

v. 25, n. 47, Maio-Ago. 2018

Princípios

Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

47





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

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2018v25n47>

Princípios Natal, v. 25, n. 47, maio-ago. 2018

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Reitora

Ângela Maria Paiva Cruz

Vice-Reitor

José Daniel Diniz Melo

Pró-Reitor de Pós-Graduação

Rubens Maribondo do Nascimento

Pró-Reitora Adjunta de Pós-Graduação

Fernanda Nervo Raffin

Diretora do CCHLA

Maria das Graças Soares Rodrigues

Vice-Diretor do CCHLA

Sebastião Faustino Pereira Filho

Chefe do Departamento de Filosofia

Cinara Maria Leite Nahra

Coordenador do PPGFil

Sérgio Luís Rizzo dela Sália

Vice-coordenador do PPGFil

Markus Figueira da Silva

Editor Responsável

Dax Moraes (UFRN)

Conselho Editorial

Cinara Maria Leite Nahra (UFRN)

Daniel Durante Pereira Alves (UFRN)

Dax Moraes (UFRN)

Eduardo Pellejero (UFRN)

Gisele Amaral dos Santos (UFRN)

Maria Cristina Longo C. Dias (UFRN)

Markus Figueira da Silva (UFRN)

Oscar Federico Bauchwitz (UFRN)

Conselho Científico

André Leclerc (UFC)

Cláudio Ferreira Costa (UFRN)

Colin B. Grant (University of Surrey, Reino Unido)

Daniel Vanderveken (Université du Québec, Canadá)

Elena Morais Garcia (UERJ)

Enrique Dussell (Universidad Autónoma Metropolitana, México)

Franklin Trein (UFRJ)

Gianni Vattimo (Università di Torino, Itália)

Glenn Walter Erickson (UFRN)

Gottfried Gabriel (Friedrich-Schiller-Universität, Alemanha)

Guido Imaguire (UFRJ)

Guilherme Castelo Branco (UFRJ)

Gustavo Caponi (UFSC)

Jaimir Conte (UFSC)

Jesús Vázquez Torres (UFPE)

João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)

João José M. Vila-Chã (Pontificia Università Gregoriana, Itália)

Joel Thiago Klein (UFRN)

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

Juan Adolfo Bonaccini (*in memoriam*)

Marcelo Pimenta Marques (UFMG)

Marco Antonio Casanova (UERJ)

Marco Zingano (USP)

Maria Cecília M. de Carvalho (UFPI)

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

Editoração Eletrônica e Normalização

Dax Moraes

Revista Princípios:

Departamento de Filosofia
Campus Universitário, UFRN
CEP: 59078-970 – Natal – RN
E-mail: principios@cchla.ufrn.br
Home page: <http://www.periodicos.ufrn.br/principios>

Princípios, UFRN, CCHLA, PPGFIL
v. 25, n. 47, maio-ago. 2018, Natal (RN)
EDUFRN – Editora da UFRN, 2018.
Periodicidade: quadrimestral
1. Filosofia. – Periódicos
L-ISSN 0104-8694 E-ISSN 1983-2109
RN/UF/BCZM CDU 1 (06)



Princípios

Revista de Filosofia

v. 25, n. 47, maio-ago. 2018

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

SUMÁRIO

Artigos

- Legitimidade democrática e Estado de Direito
sob a perspectiva republicana de Philip Pettit
Alberto Paulo Neto (PUCPR) 9
- Estado de exceção:
Giorgio Agamben entre Walter Benjamin e Carl Schmitt
Danigui Renigui Martins de Souza (UFRN) 35
- A Teoria Crítica requer um programa de fundamentação?
(Oitenta anos de “Teoria tradicional e teoria crítica”)
José Ivan Rodrigues de Sousa Filho (UFSC; CAPES) 59
- Sobre caráter e personalidade:
as antropologias de Fromm, Horkheimer e Adorno
nos anos 1930 e 1940
Virginia Helena Ferreira da Costa (USP; CNPq) 87
- Três definições de fenomenologia
Cristiano Perius (UEM) 121
- Is convergence in desires possible?
a critical assessment of Michael Smith’s moral realism
Lucas Mateus Dalsotto (UFMS; CAPES) 143

Resenha

TAHKO, Tuomas E. *An introduction to Metametaphysics*. (2015).
Sanderson Molick (UFRN; CAPES)

165

Artigos

**LEGITIMIDADE DEMOCRÁTICA E ESTADO DE DIREITO
SOB A PERSPECTIVA REPUBLICANA DE PHILIP PETTIT**

**[DEMOCRATIC LEGITIMACY AND THE RULE OF LAW
UNDER THE REPUBLICAN PERSPECTIVE OF
PHILIP PETTIT]**

Alberto Paulo Neto

Professor na Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Pós-Doutorado pela Universidade de São Paulo

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2018v25n47ID12452>

Natal, v. 25, n. 47
Maio-Ago. 2018, p. 9-33

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: A legitimidade política representa a relação adequada entre o Estado de Direito e os cidadãos. A ordem estatal expressa as suas determinações e sua exigência de obrigação por meio da legislação. Os cidadãos avaliam se o “império da lei” não se constitui em restrição ao *status* social de livres e não-dominados. A teoria política republicana de Philip Pettit propicia os instrumentos avaliativos da atuação da ordem política segundo o critério da legitimidade. Os cidadãos republicanos devem possuir o controle popular para a garantia da aceitação da ordem política legítima. O controle popular tem as características de individualidade, incondicionalidade e eficácia. Os participantes da vida política avaliam as determinações políticas com referência ao “teste de sorte bruta”. Este possibilita inquirir se as decisões políticas têm aceitabilidade racional e não se estabeleceram de forma arbitrária. A liberdade republicana é o fundamento e a bússola da ação dos cidadãos e da estrutura normativa das instituições políticas.

Palavras-chave: Republicanismo; Estado de Direito; Legitimidade; Liberdade republicana; Democracia; Philip Pettit.

Abstract: Political legitimacy represents the right relationship between the Rule of Law and citizens. The State order expresses its determinations and its requirement of obligation through the legislation. Citizens assess whether the "Rule of Law" does not constitute a restriction on the social status of the free and non-dominated. Philip Pettit's republican political theory propitiates the evaluation instruments of the political order according to the criterion of legitimacy. Republican citizens must have popular control to ensure the acceptance of legitimate political order. Popular control has the characteristics of individuality, unconditionality and effectiveness. Participants in political life evaluate political determinations with reference to the "tough luck test". This makes it possible to inquire whether political decisions have rational acceptability and are not established arbitrarily. Republican freedom is the foundation and compass of citizens' action and the normative framework of political institutions.

Keywords: Republicanism; Rule of Law; Legitimacy; Republican freedom; Democracy; Philip Pettit.

A teoria da legitimidade política sustenta que as leis e as normas da sociedade devem ser impostas a você e aos outros sob um sistema popular de controle no qual você compartilha igualmente. (Pettit, 2015a, p. 5)

Em *Just freedom: a moral compass for a complex world*, Philip Pettit (2014, p. 109) nos provoca a pensar sobre o modo como avaliamos as melhores cidades para se viver. No *ranking* das melhores cidades, apresentado pelos meios de comunicação de massa, são considerados a qualidade de vida, a infraestrutura das cidades, a segurança e o acesso aos bens de consumo, lazer e serviços. Os institutos de pesquisa e estatísticas observam as pessoas como consumidores. Eles não consideram as pessoas como cidadãos e não ponderam o nível do controle sobre as instituições políticas. A provocação republicana nos conduz a avaliar a melhor *civitas* como aquela que também proporciona a melhor forma de exercício dos direitos políticos¹.

Neste quesito, a teoria republicana avalia os recursos e as proteções que os cidadãos possuem perante a dominação do poder público (*imperium*)². O Estado deve proporcionar a igual forma de

¹ Recentemente, Pettit descreveu da seguinte forma essa provocação: “Todos os anos, várias agências diferentes classificam as cidades do mundo em ordem de vida, levando em consideração uma variedade de fatores que afetam as condições de vida das pessoas. Os fatores que são maiores nas classificações são a segurança e o crime, o design urbano e a qualidade ambiental, o transporte público, a tolerância cultural, as condições de negócios, os cuidados médicos e assim por diante. Esses elementos pertencem ao domínio do que o governo pode fornecer ou facilitar para as pessoas, mas dificilmente apoiam a qualidade democrática do governo que assegura a sua entrega. Assim, os *rankings* tratam as pessoas como beneficiários relativamente passivos de amenidades urbanas e ignoram até que ponto eles podem atuar como cidadãos ativos para manter o controle sobre o que faz o governo – na medida em que eles podem combinar para garantir que o governo opera em termos que eles geralmente endossam” (Pettit, 2015c, p. 9).

