règles et normes sociales (démocratique, aristocratique ou monarchique).

Il est curieux que deux traditions philosophiques distantes et potentiellement rivales, représentées ici par Schmitt et Foucault, se rejoignent dans la traduction du mot *nómos* comme quelque chose qui dépasse le droit. Lorsqu'ils sont centrés dans la discussion de cette question, ils partagent non seulement le même lexique, mais aussi les mêmes

préoccupations quant à la technicisation du droit, sa réduction symbolique à la loi et, enfin, sa tendance à devenir un espace d'exception. Schmitt et Foucault ont en effet compris que le droit n'est pas dans la loi, mais dans une dimension qui la précède et la met en suspens, la pose en même temps qu'elle la dépose et, en l'abandonnant à elle-même, la révèle comme force. Le secret du *nómos* passe ensuite par la violence que les juristes contemporains essaient cyniquement de cacher dans les formes et les rites d'une rationalité communicationnelle déjà épuisée. En réduisant le droit à une simple technique argumentative, la contemporanéité masque ses dimensions décisives, irrationnelles et préjuridiques, créant la situation dans laquelle désormais nous survivons, où un droit inefficace tente de porter une validité sacrée, « méthodique » et « discursive ». D'autre part, comme l'a indiqué Agamben, la force de la loi – complètement séparée de sa forme – se propage sur la planète comme un *mana* (Mauss) ingouvernable, configurant de nouveaux ordres et lieux largement déterminés par les pressions économiques.

Dans ses origines, le droit n'apparaît que quand il y a un *à toi* et un *à moi*, tous les deux fondés, cependant, sur un vide normatif. Avant la décision violente qui sépare les gens et les transforme en êtres juridiques avec le pouvoir d'exclure les uns des autres (en termes techniques, c'est l'efficacité *erga omnes* du droit de propriété), il n'y a pas de normativité juridique/sociale. La normativité se structure toujours *a posteriori*, après la décision violente qui crée l'ordre. Schmitt a raison quand il affirme que, normativement envisagée, la décision souveraine repose sur le néant (SCHMITT, 1922, pp. 37-38), parce que c'est seulement après elle que l'ordre naît. Cependant, il s'agit d'un ordre fondé sur un modèle défectueux dès le début, étant donné qu'il est pensé sur la séparation et le déni du commun pour la création magique de l'identité propriétaire, conforme à l'individualisme possessif du *nómos*.

Si l'acte de prise de la terre qui crée le droit est fondamentalement une limite, il est intéressant de rappeler une réflexion de Karl Marx dans le cadre de sa deuxième analyse de la guerre franco-prussienne de 1870/1871. Il s'agissait d'un texte présenté à l'Association Internationale des Travailleurs et ensuite diffusé comme un message de cette organisation. Considérée hâtivement, une telle réflexion peut sembler trop « empirique » et, par conséquent, dénuée d'intérêt pour une généalogie du droit telle que celle que j'esquisse maintenant. Mais ce n'est pas ainsi que je le comprends.

Marx dit qu'il est absurde et anachronique de faire des considérations militaires le principe selon lequel les frontières nationales sont limitées. En effet, si la carte de l'Europe est à refaire suivant cet « esprit d'antiquaire » (MARX, 2011, p. 28) – qui est aujourd'hui exactement le principe qui guide Israël –, les conflits n'auront jamais de fin. Chaque ligne militaire, défectueuse par nature, peut être prolongée plus et plus sur le fondement des vieux arguments de la possession immémoriale de la terre et en raison de la nécessité de s'autodéfendre. S'il est radicalisé, ce besoin exigerait même que le monde entier soit soumis à un contrôle étatique, comme l'ont rêvé les nazis et comme maintenant en rêvent les États-Unis.

Marx conclut que les frontières ne peuvent jamais être établies d'une façon juste et définitive, car elles sont imposées aux vaincus par les conquérants. Ainsi, l'idée de limite est problématique et cause toujours des guerres. Une limite originaire comme le *nómos* – qui ne caractérise pas une loi spécifique, mais l'ensemble du système individualiste-possessif de l'Occident – peut seulement conduire à la guerre perpétuelle qu'on appelle « droit ». Ce n'est pas par hasard que Schmitt, l'auteur responsable de la visualisation la plus claire du caractère originaire et violent du *nómos*, a défini le droit

comme la « forme de la guerre formellement correcte » (SCHMITT, 1991, note de 12 d'octobre de 1947).

La propriété occupe la place centrale dans cette structure militaire juridique originaire. C'est après sa fondation que le droit est né comme ordre identitaire. L'individualisme possessif dans les débuts violents de l'ordre juridique soutient non seulement une différence radicale ceux qui possèdent et ceux qui ne possèdent pas, mais permet également la création et le développement de la personnalité du sujet juridique, compris comme quelque chose de spécial, unique et impénétrable. Ce n'est pas pour rien que les juristes romains disaient que la propriété est l'expression concrète de la liberté civique personnelle, un élément fondamental de la *persona* romaine (par exemple : CICÉRON, 2000, pp. 109-112 [*De officiis*, II, 78-84]; GAIUS, 1950, pp. 47-48 [*Institutes*, II, 65-69] et *Corpus Iuris Civilis*, 1928, p. 869 [D.48.20.7]).

Le sujet de droit, qui depuis sa création trouve dans la propriété la garantie de sa personnalité, a subi un processus bimillénaire de concentration sur soi-même, créant de plus en plus de couches de « moi » individuelles et possessives pour éviter la contagion par le monde du commun et de l'autre, compris comme un « non-moi » dangereux puisqu'il est lui aussi individualiste et possessif. Sur la base de ce dispositif, le droit occidental a été caractérisé par la rigidité des identités qu'il construit. Les libertés civiles découlant de la Révolution Française et les droits à l'intimité discutés aujourd'hui sont les résultats les plus récents de ce processus de création d'*identités rigides*. Cela se passe via une double stratégie : la défense continue face à l'autre et l'appropriation du monde par un « moi » absolu. Toutefois, dans sa structure ontologique le monde est commun, ouvert et indéterminé, en permanente résistance contre la privatisation que le droit lui impose. C'est pourquoi l'individu autocentré se sent mal. Autant il essaie de s'encapsuler tout en gardant son « moi », sa propriété et ses

opinions, autant il se confronte inévitablement à la structure du monde, ouvert et commun.

Voici l'une des tâches de la philosophie radicale, qui en critiquant l'individualisme possessif du *nómos* permet des expériences plus riches de coexistence et de formation d'identités destinées à surmonter les oppositions originaires entre « le mien » et « le tien », « moi » et « l'autre », « opprimés » et « oppresseurs », etc. Il est clair que l'idée de propriété privée doit être éradiquée. En fait, même la notion de biens publics doit être surmontée, une fois que dans le concept actuel le public est seulement ce qui reste, ce qui n'était pas encore approprié par l'individu et, à ce titre, apparaît comme l'autre face de l'acte originel de la prise de la terre. Dans le monde capitaliste, le public renforce le privé plutôt qu'il ne le nie.

A contrario, des expériences comme *le nouvel usage des biens* que Agamben perçut dans les pratiques franciscaines médiévales et *le partage des subjectivités de la multitude* décrits par Hardt & Negri sont des moyens de faire face au droit, en cherchant à lui donner un sens de non-appropriation/individualisation, c'est-à-dire déconnecté de l'oppression qui génère et maintient les propriétaires et les non-propriétaires. Peut-être qu'ici est la clé de la création d'une démocratie radicale, quelque chose qui n'a jamais existé sur cette planète. Ce qui est en jeu dans ces projets n'est rien moins que l'ensemble de la tradition politique et juridique occidentale, fondée sur la notion politique théologique de *hiérarchie*.

Les mécanismes techniques dans lesquels la contemporanéité a submergé le droit et la politique peuvent à peine masquer l'origine du mot « hiérarchie », dérivant d'un composé grec qui désigne l'ordre (*arkhê*) sacré (*hierós*), *hieroarkhê*. Vivre sous une hiérarchie signifie donc vivre sous un ordre divin qui garantit le passage continu des *nombreux* –

le peuple – à *l'un* qui doit les gouverner. Mais le flux sacré nécessite un corps intermédiaire de fonctionnaires – organisé du moins important au plus puissant – capable de relier l'unité *idéale* du gouvernement à la base *réelle* sur laquelle le pouvoir politique est exercé. Ainsi, on peut décrire la structure hiérarchique comme un dispositif servant à séparer l'immanence et la transcendance. Ceci a été démontré par le théologien italien Egidio Romano (1243-1316) dans le contexte des luttes de pouvoir entre le Pape et le Roi de France.

4. Casus imminens

Romano était un disciple de Thomas d'Aquin, le premier théologien qui a bien réfléchi sur l'organisation juridique et administrative de l'Église à partir d'échelles juridiques allant de la *lex humana* à la *lex aeterna*, en passant par les corps intermédiaires de la *lex naturalis* et de la *lex divina*, une construction essentielle pour le normativisme juridique du début du XX^e siècle et son idée de pyramide normative (*Stufenbau*). Quelque chose de la proposition de Thomas d'Aquin concernant la structure normative universelle faite par échelons a impressionné profondément l'esprit de Romano, bien que dans son travail *De ecclesiastica potestate* (*Sur le pouvoir ecclésiastique*) il semble être plus inspiré par le néo-platonisme du Pseudo-Dionysos Aréopagite et sa théorie des émanations. Sur la base de ces idées, Romano soutient l'existence d'une hiérarchie terrestre qui a le Pape comme centre et sommet, raison pour laquelle les niveaux intermédiaires occupés par les pouvoirs séculiers ne peuvent pas lui opposer quelque objection.

Le rôle de la hiérarchie est de permettre la *reductio ad unum per medium*, une tâche que le Pape effectue avec l'aide des pouvoirs politiques terrestres. Cette double configuration qui pense la papauté à côté du pouvoir séculier n'apporte aucune nouveauté, car c'est un paradigme largement admis au

Moyen-Age, comme en témoigne le célèbre mythe des deux épées, l'une séculière et l'autre spirituelle. Ce qui constitue la contribution singulière de Romano est plutôt la justification qu'il a présentée pour l'ancien modèle dual.

Selon Romano, la hiérarchie existe afin qu'il y ait un ordre dans la réalité grâce à la continue conduite du pluriel à l'unique. En tant que représentant de Dieu sur la Terre, le Pape jouit d'un pouvoir absolu qui lui donne la légitimité à dissoudre même les corps intermédiaires – c'est-à-dire les pouvoirs séculiers – quand ils n'effectuent pas les missions qui leur ont été confiées par l'Église. Le Pape – l'apex de la hiérarchie théologique politique – peut, dans les cas graves et exceptionnels, gouverner directement (*directe*) le corps des croyants qui se trouve à la base de la pyramide. Romano appelle cette hypothèse *casus imminens*.

On a déjà noté la relation analogique entre le *casus imminens* d'Egidio Romano et l'interprétation donnée par Carl Schmitt à l'état d'exception prévu par la Constitution de Weimar. La deuxième partie de l'article 48 de la Constitution a permis au Président du *Reich* d'intervenir et de gouverner directement les *Länder* allemands si les hypothèses exceptionnelles décrites dans la disposition constitutionnelle étaient vérifiées. À ce stade, il est clair que le rôle de la hiérarchie est de cacher le véritable pouvoir en faisant qu'il agisse par des intermédiaires, ne montrant sa réalité nue que dans le cas exceptionnel, quand le Pape ou le souverain politique agissent directement pour réorganiser ou recréer des structures hiérarchiques intermédiaires, qui garantissent l'ordre dans les contextes normaux. Ainsi, la hiérarchie est un dispositif qui, en créant de plus en plus d'organes intermédiaires, sert à dissimuler la véritable nature du pouvoir : il est toujours basé sur la violence, soit dans son origine, soit dans son fonctionnement de routine.

La chaîne hiérarchique fonctionne dans les deux directions. D'une part vers le haut : en pointant vers l'avenir, elle a l'intention de masquer le caractère violent et incontrôlable de toute décision politique juridique. C'est déjà une pratique sociale (et rhétorique) largement acceptée à notre époque, où la création d'instances de contrôle s'accumule les unes sur les autres, dans une tentative infructueuse de supplanter la force corrosive de la question millénaire de Juvénal : « *quis custodiet ipsos custodes ?* » (JUVÉNAL, *Satire*, VI, 346-348). Ainsi, si un tribunal est corrompu, il faut en créer un autre pour le contrôler ; si lui aussi se comporte mal, il faut en créer un autre et un autre, à l'infini. Mais le fait est que dans la vie réelle la décision sera prise, elle sera définitive et sans appel et, pour cette raison même, exceptionnelle.

L'autre sens de la hiérarchie remonte au passé et justifie les actes d'oppression dans l'histoire humaine sur la base d'une série de liens et de titres juridiques, parmi lesquels se détachent l'héritage et la propriété. Cependant, comme dans le premier sens, en cas de recherche pour un principe fondamental – tant ontologique qu'historique – de tout « droit », on ne trouvera que l'acte original et violent de l'accaparement des terres qu'aucune rhétorique ne peut cacher à jamais. L'alpha et l'oméga de nos sociétés – l'acte fondateur par lequel on privatise le terrain commun et se justifie le caractère exceptionnel de la décision finale – ne survivent que dans la dimension diaphane de la hiérarchie, qui garantit, comme par magie, la dissimulation de la violence dans les épaisses couches de titres juridiques et des organes administratifs intermédiaires.

La théorie hiérarchique d'Egidio Romano correspond point par point à la rhétorique « démocratique » de la représentation. En effet, les parlements agissent comme médiateurs qui assurent la relation entre le peuple, qui est à

la base de la pyramide, et le pouvoir politique, qui se trouve au sommet. Toutefois, la justification hiérarchique échoue face à la volonté de construire une démocratie radicale où le peuple ne serait plus unitaire et homogène, mais multitude. Dans un tel cas, la division entre le sujet et l'objet du pouvoir politique juridique n'est pas nécessaire. Dans une démocratie radicale, les sujets qui sont à la base de la pyramide sont exactement les mêmes qui gouvernent et décident, rendant inutile la structure représentative hiérarchique. Maintenant excessive et injustifiée, la hiérarchie apparaît comme ce qu'elle est réellement : un dispositif conçu pour cacher la nature absolue du pouvoir oppressif.

En tentant de réduire la multitude réelle au mythologique « peuple souverain », la démocratie représentative renforce l'idée que les sphères de l'autorité et de l'obéissance ne peuvent pas être dépassées - tout en créant cependant une contradiction insoluble, puisqu'il suppose un sujet qui est en même temps à la base et au sommet de la pyramide hiérarchique. Pour tenter de surmonter ce problème, l'appareil gouvernemental doit nier la multitude, la dénaturant en peuple souverain à mesure que s'effectue le passage du flux de pouvoir par les instances représentatives intermédiaires.

Conclusion

Egidio Romano a soutenu que, dans des cas exceptionnels, les corps intermédiaires pourraient être dissous par le Pape. Il nous incombe alors de nous approprier ce cadre conservateur pour, en le profanant, affirmer que dans l'état d'exception permanent d'aujourd'hui, l'extinction des instances représentatives intermédiaires est devenue nécessaire, de sorte que les appareils de pouvoir ne puissent plus convertir la multitude en peuple.

La tâche politique de la philosophie radicale consiste alors à fusionner la base avec le sommet de la pyramide hiérarchique, provoquant son explosion à l'intérieur de sa propre logique pour former une singularité qui ne soit pas perdue dans les médiations sans fin du pouvoir oppressif. C'est là l'unique moyen de comprendre que le peuple humilié et réel à la base et le « peuple souverain » et abstrait du sommet ne sont que des concepts. Les deux atteindront seulement le niveau de la vérité que quand ils seront fusionnés dans le moule multitudinaire d'une démocratie radicale dans laquelle les sujets et les objets du pouvoir coïncident. À cette fin, le paradigme de l'ordre sacré, la *hieró arkhê*, doit être abandonné au profit d'un *an-arkhê*, expression pas du chaos, mais d'un nouvel ordre qui se refuse continuellement pour s'affirmer comme *acte*, comme démocratie absolue, au sens que Spinoza donne à l'expression.

S'il est certain que le pouvoir absolu – habituellement masqué par les mécanismes de médiation caractéristiques de la représentation « démocratique » parlementaire – ne se révèle que lorsqu'il agit directement face au cas d'exception, il est nécessaire de réaliser la véritable exception dont parlait Walter Benjamin dans la *Thèse VIII*, en faisant émerger, au-delà de toutes rhétoriques « démocratiques », la démocratie radicale de la multitude : celle-ci seule peut permettre au pouvoir populaire, qui n'est pas autre chose que le désir d'égalité, d'agir directement sur le monde.

Références:

AGAMBEN, Giorgio. *La communauté qui vient* : théorie de la singularité quelconque. Trad. Marilène Raiola. Paris : Seuil, 1990 [Trad. portugaise : AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Trad. António Guerreiro. Lisboa : Presença, 1993].

AGAMBEN, Giorgio. Bataille y la paradoja de la soberanía. In : AGAMBEN, Giorgio. *Teología y lenguaje* : del poder de dios al juego

de los niños. Trad. Matías Raia. Buenos Aires : Las Cuarenta, pp. 15-23, 2012.

AGAMBEN, Giorgio. Estado de exceção e genealogia do poder. Tradução de Daniel Nascimento. In : *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, n. 108, Belo Horizonte : Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, janeiro/junho de 2014.

AGAMBEN, Giorgio. *Le règne et la gloire* : pour une généalogie théologique de l'économie et du gouvernement. Trad. Joël Gayraud et Martin Rueff. Paris : Seuil, 2008.

BENJAMIN, Walter. The life of the students. In : BENJAMIN, Walter. *Selected writings*. Vol. 1. Ed. Marcus Bullock and Michael W. Jennings. Trad. David Lachterman, Howard Eiland and Ian Balfour. Cambridge : Belknap, pp. 37-47, 1996.

BENJAMIN, Walter. Über den Begriff der Geschichte. In : *Gesammelte Schriften*. Unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt-am-Main : Suhrkamp, pp. 691-704 et 1.231 (XVIIa), 1974.

CICÉRON. *Des devoirs (de officiis)*. Trad. Stéphane Mercier. Paris : Les Belles Lettres, 2014.

CORPUS IURIS CIVILIS. Editio stereotypa quinta decima. Volumen primum. *Institutiones*. Recognovit : Paulus Krueger. *Digesta*. Recognovit : Theodorus Mommsen. Retractavit : Paulus Krueger. Berlin : Weidmannos, 1928.