² O termo latino “*imperium*” significa a dominação exercida pelo poder público. Ele representa as formas arbitrárias de determinação das leis (coerção) e políticas de governo. A legitimidade republicana almeja oferecer os procedi-

controle popular para ser admitido como legítimo. A legitimidade se refere à relação *vertical* entre o Estado e os cidadãos³. Ela responde à questão sobre o modelo de estrutura institucional que deve ser possibilitado aos cidadãos para o controle das decisões políticas.

Como explica Pansardi (2015, p. 49): “A teoria republicana da legitimidade pressupõe que cada cidadão deve ser tratado igualmente no modo que uma ordem política é imposta pelo Estado”. A

mentos de controle aos cidadãos para a contenção da dominação pública e das arbitrariedades do Estado (Cf. Pettit, 2014, p. 110). Na obra *Republicanism*, Pettit (1997, p. 36), o termo designava o poder estatal e a tentativa republicana de conter as formas arbitrárias de dominação. Como explica Pettit (1997, p. 36): “A visão republicana de que as leis criam a liberdade das pessoas faz sentido se a liberdade consistir em não-dominação. As boas leis podem aliviar as pessoas da dominação – podem protegê-las contra os recursos ou o *dominium* das pessoas que, de outra forma, teriam poder arbitrário sobre elas, sem que elas introduzissem novas forças dominantes: sem introduzir a dominação que pode ser o *imperium* governamental”.

³ Na obra *On the People's Terms. A Republican Theory and Model of Democracy*, Pettit (2012a, p. 75) realiza a distinção entre as questões de justiça e de legitimidade na teoria política republicana. A justiça se refere ao igual tratamento entre os cidadãos em suas relações entre si. Ela é realizada de forma *horizontal* e tem como pressuposto a igualdade do poder de influência. A legitimidade trata do controle que os cidadãos possuem em sua relação com as instituições governamentais. A relação entre os cidadãos e o governo ocorre de forma *vertical*. O Estado legítimo é aquele que proporciona o controle de suas decisões aos cidadãos (Cf. Martí; Seleme, 2015, p. 25). O filósofo político considera que essa distinção possibilita a melhor compreensão dos problemas políticos de justiça e democracia e se distingue do modelo rawlsiano. Este teria subsumido a legitimidade política à questão de justiça (Cf. Pettit, 2012a, p. 76-77; Pettit, 2012b, p. 59-60; Pettit, 2015c, p. 10). Como explica Pansardi (2015, p. 44): “A teoria republicana de Pettit [...] é então uma teoria da justiça e uma teoria da legitimidade, e visa abordar ambas as questões com base no único ideal de liberdade como não-dominação. No entanto, ao contrário de outras filosofias políticas, como a teoria da justiça de Rawls, a teoria republicana de Pettit sublinha a necessidade de manter as duas questões normativas distintas. Justiça e legitimidade, na opinião de Pettit, representam dois objetivos distintos da filosofia política, que podem ser promovidos independentemente um do outro”.

abordagem republicana se preocupa com a forma de imposição estatal que consiga tratar igualmente as reivindicações dos cidadãos e promova a liberdade como não-dominação. Por isso, ela se diferencia do *majoritarianismo democrático*, o qual concebe a decisão correta como aquela aceita por maioria de voto. O modelo republicano de legitimidade aduz ao poder de controle igualmente compartilhado pelos cidadãos. O sentido republicano de democracia denota esse compartilhamento do poder (*kratos*) pelo povo (*demos*).

A legitimidade política teve destaque nos pensadores políticos do *Federalist paper*. No artigo 51, Madison ou Hamilton manifestam a preocupação com o poder das facções na República. Esse artigo trata sobre as medidas republicanas para contenção do poder tirânico da maioria. Por isso, a proposta de divisão e separação dos poderes políticos foi essencial para a manutenção da estabilidade constitucional. O poder político deve reconhecer o povo como autoridade legítima e estar submetido às orientações do interesse comum.

Mas o verdadeiro meio de embaraçar que os diferentes poderes não se vão sucessivamente acumulando nas mesmas mãos, consiste em dar àqueles que os exercitam meios suficientes e interesse pessoal para resistir às usurpações. Nesse caso, como em todos os outros, os meios de defesa devem ser proporcionados aos perigos do ataque; é preciso opor ambição a ambição e travar de tal modo o interesse dos homens, com as obrigações que lhes impõem os direitos constitucionais dos seus cargos, que não possam ser ofendidas as últimas sem que o primeiro padeça. É desgraça inerente à natureza humana a necessidade de tais meios; mas, já a necessidade dos governos é em si mesma uma desgraça. Se os homens fossem anjos, não haveria necessidade de governo; e se anjos governassem os homens, não haveria necessidade de meio algum externo ou interno para regular a marcha do governo: mas, quando o governo é feito por homens e administrado por homens, o primeiro problema é pôr o governo em estado de poder dirigir o procedimento dos governados e o segundo obrigá-lo a cumprir as suas obrigações. A dependência em que o governo se acha do povo é certamente o seu primeiro

regulador; mas a insuficiência desse meio está demonstrada pela experiência (Madison; Hamilton; Jay, 2003, p. 318).

Na experiência federalista estadunidense, o caminho para a estabilidade da República foi a divisão do poder político e a introdução de mecanismos políticos que contrabalançassem o anseio majoritário dos grupos políticos. A estrutura institucional teria que possibilitar a inviabilização do controle da república pelas paixões facciosas e possibilitar a atuação do governante em conformidade com o direito popular. A estrutura legítima exige o cumprimento das determinações estatais pelos cidadãos. Por um lado, os cidadãos têm a obrigação de estruturar o Estado que proporcione a participação popular no governo e seja regulado pelo interesse comum. Por outro lado, os cidadãos devem se sentir compelidos ao cumprimento das determinações jurídicas.

A legitimidade diz respeito à aceitação das determinações do Estado pelos cidadãos. Os destinatários do direito observam a obrigação de cumprimento das determinações jurídicas e políticas. Na hipótese de normas jurídicas legítimas, eles têm a obrigação de cumpri-las. No entanto, o Estado ilegítimo seria aquele que o governante realiza a usurpação dos direitos políticos dos cidadãos e legisla sem validade normativa. Neste caso, os cidadãos teriam a contestação e a resistência como formas de alertar o governante sobre os excessos de uso do poder político.

O paradigma tradicional do regime ilegítimo é aquele que é controlado por um déspota ou por uma potência estrangeira. Mas podemos imaginar um despotismo benevolente, ou um colonialismo esclarecido, segundo o qual as relações das pessoas entre si são ordenadas de maneira socialmente justa (Pettit, 2012a, p. 130).

A hipótese do regime tirânico e injusto fomenta a desobediência civil e a necessidade de restabelecimento da nova ordem política legítima. A suposição do regime tirânico (ditatorial) e justo conduz os cidadãos ao cumprimento das normas jurídicas, pois elas são

justas e socialmente aceitáveis. No entanto, eles devem contestar a ordem política e exigir o redirecionamento democrático das instituições políticas. Porque a ordem política ilegítima torna os indivíduos vulneráveis em relação às instituições políticas e entre si como membros da sociedade. Os cidadãos estariam na condição social de perda do controle sobre as determinações políticas (Cf. Pettit, 2012a, p. 24-25).

Por isso, no primeiro momento de reflexão será indagada a questão da legitimidade e a coercitividade estatal. O paradoxo da legalidade representa a tensão entre a liberdade dos cidadãos e a imposição das normas jurídicas. A liberdade republicana possibilita o reconhecimento da normatividade da legislação e a sua representação como oriunda o *status* não-dominado dos cidadãos. No segundo momento de reflexão é apresentado o modelo de controle popular que deve ser aplicado no Estado democrático de direito para salvaguardar as instituições políticas do perigo de dominação (*imperium*). O controle popular exige a participação e a racionalidade crítica e avaliativa dos cidadãos.

1. Legitimidade política e a liberdade republicana

A legitimidade é equivalente à ausência de dominação pública ou vertical, exigindo que você compartilhe o igual controle de interferência que o governo inevitavelmente pratica em sua vida. (Pettit, 2015b, p. 84)

A questão da legitimidade se refere à imposição da ordem social que seja justa. A existência do aparelho estatal é inevitável para a coordenação dos atores sociais e a implementação da concepção de justiça que satisfaça os anseios dos sujeitos de direito. De acordo com Pettit (2012a, p. 133-4), o Estado possui duas características de ação: (1) Capacidade de impor coercitivamente a ordem social e (2) afirmação que essa instituição político-jurídica tem o “monopólio” da autoridade coercitiva. Na história do pensamento político, o Estado foi caracterizado pelo princípio da impessoalidade de

suas determinações e constituído pelo acordo abstrato de derivação das obrigações legislativas e civis.

A possibilidade de um Estado (*rule*) de norma impessoal é intrigante de um ponto de vista republicano. As normas previstas seriam estabelecidas por pessoas individuais e as penalidades associadas seriam impostas por pessoas individuais. Mas elas emergiriam e se estabilizavam como por uma mão invisível, já que nem a introdução das normas nem a imposição de custos exigiriam o Estado. Um regime eficaz de tais normas não-intencionais policiadas deve ser muito atraente para qualquer pessoa preocupada com a liberdade como não-dominação. Por hipótese, servirá para proteger as pessoas da dominação alheia, impondo os custos que prejudicam o poder que os poderosos poderiam ter de interferir. E ainda assim os protegeria sem impor a vontade potencialmente dominante de uma agência de proteção; isso os protegeria da maneira benigna de uma força independente da vontade para o bem (Pettit, 2012a, p. 134).

A imagem do "império do direito" (*empire of law*) figura na história do pensamento republicano como sendo a forma jurídica que possibilita a instauração do Estado legítimo e a postulação de normas jurídicas que não estão fundadas na vontade arbitrária. As normas jurídicas seriam premissas do interesse comum e seriam referenciadas pelos princípios políticos da comunidade jurídica. Elas não seriam a representação do anseio majoritário ou do líder carismático. Segundo Pettit (2012a, p. 134-5) essa concepção é possível de ser verificada na história política da antiguidade, nas obras de Aristóteles e Tito Lívio, e no período moderno nas obras dos constitucionalistas James Harrington e John Adams, e, na filosofia jurídica de Kant.

A ordem legítima requer o cumprimento de suas determinações por seus destinatários. Ela exige a aceitação geral de seus mandatórios. Ao contrário, a caracterização injusta das leis se constitui como a condição moral para a contestação e a resistência pelos cidadãos. A teoria republicana advoga o direito à contestação pelos cidadãos como sendo a forma de reestruturar a ordem democrática e legítima no Estado coercitivo.

A organização do Estado legítimo não pode prescindir das formas políticas de reestabelecimento da ordem democrática. As formas de contestação têm o objetivo de restaurar a legitimidade da ordem jurídica. Por um lado, o Estado é colocado como mediador nos conflitos políticos. Ele exerce a função adjudicativa e impede o retorno ao “estado natural”, o exercício arbitrário das próprias razões e o linchamento. Por outro lado, o sistema jurídico concede o direito à contestação em suas diversas formas para que os cidadãos fiscalizem a atuação dos representantes políticos.

A maioria dos regimes oferecerá alguma forma de se opor às suas leis que estão claramente dentro do sistema: apelar à legislatura, levar o governo ao tribunal, falar na mídia, demonstrar nas ruas e, é claro, desafiar o partido governante no horário de eleição. Mas o ato de infringir a lei – apesar de razões de coordenação para cumprir – também pode contar como um modo de contestação, uma maneira de se opor às leis dentro do sistema. Isto é exemplificado em campanhas de desobediência civil, em que, por exemplo, os ativistas infringem a leis – talvez as leis que eles opõem talvez outras leis – para exibir a oposição. Quando apresentados aos tribunais, os ativistas geralmente reconhecem a autoridade dos tribunais para penalizá-los, exibindo assim a aceitação do próprio regime e desautorizando a revolução ou a resistência. Eles invocam sua vontade de aceitar a penalidade autorizada por qualquer abuso que tenham cometido para chamar a atenção à injustiça dessas leis (Pettit, 2012a, p. 137-138).

Nesse sentido, a questão da legitimidade possui o paradoxo moral de obrigação de cumprimento da legislação e obediência à ordem política. A obrigação jurídica está condicionada à legitimidade do sistema jurídico. As leis tidas como injustas possibilita a reação de desobediência civil e sua contestação.

Na hipótese de ordem legítima e justa, os cidadãos têm a obrigação moral de cumprir a determinação jurídica. Sendo a ordem legítima e injusta, é instada a contestação pelos cidadãos. Eles aceitam o sistema jurídico, no entanto, eles questionam a arbitrariedade da lei. A ordem ilegítima e justa conduz os cidadãos ao cumprimento das determinações jurídicas, mas eles têm a obri-

gação de resistir à manutenção do sistema político. O pior regime político, a ordem ilegítima e injusta, não fazer jus à aceitação ou ao cumprimento das determinações jurídicas. Essa situação exige a nova constituinte e o restabelecimento da ordem jurídica democrática (Cf. Pettit, 2012a, p. 140).

A justiça e a legitimidade da lei constituem os dois lados da ordem política. A justiça se refere ao tratamento igualitário entre os cidadãos e a legitimidade é a relação igual e não-dominada entre o Estado e os cidadãos. A legitimidade se refere às normas jurídicas impostas aos cidadãos e a relação que eles possuem com a instituição política. A ordem legítima permite a forma correta de controle político pelos cidadãos tal como planejaram os federalistas estadunidenses.

Segundo Pettit, os contratualistas modernos estabeleceram a legitimidade pela possibilidade de consentimento à imposição da ordem jurídica. Nas suas diferentes formas, o consentimento poderia ser fornecido pelo micro-sujeito (indivíduo) ou macro-sujeito (povo) como agente coletivo. O acordo entre os indivíduos possibilitou o estabelecimento do estado jurídico e o detentor do poder estatal-coercitivo, o soberano. O estado jurídico estabelece o modo de atuação dos atores políticos. O limite da aceitação e da contestação ou a insurgência da ordem jurídica. Os pensadores modernos observaram a questão da legitimidade a partir do brocardo latino *Volenti non fit injuria* (Não se faz injúria àquele que consente), isto é, o ato de consentimento proporciona o grau de coercitividade estatal e a aplicação das penalidades ao descumprimento da legislação⁴.

⁴ Nas palavras de Pettit (2012a, p. 141): “Thomas Hobbes desafiou diretamente essa teoria ao argumentar que era o consentimento implícito e contínuo dos sujeitos [...] que tornavam legítima a regra de um soberano particular; postulando a dura alternativa de um estado de natureza sem lei, ele pensou que a racionalidade exigia que os indivíduos dessem o seu consentimento a qualquer indivíduo ou corpo que tivesse o poder de manter a paz. John Locke argumentou que duas condições dão legitimidade a uma comunidade: primeiro, o consentimento unânime e histórico dos indivíduos, orientado pelo desejo de

Para Pettit, a legitimidade se estatui à ordem política somente quando os cidadãos possuem a capacidade de estruturar as instituições políticas em conformidade com o interesse comum. Essa ordem política legítima não almeja a satisfação de indivíduos autointeressados, ela requer a orientação normativa dos atos civis. O ordenamento jurídico não é a efetivação racional a priori das condições do contrato social hipotético. Ele é legitimado pela abertura que os cidadãos possuem para a participação e o controle das instituições políticas. Nesse aspecto, a teoria republicana da legitimidade se aproxima das teorias da democracia deliberativa. Estas concebem a legitimidade jurídica pelos procedimentos de deliberação democrática e abertura das instituições políticas aos sujeitos de direito que são os destinatários das decisões públicas. Os sujeitos de direito têm a possibilidade de vocalizar e contra-argumentar no processo de tomada de decisão e formação da vontade política. Nisto, a abordagem republicana se respalda no modelo deliberativo porque ela empreende o esforço de demonstrar que a participação política se desenvolve pela interação social na esfera pública e pelos atos deliberativos e contestativos.