FOUCAULT, Michel. *Sécurité, territoire, population* : cours au Collège de France (1977-1978). Paris : Seuil, 2004.

GAIUS. *Institutes*. Trad. et texte établi par Julien Reinach. Paris : Les Belles Lettres, 1950.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multitude* : guerre et démocratie à l'âge de l'empire, Paris : Exile, 2000 [Trad. portugaise : HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multidão* : guerra e democracia na era do império. Trad. Clóvis Marques. Rev. técnica Giuseppe Cocco. Rio de Janeiro : Record, 2005.]

JUVÉNAL. *Satires*. Trad. et texte établi par Pierre de Labriolle et François Villeneuve. 8. ed. rev. et corr. Paris : Les Belles Lettres, 1964.

MACPHERSON, Crawford Brough. *The political theory of possessive individualism*. Oxford : Clarendon, 1962 [Trad. française : MACPHERSON, Crawford Brough. *La théorie politique de*

l'individualisme possessif: de Hobbes à Locke. Trad. Michel Fuchs. Paris : Gallimard, 1971].

MARX, Karl. Segunda mensagem do conselho geral sobre a guerra franco-prussiana. In : MARX, Karl. *A guerra civil na França*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo : Boitempo, 2011.

NANCY, Jean-Luc. *La communauté désœuvrée*. Paris : Christian Bourgois, 1983.

ROMANO, Egidio. *Il potere della chiesa*. Roma : Città Nuova, 2000.

SCHMITT, Carl. *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Berlin : Duncker & Humblot, 1950.

SCHMITT, Carl. *Glossarium* : Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951. Ed. Fr. von Medem. Berlin : Duncker & Humblot, 1991.

SCHMITT, Carl. *Politische Theologie* : vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. Berlin : Duncker & Humblot, 1922.

(Submissão: 25/11/22. Aceite: 26/04/23)

Rawls, os regimes econômicos e a democracia no local de trabalho


Rawls, economic systems and workplace democracy



10.21680/1983-2109.2023v30n61ID29993

Julio Tomé

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

 0000-0002-2840-2410
juliohc7@hotmail.com

Resumo: Um ponto que sempre suscita enorme debate, no pensamento de John Rawls, diz respeito aos regimes econômicos apoiados e defendidos pelo autor. Esse ponto só foi esclarecido quando Rawls, em 2001 – portanto 30 anos depois da publicação de *Uma Teoria da Justiça* (sua principal obra) – apresentou ao mundo o livro *Justiça como equidade: uma reformulação*. Na obra de 2001, Rawls se coloca abertamente contrário ao estado de bem-estar social e defensor da democracia de cidadãos-proprietários e do socialismo (democrático) liberal. Nesse trabalho, além de apresentar o modo pelo qual Rawls chega aos regimes econômicos consonantes com a justiça como equidade, deseja-se investigar a relação da democracia no local de trabalho com os regimes econômicos rawlsianos. Assim, argumenta-se que Rawls não pode ser visto como exigindo a democracia no local de trabalho, apesar de que seus regimes podem ser consonantes com tal prática.

Palavras-chave: Democracia de Cidadãos-Proprietários. Socialismo (Democrático) Liberal. Democracia no local de trabalho. Rawls.

Abstract: A point that raises a ton of debate, in John Rawls' thought, is in what concerns the economic system supported and defended by the author. This point was only clarified when Rawls, in 2001 – therefore 30 years after the publication of *A Theory of Justice* (his major work) – introduced to the world the book *Justice as Fairness: a restatement*. In the 2001 work, Rawls is openly opposed to the welfare state and a defender of property-owning democracy and liberal (democratic) socialism. In this work, in addition to presenting the way in which Rawls arrives at economic system in line with justice as fairness, it is intended to investigate the relationship between democracy in the workplace and Rawlsian economic system. Thus, it is argued that Rawls cannot be seen as demanding workplace democracy, although his regimes may be consonant with such a practice.

Keywords: Property-Owning democracy. Liberal (democratic) socialism. Workplace democracy. Rawls.

Introdução

A partir da publicação do livro *A Theory of Justice* (1971) John Rawls se tornou um dos filósofos mais importantes do século XX. Em sua obra o autor defendeu dois princípios de justiça para organizar as instituições básicas da sociedade visando uma sociedade bem ordenada, sobre a qual, haveria respeito as múltiplas visões de mundo e com uma economia que não permitiria desigualdades socioeconômicas exorbitantes. Esses princípios de justiça, conhecidos como

princípios da justiça como equidade, foram afirmados por Rawls do seguinte modo na obra de 1971:

Primeiro Princípio:

Cada pessoa deve ter um direito igual ao mais amplo sistema total de liberdades básicas iguais, compatível com um sistema semelhante de liberdade para todos.

Segundo Princípio:

As desigualdades sociais e econômicas devem ser ordenadas de modo que, ao mesmo tempo:

(a) tragam o maior benefício possível aos menos favorecidos, obedecendo o princípio da poupança justa; e

(b) sejam vinculadas aos cargos e posições sociais abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades (RAWLS, 1999a, §46, p. 266).

No pensamento de Rawls (1999a), os princípios da justiça seriam escolhidos dentro daquilo que o autor chamou de *posição original* sob um véu de ignorância. Os princípios têm como objetivo definir os laços institucionais e a ligação das pessoas umas com as outras. Rawls (1999a) afirma que o véu da ignorância impede que as partes possam moldar suas visões morais de acordo com os seus próprios apegos e interesses particulares. Com o véu, elas olham para a ordem social a partir de um ponto de vista que todos podem adotar, em pé de igualdade. Conforme Rawls (1999a), é razoável supor que as partes, na posição original, são iguais, com os mesmos direitos no procedimento de escolha dos princípios, podendo fazer propostas, apresentar razões etc. A igualdade de *status* entre as partes, na posição original, tem por objetivo “[...] representar a igualdade entre os seres humanos como pessoas morais, como criaturas com uma concepção do seu bem e capazes de um sentido de justiça [...]” (RAWLS, 1999a, §4, p. 17).

A posição original transmite a ideia de que os princípios de justiça são acordados em uma situação inicial justa, i.e., os princípios da justiça como equidade são os princípios que as pessoas livres e racionais, interessadas em promover seus próprios interesses, aceitariam em posição inicial de igualdade como definindo os termos fundamentais de sua associação. Rawls (1999a) declara que a posição original se justifica enquanto um experimento da teoria da escolha racional¹, sobre a qual, uma vez que o véu de ignorância descarta o conhecimento das inclinações das partes na posição original, faz com que as partes não saibam se têm ou não uma aversão incomum à correr riscos e, portanto, a escolha de uma concepção de justiça dependerá apenas de uma avaliação racional da aceitação de riscos que não são afetados pelas preferências individuais peculiares de correr riscos das partes. Além disso, a posição original seria uma forma de justiça procedimental pura², pois é definida como um *status quo* em

¹ Cabe destacar que Rawls, tanto na conferência II do *Political Liberalism*, quanto no capítulo 3 de *Justice as Fairness: a restatement*, faz uma importante correção, a saber, se antes (*A Theory of Justice*) se afirmou a posição original como parte da teoria da escolha racional, agora essa ideia é vista como incorreta. Segundo o autor, apesar da posição original utilizar a teoria da escolha racional, o faz apenas de forma intuitiva, no relato das partes e de seu raciocínio. Desse modo, Rawls (2001, cap. 3) afirma que o que deveria ter sido afirmado era: a conta das partes, e de seu raciocínio, usa a teoria da escolha (decisão) racional, mas que esta teoria é, em si mesma, parte de uma concepção política de justiça, que tenta expor princípios razoáveis de justiça. Para o autor, não se pensa em derivar esses princípios do conceito de racionalidade como o único conceito normativo. “Os princípios de justiça acordados não são, portanto, deduzidos das condições da posição original: eles são selecionados a partir de uma determinada lista. A posição original é um dispositivo de seleção: opera em uma família de princípios de justiça encontrados em, ou moldados a partir de, nossa tradição de filosofia política [...]” (RAWLS, 2001, cap. 3, p. 83).

² Destaca-se que, para Rawls (1999a), na justiça como equidade, a posição original de igualdade corresponde à ideia de Estado da Natureza apresentado pela teoria tradicional do contrato social. Rawls (1999a) acredita que a teoria contratual possui a vantagem de transmitir a ideia de

que qualquer acordo alcançado é justo. “A ideia da posição original é estabelecer um procedimento equitativo para que quaisquer princípios acordados sejam justos. O objetivo é utilizar a noção de justiça procedimental pura como base da teoria [...]” (RAWLS, 1999a, §24, p. 118). Essa posição original também se difere da utilizada para as relações interestatais³ e deve ser vista como um dispositivo analítico útil.

No pensamento de Rawls, a estrutura básica será o tema principal da justiça. Assim sendo, se poderia questionar como as instituições sociais seriam organizadas dentro de uma sociedade bem-ordenada; e qual o regime econômico seria o preferido de Rawls na organização de uma sociedade justa.

que os princípios de justiça podem ser concebidos como princípios que serão escolhidos por pessoas racionais, permitindo que as concepções de justiça possam ser explicadas e justificadas.

³ Em três momentos distintos Rawls utiliza-se de uma posição original para o trato entre países, na própria *A Theory of Justice* quando discute a justificação da objeção de consciência, e em seu artigo (1993) e livro (1999b) homônimos, intitulados *The Law of People* (O Direito dos Povos). Na *A Theory of Justice* Rawls afirma que se pode estender a interpretação da posição original e pensar nas partes como representantes de diferentes nações que devem escolher em conjunto os princípios fundamentais para julgar as reivindicações conflitantes entre os Estados. Sublinha-se uma diferença importante com a posição original da sociedade doméstica, a saber, que as partes não representarão pessoas, mas sim *povos*. Assim como na posição original oficial, as partes estarão sob o véu de ignorância, de modo que apesar de saberem que representam nações diferentes, não sabem nada sobre as circunstâncias particulares da sua própria sociedade, o seu poder e força em comparação com outras nações, anulando as contingências e os preconceitos do destino histórico. O princípio que regeria as relações interestatais, de acordo com o filósofo estadunidense, seria o de igualdade, dando-lhes direito à autodeterminação coletiva e à autodefesa. Nas obras de 1993 e 1999b, Rawls mantém essa ideia, sofrendo uma série de críticas por parte dos cosmopolitas. Essa discussão será abordada a partir das discussões encontradas, entre outros, em Barry (1973; 1991a; 1991b); Beitz (1999 [1979]); Pogge (1989; 2004; 2006); Boucher (2006); Martin e Reidy (2006); Miller (2006); Freeman (2006; 2007a; 2007b); Wenar (2006); Maffettone (2010); Bercuson (2014).

Sublinha-se que Rawls, diferentemente do que comumente se afirmou, defendeu uma ruptura com o sistema capitalista de modo de produção e defendeu a democracia de cidadãos-proprietários e o socialismo democrático liberal como alternativas ao capitalismo e como sendo regimes econômicos que conseguiriam efetivar os princípios de justiça como equidade.

A Democracia de Cidadãos-Proprietários e o Socialismo liberal de Rawls

No §41 da obra *Justice as Fairness: a restatement*, o filósofo estadunidense John Rawls afirma que qualquer regime econômico deve responder a quatro questões, a saber, (i) se suas instituições são justas e corretas (questão do direito); (ii) se suas instituições podem ser efetivamente projetadas para realizar suas metas e objetivos declarados (questão do design/arquitetura); (iii) se os cidadãos e cidadãs, com seus objetivos e fins, moldados pela estrutura básica do regime, são capazes de concordar com as instituições justas e as regras que a elas se aplicam, nos diferentes cargos e posições dessa estrutura (questão da corrupção); e (iv) se as tarefas atribuídas aos serviços e cargos se revelariam simplesmente demasiado difíceis para aqueles que as poderiam exercer (questão da competência). Para Rawls, enquanto os autores conservadores focaram muito mais nas três últimas questões, criticando a ineficácia do estado de bem-estar social e suas tendências para o desperdício e corrupção, seu foco é principalmente na primeira questão, questionando qual tipo de regime e de estrutura básica seria correta e justa e poderia ser mantida de forma eficaz e viável.

Rawls analisa cinco tipos de regimes econômicos, enquanto sistemas sociais completos com suas instituições políticas, econômicas e sociais, para verificar quais deles poderiam efetivar uma sociedade bem ordenada pelos

princípios de justiça como equidade. Os regimes seriam: (i) o capitalismo *laissez-faire*; (ii) o (capitalismo de) estado de bem-estar social; (iii) o socialismo de estado com economia centralizada (planificada); (iv) a democracia de cidadãos-proprietários; e (v) o socialismo (democrático) liberal. Rawls pretende, em sua análise, responder a seguinte questão: “[...] quando um regime funciona de acordo com a sua descrição institucional ideal, qual dos cinco regimes satisfaz os dois princípios da justiça? [...]” (RAWLS, 2001, §41, p. 137). Assim, Rawls analisa esses regimes a partir de suas versões ideais, tentando verificar quais deles poderiam satisfazer aos princípios da justiça como equidade.

Segundo Rawls, o capitalismo *laissez-faire*, o estado de bem-estar social e o socialismo de estado com economia centralizada (i.e., os regimes “de i a iii”), em suas descrições ideais, violam, cada um deles, ao menos de uma forma os princípios da justiça como equidade. Para Rawls, o capitalismo de *laissez-faire* assegura apenas a igualdade formal e rejeita tanto o valor equitativo das liberdades políticas quanto a igualdade equitativa de oportunidades, visando a eficiência econômica e o crescimento, que são limitados apenas por meio de um mínimo social bastante baixo. Desse modo, portanto, o *laissez-faire* não conseguiria satisfazer as exigências dos princípios rawlsianos. Outro regime que não passaria no teste seria o socialismo de estado com economia centralizada (ou planificada), pois, para Rawls, esse regime viola os direitos e liberdades básicas iguais e, claro, o valor equitativo dessas liberdades iguais.

Rawls também afirma que o capitalismo de bem-estar social não satisfaria os princípios da justiça como equidade, pois possuiria contra si os fatos de rejeitar o valor equitativo das liberdades políticas, de não garantir a igualdade equitativa de oportunidades e, apesar de garantir um mínimo social decente que cobriria as necessidades básicas humanas, não

haveria um princípio de reciprocidade para regular as desigualdades econômicas e sociais. Rawls, em *A Theory of Justice* revisitada (1999), afirma que o estado-providência tem por objetivo que ninguém fique abaixo de um padrão de vida decente e que todos recebam certas proteções contra acidentes e infortúnios, de forma que a redistribuição da renda serve este propósito, ao final de cada período, porém, permitindo desigualdades de riqueza incompatíveis com a igualdade equitativa das liberdades políticas, assim como grandes disparidades de renda que violam o princípio da diferença.

Neste ponto, cabe ressaltar que no pensamento de Rawls a igualdade equitativa de oportunidades é anterior ao princípio da diferença, assim, tem-se que os menos favorecidos devem contar com um leque de oportunidades que seja semelhante aos dos demais cidadãos e cidadãs, em especial, aqueles e aquelas com poder aquisitivo maior. Com esse princípio, Rawls afirma a ideia de igualdade democrática como sendo fundamental em uma sociedade bem ordenada, sobre o qual, entre outros objetivos, deseja-se eliminar as desigualdades advindas das condições sociais familiares que as pessoas estão inseridas, mas também das condições da sorte natural (habilidades inatas). Sublinha-se que a igualdade democrática de Rawls é uma resposta ao sistema de liberdade natural e da igualdade liberal.

Rawls, no capítulo 2 de *A Theory of Justice*, afirma que o sistema de liberdade natural selecionava uma distribuição eficiente da renda e da riqueza, por meio de uma economia de mercado competitiva, com a ideia de carreiras abertas aos talentos, dada a exigência de igualdade formal de oportunidades, e assim todos teriam pelo menos os mesmos direitos legais de acesso a todas as posições sociais favorecidas. O problema do sistema de liberdades naturais é que nele não haveria nenhum esforço para preservar a

igualdade de condições sociais, ou algo do gênero, uma vez que a distribuição inicial de bens, em qualquer período, é fortemente influenciada por contingências naturais e sociais. O problema descrito por Rawls, segundo Krouse e McPherson (1988), é que o sistema de liberdade natural (*laissez-faire*) apenas garantiria a igualdade formal (em oposição à equitativa) de oportunidades; e uma vez que permitiria a determinação competitiva da renda total (de acordo apenas com o fraco requisito de eficiência), ele presunçosamente violaria o princípio da diferença e, portanto, permitiria que os resultados distributivos fossem governados por contingências naturais e sociais moralmente arbitrárias.

Rawls afirmou no capítulo 2 de *A Theory of Justice* que a igualdade liberal – que deve ser lida como estado de bem-estar social – tentava corrigir o problema deixado pela liberdade natural (*laissez-faire*), acrescentando a exigência do princípio da igualdade equitativa de oportunidades (frente à reivindicação de carreiras abertas aos talentos). A igualdade liberal tinha como objetivo mitigar a influência das contingências sociais e da fortuna natural sobre as ações distributivas, impondo mais condições estruturais básicas ao sistema social. Possuía-se a ideia de que as possibilidades de adquirir conhecimentos e competências culturais não deveriam depender da posição da classe e do sistema escolar, seja ele público ou privado. De acordo com Rawls (1971; 1999), essa leitura é mais forte que a ofertada pela liberdade natural; entretanto, teria consigo defeitos que precisavam ser corrigidos, como o fato de que mesmo que se possa eliminar a influência das contingências sociais – por meio de uma igualdade equitativa de formação –, ainda seria necessário eliminar a distribuição de riqueza advinda da distribuição natural de habilidades e talentos.

Nesse ponto, traz-se a tona a leitura de Katrina Forrester que defende que Rawls não era um autor do Estado e das

instituições, mas – com base nos primeiros escritos do autor e sua educação pré-universitária – um autor antiestadista, sobre a qual predominava uma visão de uma comunidade religiosa e uma ética individualista que de algum modo precisavam se coadunar. “[...] A teoria de Rawls nasceu em diálogo com visões de sociedades pós-industriais que poderiam transgredir o capitalismo, mas também foi moldada por um anti-intervencionismo liberal que estava desconfiado das concentrações de poder e que visava evitar a desestabilização de um sistema estabilizador [...]” (FORRESTER, 2019, p. 271). Desse modo, a autora afirma que Rawls pensava que o mérito moral e a cooperação social poderiam caracterizar as relações sociais dentro das instituições e dentro dos limites do princípio da diferença. Forrester (2019), portanto, alega que o autor de *TJ* havia explorado em detalhes até que ponto o esforço ou talento poderia criar um mérito individual e garantiu um “princípio de reparação” que compensaria aqueles com menos bens naturais. Para elencar seu ponto, a autora cita que Rawls só comentou ações afirmativas mais ao fim de sua vida e “[...] nunca propôs um princípio antidiscriminatório ou um relato de justiça compensatória [...]”, assim como, “[...] tampouco tratou a ‘raça’ como uma causa independente de falhas de igualdade equitativa de oportunidades, mas como parte da desigualdade econômica [...]” (FORRESTER, 2019, p. 138).