O problema da legitimidade pode ser analisado pelo conflito entre a liberdade dos cidadãos e a coercitividade estatal. O aparelho estatal exerce a coerção e a violência, em algum sentido, sobre aqueles que se opõem às suas normas. A transgressão das normas jurídicas ocasiona a aplicação de penalidades. No entanto, o fundamento da estrutura jurídica e estatal é a liberdade política dos indivíduos que edificaram o sistema político e codificaram em conformidade com o interesse comum. Por isso, como resolver esse

estabelecer um árbitro justo das disputas, sair do estado da natureza e criar o Estado; segundo, o apoio do governo existente por maioria, como é evidente no fracasso de uma maioria seja movida para a rebelião por quaisquer abusos alegados do papel do árbitro. Finalmente, Jean-Jacques Rousseau considerou que a legitimidade exigia a voz majoritária dos cidadãos reunidos se pronunciasse sobre as questões de direito geral, em que, mais uma vez, essa tomada de decisão majoritária havia sido unanime e livremente aceita, ao sair do estado da natureza e formar o Estado”.

paradoxo da liberdade e a coercitividade no Estado democrático de direito? O paradoxo da legalidade é verificado pela tensão entre a liberdade de autodeterminação dos sujeitos jurídicos e a submissão à normatividade. Essa tensão entre a *libertas* (liberdade civil) e a coerção da *civitas* (cidade) tem que ser investigada pelo critério republicano de não-dominação. Isso quer dizer que o *status* de cidadão livre deve ser mantido sob a condição de imposição da ordem estatal e de sua expressão na forma de lei. Esta pode ser representada como liberdade aos cidadãos e coerção legítimos aos indivíduos que discordam da obrigação jurídica.

Na perspectiva republicana, o paradoxo da legalidade é analisado pela competência do Estado em impor a coerção jurídica que não domine a capacidade de escolha livre dos cidadãos. Estes não podem estar na condição social de dominados pelas instituições políticas (*imperium*). Isso quer dizer que não somente a estrutura política deve atender ao critério elegido pelos cidadãos, ela deve ser o modelo institucional que em sua atividade não seja caracterizada pela capacidade de dominação. A liberdade republicana não pode ser obliterada pela impositividade da ordem jurídica. “O problema da natureza coercitiva do Estado é abordado ao aceitar a distinção republicana entre a mera interferência e a dominação. A interferência do Estado não afeta necessariamente a liberdade das pessoas, só faz isso quando constitui uma instância de dominação” (Pansardi, 2015, p. 49-50). De acordo com Pettit, a questão da liberdade e a coerção estatal preocuparam os pensadores republicanos na antiguidade e na modernidade e tenha sido respondido pela forma de controle popular das instituições políticas.

Provavelmente, o problema da legitimidade estava no centro da preocupação anterior ao advento do pensamento do estado da natureza. Ela assumiu esse lugar nas origens romanas do pensamento republicano e permaneceu no centro ao longo do período do Renascimento e do republicanismo moderno. O republicanismo romano foi fundamentado na afirmação de que a liberdade das pessoas seria comprometida sob qual-

quer forma de monarquia e apenas a cidadania em uma república adequada poderia garantir a liberdade (Pettit, 2012a, p, 147-148).

Por isso, os pensadores republicanos almejam formas de controle do Estado que tivesse o intuito de proteger a liberdade dos indivíduos. A garantia da legitimidade do Estado é imprescindível o controle que os cidadãos possuem sobre as decisões políticas. O Estado deve ser referir aos cidadãos em sua liberdade. Esta é denominada no pensamento republicano como sendo a liberdade como não-dominação.

A concepção republicana de liberdade se opõe ao modelo liberal de liberdade como não-interferência. Esta defende o espaço de liberdade que seja protegido contra a intromissão do Estado. As normas jurídicas se constituem como redução da liberdade individual. Por isso, os teóricos do liberalismo tiveram a preocupação de estabelecer o aparato estatal que causasse o menor dano sobre o uso da liberdade individual. A legitimidade, na concepção liberal, seria o consentimento com o arranjo institucional que promovesse a não-interferência e colocasse o menor empecilho na vida dos indivíduos⁵. A estrutura institucional não precisaria ser democrática, ela deveria proteger a liberdade individual. Como explica Pettit:

⁵ A referência liberal de Pettit é o modelo defendido por Isaiah Berlin. Segundo Pettit, o modelo de liberdade como não-interferência ganhou notoriedade a partir do século XIX com a filosofia política de J. S. Mill e no século XX com os ensaios políticos de I. Berlin. “A liberdade é uma propriedade de escolhas e pessoas. Você desfruta da liberdade em certo tipo de escolha, de acordo com o tipo de teoria liberal defendida por Isaiah Berlin, na medida em que você pode escolher o que desejar entre as opções, independentemente do que você preferir escolher. Isso significa que, para aproveitar a liberdade no mundo real, você deve desfrutar da não-frustração tanto no mundo real onde você prefere uma opção e nos mundos possíveis onde você prefere outras. Assim, a liberdade neste sentido – a liberdade como não-interferência – exige a não-frustração robusta em variações em sua própria preferência quanto ao que você deve escolher” (Pettit, 2015a, p. 3).

De acordo com este ponto de vista, a causa da liberdade argumenta para o Estado que favoreça a causa da não-interferência total – que se pode pensar que seja a justiça da ordem social imposta – mas não diz nada em si mesmo sobre como o Estado deve ser apoiado pelas pessoas: nada, por exemplo, sobre se o governo deve ser democrático ou não-democrático (Pettit, 2012a, p. 150).

A concepção de liberdade como não-dominância objetiva ir além da não-interferência liberal. A perspectiva republicana assevera que sejam possíveis a condição de não-interferência arbitrária e a condição social de não-dominado em suas escolhas. O fato de a concepção liberal promover o espaço de liberdade sem interferência não garante que as escolhas não sejam dominadas⁶. Por isso, a concepção republicana se preocupa a condição social de ausência de dominação e pelos mecanismos de controle das tentativas de coerção não-justificadas.

Para ser uma pessoa ou um cidadão livre – o *liber*, na etiqueta latina – a teoria republicana, como reconstruída aqui, exige que você desfrute da liberdade como não-dominância em uma variedade pública de escolha de tipos e de forma pública. Você deve desfrutar da não-dominância em todas as liberdades básicas que a lei e a cultura são necessárias para definir a sua sociedade, como a liberdade de expressão, estas são escolhas de modo que cada um possa exercitar e apreciá-las consistentemente com as outras pessoas fazendo isso ao mesmo tempo. E você

⁶ “A teoria republicana argumenta que a liberdade em qualquer tipo de escolha exige um grau ainda maior de robustez. Você deve desfrutar da não-frustração, não apenas independentemente do que você prefere fazer, mas também independentemente do que os outros preferem que você faça. Você deve apreciá-la de forma robusta através de variações em suas próprias preferências na escolha e robusta em todas as variações nas preferências de outros quanto ao que você deve escolher. Assim, para desfrutar a liberdade de expressão, você deve desfrutar da não-interferência no exercício da fala ou do silêncio, independentemente do que você prefira dizer ou não, e independentemente do que os outros preferem dizer ou não dizer. Esta é a liberdade como não-dominância, uma vez que exige que nenhuma outra pessoa ou corpo esteja na posição de um domínio ou mestre que possa interferir na vontade em seu exercício de escolha” (Pettit, 2015a, p. 3-4).

deve desfrutar da não-dominação com base na proteção oferecida pelas leis e normas públicas. As leis e normas da sociedade local devem tornar a sua apreciação da não-interferência nas liberdades básicas robustas através de variações em suas preferências, e as preferências de outros, quanto a como você deve escolher nesse domínio. Eles devem protegê-lo contra as restrições e intimidação, privadas ou públicas, na determinação do que você deve pensar ou dizer, por exemplo, a religião que você deve praticar, com quem você deve se associar, onde você deve viver, o trabalho que deve exercer, o que você deve fazer com sua propriedade, e assim por diante (Pettit, 2015a, p. 4).

A liberdade civil pressupõe a necessidade de normas jurídicas que protejam perante a dominação privada e pública. A concepção republicana analisa se a forma de dominação se constitui em uma redução da liberdade. Em outras palavras, a submissão à legislação e a coerção estatal não poderá representar uma redução na liberdade cívica. Na questão política e o problema da legitimidade é necessário analisar que as leis e as decisões políticas se estabelecem como formas de interferência. A questão é avaliar se a interferência estatal se constitui de maneira arbitrária ou está sob o controle popular. O modelo republicano de Estado de direito concebe o controle popular como a maneira de garantir a legitimidade às leis, às políticas de Estado e aos tributos. O controle exercido pelos cidadãos deve ser caracterizado de forma individualizada, condicionada e eficaz. Ele se diferencia da forma do consentimento. O controle é característica de domínio e direcionamento que os cidadãos possuem sobre os órgãos políticos. Ele seria igualmente compartilhado pelos cidadãos e não estaria submisso ao domínio do governo. O controle popular permite redirecionar e influenciar o processo de tomada de decisão política.

A ideia de interferência controlada nos fornece o elemento central para uma teoria republicana da legitimidade política. Isso sugere que, se as pessoas governadas por um Estado controlam a interferência praticada pelo governo – se eles controlarem as leis impostas, as políticas prosseguidas, os impostos cobrados – então eles não podem sofrer dominação

nas mãos de seus governantes e podem continuar a apreciar a sua liberdade em relação ao Estado (Pettit, 2012a, p. 153).

O paradoxo da legalidade é resolvido pela compreensão de que a necessidade de viver sob o “império da lei” não constitui uma restrição à liberdade quando os cidadãos exercem o controle sobre o Estado. A legitimidade, no sentido republicano, pressupõe o controle exercido pelos cidadãos. O controle popular significa a possibilidade de reorganização das instituições políticas em prol do ideal de liberdade. Ele permite o *status* social de não-dominação perante os órgãos estatais. O controle popular restaura a igualdade de influência e a decisão sobre a ordem estatal.

2. Estado democrático de Direito e o controle popular

O controle popular almejado pela teoria republicana tem o objetivo de exercer a influência sobre as decisões políticas. Ele é medido pela influência sobre o resultado e a direção que impõe ao processo decisório. A influência significa a capacidade que os sujeitos possuem de projetar a forma de atuação das instituições e do governo.

Ela pode ser exercida de maneira *ativa* (*active influence*) pelos agentes. Os cidadãos direcionam e influem sobre a decisão política pela constante participação nos debates públicos. A influência também pode ser *virtual* e de *reserva*. A influência virtual (*virtual influence*) seria aquela que os cidadãos permitem às instituições e ao governo realizarem os procedimentos políticos sob a sua supervisão. Ela não exige a participação real dos cidadãos nas decisões. Os cidadãos estariam em prontidão para intervir em casos que contrariassem o interesse comum. A influência de reserva (*reserve influence*) seria a permissão que o governante tem para guiar as decisões políticas sem a influência direta dos cidadãos e que não seria necessária qualquer intervenção. No entanto, a hipótese de contrariedade do interesse comum, ela exigiria a atuação dos cidadãos.

O modelo de participação política republicana possui a fluidez em relação ao modelo comunitarista ou rousseauísta. O modelo republicano não exige a participação ativa em todas as deliberações públicas ou que a assembleia esteja reunida com todos os membros da sociedade política. Obviamente, a teoria republicana exige a participação nas questões que os cidadãos se sentirem afetados ou que lhes causaria prejuízo à sua liberdade.

Assim sendo, o sistema de influência popular prescinde da figura da assembleia reunida. Ele aceita o modelo virtual de participação política. Nesse fórum virtual, os cidadãos realizam a discussão e a deliberação sobre os temas que são afetados (Cf. Pettit, 2014, p. 124). O exercício do controle popular possui a restrição de respeito às normas constitucionais. Por exemplo, não seria concedida a possibilidade de instauração da convivência social sem o estado jurídico. A existência do Estado é uma condição de possibilidade que os cidadãos necessitam para o estabelecimento da igualdade social e política. Os cidadãos não podem abdicar do Estado com o objetivo de realizar o controle social e o equilíbrio da força e da capacidade de influência dos indivíduos. O controle popular tem a finalidade de indagar sobre as formas de dominação privada e pública. Ele possui o propósito de demonstrar que determinada relação social se estabelece como forma de dominação.

O controle popular está estruturado em três formas:

- i. Ele deve ser individualizado. Os cidadãos possuem a igual capacidade de influência no sistema político e no exercício do direcionamento do governo. O exercício do poder político é compartilhado pelos cidadãos. Ele não requer a figura do agente coletivo, mas a voz daquele que percebe as condições de indignidade e submissão;
- ii. Ele é incondicionado. O controle popular não está submisso aos anseios do governante ou a qualquer requisito que possa ser estabelecido pelo governo;

- iii. Ele deve ser eficaz. O controle popular deve possuir a proteção ne-cessária aos cidadãos perante a coerção estatal.

O controle popular [...] tem que envolver a influência popular e a direção popular. Assim, a exigência do controle igualmente compartilhado implica, em face disso, que as pessoas compartilhem igualmente tanto no exercício da influência sobre o governo quanto na determinação da direção que a influência é imposta (Pettit, 2012a, p. 168-169).

O controle popular, sendo *individualizado*, pressupõe que os cidadãos tenham iguais oportunidades de acesso ao sistema de influência popular e que eles são respeitados naquilo que consideram ser aceitável para todos. A *incondicionalidade* do controle popular denota a independência que os cidadãos possuem em relação ao governante ou instituições políticas que eles realizam o controle. Os cidadãos têm que possuir a liberdade de agir em conformidade com a sua vontade e não ser necessário o pedido de permissão ou a autorização para agir na esfera pública. A liberdade republicana implica a capacidade de manifestar oponibilidade e resistência ao governante. A *eficácia* do controle popular é medida pela capacidade de direcionar o governo para o sentido de regras não-dominadas. Aqui, adentra o “teste de sorte bruta” (*tough-luck test*) porque ele permite mensurar se o controle popular é eficaz em redirecionar o governo ao interesse comum⁷. Ele avalia se o

⁷ O termo “*tough-luck test*” poderia ter sido literalmente traduzido como o “teste do azar” ou “teste da má-sorte”. A tradução alemã da obra *Just freedom: a moral compass for a complex world* (Pettit, 2014), realizada por Karin Wördemann, optou pelo termo “*Pech-gehabt-Test*” (teste do azar) (Pettit, 2015d, p. 9-28; 153-200). Essa opção denota somente a característica negativa do teste. A opção de traduzir pela terminologia “teste de sorte bruta” se respaldou na conceitualização desse critério de avaliação das instituições políticas como sendo os inconvenientes que os cidadãos têm que suportar para a vida em sociedade, no entanto, as consequências desses inconvenientes são benéficas para todos. O teste de sorte bruta possibilita a análise das decisões políticas sobre o critério de não-arbitrariedade e se elas possuem a justificativa plausível para a sua aceitação. A “sorte bruta” das decisões políticas são as

desempenho das ações dos agentes públicos incorre em arbitrariedades (Cf. Pettit, 2014, p. xxvi-xxvii; 142-4). O teste permite o controle sobre as instituições democráticas. “O teste de sorte bruta oferece uma maneira intuitiva de avaliar até que ponto a eficácia do controle democrático sobre o governo é satisfatória” (Pettit, 2012a, p. 178).

O teste de sorte bruta analisa o inconveniente de que os indivíduos que sejam alvo de decisões governamentais desfavoráveis e tenham que assumir como necessárias em benefício da comunidade política. Por exemplo, a instalação de um presídio em determinado bairro teria que possuir os motivos aceitáveis para a sua concessão. Os moradores observarão os riscos de insegurança, depreciação dos imóveis, etc. No entanto, o teste de sorte bruta possibilitará verificar se a determinação de instalação do presídio na proximidade daquele bairro possui a justificativa plausível. Como explica Pettit:

De acordo com esse teste, você deve ser capaz de assumir a “sorte bruta” se as leis ou as políticas que o Estado coloca no lugar são indesejáveis para você ou para aqueles que estão no seu lugar; você deveria ter motivos para não tratar essas imposições como à prova de uma vontade alheia ou maligna no trabalho da vida pública (Pettit, 2015a, p. 5).

condições que os cidadãos não podem se desvanecer e elas são tidas como inconvenientes *justificáveis* para a vida social. Por exemplo, a instalação de aterro sanitário ou a construção de presídio nas proximidades de um bairro pode ser avaliada sob os requisitos econômicos, a desvalorização dos imóveis, como prejudicial aos moradores, no entanto, é possível que haja bons motivos para a realização desta obra de infraestrutura ou segurança mediante a análise de suas benfeitorias para a qualidade de vida dos cidadãos e a segurança da cidade. A “sorte bruta” (*brute luck*), conceitualizada por Ronald Dworkin (2005, p. 91), representa os resultados e riscos que não foram deliberados ou escolhidos pelos indivíduos. No modelo republicano, ela representa os resultados indesejáveis da vida social, no entanto, eles foram avaliados como aceitáveis pelos cidadãos e destinatários das deliberações políticas.