Contra o pensamento de Forrester começa-se por sublinhar o ponto afirmado por Rawls (2001, cap. 2) de que a justiça como equidade não questiona o conceito de mérito moral, mas ao contrário, o pensamento é que uma concepção de mérito moral como valor moral de caráter e ações não pode ser incorporada a uma concepção política de justiça, tendo em vista o fato de um pluralismo razoável. Para o autor, uma vez que as pessoas possuem, em uma sociedade bem ordenada, concepções conflitantes do bem, os cidadãos não podem

concordar com uma doutrina abrangente para especificar uma ideia de mérito moral para fins políticos.

[...] A justiça como equidade não rejeita o conceito de mérito moral como dado por uma doutrina religiosa, filosófica ou moral, total ou parcialmente abrangente. Ao contrário, tendo em vista o pluralismo razoável, sustenta que tal doutrina não pode servir como uma concepção política de justiça distributiva. Mais do que isso, ela não seria viável, ou praticável, para fins de vida política (RAWLS, 2001, cap. 2, p. 77).

Rawls (1996, conf. VII) afirma que o fato de todas as pessoas, com razão, acreditarem que estão agindo de maneira justa quando cumprem as normas que regem os acordos sociais nos quais estão inseridas não é suficiente para preservar a justiça. Assim, diferente da crença de Forrester, Rawls afirma que quando o mundo social está impregnado de duplicidade e engano, as pessoas são tentadas a pensar que a lei e o governo só são necessários devido à propensão dos indivíduos para agirem de forma injusta. Mas, de acordo com o autor de *PL*, a tendência é antes para a erosão da justiça de fundo mesmo quando os indivíduos agem de forma justa. Segundo o autor, negando qualquer caráter antiestadista de sua teoria:

o resultado global de transações separadas e independentes está longe da justiça de fundo. Poderíamos dizer: neste caso, a mão invisível orienta as coisas na direção errada e favorece uma configuração oligopolista de acumulações que consegue manter desigualdades injustificadas e restrições às oportunidades justas. Por conseguinte, exigimos instituições especiais para preservar a justiça de fundo, e uma concepção especial de justiça para definir a forma como estas instituições devem ser criadas (RAWLS, 1996, conf. VI, p. 267).

Rawls (1971; 1999) acredita que assim como não se poderia permitir que a distribuição da renda e da riqueza fosse determinada pela distribuição das fortunas históricas e sociais (herança e legado), elas também não poderiam ser o resultado

dos bens naturais. Assim, o princípio de igualdade equitativa de oportunidades só poderia ser realizado de forma imperfeita, pelo menos enquanto existir alguma forma de família, pois é impossível, na prática, assegurar chances iguais de realização e cultura para aqueles igualmente dotados. Rawls (1971; 1999), todavia, confia na possibilidade de se adotar um princípio que reconheça esse fato e que tenha por objetivo mitigar os efeitos arbitrários da própria loteria natural – o que a concepção liberal não faz –, encorajando a procura por outra interpretação compatível com os dois princípios da justiça. Esse princípio seria o da justiça como equidade sob a interpretação da igualdade democrática.

A solução é a igualdade democrática que combina adequadamente o princípio da igualdade equitativa de oportunidades com o princípio da diferença. Rawls (1971; 1999) afirma que a igualdade democrática é a única que consegue tratar a todas as pessoas igualmente, com o *status* moral de pessoa, e que não pondera a parte dos benefícios e encargos da cooperação social disponíveis às pessoas de acordo com as suas fortunas sociais ou suas sortes na loteria natural. A igualdade democrática assimila tanto o princípio de igualdade equitativa de oportunidades como o princípio da diferença, eliminando a indeterminação do princípio da eficiência ao destacar uma posição particular a partir da qual as desigualdades sociais e econômicas da estrutura básica devem ser julgadas. Assim, assume-se a exigência que as instituições sociais devem ser reguladas pelos princípios de igual liberdade e igualdade equitativa de oportunidades, de modo que as expectativas mais elevadas das instituições mais bem situadas são aceitas apenas se, e somente se, elas funcionarem como parte de um esquema que melhore as expectativas dos membros menos favorecidos da sociedade – a exigência do princípio da diferença.

Para Freeman (2013), a igualdade democrática em uma democracia de cidadãos-proprietários – que como se verá é um dos regimes defendidos por Rawls – faz com que a igualdade equitativa de oportunidades não resulte em desigualdades pronunciadas de benefícios educacionais que favoreçam os mais talentosos.

É difícil ver como as exigências igualitárias da FEO [igualdade equitativa de oportunidades] poderiam ser aplicadas com muita força dentro de um estado de bem-estar capitalista onde a justiça distributiva é determinada pelos princípios da utilidade ou da eficiência com um mínimo social, ou mesmo por uma conta prioritária de utilidade que dá maior peso à utilidade dos menos favorecidos (FREEMAN, 2013, p. 30).

Para Freeman (2007b), no pensamento de Rawls, a importância das liberdades econômicas não decorre diretamente do primeiro princípio de justiça, mas de razões de justiça econômica definidas pelo P2 (e suas duas expressões). Freeman (2007b) destaca que o princípio da diferença não afirma, simplesmente, que se deva maximizar a posição dos menos favorecidos dentro das instituições já existentes, dentro de um sistema já estabelecido, mas que com o passar do tempo, a sociedade busque instigar o sistema econômico que seja “o mais efetivamente projetado”, na medida em que os menos favorecidos se saiam melhor do que em qualquer outro arranjo econômico alternativo.

Segundo Rawls (1999; 2001), então, apenas a democracia de cidadãos-proprietários e o socialismo liberal conseguiriam satisfazer os princípios da justiça como equidade, pois estabeleceriam um quadro constitucional para a política democrática, garantindo as liberdades básicas com o valor equitativo das liberdades políticas e a igualdade equitativa de oportunidades, assim como regulariam as desigualdades econômicas e sociais por meio de um princípio de mutualidade (ou reciprocidade), quando não pelo próprio princípio da diferença. Salienta-se que Rawls (1971; 1999;

2001) deixa em aberto a possibilidade de um sistema socialista liberal cumprir com os objetivos dos princípios de justiça como equidade, pois se suas instituições funcionam como descritas, os princípios de justiça são realizados. E, apesar de no primeiro princípio a justiça incluir o direito à propriedade pessoal privada, essa é diferente do direito à propriedade privada dos meios de produção.

O filósofo estadunidense não vê esses regimes como sendo compatíveis com o estado de bem-estar social. Julga-se que isso deriva do fato de que para Rawls tanto o socialismo liberal quanto a democracia de cidadãos-proprietários são alternativas ao capitalismo. Assim, apesar da democracia de cidadãos-proprietários permitir a propriedade privada dos ativos produtivos, como no estado de bem-estar social, Rawls afirma que são sistemas econômicos diferentes (e divergentes) entre si.

Uma grande diferença é esta: as instituições de base da democracia de cidadãos-proprietários trabalham para dispersar a propriedade da riqueza e do capital e, assim, impedir que uma pequena parte da sociedade controle a economia e, indiretamente, também a vida política. Por outro lado, o estado de bem-estar social, por si só, é uma classe pequena que possui quase monopólio dos meios de produção (RAWLS, 2001, cap. 4, §42, p. 139).

Embora o estado de bem-estar social objetive que ninguém fique abaixo de um nível mínimo de vida digno, que as necessidades básicas das pessoas sejam satisfeitas e que todos recebam determinadas proteções contra acidentes e infortúnios, como por exemplo, o seguro-desemprego ou a assistência médica, de modo que a redistribuição dos rendimentos serve para esse objetivo quando, no final de cada período, é possível identificar aqueles que necessitam de assistência; e uma vez que não há justiça de fundo e há desigualdades de renda e riqueza, pode-se desenvolver uma subclasse desanimada e deprimida, podendo ser cronicamente

dependente do bem-estar, sentir-se excluída e, portanto, não participar da cultura política pública. Rawls (2001, cap. 4) afirma que a democracia de cidadãos-proprietários realiza a justiça procedimental pura de fundo de uma geração para a outra, pois não permite que os seus cidadãos e cidadãs sejam colocados em situações de subalternidades. Eles e elas são sempre vistos como parceiros com igual liberdade em um sistema de cooperação social. Sob essas condições sociais, diz Rawls, espera-se que não exista uma subclasse; ou, se houver uma pequena classe assim, que ela seja o resultado de condições sociais que não se sabe como mudar, ou talvez que não se possa sequer identificar ou entender. De acordo com o autor, quando a sociedade enfrenta este impasse, pelo menos levou a sério a ideia de si própria como um sistema justo de cooperação entre os seus cidadãos (e cidadãs) como livres e iguais.

Para Rawls, a democracia de cidadãos-proprietários evita a concentração de renda e riqueza, assim como de poder político, não devido à redistribuição de renda para aqueles com menos no fim de cada período, mas assegurando a propriedade generalizada dos ativos produtivos e do capital humano no início de cada período, tudo isso em um contexto de igualdade equitativa de oportunidades. Assim, a democracia de cidadãos-proprietários impede o monopólio por meio de políticas públicas pré-distributivas de capital, i.e., por meio da generalização da propriedade dos ativos produtivos e do capital humano no início de cada período, em um contexto de igualdade equitativa de oportunidades. O estado de bem-estar social, destaca-se, redistribui esses ativos no final de cada período. Com isso, diferentemente do bem-estarismo que visa ajudar aqueles que perdem por acidente ou infortúnio, a democracia de cidadãos-proprietários deseja colocar todos os cidadãos em condições de administrar seus próprios negócios em um nível adequado de igualdade social e econômica. Desse modo, a democracia de cidadãos-

proprietários e o socialismo liberal são regimes econômicos *pré-distributivos*, e não redistributivos, pois a distribuição é *ex-ante* (no estado de bem-estar social é *ex-post*), sobre a qual a intenção não é simplesmente ajudar aqueles que estão em uma pior situação por má sorte ou acaso (embora isso deva ser feito), mas porque se deve colocar todos os cidadãos e as cidadãs em condições de gerir os seus próprios assuntos com base em um grau adequado de igualdade social e econômica.

Sublinha-se que Krouse e McPherson (1988) colocam que o capitalismo de bem-estar social aceita a desigualdade substancial na distribuição inicial da propriedade e dos dotes de habilidade como dadas e depois procura redistribuir a renda *ex-post*; enquanto a democracia de cidadãos-proprietários busca maior igualdade na distribuição *ex-ante* da propriedade e da habilidade. Os autores reconhecem que Rawls não é claro em sua defesa do regime econômico na *A Theory of Justice* de 1971 (original), porém, afirmam que os argumentos dos dois princípios mostram que a democracia de cidadãos-proprietários é superior ao estado de bem-estar social do ponto de vista da justiça rawlsiana. A justiça como equidade requereria apenas a contínua redistribuição dos resultados do mercado (tanto dentro de gerações, como entre elas) pelas instituições do Estado Social. Apesar de comumente ser usado para justificar políticas compensatórias, Krouse e McPherson (1988) argumentam que o princípio da diferença não é uma concepção puramente compensatória de justiça. Ele abrange considerações compensatórias, afirmam, mas não com exclusão de outras considerações. Recordar-se também o descarte de Rawls à igualdade liberal e sua defesa da igualdade democrática – que poderia ser interpretada como a rejeição ao capitalismo em vista de um regime econômico não capitalista.

Nesse ponto, cabe destacar que Rawls em *Justice as Fairness: a restatement* afirma que a leitura ofertada por

Krouse e McPherson (1988) estava essencialmente correta. E, assim, Rawls se colocou abertamente como um defensor da democracia de cidadãos-proprietários. No prefácio a edição revista da *A Theory of Justice* (1999), dois anos antes de sair a publicação oficial de *Justice as Fairness: a restatement*, Rawls afirma que se fosse escrever novamente sua grande obra de 1971, distinguiria melhor as ideias de democracia de cidadãos-proprietários e estado-providência, pois, são regimes econômicos bastante diferentes, e, apesar de ambos os regimes permitirem a propriedade privada dos meios produtivos, o modo como fazem isso é deveras diferente, principalmente pelo fato da democracia de cidadãos-proprietários possuir o objetivo de dispersar a propriedade da riqueza e do capital, visando evitar que uma pequena parte da sociedade controle a economia e, indiretamente, o poder político, não por meio de políticas redistributivas de renda ao final de cada período, mas assegurando a ampla propriedade dos ativos produtivos e do capital humano (ao início de cada período), com igualdade equitativa de oportunidades e garantindo a igual liberdade.

Freeman (2007a) assevera que a igualdade equitativa de oportunidades exige que todos os cidadãos exerçam poderes e prerrogativas no local de trabalho no exercício de suas capacidades produtivas. Esta exigência imporia então limitações fixas sobre o grau de desigualdade de poderes e prerrogativas de controle entre os mais e menos favorecidos, de forma que tanto o princípio da diferença quanto o princípio de igualdade equitativa de oportunidades devem ser lidos para tornar os menos favorecidos economicamente independentes, proporcionando-lhes oportunidades justas de acesso a cargos e posições e possam possuir e controlar os meios de produção que empregam profissionalmente. Para o autor, estas condições são bases necessárias de autorrespeito entre cidadãos iguais em uma sociedade bem ordenada.

O ponto principal do contraste de Rawls entre o estado de bem-estar social e uma democracia de cidadãos-proprietários parece ser este: ao concentrar sua atenção principalmente no nível de bem-estar dos membros da sociedade, o estado de bem-estar social não encoraja seus cidadãos a tomar o controle de suas vidas e serem ativamente produtivos e participantes iguais na vida social e política. Por permitir tais desigualdades, concentrações de enorme riqueza e controle dos meios de produção por uma classe de elite de gerentes corporativos, o estado de bem-estar social não oferece aos cidadãos em geral meios suficientes ou oportunidades equitativas que lhes permitam ser participantes plenamente cooperativos na produção econômica. E porque não – e talvez não possa, devido à grande desigualdade econômica – proporcionam o valor equitativo das liberdades políticas, o estado-providência capitalista não incentiva a participação política igualitária e efetiva entre os cidadãos em geral (FREEMAN, 2007a, p. 108).

De acordo com O'Neill (2009; 2012a; 2012b) e O'Neill e Williamson (2009; 2012b), a democracia de cidadãos-proprietários rawlsiana visa (i) a ampla dispersão de capital, i.e., ampla dispersão da propriedade dos meios de produção, com cidadãos individuais controlando quantidades substanciais (e amplamente iguais) de capital produtivo (e talvez com uma oportunidade de controlar suas próprias condições de trabalho) – essa seria a condição *sine qua non* da democracia de cidadãos-proprietários rawlsiana; (ii) bloqueio da transmissão intergeracional de vantagens, com impostos sobre herança e doações, atuando para limitar as maiores desigualdades de riqueza, especialmente de uma geração para outra em uma mesma linhagem; (iii) visa evitar a corrupção política por meio da limitação dos efeitos da riqueza privada e corporativa na política, assim Rawls julga necessário o financiamento público das campanhas políticas, assim como dos partidos políticos, e investimentos para que ocorra o debate político público nos fóruns destinados a esses fins.

A ideia, afirma(m) O'Neill (2009; 2012a; 2012b) e O'Neill e Williamson (2009; 2012b), é que políticas do terceiro

tipo visam satisfazer o primeiro princípio da justiça como equidade e sua exigência do valor equitativo das liberdades políticas; enquanto as políticas do primeiro e segundo tipo devem ser vistas como proporcionando os meios para institucionalizar as exigências do segundo princípio de justiça de Rawls. As instituições de uma democracia de cidadãos-proprietários devem ser capazes de superar problemas de dominação e desigualdades sociais que as instituições de um estado de bem-estar social são estruturalmente incapazes de fazer (O'Neill, 2009; 2012a; 2012b). O'Neill (2009; 2012a; 2012b), assim como O'Neill e Williamson (2009; 2012b), alega(m) que o objetivo da democracia de cidadãos-proprietários de Rawls era construir um sistema social que remediasse as múltiplas deficiências do estado de bem-estar social, permitindo assim a realização de todas as partes de seus dois princípios de justiça.

Rawls (1999; 2001, cap. 3) reconhece que duas concepções mais amplas do direito à propriedade, comuns ao *laissez-faire*, não são tomadas como básicas em seus regimes econômicos: a saber, (i) o direito à propriedade privada em recursos naturais e meios de produção em geral, incluindo direitos de aquisição e legados; (ii) o direito à propriedade como incluindo o direito igualitário de participar do controle dos meios de produção e dos recursos naturais, ambos de propriedade social e não privada. Essas concepções mais amplas de propriedade não podem, de acordo com Rawls (2001, cap. 3), ser utilizadas porque não são necessárias para o desenvolvimento adequado e o pleno exercício do poder moral, não sendo, portanto, uma base social essencial de autorrespeito. Elas podem, como sempre, ainda ser justificadas. Isso depende das condições históricas e sociais existentes. Para Rawls (2001), a especificação dos direitos de propriedade deve ser feita na fase legislativa, assumindo que os direitos e liberdades fundamentais sejam mantidos. De acordo com o autor: “[...] como concepção política pública, a

justiça como equidade, deve ser uma base compartilhada para ponderar a favor e contra várias formas de propriedade, inclusive o socialismo. Para isso, procura-se evitar o preconceito, no nível fundamental dos direitos básicos, da questão da propriedade privada nos meios de produção [...]” (RAWLS, 2001, cap. 3, §32, p. 114)⁴.