Os cidadãos possuem a capacidade de avaliar a razoabilidade das decisões políticas que sejam indesejáveis como sendo o preço a ser pago pela vida em uma sociedade democrática e justa. A capacidade de razoabilidade e aceitação das determinações públicas é o fundamento do raciocínio crítico do teste de sorte bruta e se estabelece como o fundamento da sociedade política democrática. Isso ocorre principalmente quando as preferências dos cidadãos não são satisfeitas em benefício de uma política com maior teor de justificação e aceitabilidade. Como explica Lovett (2013, p. 14):

Suponha que a opção política que preferimos seja democraticamente derrotada em favor de alguma alternativa: desde que as condições de controle popular tenham sido atendidas em grau suficiente, quando posteriormente somos obrigados pelo Estado a se adequar a esta última política, devemos poder dizer que foi, afinal, um debate justo, e apenas uma má-sorte (*tough luck*) que a opção que preferimos não tenha ganhado.

O teste da sorte bruta radicaliza o exercício da convivência social sob o fundamento dos princípios democráticos. Ele faz com que os cidadãos realizem deliberações e participem ativamente em questões que sejam relevantes para eles. Além disso, eles utilizam do mecanismo do controle popular e da contestação aos órgãos públicos e quando vencidos em suas prerrogativas e argumentação por uma justificativa razoável: eles aceitam a decisão política como se fosse aqueles que teriam defendido.

A decisão política justificável exige que os cidadãos assumam as consequências e os efeitos da realização daquele projeto. Ela não se constitui em uma redução da liberdade como não-dominação, pois os cidadãos observaram a legitimidade do ato administrativo e indagaram o órgão público. A legitimidade política é dada pela atuação não-arbitrária dos agentes públicos. Além disso, a legitimidade possibilita a participação dos membros da comunidade jurídica no redirecionamento das normas sociais e a influência na

vontade do governante. Essa influência e direção popular devem ser igualmente aceitáveis pelos membros da comunidade jurídica.

A legitimidade política é dependente da estrutura de Estado disponível aos cidadãos. A teoria republicana requer o aparato estatal que possibilite o exercício do controle popular em sua abrangência individualizada, incondicionada e eficaz. O Estado legítimo é aquele que proporciona o igual acesso e controle sobre as decisões do governante pelos cidadãos⁸. Ele tem a forma democrática de governo. Esta propicia a liberdade republicana. As instituições democráticas possibilitam que os cidadãos interajam na vida política com igualdade de poder e tenham a proteção da condição social de não-dominados na vida social. O exercício da liberdade em sentido *vertical*, entre os cidadãos e o Estado, tem o objetivo de proteger os cidadãos contra a dominação estatal.

O sistema jurídico possui a função de equalizar a capacidade de influência e poder dos cidadãos. Ele protege contra os anseios de indivíduos e grupos sociais em exercerem o domínio sobre os indivíduos e grupos como menor representação na esfera pública.

O modelo republicano de Estado de direito se estabelece sob o princípio da não-dominação e deve corresponder ao princípio normativo da liberdade como não-dominação. Os cidadãos republicanos observam a instituição política como condição necessária para a realização de seus projetos de vida. As ordens jurídicas não se constituem como forma de dominação quando estão sob o critério de avaliação e contestação de suas determinações legais. A possibilidade de contestação e de manifesta oponibilidade à ordem

⁸ Como salienta Lovett (2013, p. 13): “Pettit, em vez disso, considera o Estado como legítimo no caso de sua capacidade de frustrar as atividades dos cidadãos está sujeita ao controle popular. (Dada a sua concepção de liberdade política, isso equivale a dizer que o Estado legítimo é o Estado que não constitui uma fonte de dominação que reduza a liberdade)”. As decisões políticas podem se constituir em uma parcela de frustração da felicidade ou bem-estar dos indivíduos, todavia, elas não se estabelecem como forma de redução de sua liberdade política. A capacidade de controle popular assegura a manutenção da liberdade republicana e a legitimidade política.

jurídica é o fundamento da legitimidade e a garantia da relação não-arbitrária entre o Estado e os cidadãos.

Considerações finais

O modelo republicano de democracia e legitimidade tem o intuito de fortalecer a igualdade de influência e o controle popular sobre as decisões políticas. Os cidadãos participam da vida política pelos atos de contestação e deliberação nos fóruns públicos. A democracia representa a direção que os cidadãos dão ao governo e se as decisões políticas estão submissas à discussão e à contestação.

A questão da legitimidade deve ser respondida pelos mecanismos de avaliação da aceitabilidade da imposição da ordem política. Ela se diferencia das questões de justiça social porque a indagação sobre a legitimidade é a admissão da coerção estatal (*imperium*) como adequada e a justiça social estatui pelo controle e proteção perante as formas de dominação (*dominium*) entre os indivíduos. A questão da legitimidade possibilita que os cidadãos observem se os arranjos político-institucionais, as decisões dos representantes políticos, o estabelecimento da política fiscal e tributária, a destinação do orçamento e a realização das políticas públicas tiveram como critério a aceitação civil de seus propósitos.

A legitimidade objetiva oferecer o procedimento de controle das decisões políticas aos cidadãos. Ela se refere à relação *vertical* entre o Estado e suas normas em relação aos cidadãos. A ordem legítima proporciona a garantia da liberdade cívica e a democracia. Ela protege contra as formas de subjugação social. A legitimidade deve ser verificada mediante a análise da extensão da coercitividade jurídica. A ordem democrática se realiza pelo o exercício igual e compartilhado do controle popular.

O Estado legítimo se constitui no autêntico árbitro dos conflitos sociais e possibilita o controle e a fiscalização das decisões de seus agentes políticos. A hipótese de ilegitimidade dos atos administrativos dos representantes políticos é possibilitada aos cidadãos a

realização das diversas formas de contestação e oposição ao regime político. A democracia republicana enfatiza a obrigação moral dos cidadãos em manifestarem sua oposição à ordem política ilegítima. Como vimos, a contestação poderá ocorrer de diversas formas, como os protestos, apresentação de queixas e recursos nos tribunais, fóruns públicos e mídias, a desobediência civil etc.

O teste intuitivo de “sorte bruta” (*tough-luck test*) colocado como forma de determinar o limite da legitimidade e das decisões políticas. Ele convida os cidadãos ao exercício de sua capacidade crítica e contestativa das decisões políticas.

Por fim, a teoria republicana de Pettit possibilita a investigação mais aprofundada sobre o tema da legitimidade política porque ela se difere do modelo do consentimento elaborado pelos filósofos contratualistas e fundamenta a legitimidade na possibilidade de contestação e de controle popular. A justiça política é investigada pela capacidade racional e crítica dos cidadãos em inquirir as decisões políticas, como eles obedecem às determinações jurídicas – aquelas que não são quistas, mas possuem aceitabilidade e razoabilidade – como se fossem decorrentes de sua deliberação ao reconhecerem a validade normativa de suas exigências.

O modelo republicano de legitimidade política tem o potencial normativo de construir a verdadeira sociedade democrática e justa. Nesse modelo, os cidadãos aceitam a derrota nos debates públicos e nos momentos de contestação como sendo a característica de exigibilidade das instituições políticas e para a vida social e política em igualdade de direitos.

Referências

DWORKIN, Ronald. *A virtude soberana: a teoria e a prática da igualdade*. São Paulo: M. Fontes, 2005.

LOVETT, Frank. Freedom, justice, and legitimacy in Pettit's *On the people's terms*. *Annual Meeting of the American Political Science Association*, August 29th-September 1st, 2013. Disponível em:

< https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2300125 > .
Acesso em: 23 jul. 2017.

MADISON, James; HAMILTON, Alexander; JAY, John. *O federalista*. Belo Horizonte: Líder, 2003.