O mesmo ocorreria no *Political Liberalism*. Rawls (1996, conf. VIII) afirma que a justiça como equidade, como concepção política, apesar de incluir um direito à propriedade pessoal como necessário para a independência e integridade dos cidadãos, não afirma nenhum direito natural de propriedade privada dos meios de produção – nem o seu inverso, i.e., a propriedade pública dos meios produtivos a partir de um direito natural a empresas operárias e/ou geridas pelos trabalhadores e trabalhadoras. Portanto, para Rawls, tanto um socialismo liberal quanto uma democracia de cidadãos-proprietários poderiam estabelecer, de modo justo e

⁴ De acordo com Little (2014) quando se questiona se o princípio da liberdade inclui a proteção dos direitos econômicos, incluindo o direito de possuir os meios de produção e o direito de comprar e vender força de trabalho, há duas possíveis respostas. A primeira, afirma Little (2014), asseguraria que o P1 incluiria a proteção dos direitos econômicos, pois, a partir de uma perspectiva lockeana, se poderia afirmar que Rawls – uma vez que permite a propriedade pessoal como um direito protegido pelo princípio da liberdade – defenderia o direito de vender e comprar a força (e o tempo) de trabalho. Essa seria a essência do capitalismo. Sendo que o P2 apenas regularia os efeitos desse sistema. E no melhor dos mundos se chegaria à um estado de bem-estar. A segunda resposta possível, por sua vez, afirma que o P1 não inclui o direito de possuir os meios produtivos e a compra e venda da força de trabalho. Essa segunda perspectiva, de acordo com Little (2014), é afirmada por Rawls e destacada por Samuel Freeman. Por meio da segunda perspectiva, se pode afirmar que os dois princípios da justiça não são *a priori* comprometidos com a justiça das instituições básicas do capitalismo. A partir da segunda perspectiva, Little (2014) salienta que a teoria de Rawls forneceria a base para uma crítica muito ampla das instituições econômicas e políticas existentes, i.e., ofereceria a base para uma crítica radical da ordem moderna.

equitativo, uma sociedade bem ordenada, sendo a questão da propriedade ficaria aberta para ser resolvida dentro das condições históricas e das tradições de cada país ou nação, levando em conta as instituições e as forças sociais dentro de cada país. E a justiça como equidade apenas ofereceria uma concepção de justiça pela qual essas questões poderiam ser decididas levando em conta, as circunstâncias particulares de cada Estado. Essa ideia, é verdade, já poderia ser encontrada em *A Theory of Justice*.

Para Rawls, portanto, quando uma decisão prática deve ser tomada entre esses dois regimes, deve-se olhar para as circunstâncias históricas da sociedade, para as suas tradições de pensamento e prática política etc., não cabendo à justiça como equidade decidir entre eles, mas tentando estabelecer orientações sobre a forma como a decisão pode ser razoavelmente tomada. A grande diferença entre um modo de produção socialista e um que permite a propriedade privada dos meios de produção (como a democracia de cidadãos-proprietários) é que se supõe que no socialismo liberal os meios de produção serão públicos e as empresas serão geridas por conselhos de trabalhadores, ou por agentes por eles nomeados. Desse modo, seria necessário distinguir o setor público em dois aspectos: (i) diferenciar uma sociedade que permite a propriedade privada dos meios de produção e o socialismo (que não permite); (ii) o segundo aspecto diz respeito a proporção do total dos recursos sociais dedicados aos bens públicos, cuja ideia principal é que um bem público tem duas características, a indivisibilidade e a publicidade.

Sobre o primeiro ponto, tem-se que a distinção clássica afirma que o setor público sob o socialismo é muito maior do que em uma economia que permite a propriedade privada, pois, em um regime de propriedade privada dos meios produtivos o número de empresas públicas é presumivelmente pequeno e limitado a casos especiais, como

os serviços públicos e o transporte. Já no segundo o ponto levantado é que há muitos indivíduos – um público – que desejam mais ou menos os mesmos bens públicos, porém, para poderem desfrutá-los é necessário que seja dividido em uma mesma quantidade. Essa quantidade produzida não pode ser dividida como os bens particulares, sendo que existem vários tipos de bens públicos, dependendo do seu grau de indivisibilidade e do tamanho do público em questão. Rawls (1999) discorda da definição clássica e afirma que não há uma ligação entre os bens públicos e a questão da propriedade pública dos meios de produção, pois, uma economia de propriedade privada pode alocar uma grande parcela da renda nacional para esses fins enquanto uma sociedade socialista pode alocar apenas uma pequena parte, alterando a pressuposição inicial.

A Democracia no local de trabalho

Nesse ponto, destaca-se que para Rawls (1999) um regime socialista liberal pode se fazer valer de uma economia de mercado e de suas vantagens, como a eficiência, pois dessa forma seria consistente com a igual liberdade e igualdade equitativa de oportunidades, dadas as instituições de base necessárias, e deixaria na mão de cada pessoa a liberdade de escolher carreiras e profissões. De acordo com Rawls (1999), portanto, tanto os sistemas privados de propriedade privada quanto os regimes socialistas permitem a livre escolha da ocupação e do local de trabalho. Segundo Rawls (1999), um sistema de mercados, também, descentraliza o exercício do poder econômico, de maneira que independente da natureza interna das empresas (se são privadas ou públicas, geridas por empresários ou gestores eleitos pelos trabalhadores), pois, tomam os preços dos produtos e das entradas como dados e elaboram os seus planos em conformidade. Assim, não existe

uma ligação essencial entre o uso de mercados livres e a propriedade privada dos meios de produção.

Hussain (2012), entretanto, afirma que a democracia de cidadãos proprietários ao fazer uso do mercado liberal depende principalmente dos mercados para coordenar a atividade econômica, dessa forma, as empresas estão envolvidas em uma competição multidimensional com outras empresas para obter lucros e qualquer prática generalizada na vida econômica seria em decorrência do resultado da concorrência entre as empresas. Mas, o autor afirma que uma democracia de cidadãos-proprietários também pode fazer uso extensivo de deliberações corporativas e de criação de regras, assim, práticas generalizadas na vida econômica podem ser o produto da concorrência entre empresas, como afirmado, ou podem ser o produto da elaboração explícita de regras pelos representantes de diferentes grupos envolvidos na produção. Nessa segunda perspectiva, a democracia de cidadãos-proprietários assume uma visão democrática corporativista (frente aos mercados liberais) e promove a formação de um número limitado de associações secundárias para representar a perspectiva dos principais segmentos da população em vários fóruns de elaboração de regras e toma medidas para garantir que as mudanças, nas regras da concorrência econômica, ocorram por meio de um processo de deliberação e acordo fundamentado entre as associações relevantes. Trata-se de um corporativismo “democrático”, pois, se “articula uma estratégia para aprofundar o caráter democrático da tomada de decisões sociais” (HUSSAIN, 2012). Destaca-se que para Hussain (2012), Rawls deveria optar por uma democracia de cidadãos-proprietários democrático corporativista e não uma democracia de cidadãos-proprietários de mercado liberal. E isso se daria por causa da estabilidade.

Hussain (2012) acredita que a democracia de cidadãos-proprietários na leitura do mercado liberal, uma vez entendida

a natureza da estabilidade, em particular a transição da moralidade de associação para a moralidade de princípios, sofre uma fraqueza importante, a saber, limita a participação cidadã, pois, apenas uma pequena fração da sociedade provavelmente gastará qualquer quantidade significativa de tempo participando da vida política da comunidade e a participação será episódica (geralmente nos ciclos eleitorais). Hussain (2012) julga que a democracia de cidadãos-proprietários na acepção democrática corporativista aborda o problema da participação, ampliando grandemente a esfera de atividade política, pois, permite com que trabalhadores, gerentes e proprietários de uma indústria participariam de atividades de regulamentação que estruturam a competição econômica entre empresas por meio do desenvolvimento das regras (de competição) teriam que formular uma concepção de seus interesses legítimos, i.e., interesses que poderiam legitimamente pedir a outros que reconhecessem dentro de uma ordem social regulada pelos dois princípios da justiça. Para Hussain (2012) a partir dessa forma de organização, na democracia de cidadãos-proprietários, os cidadãos e cidadãs deliberariam uns com os outros sobre os méritos de diferentes formas de estrutura das regras de concorrência, e, conseqüentemente, as pessoas de uma indústria veriam como os vários aspectos da ordem social responderiam aos princípios da justiça e como eles e seus associados se beneficiariam destes acordos.

Assim, a vantagem da leitura de Hussain (2012) é que, frente ao problema da pequena fração de participação (como ocorria na leitura de mercado liberal), incorporaria uma forma de tomada de decisão política na estrutura da vida de trabalho e, ao fazê-lo, tece um compromisso com os assuntos públicos em uma grande esfera da vida social que de outra forma seria desprovida deste tipo de compromisso. Já naquilo que diz respeito ao problema da participação episódica, Hussain (2012) defende que sua perspectiva ao incorporar uma forma

de tomada de decisão política na estrutura do trabalho promoveria um engajamento mais firme com a vida pública da comunidade. Segundo o autor, portanto, como parte de sua vida profissional, os cidadãos e cidadãs, em uma democracia de cidadãos-proprietários na concepção democrática corporativista, formularão uma concepção dos princípios de justiça e verão como indivíduos específicos e empresas específicas se beneficiam de uma ordem social construída com base nestes princípios. Isto os leva a ver de maneira especialmente clara e concreta como eles se beneficiam da ordem social.

Outra característica significativa do corporativismo democrático é que ele destaca a forma como uma ordem social justa contribui para o bem dos indivíduos em suas vidas profissionais. Sendo outras coisas iguais, uma ordem social gerará em nós uma resposta mais forte quando contribui para um aspecto de nossas vidas que é mais importante para nós. Dado o lugar de destaque que o trabalho ocupa nas preocupações das pessoas no mundo moderno, o fato de o corporativismo democrático esclarecer o impacto de instituições justas nesta esfera da vida é importante: o reconhecimento de uma contribuição nesta esfera provavelmente terá um efeito mais poderoso em nosso compromisso com os princípios organizadores da sociedade (HUSSAIN, 2012, p. 194).

A tese de Hussain (2012), por assim dizer, é que se uma maior participação na tomada de decisões coletivas no trabalho melhora o senso geral de eficácia de uma pessoa, então se tem mais uma razão para pensar que uma democracia de cidadãos-proprietários em sua leitura democrática corporativista será mais estável pelas razões certas, pois, os cidadãos e as cidadãs acreditarão mais fortemente que podem fazer a diferença e, portanto, terão mais probabilidade de agir de acordo com seu senso de justiça quando virem alguma injustiça fundamental em suas instituições básicas. Ao participar com outros na regulação das partes da economia nas quais estão mais envolvidos, segue Hussain (2012), os

cidadãos e as cidadãs passam a apreciar como a ordem social contribui para seu bem e para o bem daqueles com os quais se preocupam.

Hsieh (2009), por sua vez, sublinha que se a democracia de cidadãos-proprietários não deseja padecer dos mesmos erros do estado de bem-estar social, não cabe a ela apenas assegurar uma maior igualdade de riqueza, ela precisa garantir uma “igualdade democrática” no local de trabalho, por exemplo. Para Hsieh (2012), ao permitir que os trabalhadores votem em decisões gerenciais que resultam em formas graves de interferência, os trabalhadores são capazes de se proteger contra interferências arbitrárias. A proteção concedida pela democracia no local de trabalho é especialmente importante, segue o autor, quando o custo para buscar soluções externas é proibitivamente caro ou quando a interferência é difícil de ser retificada *ex post*. Desta forma, parece que se chega a um argumento a favor da democracia no local de trabalho que se baseia em um relato liberal e igualitário de justiça. Outra maneira dos trabalhadores serem protegidos, coloca Hsieh (2012), é por meio da propriedade generalizada de ativos produtivos, pois, a democracia de cidadãos-proprietários, ao reduzir o grau de dependência dos indivíduos de seu trabalho em relação à renda ajuda a reduzir o grau em que os indivíduos estão sujeitos à capacidade de interferência arbitrária no trabalho (e os trabalhadores não ficam dependentes de seus trabalhos para desfrutarem de um alto padrão de vida como em um estado de bem-estar social). “Assim, ao reconhecer um direito básico à proteção contra interferências arbitrárias no trabalho, somos mais capazes de compreender a escolha da democracia de cidadãos-proprietários com referência à forma como a propriedade generalizada dos ativos produtivos afeta a atividade econômica” (HSIEH, 2012, p. 155-156).

Deve-se trazer à tona, nesse ponto, a proposta de apresentada por Rodney Peffer (1990) de revisão (marxista) dos princípios da justiça como equidade, sobre o qual se afirmou que:

(1) Os direitos básicos de segurança e subsistência de todos devem ser satisfeitos: ou seja, a integridade física de todos deve ser respeitada e deve ser garantido a todos um nível mínimo de bem-estar material, incluindo as necessidades básicas, ou seja, as necessidades que devem ser satisfeitas a fim de continuar a ser um ser humano que funciona normalmente;

(2) Deve haver um sistema máximo de liberdades básicas iguais, incluindo liberdade de expressão e de reunião, liberdade de consciência e liberdade de pensamento, liberdade da pessoa juntamente com o direito de possuir propriedade (pessoal) e liberdade de prisão e apreensão arbitrária como definido pelo conceito de Estado de Direito.

(3) Deve haver (a) oportunidades iguais de alcançar cargos e posições sociais, e (b) um direito igual de participar em todos os processos de tomada de decisões sociais no seio das instituições de que faz parte.

(4) As desigualdades sociais e econômicas são justificadas se e somente se beneficiarem os menos favorecidos, de acordo com o princípio da poupança justa, mas não devem exceder níveis que prejudiquem seriamente a igualdade de liberdade ou o bem do autorrespeito (PEFFER, 1990, p. 14).

Sublinha-se que Rawls, no *Political Liberalism*, afirma que apesar de concordar com a maior parte das afirmações de Peffer, não aceita o 3 (b), que parece exigir uma forma socialista de organização econômica. Rawls (1996) afirma que a dificuldade não é com o socialismo em si; mas que a justiça como equidade não inclui a exigência do socialismo nos primeiros princípios da justiça política, pois, a escolha do modo de produção depende das tradições e das circunstâncias da sociedade em questão. Assim, se pode considerar que alguma forma de socialismo é justificada, mas não pode ser

exigida por meio dos princípios da justiça como equidade. Como destacado por Martin O'Neill (2008a), se o argumento das liberdades fundamentais for bem-sucedido, então, um direito básico de estar envolvido na tomada de decisões no local de trabalho deve ser acrescentado à lista de direitos básicos que devem ser protegidos sob um regime constitucional justo no pensamento de Rawls. Todavia, o autor de *A Theory of Justice* rejeitou esse tipo de "emenda" à interpretação de seu P1.

Para Martin O'Neill (2008a), Peffer faz esse acréscimo de incluir um direito de participação na tomada de decisões no local de trabalho a partir de uma justificativa rawlsiana. Martin O'Neill (2008a), assim, coloca que é plausível assumir que as objeções de Rawls ao ponto de vista de Peffer se manteriam *a fortiori* para um ponto de vista que endossasse o argumento das "liberdades fundamentais" incluindo o direito de participação nas tomadas de decisões nos locais de trabalho como direitos básicos protegidos pela constituição, pois, (i) se tal direito de participação na tomada de decisões no local de trabalho fosse aceito, a justiça social só poderia ser alcançada sob um modo socialista de organização socioeconômica, com propriedade comum dos meios de produção; e (ii) uma teoria de justiça não deveria impor um modelo particular de propriedade dos meios de produção, mas, em vez disso, deveria estabelecer certos valores fundamentais que poderiam ser alcançados por meio de diferentes modos de organização socioeconômica, dependendo da história e tradições de cada sociedade em particular. A conclusão disso, coloca M. O'Neill (2008a), é que se deve rejeitar qualquer direito proposto de participação na tomada de decisões no local de trabalho.

M. O'Neill (2008a) frisa, no entanto, que se poderia rejeitar a premissa rawlsiana de que as exigências da justiça como equidade poderiam ser realizáveis por diferentes formas de organização socioeconômica; ou então, não se poderia

simplesmente rejeitar um relato de justiça social normativamente atraente, porque esse relato só pode ser realizado sob algum sistema particular de propriedade, assim, pode-se negar a alegação de que só seria possível satisfazer as exigências de um direito básico de participação na tomada de decisões dentro do local de trabalho apenas em uma forma socialista de organização socioeconômica, com propriedade comum dos meios de produção e, como consequência, tem-se que se pode permitir um direito de participação no local de trabalho mesmo em uma sociedade com as propriedades privadas dos meios produtivos. Haveria assim uma separação dentro do conceito de propriedade adotado por Rawls, porém, O'Neill (2008a) afirma que o filósofo estadunidense não faria o suficiente para minar a plausibilidade do argumento das liberdades fundamentais para um direito de participação na tomada de decisões no local de trabalho.

Na mesma linha argumentativa, Neuhäuser (2021) acredita que apesar da principal distinção entre democracia de cidadãos-proprietários e o socialismo de mercado estar na diferença entre propriedade individual limitada do capital e propriedade coletiva dos meios de produção, essa distinção é incompleta, pois, deixa o pacote padrão de direitos de propriedade intocado e exclui todos os regimes econômicos alternativos que desmontam este pacote de direitos de propriedade, como aquele proposto por Peffer. Sendo que, de acordo com o autor, e contra Rawls, Peffer não está defendendo a propriedade coletiva das empresas, mas sim a democracia obrigatória no local de trabalho – o que não são as mesmas coisas. Desse modo, de acordo com o autor, há três regimes econômicos que não são nem socialistas (no sentido marxista), nem capitalistas, a saber, a democracia de cidadãos-proprietários, o socialismo de mercado e a democracia obrigatória no local de trabalho de Peffer.

Segundo Neuhäuser (2021), apesar da democracia de cidadãos-proprietários e o socialismo de mercado serem mutuamente exclusivos, a democracia no local de trabalho pode permanecer por si só ou ser combinada com os regimes analisados por Rawls. Haveria, assim, cinco possibilidades que poderiam, *efetivamente*, satisfazer aos princípios de justiça como equidade, a saber, a democracia de cidadãos-proprietários, o socialismo liberal, a democracia obrigatória no local de trabalho de Peffer, e, a democracia de cidadãos-proprietários com democracia no local de trabalho; e o socialismo liberal com a democracia no local de trabalho. Tornando ainda mais complicado, sublinha Neuhäuser (2021), saber qual desses regimes seria primordial dado os preceitos da justiça como equidade⁵.

Grifa-se que, levando em conta uma das principais críticas socialistas, a saber, aquela que afirma que todas as instituições do mercado são inerentemente degradantes e deve-se criar uma economia em que as pessoas sejam movidas

⁵ Uma vez que a estabilidade é uma das questões mais importantes nas análises sobre os regimes econômicos, Neuhäuser (2021) afirma que a própria teoria rawlsiana não é suficientemente realista, pois, confia demais no senso de justiça e minimiza o perigo de uma formação de grupos de interesse poderosos. Desse modo, o autor vê dois pontos positivos para a transição dos regimes atuais para aquele pensado por Peffer, ao menos em alguns países, a saber, (i) não é toda a estrutura das leis de propriedade que terá que ser mudada, mas apenas leis mais focalizadas de governança corporativa e, assim, pode ser que a mudança dos direitos de propriedade sobre as empresas encontrar mais apoio público do que a mudança das leis de propriedade, especialmente em países com fortes movimentos trabalhistas; (ii) à falta de motivação dos indivíduos. Nesse ponto, Neuhäuser (2021) afirma que a democracia de cidadãos-proprietários possui uma vantagem, pois, a mudança institucional necessária é muito menor em comparação com as alternativas e, por este motivo, criará menos custos de eficiência, dado que é principalmente um imposto sobre a riqueza e a herança que é necessário para criar uma distribuição mais igualitária do capital (sendo que a mudança é ainda mais difícil se for para um socialismo de mercado).

em grande parte por preocupações sociais e altruístas, Rawls (1999) afirma que apesar do mercado não ser um arranjo ideal, deve-se levar em conta as instituições de base requeridas e que os piores aspectos da escravidão salarial são removidos, fazendo com que não haja nenhuma razão para a direção forçada e central do trabalho – e, portanto, tornando os regimes de mercados alternativas possíveis. Com isso não se elimina a divisão social do trabalho, no sentido mais geral. Rawls (1999) coloca que o que se pode esperar é que os piores aspectos possam ser superados e, assim, ninguém precisará ser servilmente dependente dos outros e fazer a escolha entre ocupações monótonas e rotineiras que são mortais para o pensamento humano e a sensibilidade.

De acordo com o filósofo estadunidense será ofertada a cada pessoa uma variedade de tarefas para que os diferentes elementos de sua natureza encontrem uma expressão adequada, porém, mesmo quando o trabalho é significativo para todos, não se pode superar, nem se deve desejar, a independência das outras pessoas. Segundo Rawls (1999), em uma sociedade plenamente justa, as pessoas procuram os seus bens de maneiras peculiares a si mesmas, todavia, elas contam com os seus companheiros e companheiras de cooperação para realizarem coisas que não poderiam ter feito sozinhas, assim como coisas que poderiam ter realizado, mas não fizeram.

pública da maior comunidade que as regulamenta, sustenta nossos esforços e desperta nossa contribuição. No entanto, o bem alcançado a partir da cultura comum excede em muito nosso trabalho no sentido de que deixamos de ser meros fragmentos: aquela parte de nós mesmos que percebemos diretamente está unida a um arranjo mais amplo e justo, cujos objetivos afirmamos. A divisão do trabalho é superada não para cada um se tornar completo em si mesmo, mas por um trabalho voluntário e significativo dentro de uma união social justa de uniões sociais, na qual todos podem participar livremente, pois se inclinam assim. (RAWLS, 1999, §79, p. 464).

Para Rawls, na democracia de cidadãos-proprietários, uma vez que o objetivo é realizar nas instituições básicas a ideia de sociedade como um sistema justo de cooperação entre cidadãos considerados livres e iguais, tem-se que as instituições devem, desde o início, colocar nas mãos dos cidadãos em geral, e, não apenas de alguns poucos, meios produtivos suficientes para que eles possam ser membros plenamente cooperantes da sociedade em uma base de igualdade, em que tanto o capital humano quanto o capital real estão disponíveis a todas as pessoas. Assim, contra a objeção de que a democracia de cidadãos-proprietários não considerou a importância da democracia no local de trabalho, Rawls alega que a ideia de firmas *worker-managed*, apresentada por John Stuart Mill, é inteiramente compatível com a democracia de cidadãos-proprietários, desde que tais empresas não sejam detidas ou controladas pelo Estado. E, para Rawls, os traços estreitos e humilhantes da divisão do trabalho, sob uma economia capitalista, são amplamente superados quando as instituições de uma democracia de cidadãos-proprietários se realizam.

Mas, contra as visões que acreditam que Rawls exige (exigir é diferente de ser compatível, destaca-se) a democracia no local de trabalho, sublinha-se que o trabalho não se limita à eficiência econômica no pensamento de Rawls (Festl, 2013). O trabalho fornece os meios pelos quais as pessoas podem adquirir os bens primários, inclusive, o bem-primário do autorrespeito. Contra a perspectiva de Hsieh, Festl (2013) afirma que não vê uma argumentação plausível que consiga explicar por que a democracia de cidadãos-proprietários é superior ao estado de bem-estar social no que diz respeito ao trabalho significativo. O autor coloca que a vantagem da democracia de cidadãos-proprietários, exposta por Hsieh, evapora uma vez que se percebe que um estado de bem-estar social, com o pagamento do seguro-desemprego, permite que a

pressão dos trabalhadores sobre os empregadores aumente no mercado de trabalho.

Apesar de se julgar que afirmação final de Festl não se segue, pensa-se, com Stoian (2014), que as leituras de Hsieh e Hussain tentam fazer da democracia de cidadãos-proprietários mais do que ela é. Stoian (2014) coloca que não há nenhuma base textual no trabalho de Rawls que permita concluir que, em uma sociedade justa, o direito a um trabalho significativo seria garantido a partir dos princípios de justiça, assim não haveria uma ligação essencial entre trabalho e autorrespeito. Nas leituras de Hsieh e Hussain, sublinha Stoian (2014), a democracia de cidadãos-proprietários se torna indistinguível do socialismo liberal.

Os pontos de vista de White, Hsieh e Hussain violam o princípio da neutralidade e favorecem concepções do bem que dependem da autonomia, do envolvimento na vida pública e na gestão do local de trabalho em detrimento daqueles que não os veem como valores básicos. Os indivíduos que, como trabalhadores ou como cidadãos, não desejam participar da tomada de decisões seriam vistos como menos importantes pelo sistema idealizado pelos três autores. Para que a democracia de cidadãos-proprietários se pareça com Hussain, Hsieh e White, ela teria que ser baseada em uma visão abrangente em oposição a um liberalismo político (STOIAN, 2014, p. 176).

cidadãos-proprietários – que mantém a propriedade privada e, portanto, mantém uma discussão que leva à divisão entre as pessoas. A democracia de cidadãos-proprietários nessa visão teria mais dificuldades com a reciprocidade e a publicidade, que são fundamentais para a teoria da justiça como equidade, do que o socialismo liberal. Segundo Edmundson (2017), ao permitir a propriedade privada, a democracia de cidadãos-proprietários faz com que o valor equitativo das liberdades políticas seja prejudicado. Assim, a solução seria de antemão prever na constituição a proibição das propriedades privadas dos meios produtivos e a escolha

por um regime socialista. Esse trabalho não comprará o argumento de Edmundson. Defende-se que a ideia de Rawls, enquanto um socialista reticente, é muito mais uma interpretação (plausível) elaborada por Edmundson do que a consequência de uma leitura exegética, que procura nas entrelinhas os verdadeiros significados das ideias expressas nas obras de 71, 93 e 2001. Além disso, tem-se o fato de Edmundson (2017; 2021) apresentar uma visão de socialismo muito mais próxima da tradição marxista do que a ideia rawlsiana admitiria. E isso faz com que Edmundson tenha um grande problema em definir o que contaria como propriedade privada, sendo que a sua ideia de alto comando da economia (o *Commanding Heights*) não daria conta de solucionar esse problema. O autor, portanto, teria como dificuldade aquelas mesmas questões que foram enfrentadas no socialismo real da URSS de entender e definir quais tipos de propriedades privadas individuais seriam aceitas na sociedade, como elas seriam ordenadas e distribuídas e, principalmente, os seus valores sociais, quem e de que forma teria direitos a essas propriedades.

Apesar de se reconhecer o enorme esforço de Edmundson em tentar preencher a lacuna deixada por Rawls, o socialismo participativo de Piketty é o regime econômico que pode preencher esse espaço deixado por Rawls. Isso se deve ao fato de Piketty (2019) não possuir uma visão restritiva de propriedade, sobre a qual a propriedade pode ser temporária e partilhada. As propriedades assim, no socialismo participativo, podem ser públicas (no estilo URSS, de um estado central controlando e organizando os meios produtivos); sociais (como nos modelos nórdicos e germânicos de cogestão e autogestão dos trabalhadores); e também temporárias (com altos impostos fazendo com que a distribuição da propriedade seja constante e impedindo a acumulação, usura e perpetuação). Essas propriedades podem ser aplicadas de modo individual, ou em conjuntos, assim a

sociedade socialista ganha um mecanismo importante de experimentação sociológica. Mais do que o *mix* de propriedade, que resolve o problema da definição de propriedade aceita no socialismo liberal, o regime de Piketty (2019) oferece importantes mecanismos na defesa de uma sociedade mais justa, a saber, o controle sobre heranças e legados, sem a transmissão automática da propriedade, a criação de um sistema público de heranças, originando uma reforma agrária permanente e impedindo o surgimento e a manutenção de uma classe social privilegiada. No socialismo participativo de Piketty haveria uma comunidade de cidadãos e cidadãs que cooperam uns com os outros em direção a uma sociedade cada vez mais justa e bem ordenada. Defende-se que a visão de Piketty (2019) é, assim como a democracia de cidadãos-proprietários, uma utopia realizável, i.e., uma alternativa ao capitalismo neoproprietarista do século XXI.

Freeman (2020b) afirma que os indivíduos não têm a liberdade de se engajar em ocupações ou de aderir a formas de associação econômica que minam o sistema econômico projetado para realizar o segundo princípio de justiça, incluindo o princípio da diferença. E isso é diferente da liberdade de consciência e da liberdade de pensamento e expressão. Para Freeman (2020b), o que Rawls defende é que os indivíduos devem ter claramente uma liberdade pessoal básica para determinar sua escolha de ocupação e local de trabalho, ou se trabalharem, e tiverem a liberdade de deixar um determinado cargo (direito de saída), poderem aceitar trabalho em outro lugar a qualquer momento. Essas são as liberdades básicas da pessoa, junto com a liberdade de movimento, e são protegidas como constitucionalmente essenciais. Freeman (2020b) grifa que em qualquer regime, seja uma democracia de cidadãos-proprietários, seja um socialismo liberal, os indivíduos devem ter a liberdade de trabalhar como trabalhadores-proprietários individuais, trabalhadores independentes para contratação, ou como

empresários que querem criar e administrar um negócio próprio, que é devidamente regulado pelas exigências do princípio da diferença. Além disso, a liberdade de formar parcerias comerciais com outros, em livre associação, é protegida, e devidamente regulada pelo segundo princípio de justiça.

Freeman (2020b) destaca que não defende que as empresas acionistas ou fundações privadas, independentemente do tamanho, exijam medidas de co-determinação que incluam uma porcentagem substancial de seus trabalhadores/empregados. O autor coloca que em uma democracia de cidadãos-proprietários as propriedades privadas e administradas pelos próprios trabalhadores ou em acordos de co-determinação com representantes de acionistas privados, ou administradas por curadores de fundações privadas que exercem funções fiduciárias, no modelo das universidades privadas.

Frisa-se que para Freeman (2007b), o primeiro princípio não protege a liberdade capitalista de possuir e controlar privadamente os meios de produção, ou inversamente a liberdade socialista de participar igualmente no controle dos meios de produção. As liberdades básicas, assim, não envolvem as ditas liberdades econômicas. De acordo com Freeman (2007b), para Rawls, nenhuma das liberdades econômicas libertárias são necessárias para o desenvolvimento adequado e o pleno exercício das duas capacidades morais ou para buscar uma ampla gama de concepções razoáveis do bem. Freeman (2007b) afirma que a ideia libertária de instituir as liberdades econômicas como liberdades básicas, no pensamento de Rawls, são vistas como uma forma de minar a capacidade de muitas pessoas livres e iguais de alcançar a independência econômica e desfrutar de renda e riqueza adequadas a sua condução de uma ampla gama de planos razoáveis de vida. Isso não significaria que

Rawls não considerava as liberdades econômicas importantes. O ponto de Rawls, segue Freeman (2007b), é que elas precisariam ser regulamentadas de forma adequada, pois podem criar condições sociais e econômicas que permitem que pessoas livres e iguais alcancem a independência e busquem efetivamente uma concepção razoável do bem.

Referências

DIQUATTRO, A. Rawls and Left Criticism. In: *Political Theory*, Vol. 11, No. 1, Feb., 1983, pp. 53-78.

EDMUNDSON, W. *John Rawls: reticent socialist*. New York: Cambridge University Press, 2017.

EDMUNDSON, W. *Socialism for Soloists: Spelling Out the Social Contract*. Cambridge: Polity Press, 2021.

FESTL, M. G. Between Sentimentalism and Instrumentalism. The Societal Role of Work in John Rawls's Property-Owning Democracy and Its Bearing upon Basic Income. In: *Analyse & Kritik*, vol. 35, no. 1, 2013, pp. 141-162.

FREEMAN, S. Congruence and the Good of Justice. In: FREEMAN, S. (ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003a, pp. 277 – 315.

FREEMAN, S. Distributive Justice and The Law of Peoples. In: MARTIN, R.; REIDY, D. A. *Rawls's Law of Peoples: A Realistic Utopia?* Oxford: Wiley Blackwell, 2006, pp. 243-260.

FREEMAN, S. G- A. Cohen's Critique of Rawls's Difference Principle. In: *The Harvard Review of Philosophy*, 19, pp. 23-45, 2013a.

FREEMAN, S. Introduction: John Rawls – An Overview. In: FREEMAN, S. (ed.). *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003b, pp. 1 - 60.

FREEMAN, S. *Justice and the Social Contract*. Oxford: Oxford University Press (OUP), 2007a.

FREEMAN, S. Liberalism and Distributive Justice A Précis. In: *Philosophy and Public Issues (New Series)*, Vol. 10, No. 1, pp. 3-22, 2020a.

FREEMAN, S. Property-Owning Democracy and the Difference Principle. In: *Analyse & Kritik*, vol. 35, no. 1, 2013b, pp. 9-36.

- FREEMAN, S. Rawls. Abingdon and New York: Routledge, 2007b.
- FREEMAN, S. Replies to Critics. In: *Philosophy and Public Issues (New Series)*, Vol. 10, No. 1, pp. 175-347, 2020b.
- FREEMAN, S. The Basic Structure of Society as the Primary Subject of Justice. In: MANDLE, J.; REIDY, D. A. (eds.). *A Companion to Rawls*. Malden: Wiley Blackwell, 2014, pp. 88-111.
- FORRESTER, Katrina. In *The Shadow of Justice: Postwar Liberalism And The Remaking Of Political Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 2019.
- HSIEH, N. Justice at Work - Arguing for Property-Owning Democracy. In: *Journal of Social Philosophy*, vol 40, issue 3, 2009.
- HSIEH, N. Work, Ownership, and Productive Enfranchisement. In: O'NEILL, M.; WILLIAMSON, T. *Property-Owning Democracy: Rawls and Beyond*. Malden: Wiley Blackwell, 2012, pp. 149-162.
- HUSSAIN, W. Nurturing the Sense of Justice: The Rawlsian Argument for Democratic Corporatism. In: O'NEILL, M.; WILLIAMSON, T. *Property-Owning Democracy: Rawls and Beyond*. Malden: Wiley Blackwell, 2012, pp. 180-200.
- KROUSE, R.; McPHERSON, M. A "Mixed"-Property Regime: Equality and Liberty in a Market Economy. In: *Ethics*, Volume 97, Number 1, Oct., 1986.
- KROUSE, R.; McPHERSON, M. Capitalism, "Property-Owning Democracy" and the Welfare State. In: GUTMANN, A. *Democracy and the Welfare State*. Princeton: Princeton University Press, 1988.
- LITTLE, D. Rawls and Economics. In: MANDLE, J.; REIDY, D. A. (eds.). *A Companion to Rawls*. Malden: Wiley Blackwell, 2014, pp. 504-525.
- MACLEOD, C. M. Applying Justice as Fairness to Institutions. In: MANDLE, J.; REIDY, D. A. (eds.). *A Companion to Rawls*. Malden: Wiley Blackwell, 2014, pp. 164-184.
- NEUHÄUSER, C. Property-owning democracy, market socialism and workplace democracy. In: *Review of Social Economy*, Volume 79, Issue 3, pp. 554-580, 2021.
- O'NEILL, M. Free (and Fair) Markets without Capitalism: Political Values, Principles of Justice, and Property-Owning Democracy. In: O'NEILL, M.; WILLIAMSON, T. *Property-Owning Democracy: Rawls and Beyond*. Malden: Wiley Blackwell, 2012a, pp. 75-100.
- O'NEILL, M. Liberty, Equality and Property-Owning Democracy. In: *Journal of Social Philosophy*, vol 40, issue 3, pp. 379-396. 2009. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9833.2009.01458.x>.

O'NEILL, M. Priority, Preference and Value. In: *Utilitas*, 24, pp. 332-348, 2012b, doi:10.1017/S0953820812000118.

O'NEILL, M. Three Rawlsian Routes towards Economic Democracy. In: *Revue de Philosophie Économique*, 9 (1), pp. 29-55, 2008a.

O'NEILL, M.; WILLIAMSON, T. Introduction. In: O'NEILL, M.; WILLIAMSON, T. *Property-Owning Democracy: Rawls and Beyond*. Malden: Wiley Blackwell, 2012a, pp. 1-14.

O'NEILL, M.; WILLIAMSON, T. Philosophical foundations for 'good capitalism'? Labour's business agenda, John Rawls, and property-owning democracy. In: *Renewal: A Journal of Social Democracy*, Vol. 20, No. 1, 2012b, pp. 20-32.

O'NEILL, M.; WILLIAMSON, T. Property-Owning Democracy and the Demands of Justice. In: *Living Reviews in Democracy* 1, pp.1-10, 2009.

PEFFER, R. *Marxism, morality, and social justice*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990.

PIKETTY, T. *Capital et Idéologie*. Paris: Éditions du Seuil, 2019. (edição digital).

RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Original edition. Cambridge and London: Belknap press of Harvard University Press, 1971.

RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Revised edition. Cambridge: Belknap press of Harvard University Press, 1999 [1971].

RAWLS, J. *Justice as Fairness. A Restatement*. Erin Kelly (ed.). Cambridge and London: Belknap press of Harvard University Press, 2001.

RAWLS, J. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996 [1993].

STOIAN, V. *Property Owning Democracy, Socialism and Justice: Rawlsian and Marxist Perspectives on the Content of Social Justice*. 2014. 241f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Department of Political Science, Central European University, Budapest, 2014.