MARTÍ, José Luis; SELME, Hugo. Three comments on Philip Pettit's *On the people's terms*. *Philosophy and Public Issues (New Series)*, v. 5, n. 2, 2015, p. 25-42.

PANSARDI, Pamela, Republican democracy and the priority of legitimacy over justice. *Philosophy and Public Issues (New Series)*, v. 5, n. 2, 2015, p. 43-57.

PETTIT, Philip. *Republicanism: a theory of freedom and government*. Oxford: Clarendon, 1997.

PETTIT, Philip. *On the people's terms: a republican theory and model of democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012a.

PETTIT, Philip. Legitimacy and justice in Republican perspective (Inaugural Quain Lecture in Jurisprudence). *Current Legal Problems*, v. 65, 2012b, p. 59-82.

PETTIT, Philip. *Just freedom: a moral compass for a complex world*. New York; London: W. W. Norton & Company, 2014.

PETTIT, Philip. A précis of *On people's terms: a theory and model of justice and democracy*. *Philosophy and Public Issues (New Series)*, v. 5, n. 2, 2015a, p. 3-8.

PETTIT, Philip. On people's terms: a reply to four critiques. *Philosophy and Public Issues (New Series)*, v. 5, n. 2, 2015b, p. 79-97.

PETTIT, Philip. Justice, social and political. In: SOBEL, David; VALLENTYNE, Peter; WALL, Steven. (Ed.). *Oxford studies in Political Philosophy*. Oxford: OUP, 2015c. v. 1, p. 9-35.

PETTIT, Philip. *Gerechte Freiheit: Ein moralischer Kompass für eine komplexe Welt*. Berlin: Suhrkamp, 2015d.

Artigo recebido em 23/07/2017, aprovado em 2/05/2018

**ESTADO DE EXCEÇÃO:
GIORGIO AGAMBEN ENTRE WALTER BENJAMIN
E CARL SCHMITT**

**[STATE OF EXCEPTION:
GIORGIO AGAMBEN BETWEEN WALTER BENJAMIN
AND CARL SCHMITT]**

Danigui Renigui Martins de Souza

Doutorando em Filosofia, Universidade Federal do Rio Grande do Norte

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2018v25n47ID12733>

Natal, v. 25, n. 47
Maio-Ago. 2018, p. 35-58

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: O presente trabalho pretende apresentar algumas considerações acerca do Estado de exceção pensado por Agamben a partir do diálogo existente entre Walter Benjamin e Carl Schmitt. Para realizar tal tarefa teremos como referência basilar o capítulo “Gigantomachia intorno a un vuoto”, da obra *Estado de exceção*. No referido capítulo, Agamben nos revela a existência de um diálogo entre Schmitt e Benjamin que influenciou a criação do conceito de exceção em ambos. Porém, para Agamben, o conceito de exceção parece ser algo que ultrapassa a discussão realizada por Benjamin e Schmitt, revelando a estrutura jurídico-política do Ocidente.

Palavras-chave: Poder soberano; Estado de exceção; Direito.

Abstract: The present work intends to show some considerations about the State of exception thought by Agamben from the existing dialogue between Walter Benjamin and Carl Schmitt. To carry out this task we will have as a reference the chapter "Gigantomachia intorno a un vuoto", from the book *State of exception*. In that chapter, Agamben reveals to us the existence of a dialogue between Schmitt and Benjamin that influenced the creation of the concept of exception for the both of them. However, for Agamben, the concept of exception seems to be something that goes beyond the discussion held by Benjamin and Schmitt, revealing the legal-political structure of the West.

Keywords: Sovereign power; State of exception; Law.

Segundo Agamben, o uso do estado de exceção é um problema relativamente novo, que surge no início da década de 90 e vem ganhando mais atenção dos pensadores da filosofia política contemporânea, após as decisões políticas tomadas durante as grandes guerras mundiais. Nesse sentido, pensar o Estado de exceção e a sua estrutura se faz urgente nas sociedades atuais, uma vez que, segundo o pensador italiano, a exceção se mostra como a regra ou o *nomos* da era moderna. Além disso, numa época em que o corpo biológico dos indivíduos ocupa um lugar central nos cálculos e nas estratégias do Estado, a exceção apresenta-se como um importante dispositivo biopolítico de controle sobre os viventes.

Originalmente, o estado de exceção foi pensado para ser utilizado em situações extraordinárias, porém, como observa Agamben, sua utilização se tornou um instrumento político e uma constante técnica de governo. Em suas investigações, o pensador italiano localiza a prática da exceção nas origens dos Estados dos novecentos com uma lei que tem poder de suspender o ordenamento jurídico vigente, fazendo com que o Estado atue por meio de decretos com força de lei, uma vez que as leis antigas não possuíam forças para se impor. Ao atuar dessa forma, as decisões do soberano passam a habitar uma zona de confusão, pois o direito – suspenso para a sua própria conservação – impede que possamos traçar uma linha clara entre o abuso do poder soberano e a utilização do poder necessário para voltar à situação de normalidade. Em tal Estado todas as garantias de direitos são desfeitas em nome de conter uma situação de crise. Este é um dos principais perigos para Agamben, uma vez que no estado de exceção são abolidas certas garantias e direitos individuais, expondo os cidadãos ao risco iminente da morte violenta legalmente justificada.

Partindo desse contexto, as análises de Agamben visam ao estabelecimento de uma correlação entre o caráter rotineiro dos assassinatos em massa ocorridos ao longo dos séculos XIX e XX bem como a frequência com que se instaurou o chamado “estado

de exceção” durante esse mesmo período de tempo. Para isso, Agamben possui como interlocutor os diálogos existentes entre Walter Benjamin e Carl Schmitt que, ao lado de Arendt e Foucault, são os pensadores que, segundo o autor, melhor compreenderam o cenário da política contemporânea.

As obras de Agamben encontram-se repletas de referências a Schmitt e a Benjamin. Seja no campo da política ou da estética percebemos que ambos os autores possuem obras de grande relevância para o pensador italiano.

Editor e tradutor das obras de Benjamin para o italiano, Agamben nunca escondeu sua admiração pelo filósofo da Escola de Frankfurt. Para o autor de *Stato di eccezione*, publicado em 2003, Schmitt e Benjamin produziram um profícuo e profundo diálogo sobre a exceção que deve ser lido e observado com atenção. Ambos os autores analisaram o século XVI e XVII para compreender em que medida o século XX é um produto dos séculos anteriores. Dentre um dos motivos que podemos destacar a importância desses dois autores para Agamben é fato do filósofo italiano dedicar um capítulo inteiro do seu livro *Estado de exceção* para tratar da querela existente entre seus diálogos. Avancemos nos conteúdos dos diálogos para percebermos as influências das teorias de Benjamin, Schmitt e finalmente Agamben na construção do conceito de estado de exceção.

Gigantomachia intorno a un vuoto

Não nos restam dúvidas de que Agamben recorre ao diálogo entre Schmitt e Benjamin ao escrever a sua teoria do poder soberano e da exceção. Dessa forma, as discussões existentes entre Schmitt e Benjamin – em especial o debate que se desenvolveu entre os anos de 1925 a 1956 – contribuíram para o esclarecimento de conceitos que são basilares na reflexão de Agamben. Em seu livro *Estado de exceção*, Agamben dedica uma seção unicamente para os debates entre esses dois pensadores, com o intuito de remontar as discussões e as conclusões que nasceram em torno

desse diálogo. O capítulo é nomeado como “Gigantomachia intorno a un vuoto” (Luta de gigantes acerca de um vazio) e visa ao estabelecimento de pontos cruciais na interpretação de conceitos como poder soberano e exceção. O que Agamben pretende com esse capítulo é demonstrar que as teorias da soberania e da exceção desses dois pensadores foram criadas em conjunto, a partir de diálogos. Isso fica evidenciado, para Agamben, pelo fato de Benjamin citar passagens da “Teologia política” no livro *Origem do drama barroco alemão* e por aparições de citação de textos de Benjamin na obra de Schmitt “Hamlet ed Ecuba”.

O grande objetivo da principal obra de Schmitt, “Teologia política”, é criar uma teoria do que se costuma chamar como *decisionismo*¹. Tal teoria seria capaz de nos revelar o funcionamento do poder soberano. É o que Schmitt deseja nos comunicar com a sua célebre afirmação: “Soberano é aquele que decide sobre o Estado de exceção” (1996, p. 87). Isto é, só podemos compreender a real situação da soberania a partir da análise da decisão que produz o estado de exceção.