(Submissão: 21/08/22. Aceite: 28/11/22)

Tradução

Carta de Descartes ao Padre Gibieuf (19 de janeiro de 1642)¹



10.21680/1983-2109.2023v30n61ID31505

Rafael Teruel Coelho

Universidade de São Paulo (USP)
teruel@usp.br

Introdução

Nas linhas que se seguem, encontramos a tradução de uma das cartas escritas por Descartes e endereçadas ao Padre Gibieuf. Trata-se de uma missiva datada de 19 de janeiro de 1642, cujo conteúdo é bastante conhecido entre os intérpretes do pensamento cartesiano, seja do ponto de vista epistêmico, seja sobre seu viés ontológico. Descartes inicia a exposição de determinados pontos de sua doutrina filosófica, especialmente no que diz respeito à sua epistemologia, afirmando com clareza que não podemos possuir “[...] nenhum conhecimento daquilo que me é exterior a não ser por intermédio das ideias que tenho em mim” (AT III 474). Aos nossos olhos, trata-se de

¹ Este trabalho conta com o apoio financeiro da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo nº xxxx/xxxxx-x.

uma afirmação que consiste em uma consequência *sine qua non* da separação radical e tipicamente cartesiana entre sujeito e objeto, de modo que o intelecto jamais teria um acesso imediato ao mundo (como seria o caso da alma com relação ao seu próprio conteúdo mental), mas ele o teria por intermédio de suas representações. Nesse sentido, para Descartes, conhecer nada mais é do que conhecer por meio das ideias que temos dos objetos situados no mundo exterior, podendo elas serem adequadas (claras e distintas) ou inadequadas (obscuras e confusas), frutos de uma “abstração do espírito”. Sendo assim, cabe ao intelecto formar juízos claros e distintos acerca do conteúdo mental do qual ele dispõe, considerando apenas as ideias adequadas sobre os objetos do conhecimento, estabelecendo dessa forma uma base segura para a construção do edifício epistêmico.

Ao longo da carta, a discussão epistêmica a que nos referimos cede lugar à exposição de teses ontológicas, cujo conteúdo constitui a marca assaz evidente do cartesianismo: “a razão pela qual creio que a alma pensa sempre é a mesma que me faz acreditar que a luz sempre brilha [...]; e que, em geral, o que constitui a natureza de uma coisa está sempre nela enquanto ela existe” (AT III 478). Descartes refere-se precisamente ao atributo principal da substância pensante que, como sabemos, reduz-se à atividade ininterrupta do pensamento, de modo que lhe seria mais fácil acreditar que a alma deixaria de existir se deixasse de pensar. E, *mutatis mutandis*, o mesmo pode ser afirmado da substância extensa, pois, se uma porção da matéria perdesse sua extensão, isto é, suas dimensões tridimensionais, ela necessariamente deixaria de ser uma substância material. Isso nos leva a afirmar com Descartes que o atributo principal de uma substância é a própria substância, jamais podendo ser separado dela - valendo-nos dos termos de Etienne Gilson (1930), trata-se de um “atributo substancializado”.

Sem mais delongas, convidamos os leitores a um confronto direto com o texto do filósofo, do qual mais de três séculos nos separam, embora as teses ali discutidas sejam ainda objeto de acalorado debate até mesmo entre os mais experimentados comentadores de Descartes. Portanto, eis o texto!

* * *

DESCARTES AO PADRE GIBIEUF²

Endegeest, 19 de janeiro de 1642

[472]³

Senhor e Reverendo Padre,

Sempre senti o quanto apoiáveis o desejo que tenho de realizar algum progresso na busca da verdade, e me agrada extremamente o testemunho que me dais ainda por cartas. Sou também muito grato ao Reverendo Padre de la Barde por ter-se dado ao trabalho de examinar meus pensamentos de Metafísica e por ter-me feito o favor de os defender contra aqueles que me acusavam de pôr tudo em dúvida. [473] Ele tomou muito perfeitamente para si a minha intenção, e, se eu tivesse vários protetores tais como vós e ele, não duvidaria que meu partido se tornaria em breve o mais forte; porém, ainda que eu tenha pouquíssimos, não deixo de sentir muita satisfação pelo fato de serem os maiores homens e os melhores espíritos aqueles que mais admiram e apoiam as minhas opiniões. Deixo-me facilmente persuadir de que, se o

² Agradeço ao Professor Doutor XXXX por suas sutis e generosas contribuições no decorrer da feitura deste trabalho.

³ Paginação referente ao tomo III das *Œuvres de Descartes, édition Adam et Tannery* (AT), texto do qual nos servimos para realizar (a maior parte d)a presente tradução.

Reverendo Padre de Gondran estivesse vivo, ele teria sido um dos principais; e, embora não faça muito tempo que o Sr. Arnauld tornou-se Doutor, não deixo de estimar mais o seu julgamento do que o de metade dos antigos [doutores da Sorbonne]. Minha esperança não era a de obter a aprovação coletiva deles: há muito tempo soube muito bem e previ que meus pensamentos não seriam do gosto da multidão e que onde prevalecesse a pluralidade das vozes eles seriam facilmente condenados. Também não desejei a aprovação dos particulares, porque eu ficaria constrangido se eles fizessem a meu respeito algo que pudesse ser desagradável aos olhos de seus pares, e também porque costuma-se obter [aprovação] tão facilmente para todos os livros que não são mais heréticos do que o meu, [474] que acreditei que o motivo pelo qual se poderia julgar que não a tenho não me seria desvantajoso. Contudo, isso não me impediu de oferecer minhas *Meditações* à vossa Faculdade a fim de as fazer tanto melhor examinar, e que, se aqueles [que pertencem] a um Corpo tão célebre não encontrassem justas razões para as repreender, isso poderia me assegurar das verdades que elas contêm.

No que concerne ao princípio pelo qual me parece que conheço que a ideia que tenho de alguma coisa *non redditur a me inadaequata per abstractionem intellectus*, eu o tiro apenas de meu próprio pensamento ou consciência. Pois, estando seguro de que não posso ter nenhum conhecimento daquilo que me é exterior a não ser por intermédio das ideias que tenho em mim, tomo o cuidado de não referir meus julgamentos imediatamente às coisas e de não atribuir a elas nada de positivo que eu não perceba antes em suas ideias; mas creio também que tudo o que se encontra nessas ideias está necessariamente nas coisas. Assim, para saber se minha ideia não se tornou não-completa ou *inadaequata* por alguma abstração de meu espírito, examino somente se a tirei não de alguma coisa fora de mim que seja mais completa, mas de alguma outra ideia mais ampla ou mais completa que eu

possua [475] em mim, e isso *per abstractionem intellectus*, isto é, desviando meu pensamento de uma parte daquilo que está compreendido nessa ideia mais ampla para aplicá-lo melhor e me tornar tanto mais atento à outra parte. Assim, quando considero uma figura sem pensar na substância nem na extensão da qual ela é figura, faço uma abstração de espírito que posso facilmente reconhecer depois, examinando se não tirei essa ideia que tenho da figura sozinha a partir de qualquer outra ideia mais ampla que eu tenha também em mim, à qual aquela esteja de tal modo unida que, embora possamos pensar em uma sem dispensar nenhuma atenção à outra, não podemos contudo negá-la dessa outra quando pensamos nas duas. Pois vejo claramente que a ideia da figura está unida à ideia da extensão e da substância, haja vista que é impossível que eu conceba uma figura negando que ela possua uma extensão, e tampouco uma extensão negando que ela seja a extensão de uma substância. Mas a ideia de uma substância extensa e figurada é completa porque eu posso concebê-la sozinha e negar dela todas as outras coisas das quais tenho ideias. Ora, parece-me muito claro que a ideia que tenho de uma substância que pensa é completa dessa [mesma] maneira e que não tenho nenhuma outra ideia que a preceda em meu espírito e que esteja de tal modo unida a ela que eu não as possa conceber negando [476] uma da outra; com efeito, se houvesse alguma [ideia] em mim que fosse tal, eu deveria necessariamente conhecê-la. Dir-se-á talvez que a dificuldade permanece, já que, embora eu conceba a alma e o corpo como duas substâncias que eu possa conceber uma sem a outra, e mesmo negando uma da outra, não estou seguro de que elas sejam tais como eu as concebo. Mas é preciso regressar à regra anteriormente estabelecida, a saber, que nós não podemos ter nenhum conhecimento das coisas a não ser por meio das ideias que nós concebemos sobre elas; e que, por conseguinte, só devemos julgar seguindo essas ideias, e que até mesmo devemos pensar que tudo o que repugna a essas ideias é

absolutamente impossível e implica contradição. Assim, não temos nenhuma razão para assegurar que não existe montanha sem vale a não ser porque vemos que suas ideias não podem ser completas quando as consideramos uma sem a outra, embora nós possamos, por abstração, ter a ideia de uma montanha [477], ou de um lugar que vai subindo de baixo para cima, sem considerar que podemos também descer do mesmo [lugar] de cima para baixo. Assim, podemos dizer que implica contradição que existam átomos, ou partes de matéria que tenham extensão e todavia sejam indivisíveis, porque não podemos ter a ideia de uma coisa extensa sem que possamos ter também a de sua metade, ou de sua terça [parte], e também, por conseguinte, sem que a concebamos divisível por 2 ou 3. Pois, somente pelo fato de considerar as duas metades de uma parte de matéria, por menor que ela possa ser, como duas substâncias completas e *quarum ideae non redduntur a me inadeguatae per abstractionem intellectus*, concluo certamente que elas são realmente divisíveis. E, se me dissessem que, não obstante eu possa concebê-las [dessa maneira], nem por isso sei se Deus não as uniu ou juntou por um laço tão estreito que elas sejam inteiramente inseparáveis, e que, assim, eu não tenho razão de o negar; eu responderia que, por qualquer ligação que ele as possa ter unido, estou certo que ele pode também desuni-las, de maneira que, falando absolutamente, tenho razão de nomeá-las divisíveis [478], haja vista que ele me deu a faculdade de concebê-las como tais. Digo a mesma coisa da alma e do corpo e, geralmente, de todas as coisas das quais temos ideias diversas e completas, a saber, que implica contradição que elas sejam inseparáveis. Contudo, com isso não nego que possa haver na alma ou no corpo várias propriedades tais quais eu não tenha nenhuma ideia; nego apenas que haja alguma [propriedade] que repugne às ideias que tenho da alma e do corpo e, dentre elas, àquela que possuo de sua distinção; pois, do contrário,

Deus seria enganador e nós não teríamos nenhuma regra para nos assegurar da verdade.

A razão pela qual creio que a alma pensa sempre é a mesma que me faz acreditar que a luz sempre brilha, ainda que não haja olhos que a observem; que o calor é sempre quente, ainda que ninguém se aqueça com ele; que o corpo, ou a substância extensa, possui sempre extensão; e que, em geral, o que constitui a natureza de uma coisa está sempre nela enquanto ela existe; de sorte que me seria mais fácil acreditar que a alma cessaria de existir quando se diz que ela cessa de pensar do que conceber que ela fosse/existisse sem pensamento. E não vejo nisso dificuldade alguma senão que julgamos supérfluo crer que ela pensa quando não nos resta [479] nenhuma lembrança posterior. Mas⁴ se considerarmos que todas as noites temos milhares de pensamentos, e que mesmo em vigília, passada uma hora, temos outros milhares dos quais não nos resta nenhum traço na memória e cuja utilidade não vemos melhor do que a daqueles que podemos ter tido antes de nascer, então teremos bem menos dificuldade em nos persuadir disso do que em julgar que uma substância cuja natureza é pensar possa existir e todavia não pensar.

Também não vejo nenhuma dificuldade em entender que as faculdades de imaginar e de sentir pertencem à alma,

⁴ Esta frase não existe nas *Œuvres de Descartes* editadas por C. Adam et P. Tannery (AT). Trata-se de um acréscimo feito por Ferdinand Alquié em sua apresentação das obras filosóficas de Descartes publicadas pelas *Éditions Garnier Frères*, que se encontra à página 909 do tomo II, obra da qual nos valem para melhor traduzimos a presente carta. Segue, *ipsis litteris*, o trecho a que nos referimos: “*Mais si on considère que nous avéons toutes lei nuits mille pensées, et même en veillant que nous en avons eu mille depuis une heure, dont il ne nous reste plus aucune trace en la mémoire, et dont nous ne voyons pas mieux l'utilité, que de celles que nous pouvons avoir eues avant que de naître, on aura bien moins de peine à se le persuader qu'à juger qu'une substance dont la nature est de penser puisse exister, et toutefois ne penser point.*”

porque elas são espécies de pensamentos; todavia, elas pertencem à alma apenas enquanto ela está unida ao corpo, porque são tipos de pensamentos sem os quais podemos conceber a alma inteiramente pura.

No que diz respeito aos animais, observamos neles movimentos semelhantes àqueles que se seguem de nossas imaginações ou sentimentos, mas nem por isso [observamos neles] imaginações ou sentimentos. Ao contrário, podendo esses mesmos movimentos também ser realizados sem imaginação, temos razões que provam que se fazem dessa maneira [nos animais], como espero mostrar claramente descrevendo em pormenor toda a arquitetura de seus membros e as causas de seus movimentos.

[480] Mas temo que eu já vos tenha entediado pelo fato desta carta ser longa; ficarei muito feliz se continuardes [a conceder-me] a honra de vossa benevolência e o favor de vossa proteção, como àquele que é, etc.

* * *

Referências

Descartes au P. Gibieuf - 19 janvier 1642. In: *Oeuvres de Descartes*. Vol. III - Correspondance. Organizado por Charles Adam & Paul Tannery. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, pp. 472-480, 1996 (AT III 472-480).

DESCARTES. *Oeuvres philosophiques (1638-1642)* - Tome II. Textes établis présentés et annotés par Ferdinand Alquié. Paris: Garnier Frères, 1967.

GILSON, E. *Texte e Commentaire (Discours de la Méthode)*. Paris: Vrin, 1930.

(Submissão: 13/02/23. Aceite: 02/03/23)

Tradução

BURNET, J. "Aristotle". In *Essays & addresses*. London Chatto & Windus, 1929, pp. 277-299.

Aristóteles¹



10.21680/1983-2109.2023v30n61ID31395

Gionatan Carlos Pacheco

Universidade Federal de Santa Maria
gionatan23@gmail.com

Introdução

Difícilmente há algum filósofo, senão Aristóteles, de quem é tão verdadeiro dizer que ele é difícil de interpretar apenas porque insiste em discutir todas as questões secundárias de pontos não muito fundamentais, enquanto o que nos parece os problemas reais são dispensados em uma sentença oracular. Não obstante, não se pode deixar de sentir que isso se deve, pelo menos até certo ponto, à curiosa maneira pela qual seu ensinamento nos foi transmitido.

¹ Palestra anual sobre um mestre do pensamento para a Academia Britânica, em 2 de julho de 1924.

Como veremos, toda a sua carreira como filósofo independente foi excepcionalmente curta. O que agora é chamado de obras de Aristóteles são, principalmente, seus próprios manuscritos pessoais que ele usou como base para suas lições. Não é, portanto, surpreendente que aqueles pontos nos quais ele sentia mais segurança devessem ser apenas brevemente indicados, enquanto dificuldades menores são discutidas com grande minúcia. Além disso, é de primeira importância notar que o que chamamos de obras de Aristóteles foram inteiramente desconhecidas por mais de duzentos anos após sua morte, e foram, então, recuperadas quase que por acidente. Por outro lado, as numerosas obras que publicou durante sua vida, e pelas quais ficou conhecido após sua morte, desapareceram quase inteiramente.

Esse é o problema com o qual tenho estado ocupado agora faz alguns anos, e de fato foi óbvio por algum tempo que isso era algo que tinha de ser resolvido antes que qualquer outra coisa pudesse ser feita. Não fiquei, portanto, surpreso ao descobrir que isso constitui o assunto de um novo livro do professor Werner Jaeger de Berlim, que só chegou às minhas mãos no presente ano² [1924].

O grande mérito desta obra é que ela abandona a ideia insustentável de que as obras publicadas de Aristóteles são todas referentes à fase inicial de sua vida, enquanto as lições inéditas que temos pertencem ao tempo em que ele estava à frente do Liceu em Atenas. Atrevo-me a pensar, no entanto, que Jaeger não levou em consideração a brevidade desse período ateniense nem a maneira repentina como ele foi encerrado. Para mim, parece antes que a obra de Aristóteles estava bastante inacabada quando ele morreu no exílio, na relativamente precoce idade de sessenta e dois anos. Voltarei a

² JAEGER, W. *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1923.

esse ponto mais tarde; por enquanto vou me limitar ao que sabemos dos dois primeiros períodos de sua vida. Mas primeiro será necessário considerar cuidadosamente a evidência para a distinção que estabeleci entre as obras publicadas e os manuscritos das lições que não foram recuperados até o primeiro século a.C.

I

Consideremos primeiro a história das obras que ainda temos. Estrabão nos conta que o sucessor de Aristóteles, Teofrasto, as havia deixado para Neleu de Escépsis na Trôade, e que ele as legou a seus sucessores, que não eram filósofos, embora conhecessem muito bem o valor dos manuscritos. De fato, eles os mantiveram trancados em um porão para preservá-los dos reis de Pérgamo, que procuravam livros a fim de rivalizar com a coleção de Alexandria. Por fim, eles foram vendidos para Apelício de Teos por uma grande soma, e ele os editou de maneira muito imperfeita. Logo depois, em 87 a.C., Sula tomou Atenas e levou a biblioteca de Apelício para Roma, onde Tiranião esforçou-se para produzir uma edição mais correta. Por fim, os manuscritos passaram para as mãos de Andronico de Rodes e foram publicados por ele por volta do final do primeiro século a.C.³

Ora, não há a menor razão para duvidar desta asserção tão definida. Notemos que isso não sugere nem um pouco que os manuscritos em questão eram desconhecidos de Teofrasto. De fato, está claramente implícito que não, visto que nos é dito que as lições do próprio Teofrasto formavam parte de seu legado a Neleu de Escépsis. Além disso, Estrabão teve oportunidades excepcionais de ser bem informado sobre o

³ Strabo, [Geografia,] Livro XIII, 608. Plutarch, [Vidas,] Sulla, 26.

ponto. Ele era natural do Ponto e, por parte de mãe, parente de seus reis, ele também foi aluno de Tiranião, sem dúvida em Roma, então dificilmente poderia ter ignorado a descoberta do que chamamos de obras de Aristóteles. Não podemos realmente duvidar, então, que essas obras eram bastante desconhecidas desde a época de Teofrasto até o primeiro século a.C.⁴.

Isso não significa, é claro, que nenhuma obra de Aristóteles fosse conhecida durante esse período, mas apenas que os tratados que compõem nossos textos nunca foram destinados à publicação e, de fato, não foram publicados. Em um lugar, Cícero fala do “fluxo dourado de discurso que Aristóteles derramou”⁵, o qual certamente não nos parece uma descrição natural do nosso Aristóteles, especialmente se lembrarmos que o gosto literário de Cícero era distintamente mais florido do que o nosso. Antes, a verdade é que Aristóteles publicou muitas obras que, é claro, escaparam à sina do porão em Escépsis, e era deles que Cícero falava. Sem dúvida, ele sabia algo sobre nosso Aristóteles também; pois ele era o patrono de Tiranião, mas é pouco provável que tivesse lido muito dele. Quando ele fala de Aristóteles, ele se refere principalmente às obras que o próprio Aristóteles publicou em sua vida, e estas desapareceram em larga medida. Por outro lado, aquelas que foram recuperadas do porão em Escépsis na época de Cícero, no fim das contas, foram vistas como dando uma visão mais verdadeira da filosofia de Aristóteles em sua forma desenvolvida do que as obras publicadas, que eram as únicas conhecidas até então, e estas, em vista disso, falharam

⁴ Zeller (Eng Trans., [A history of Greek philosophy] vol. I, pp. 147-sqq) é muito ansioso ao desaprovar isso, mas ele realmente apenas consegue mostrar que Teofrasto e Eudemo conheciam as lições de Aristóteles, o que é perfeitamente consistente com o que Estrabão diz.

⁵ Academica, Livro II, cap. 38 (119)[: *veniet flumen orationis aureum fundens Aristoteles*].

em sobreviver. Infelizmente, isso tornou muito mais difícil para nós darmos uma explicação inteligível do desenvolvimento filosófico de Aristóteles, e isso é o que mais interessa hoje. Contudo, é o caso que porções consideráveis das obras publicadas de Aristóteles só foram identificadas em anos recentes, e isso facilitou um pouco o problema.

O contraste entre Platão e Aristóteles a esse respeito é impressionante em muitos aspectos. Sabemos agora que as obras mais conhecidas de Platão foram publicadas quando ele era um homem jovem e muito antes da fundação da Academia, e torna-se cada vez mais impossível duvidar de que seu principal objetivo era preservar a memória do ensinamento de Sócrates. Os diálogos que publicou depois da fundação da Academia são diferentes a este respeito, e, em particular, no lugar atribuído a Sócrates, que cada vez mais ocupa um lugar secundário até que, nas *Leis*, ele desaparece completamente. Não parece provável que Platão tenha escrito suas lições; pois a Academia permaneceu fiel à memória de seu fundador, e não há razão para duvidar de que ainda possuímos cada palavra que Platão escreveu. Com Aristóteles o caso é bem diferente. Ele também escreveu um grande número de obras para o público, e foi somente por elas que ele ficou conhecido por várias gerações. Ele também lecionou por mais de vinte anos, e são os manuscritos dessas lições que foram descobertos no primeiro século a.C.

O resultado tem sido, em geral, lamentável. Certamente, podemos ficar contentes que Aristóteles tenha achado necessário escrever suas lições, pois, caso contrário, teríamos conhecido tão pouco de suas mais íntimas convicções quanto das de Platão. Os primeiros comentaristas sabiam, é claro, que a coleção de tratados chamada *Metafísica* era de Aristóteles, mas não conseguiam explicar as sérias diferenças entre ela e as obras publicadas que eram conhecidas há muito tempo. De fato, logo se sustentou a opinião de que essas obras publicadas

eram apenas exercícios de filosofia platônica e não podiam ser consideradas evidências das crenças do próprio Aristóteles. Por outro lado, os manuscritos inéditos que foram recuperados do porão de Escépsis eram os manuscritos a partir dos quais Aristóteles lecionou e, portanto, eram a única autoridade para seu ensino efetivo.

Se tivéssemos apenas as lições dadas por Platão na Academia e as obras publicadas de Aristóteles, sem dúvida, ainda seríamos capazes de ver que Platão foi um escritor nato, enquanto Aristóteles não, mas teríamos um Platão muito mais matemático e um Aristóteles consideravelmente mais popular. Do jeito que está, temos apenas tanto da filosofia de Platão quanto ele achou bom publicar, enquanto o que temos agora de Aristóteles é quase inteiramente as lições dadas em sua escola.

A maior parte de seu trabalho publicado tem apenas uma existência sombria hoje e deve ser reconstruída por inferência. O único exemplar razoavelmente completo que possuímos é a *Constituição de Atenas*, descoberto cerca de uma geração atrás, que certamente pertence aos últimos anos de Aristóteles, e deve, de fato, ter sido escrito entre 329/8 e 327/6 a.C⁶. Isso mostra que Aristóteles continuou a publicar durante toda a sua vida, e os manuscritos descobertos em Escépsis também são de várias datas e não foram definitivamente revisados.

Essa, como já foi dito, é a principal contribuição do professor Jaeger ao assunto. É claro que seria impossível discutir aqui em detalhes o arranjo cronológico que ele adota, embora eu não tenha dúvidas de que ele está certo ao se recusar a atribuir todas essas obras, como geralmente é feito, aos últimos treze anos da vida de Aristóteles, quando ele

⁶ Ver Jaeger, op. cit, p. 350, n. I. Ele adota a data do Sr. Torr por razões que parecem ser conclusivas.

estava a frente do Liceu de Atenas. Segundo ele, eles pertencem em grande parte ao período intermediário, logo após a morte de Platão, quando Aristóteles deixou Atenas, e são, portanto, contemporâneos ou mesmo anteriores a boa parte de suas obras publicadas. Será, portanto, melhor percorrer os três períodos bem marcados da vida de Aristóteles, o de sua adesão à Academia, o de sua ausência na Ásia Menor e na Macedônia e o de seu retorno a Atenas, e ver, pelo menos em linhas gerais, quanto de seu trabalho deve ser referido a cada um deles. Isso torna necessário considerar o que sabemos da vida de Aristóteles.

II

Em primeiro lugar, Aristóteles não era um ateniense, mas um jônio. É mesmo, um dos fatos mais notáveis sobre a filosofia grega que dificilmente era ateniense de todo. Começou em Mileto, na Jônia; mas, desde a época de Pitágoras, tinha um centro independente nas cidades jônicas e aqueias do sul da Itália e da Sicília. Não foi antes da era de Péricles que ela foi trazida para Atenas do leste por Anaxágoras e do oeste por Parmênides e Zenão, e foi ali dado um novo começo por Sócrates, cujo trabalho conhecemos em primeira mão apenas por Platão. Sem dúvida, estes dois são os maiores nomes da história da filosofia grega, mas nunca devemos esquecer que são os únicos nomes atenienses de primeira ordem. Na época em que Platão fundou a Academia, os grandes dias de Atenas haviam chegado ao fim e ele já tinha de buscar no exterior a realização de suas visões políticas. Quando, mais de uma geração depois, Aristóteles fundou sua escola no Liceu, fê-lo sob o patrocínio macedônio, e mais porque Atenas era o ponto de encontro natural dos jônios do que por qualquer outra razão. O número de nascidos atenienses na Academia tinha

sido pequeno, até onde sabemos, e no Liceu era ainda menor. Não obstante, foi para Atenas que os homens vieram de todas as partes do mundo grego para estudar filosofia, embora soubessem e se importassem pouco com a política ateniense. Aristóteles, que foi contemporâneo de Demóstenes, apenas o menciona duas ou três vezes em sua *Retórica*. De fato, agora que o tratado de Aristóteles sobre a Constituição ateniense foi recuperado, uma obra que pertence ao último período de sua vida, podemos ver por nós mesmos o quão pouco ele realmente entendia a política ateniense.

Aristóteles nasceu em Estagira, no leste da península de Calcídica, em 384/3 a.C. Seu pai, Nicômaco, foi um homem da medicina e tinha sido médico da corte do rei da Macedônia. O filho de Aristóteles, que nasceu em seus últimos anos, recebeu o nome de seu avô de acordo com o costume grego, mas isso é praticamente tudo o que sabemos sobre a família. Seu pai deve ter morrido quando Aristóteles era muito jovem, pois a próxima coisa que ouvimos sobre ele é que seu guardião, Proxeno, o enviou para estudar em Atenas em 367/6 a.C. quando ele tinha dezessete anos. Certamente não foi para estudar medicina que ele foi para lá, mas simplesmente porque era o lugar natural para um jovem jônico de ambição intelectual ir.

Naquela época, a Academia Platônica era realmente o único centro de estudos superiores na Grécia. É importante notar que Eudoxo, o astrônomo, parece ter chegado a Atenas na mesma época e trouxe seus alunos com ele. A partir da *Ética a Nicômaco*, que foi escrita muito tempo depois, podemos ver que Aristóteles ainda olhava para Eudoxo com reverência. O que é ainda mais importante é que, quando Aristóteles ingressou na Academia, Platão aparentemente não estava lá. Foi mais ou menos nessa época (368/7 a.C.) que Dionísio I, tirano de Siracusa, morreu e que Platão, por recomendação urgente de Dio, foi a Siracusa para cuidar da

educação de Dionísio II. Sua segunda visita à Sicília ocorreu em 361 a.C., e ele não retornou a Atenas até o ano seguinte. Mesmo assim, ele não rompeu com Siracusa. Em 357 a.C., Dio voltou do exílio para a Sicília e tornou-se mestre de Siracusa. Platão (que tinha setenta anos) não o acompanhou, mas vários membros da Academia sim, em particular seu sobrinho Espeusipo e Eudemo de Chipre, e um período de problemas começou. Calipo, que também era membro da Academia, assassinou Dio, e Platão escreveu duas longas cartas, que ainda existem⁷, aos amigos e partidários de Dio, em que ele se defendeu e deu-lhes conselhos.

Podemos ver por tudo isso que, nos primeiros dez anos de Aristóteles como membro, a influência pessoal do chefe da Academia sobre ele deve ter sido leve e intermitente, e mesmo quando voltou a Atenas, Platão estava principalmente ocupado escrevendo as *Leis*, um trabalho que não foi publicado antes de sua morte, e em dar lições que eram majoritariamente matemáticas. Não é fácil ver como Aristóteles poderia segui-lo nessa direção. Não há evidências de que ele tenha sido capaz de apreciar o ponto de vista estritamente matemático. Acima de tudo, sabemos agora que o Platão a cuja escola Aristóteles pertenceu por vinte anos não é mais o Platão que escreveu a *República*. Essa grande obra provavelmente foi concluída antes de ele fundar a Academia, e certamente muitos anos antes de Aristóteles ingressar nela. Até mesmo o *Parmênides* e o *Teeteto* foram, ao que tudo indica, escritos antes da chegada de Aristóteles a Atenas, e há uma lacuna na obra literária de Platão nessa época.

No entanto, não pode haver dúvida alguma de que a influência de Platão sobre Aristóteles foi realmente muito grande. Isso decorre imediatamente do fato de que ele permaneceu como membro da Academia até a morte de Platão,

⁷ Epp, VI e VII.

isto é, por um período de vinte anos. Não há dúvida, em particular, que ele leu todos os escritos anteriores de Platão e, em particular, o *Fédon*, que o impressionou profundamente. Para ele, é claro, Sócrates era pouco mais que um nome. É improvável que, em seu tempo, qualquer membro da Academia se lembrasse dele ou o conhecesse de outra forma senão como ele, isto é, como a figura principal nas obras da juventude de Platão. Quando Aristóteles ingressou na Academia, fazia mais de uma geração que Sócrates havia sido condenado à morte, e restavam muito poucos membros atenienses. A memória de um professor que nada escreveu é logo esquecida. O que é certo é que Aristóteles encontrou nas primeiras obras de Platão algo novo e, do seu ponto de vista, de primeira importância. Dificilmente seria ir longe demais dizer que, durante o primeiro período como membro da Academia, Aristóteles era mais socrático do que platônico, ou pelo menos que ele defendia pontos de vista que certamente seriam encontrados nos diálogos socráticos de Platão, mas que dificilmente eram de primeira importância nos ensinamentos posteriores dele.

Deste ponto de vista, é extremamente significativo que uma de suas primeiras obras tenha sido o diálogo intitulado *Eudemo*, que foi substancialmente baseado no *Fédon*. O tema deste diálogo deixa poucas dúvidas quanto à sua data. Eudemo de Chipre (que deve ser cuidadosamente distinguido do discípulo de Aristóteles, Eudemo de Rodes) morreu em Siracusa em 354 a.C., quando Aristóteles tinha cerca de trinta anos e era membro da Academia por cerca de treze anos. O tema do diálogo era que a morte de Eudemo foi a verdadeira realização do sonho que lhe prometera um retorno seguro para sua casa dentro de cinco anos, uma promessa que se cumpriu com sua morte. O argumento para a imortalidade da alma foi claramente baseado no *Fédon* e, em particular, na doutrina de que a alma não era uma sintonização [*attunement*] (ἄρμονία) do corpo (fr. 45 Rose). Também podemos ver a

influência das obras anteriores de Platão no mito de Silenus, que foi claramente composto no modelo do discurso de Lachésis no décimo livro da *República*. Podemos inferir com certeza que, aos trinta anos de idade, Aristóteles ainda era um platônico e, mais do que isso, um platônico de um tipo primitivo.

Outro, e um trabalho mais importante que deve ser referido aproximadamente à mesma data, é o *Protréptico*, que foi uma exortação à vida filosófica dirigida a um certo Temisão de Chipre. Sabemos algo sobre este trabalho pelo que podemos aprender do *Hortensius* de Cícero, que teve tanta influência em Santo Agostinho em uma data póstera. É aqui que temos a primeira instância do trabalho de Bywater sobre os tratados “exotéricos” de Aristóteles, pois ele foi capaz de restaurar grandes porções do *Protréptico* a partir da similarmente intitulada obra de Jâmblico⁸. Essa é uma compilação extraordinária. A maior parte dela consiste em extratos de Platão, mas isso é interrompida no meio por uma série de extratos de Aristóteles, que Bywater foi o primeiro a identificar como provenientes do *Protréptico*.

A característica mais marcante da obra foi que ela recomendava da maneira mais enérgica a vida contemplativa como a mais elevada possível para aqueles que dela são capazes, e veremos que esta foi a convicção de Aristóteles ao longo de sua vida. Ele não tinha nenhuma cidade, ou nenhuma de qualquer importância, e era natural para um gênio ter essa visão. A atitude de Platão tinha sido diferente. Com a política ateniense, ele tinha pouco a ver, mas teve foi capaz de antever que a grande luta pela frente era a da preservação do oeste para a civilização grega. Aristóteles tinha pouca simpatia por tais ideias, e o *Protréptico* é interessante principalmente por

⁸ BYWATER, I. “On a Lost Dialogue of Aristotle”. The Journal of Philology, v. II, 1869, pp. 55-69.

mostrar quão pouco ele foi influenciado por elas. Nesta obra, ele sustentou a reivindicação da *φρονησις* [*phronêsis*] para ser a guia dos homens, mas ainda era *φρονησις* no sentido platônico do termo, e não naquele que ele mesmo daria muito tempo depois.

III

Em 348/7 a.C. Platão morreu, com cerca de oitenta anos de idade, e seu sobrinho Espeusipo o sucedeu como chefe da Academia. Não havia nada agora para manter Aristóteles em Atenas. Ele foi para a Ásia Menor com Xenócrates, e o segundo período de sua vida começa. Mais uma vez vemos uma divisão entre leste e oeste que só a personalidade de Platão foi capaz de evitar. Não há necessidade de insistir nas anedotas sobre a sucessão da Academia. Espeusipo era um cidadão ateniense, enquanto Xenócrates e Aristóteles não, e pode muito bem ter parecido necessário nessa época que o chefe da Academia deveria ser um ateniense que fosse legalmente capaz de manter a propriedade. Em data posterior, alguma saída para a dificuldade deve ter sido encontrada, sem dúvida sob influência macedônia; pois encontramos Xenócrates de volta a Atenas como chefe da Academia em 339, enquanto Aristóteles fundou o Liceu lá em 335 a.C. No momento, o ponto interessante é que os dois líderes da escola de Platão deixaram Atenas juntos e foram para a Ásia Menor, onde havia o que pode ser chamado de uma colônia da Academia sob Corisco e Erasto, que se estabeleceram em Assos e gozavam do patrocínio de Hérmiás, tirano de Atarneus, o qual eles haviam convertido ao platonismo. Isso é certamente significativo, pois mostra que havia uma possibilidade real de se fundar um ramo asiático da Academia nessas regiões. Conhecemos o círculo de amigos com quem Xenócrates e Aristóteles se

relacionaram muito melhor do que conhecíamos, agora que é geralmente aceito que a sexta epístola de Platão é genuína. A escola foi fundada por Corisco e Erasto, que haviam sido membros da Academia, e a epístola é dirigida a eles junto com Hérmiás, a quem Platão parece não conhecer pessoalmente. Aristóteles permaneceu em Assos por três anos, mas, quando da execução de Hérmiás pelos persas, mudou-se para Mitilene em Lesbos, onde se casou com Pítia, a filha de Hérmiás.

Isso levanta um ou dois pontos interessantes. No primeiro livro da *Metafísica*, Aristóteles tem ocasião para criticar a teoria das Formas de Platão de maneira muito curiosa. Ele fala disso o tempo todo como uma doutrina que “nós” defendemos, mesmo quando a critica, e isso só pode significar que ele ainda se considerava um membro da Academia. Se assim for, o livro deve pertencer à época em que ele estava em Assos. O mesmo parece se seguir das frequentes referências a Corisco em certas obras de Aristóteles. Elas parecem implicar que ele esteve presente nas lições, e isso, claro, é da maior importância para determinar a data delas.

É bem possível que o chamado de Aristóteles para superintender a educação de Alexandre em 342 a.C. se devesse à sua intimidade com Hérmiás, que certamente era um agente macedônio, bem como à ligação profissional de seu pai com os reis macedônios. Quase nada é realmente conhecido sobre o trabalho de Aristóteles com Alexandre. Ele fala muito pouco sobre ele em seus escritos, e realmente não sabemos quanto tempo eles estiveram juntos, mas pelo menos está claro que Aristóteles nunca entendeu seu distinto pupilo. Por volta de 335 a.C. ele estava de volta a Atenas, onde abriu sua escola sob a proteção do governador macedônio Antípatro.

Ora, isso significa que Aristóteles esteve fora de Atenas por cerca de doze anos, dos trinta e sete aos quarenta e nove, e dificilmente podemos estar errados ao afirmar que esses foram os anos mais importantes de sua vida. A princípio, sem

dúvida, ele pensou apenas em continuar a obra de Platão, mas é evidente que a mudança veio logo. Por vinte anos ele havia sido ofuscado pela personalidade de seu mestre, era hora de seu gênio nativo se mostrar, se ele tivesse algum. Os gregos nunca tinham pressa. Platão devia ter quarenta anos quando fundou a Academia, e os escritos pelos quais ele nos é mais familiar foram todos escritos antes disso, e tinham como objetivo principal tornar Sócrates conhecido.

Aristóteles também estava a princípio completamente absorto em seu mestre, e parece haver pouca dúvida de que foi Platão quem o iniciou nas linhas que ele deveria seguir. Parece certo que, no final de sua vida, Platão havia decidido direcionar a atenção de seus discípulos para o estudo de animais e plantas. Isso parece decorrer do fato de que não apenas Aristóteles, que tinha uma inclinação natural nessa direção, mas também o sobrinho de Platão, Espeusipo, voltou sua atenção para a biologia. As conquistas de Espeusipo nisso podem não terem sido muitas, embora ele tenha escrito uma obra intitulada *Ἵμοια* [*homoia*], em que tentou fundar uma classificação dos animais. Os poetas cômicos também zombavam, à sua maneira, dos esforços da Academia para estabelecer uma classificação de animais e vegetais. Mas para Aristóteles esse novo ramo de investigação parece ter surgido quase como uma revelação.

Meu colega, professor D'Arcy Thompson, apontou⁹ que a maioria das espécies descritas por Aristóteles pertencem à Ásia Menor e, em particular, a Lesbos, e, se for assim, isso resolveria o assunto. Neste ponto, parece que o professor Jaeger está errado, e pode-se notar que Corisco aparece não apenas nos tratados lógicos, mas também em algumas das lições biológicas.

⁹ THOMPSON, D. W. *On Aristotle as a Biologist*. Oxford: Clarendon Press, 1913.

De fato, se isso estiver certo, é, penso eu, a chave para todo o desenvolvimento de Aristóteles. Ele não era um matemático como Platão, mas se encontrou quando Platão voltou sua atenção para a biologia. Platão nunca disse nada sobre a doutrina das Formas (ἰδέαι [*idea*], εἶδη [*eide*]) em qualquer obra que escreveu após a fundação da Academia, exceto uma vez no *Timeu*, onde é mencionada por um professorado pitagórico, mas Aristóteles, é claro, sabia tudo sobre isso pelo *Fédon* e pela *República*, onde é exposto por Sócrates. É claro que ele também conhecia, na medida do possível, a forma matemática em que a doutrina foi exposta por Platão em seus últimos anos. Para Aristóteles, uma vez que se interessou pela biologia, a forma matemática em que Platão apresentou a teoria deixou de ter qualquer significado, e aqui mais uma vez encontramos a natureza jônica de Aristóteles se afirmando.

É no diálogo intitulado *Da Filosofia* [*On Philosophy*] que encontramos a primeira ruptura aberta com a Teoria Ideal de Platão, e foi somente dessa fonte que os estoicos e epicuristas de algumas gerações seguintes conheceram o que conheceram sobre ela. Foi, de fato, um anúncio público de que Aristóteles tinha uma filosofia própria a ensinar. Desse ponto de vista, trata-se, com certeza, de uma séria perda, e podemos nos alegrar por estar sendo reparada aos poucos¹⁰. É significativo que a teoria platônica criticada não seja aquela com a qual estamos familiarizados no *Fédon* e na *República*, mas aquela dos chamados números ideais (εἰδητικοὶ ἀριθμοί [*eidetikoí arithmoí*]), uma teoria que temos de reconstruir o melhor que pudermos a partir do que Aristóteles nos diz sobre ela, pois não encontra lugar nas obras publicadas de Platão. Nesse diálogo, Aristóteles falou pessoalmente, e possuímos um

¹⁰ Uma comparação do artigo de Bywater (1869, p. 64) com o relato desse diálogo dado por Jaeger (pp. 125-sqq) mostrará até onde isso tem procedido.

fragmento dele (fr 8 Rose), no qual ele disse que não poderia simpatizar com a doutrina, mesmo que se suponha que sua oposição se deva a um espírito de contenciosidade. Essa é uma declaração definitiva o bastante. É evidente que esse diálogo deve ser posterior ao primeiro livro da *Metafísica*, no qual também a doutrina platônica das Formas é criticada, mas é sempre mencionada como uma doutrina que “nós” sustentamos. A única diferença é que o diálogo *Da filosofia* era um manifesto público, ao passo que a crítica da *Metafísica* se destinava apenas à escola, e só veio à luz muito tempo depois.

Parece mais natural supor que essa ruptura com o platonismo esteja ligada aos estudos biológicos de Aristóteles, embora esse seja um ponto que eu penso que Jaeger deixou passar. Porém, certamente é aqui que devemos procurar pela origem da divergência entre Platão e Aristóteles. Mesmo hoje podemos ver que os matemáticos têm comparativamente pouca dificuldade em apreciar o platonismo, enquanto os biólogos tendem a ficar incomodados com o que lhes espicaça como uma certa injustiça aos objetos de seu próprio estudo. Isso era bastante natural até o século passado e era perfeitamente inteligível no século IV a.C., mas gostaria de levantar a questão de saber se é tão natural hoje em dia. Não sou biólogo nem matemático, mas não posso deixar de me perguntar se não há, no século XX, uma tendência para que seus pontos de vista opostos se congreguem. No quarto século a.C. isso sem dúvida parecia impossível, mas não posso deixar de perguntar se, caso Aristóteles conhecesse a moderna teoria da evolução, ele teria se sentido obrigado a rejeitar a teoria platônica tão decididamente quanto o faz. Seja como for, não há dúvida de que foi principalmente o interesse apaixonado de Aristóteles pela biologia que o levou a abandonar completamente a teoria das Ideias, embora nunca se deva esquecer que, mesmo em suas lições não publicadas, ele sempre fala de Platão com reverência, mesmo quando se sente obrigado a divergir dele.

Em tempos posteriores, foi a Academia Platônica que comentou laboriosamente suas obras, e é a seus membros que mais devemos pela preservação e interpretação delas. É possível, de fato, que os neoplatônicos ignorassem demasiadamente as diferenças radicais entre os dois homens; mas é fato que eles se dedicaram mais à interpretação de Aristóteles do que à de Platão. Eles estavam no mínimo vagamente conscientes do fato de que Aristóteles era a única fonte de nosso conhecimento dos ensinamentos posteriores e mais pessoais de Platão.

Não obstante, não pode haver dúvida de que o retorno de Aristóteles a seus predecessores jônicos teve um efeito totalmente infeliz em sua visão geral do mundo, e isso teve resultados infelizes. A *Física*, o *De Caelo*, e o *De Generatione et Corruptione* não representam de forma alguma um avanço na Academia como seus trabalhos biológicos. Neles tudo depende da terra esférica estar em repouso no centro do universo, enquanto os céus estrelados a circundam uma vez a cada vinte e quatro horas. Não há dúvida de que a Academia foi muito além disso e que, sob sua influência, até mesmo a teoria heliocêntrica evoluiu. Foi exatamente isso que tornou Aristóteles inaceitável para os grandes homens da Renascença e, desde então, tem impedido uma apreciação adequada dele. Aristóteles nessas questões não era Aristóteles no seu melhor, e sua verdadeira grandeza era como biólogo.

No entanto, nos levaria longe demais discutir esses pontos em detalhes aqui, embora eu sinta que devo dizer algo mais sobre a que é frequentemente considerado como a principal obra de Aristóteles, a *Metafísica*. O próprio título dessa obra é posterior, e a palavra metafísica nunca é usada pelo próprio Aristóteles. Vimos que o Livro I certamente foi composto quando ele lecionava para sua escola em Assos, e isso implica que os Livros II e III pertencem ao mesmo período, quando Aristóteles ainda se sentia membro da Academia,

embora tivesse abandonado sua doutrina principal, a teoria das Formas. Mas neste ponto toda conexão aparentemente cessa, e com o Livro IV chegamos a uma discussão da terminologia filosófica, que parece ser um trabalho independente, enquanto os dois últimos livros contêm uma discussão, ou melhor, duas discussões, da teoria dos números ideais defendida na Academia, que não parece ter nenhuma conexão com o restante da obra. Os Livros V-VII parecem ser de data muito posterior a estes, pois tratam de um assunto mais importante e parecem incorporar pontos de vista que Aristóteles sustentou mais tarde na vida. O Livro X é um tratado inteiramente independente, que parece dar conta das opiniões de Aristóteles sobre o que ele chama de Primeira Filosofia. O xis do problema certamente se encontra aqui; mas infelizmente deve permanecer um xis. Não sabemos ao menos se a *Metafísica* foi alguma vez pretendida por seu autor para ser considerada como uma única obra, sem dúvida a ser revisada, ou se ela simplesmente consiste naquelas partes de seus escritos que, aos seus editores, não pareceram possuir um lugar natural algures. Podemos apenas dizer que o título que carrega deu origem ao termo tardio “metafísica”, e isso mostra a importância dos assuntos de que trata. Mas, assim como a temos, certamente não é um todo coerente; consiste em fragmentos de datas muito diferentes e mostra, mais do que qualquer outra coisa, que a filosofia de Aristóteles nunca foi concluída. Seria fora do lugar dizer mais sobre isso aqui.

Eu, no entanto, sinto-me obrigado antes de concluir a dizer algo sobre a *Ética*. Todos sabem que há três obras que levam esse título no *corpus* aristotélico, a *Ética a Nicômaco*, a *Ética Eudêmia* e a *Magna Moralia*. A última delas pode ser deixada de lado por enquanto, mas as duas primeiras apresentam um problema muito real. Durante o século XIX, a maioria dos editores (inclusive eu mesmo) concordou com a opinião de que a *Ética a Nicômaco* era de Aristóteles, enquanto a *Ética Eudêmia* era atribuída a Eudemo, mas ultimamente isso

tem sido questionado e, na minha opinião, isso foi finalmente refutado por Jaeger. Segundo ele, há três estágios bem marcados na filosofia moral de Aristóteles, representados por (1) o *Protréptico*, que foi publicado e representa o período platônico avançado, (2) a *Ética Eudêmia*, que pertence ao estágio intermediário, e (3) a *Ética a Nicômaco*, que é uma das últimas obras de Aristóteles. Isso, ele sustenta, fica claro a partir do acordo da *Ética Eudêmia* com o *Protréptico*, especialmente porque esse trabalho agora pode ser complementado a partir de Jâmblico. Mesmo desconsiderando isso, a referência (B, I, 1218b, 34) το εξωτερικοι λογοι [*to exoterikoi logoi*] prova que a obra é genuinamente aristotélica. Que ela foi escrita durante sua residência na Ásia Menor parece se seguir da aparição nela de Corisco (1220, 19 e 1240b, 25).

Que a *Ética Eudêmia* se interpõe entre o *Protréptico* e a *Ética a Nicômaco* aparece, afirma Jaeger, a partir de muitas coisas, acima de tudo, talvez, do modo como as “três vidas”, a teórica, a prática e a apoláustica, se mostram derivadas da sabedoria (*φρονησις*), da bondade (*αρετή* [*aretê*]) e prazer (*ἡδονή* [*hêdonê*]) bem à maneira platônica. É óbvio que isso não poderia encontrar lugar na *Ética a Nicômaco*, onde o antigo uso platônico de *φρονησις* como equivalente a *σοφία* [*sophia*] é abandonado e substituído por uma distinção entre *σοφία* especulativa e *φρονησις* prática. É de se observar, no entanto, que a *Ética a Nicômaco* tem uma visão muito mais elevada de *σοφία* ou sabedoria intelectual do que a outra. Não é, de fato, uma abordagem adequada do assunto dizer, como Jaeger faz (p. 250), que a vida teórica só é trazida no final da *Ética a Nicômaco* sem que a bondade ética seja feita dependente dela. Isso é verdade, sem dúvida, mas está muito longe de ser toda a verdade. Está bem de acordo com o método filosófico, o qual Aristóteles aprendeu de Platão, manter o objetivo principal de uma discussão até o fim e, quando a vida contemplativa é discutida na *Ética a Nicômaco*, isso é feito com

um ardor e intensidade que não podem ser justapostas a qualquer outra parte do trabalho. É também por isso, creio eu, que a *φρονησις* ou sabedoria prática recebe apenas uma importância secundária no sexto livro. Todo o tratado pretende levar à afirmação da preeminência única da sabedoria especulativa ou *σοφία*.

De fato, se as últimas páginas da *Ética a Nicômaco* são genuínas — e ninguém sugeriu que não sejam — descobrimos que o bem último para o homem é apenas o exercício da “parte” teórica ou contemplativa da alma. A degradação da *φρονησις* ou sabedoria prática no Livro VI parece destinada a exaltar a posição da *σοφία* ou sabedoria teórica, e sua atividade *θεωρία* [*theôria*], ainda mais acima do que antes. Se, então, a *Ética a Nicômaco* pertence aos últimos anos da vida de Aristóteles, como afirma Jaeger, seremos levados a concluir que, no momento de sua morte, Aristóteles estava a ponto de ensinar um sistema em que tudo era subordinado à vida teórica ou contemplativa. Eu sugeriria que a mesma ideia pode ser usada para interpretar a abordagem do *νοῦς* [*nous*] no terceiro livro do *De Anima*. Isto tem levado a uma controvérsia sem fim, mas me atrevo a pensar que a aparente discrepância entre este e os livros anteriores se deve à mesma causa. A aparente degradação de nossas faculdades psíquicas que nos impressiona nos dois primeiros livros do *De Anima* é como a aparente degradação da *φρόνησις* no sexto livro da *Ética*, e pretende preparar o caminho para a exaltação da Mente (*νοῦς*), assim como a posição inferior atribuída à sabedoria prática (*φρόνησις*), no outro caso, pretende preparar o caminho para a exaltação da sabedoria teórica (*σοφία*). É certamente muito característico dos escritos filosóficos gregos manter o ponto principal até o fim ou perto dele; e, se argumentarmos a partir da negligência de certas ideias na parte anterior de tais obras, estamos muito propensos a errar. Por outro lado, se lemos até o fim e então olhamos para trás,

muitas vezes descobriremos que coisas que pareciam difíceis de entender a princípio aparecem sob uma nova luz.

Apenas devemos lembrar o tempo todo que, ao tentar entender essas obras de Aristóteles, não estamos lidando com obras publicadas, mas com lições. Se nos lembrarmos disso, não teremos certeza de que Jaeger está certo ao dizer que, para o grego médio da época, o método dessas obras era estranho e repulsivo (p. 360). Embora o ateniense médio sem dúvida possa achá-los assim, devemos sempre lembrar que Aristóteles não era ateniense, e que seus ouvintes eram ainda menos. Basta olharmos para a literatura científica jônica de um século antes, como o tratado de Hipócrates, *Περὶ αἰρῶν υδατῶν τοπῶν* [*Peri aeron hydaton topon; Sobre os ares, águas e lugares*], para percebermos que ele está seguindo o estilo científico jônio tradicional e a atitude jônia tradicional em relação ao mundo. Não consigo perceber que Jaeger esteja certo ao dizer (p. 360) que havia algo fundamentalmente novo na atitude de Aristóteles para com tais coisas. Ele parece mais certo ao dizer (p. 434) que Aristóteles também tinha o mundo-horizonte da Jônia, com o qual nenhum ateniense jamais sonhou, embora eu certamente excetuaria Platão, que era ateniense, e mesmo assim combinava uma simpatia ainda mais ampla do que a de Aristóteles com um interesse por questões práticas que Aristóteles se mostrou incapaz de sentir. Aqui, também, Aristóteles é um jônio típico, embora tenha vivido por vinte anos sob a influência de um ateniense de simpatias pan-helênicas.

IV

Em nenhum lugar isso aparece mais claramente do que no final de sua vida. Ele havia sido tutor de Alexandre o Grande, mas raramente o menciona. Ele não parece consciente

do fato de que sua posição em Atenas durante os últimos treze anos de sua vida dependia de Antípato. E, no entanto, quando Antípato deixou Atenas e Alexandre morreu (323 a.C.), ele teve que deixar Atenas imediatamente e foi para Cálcis, na Eubéia, onde também morreu logo depois, aos sessenta e três anos. É digno de nota que Platão foi chefe da Academia até os oitenta anos, enquanto Sócrates tinha pouco mais de setenta quando foi condenado à morte no auge de suas forças. Os gregos dessa época viviam muito tempo, e não pode haver dúvida alguma de que a morte comparativamente precoce de Aristóteles nos privou da revisão final de seu sistema que ele certamente teria empreendido, e da qual, como foi indicado, alguns vestígios podem ainda ser descobertos. A maior parte do que temos de melhor pertence à época em que ele não estava em Atenas, e os últimos treze anos de sua vida representam um período incompleto que foi encerrado por eventos políticos com os quais ele nada teve a ver e, em que, por mais surpreendente que possa parecer, não se interessou.

Atrevo-me a pensar que o que mais se deseja é um estudo de seu pensamento nestes últimos anos, para o qual, como tentei mostrar, há realmente certos dados que o professor Jaeger ignorou. De acordo com ele, parece que Aristóteles passou seus últimos anos antecipando o aprendizado e a ciência de Alexandria, e em alguns aspectos isso é certamente verdade. Sinto-me convencido, no entanto, de que não é toda a verdade, nem mesmo a parte mais importante dela. No entanto, acredito que ainda é possível averiguar mais do que já foi descoberto quanto à ordem cronológica de suas obras. Isso foi feito com sucesso no caso de Platão e, embora possa ser mais difícil no de Aristóteles, tenho poucas dúvidas de que poderia ser feito também. Então, creio eu, devemos ver que o último estágio da filosofia de Aristóteles era bem diferente do que parece ser no valioso trabalho que o professor Jaeger já nos deu. Sem dúvida, ele é o primeiro escritor que tentou acompanhar seu

desenvolvimento, mas ainda há, penso eu, algo a ser feito se pudermos apenas determinar quais foram seus últimos escritos. É certo, pelo menos, que o homem que escreveu as últimas páginas da *Ética a Nicômaco* ainda tinha algo mais a dizer quando seu trabalho foi prematuramente interrompido.

(Submissão: 30/01/23. Aceite: 19/04/23)