Na teoria schmittiana, apenas o conceito de exceção, juntamente com o conceito de decisão, é capaz de revelar o poder do soberano e trazer à tona a sua identidade. Segundo o autor, a existência do soberano é de suma importância, pois a lei não possui a capacidade de se sustentar sozinha. Ela necessita de um soberano que seja capaz de realizar o papel de protetor². Nesse sentido, Schmitt defende a ideia de uma ditadura “comissária” – durante o estado de emergência, de sítio ou de exceção – na qual é papel do soberano restaurar a ordem vigente resguardando assim a

¹ Ou teoria da decisão (*Entscheidung*).

² Este posicionamento de Schmitt é claramente uma crítica aos liberais defensores do Estado de Direito, no qual o grande soberano é o direito e não o Estado. Em alguns momentos do artigo de Kirschbaum “Carl Schmitt e Walter Benjamin” (2002) é desenvolvida uma interessante discussão sobre o tema. Esse artigo é uma ótima fonte de exposição das preocupações de Schmitt e Benjamin acerca do problema da política do século XX.

constituição de modificações que possam ser prejudiciais à ordem estabelecida na sociedade.

No cenário exposto por Schmitt, em sua situação emergencial, o soberano deve tomar apenas as medidas necessárias para o estabelecimento e a preservação da ordem. Porém, as medidas que o soberano pode adotar não são limitadas por leis. Essas medidas estão para além da legalidade e as decisões soberanas surgem como algo independente da lei.

Entretanto, para Schmitt, a exceção não deve ser utilizada somente como autodefesa do Estado para sua conservação, mas apenas para garantir os direitos e as liberdades dos indivíduos, mesmo que isso signifique a redução deles por algum tempo. Embora isso não signifique que para Schmitt não haja importância na preservação do corpo político, uma vez que, segundo sua concepção, as leis não possuem forças para serem sustentadas por si mesmas. Elas necessitam de um poder (soberano) que possa lhes dar suporte e fazer com que elas realmente entrem em vigor. Porém, a manutenção desse corpo político não pode ser o fim a ser alcançado pelo dispositivo da exceção.

Schmitt é um dos maiores teóricos da exceção e representa uma posição privilegiada para observarmos o direito. Isso se dá pelo fato do pensador alemão encontrar peculiaridades nesse dispositivo que fazem com que possamos compreender com maior clareza os sentidos, os significados e as necessidades das normas e, conseqüentemente, de as respeitarmos. Segundo o pensador alemão, a excepcionalidade se apresenta como o autêntico ser das normas pelo fato dela explicar mais do que a situação normal. Ela revela o fim supremo que motiva toda a ordenação. Somente na condição da exceção é que percebemos que a ausência das leis e normas sólidas leva o Estado a um processo de esfacelamento das garantias e dos direitos que possuíamos no Estado em sua normalidade. Nesse sentido, Schmitt dá uma maior importância à excepcionalidade, pois ela desvela coisas que não são e não podem ser observadas no Estado de normalidade. Por esse motivo, a excepcio-

nalidade é, no pensamento do jurista alemão, o centro do sistema jurídico-político. Nas palavras de Schmitt (1996, p. 94),

A filosofia da vida concreta não pode subtrair-se à exceção e ao caso extremo, mas deve interessar-se ao máximo por ele. Para ela, a exceção pode ser mais importante do que a regra, não por causa da ironia romântica do paradoxo, mas porque deve ser encarada com toda a seriedade de uma visão mais profunda do que as generalizações das repetições medíocres. A exceção é mais interessante que o caso normal. O normal não prova nada, a exceção prova tudo; ela não só confirma a regra, mas a própria regra só vive da exceção. Na exceção, a força da vida real rompe a crosta de uma mecânica cristalizada na repetição.

Com a declaração do Estado de exceção e a suspensão das leis, o soberano surge como aquele que possui o poder (no sentido de *potestas*) ilimitado para fazer com que a situação volte ao estado de normalidade. Seguindo a linha de raciocínio proposta por Schmitt, espera-se que o soberano, ao recuperar um suposto poder originário (que é anterior e se sobrepõe ao poder constitucionalmente reconhecido), possua uma “lealdade” ao interesse coletivo, reestabelecendo toda a ordem jurídica. Nesse sentido, mais uma das grandes importâncias da exceção, para Schmitt, é a capacidade de “ressuscitar esses poderes originários e os convocar, provocando uma espécie de reigitação de suas dimensões mais radicais, transcendentais e incompatíveis com suas versões inócuas no interior do ordenamento jurídico” (Prieto, 2012, p. 138).

O soberano, pensado por Schmitt, possui poderes que vão além de toda ordem jurídica, para que essa possa novamente voltar a operar com significância. Ele demonstra ser a condição fundamental para que toda ordem jurídica tenha validade. Nas palavras de Schmitt (1996, p. 88), o soberano

Não só decide sobre a existência do estado emergencial extremo, mas também sobre o que deve ser feito para eliminá-lo. Ele se situa externamente à ordem legal vigente, mas mesmo assim pertence a ela, pois é competente para decidir sobre a suspensão total da constituição.

Para Prieto (2012, p. 135), podemos observar, em Schmitt, que a instauração de um governo excepcional surgiria, em primeira instância, como uma “soberania sem regra, Estado sem direito, exceção sem norma”, porém, quando bem conduzido, caminha para “a soberania da decisão que funda a norma, Estado que cria e garante a validade do direito, exceção que revela e da conta da norma”. Somente “por meio da exceção, o poder, a soberania e a ordem recuperam a distinção originária anterior ao estabelecimento do estado político organizado” (Prieto, 2012, p. 139).

Um dos avisos importantes que nos é deixado por Schmitt e, mais tarde, recuperado por Agamben, é que o caso excepcional não é propriamente um problema jurídico, pois quem define o caráter de excepcionalidade ou de necessidade de um evento é o próprio sujeito que se vê na situação e a interpreta de tal modo. Como diz Schmitt (1996, p. 88):

Se o caso extremo de exceção realmente pode ou não ser eliminado do mundo, não é uma questão jurídica. A confiança e a esperança de que ele possa realmente ser eliminado depende muito mais de convicções filosóficas, principalmente histórico-filosóficas ou metafísica.

Nesse sentido, seguindo as teses de Schmitt, tanto Benjamin como Agamben partilham da noção de que é essencial e urgente repensar a relação que possuímos com o direito, pois a necessidade ou não da exceção muitas vezes se encontra alicerçada nas convicções políticas e filosóficas que a sociedade contemporânea possui.

Segundo Agamben, a obra “Crítica da violência: crítica do poder” (1921), de Benjamin, trazia questões essenciais para Schmitt e, com certeza, foi um texto lido pelo alemão, influenciando, assim, o desenvolvimento de seus conceitos de soberania e exceção. Nesse sentido, a leitura de Agamben (2001, p. 84) observa “a teoria schmittiana da soberania como uma resposta à crítica benjaminiana da violência”.

Para o filósofo italiano, o grande objetivo de Benjamin com seu ensaio foi tentar garantir a possibilidade de uma violência que possa estar fora e além do direito. Somente através disso seria possível quebrar a relação dialética que une a violência instauradora do direito e a violência que o conserva. Como esclarece Nascimento (2010, p. 113-114):

Se, por um lado, vivemos sob a égide de um estado de exceção permanente, precisamos, por outro lado, originar um estado de exceção efetivo que interrompa a dialética entre a violência que põe e a violência que conserva o direito. Essa seria a exigência indicada pelo filósofo alemão em *Crítica da Violência – crítica do poder*, retomando anos mais tarde no tecido das *Teses sobre o conceito de história*. A exceção é aí vista como a oportunidade de neutralização da relação entre direito e violência.

Benjamin nomeia essa violência que está fora e além do direito de *Reine Gewalt*³, de violência “pura” ou divina. A crítica de Benjamin é endereçada aos defensores de que não haveria nenhum problema na utilização da violência para fins justos, sendo ela considerada um atributo natural do Estado após a saída do Estado de natureza e a instauração do pacto ou do contrato social. Segundo Benjamin, essa teoria dos fins justos visa apenas um fim absoluto e não se importa com os meios para a obtenção desse fim. Segundo o autor,

A violência na instauração do direito tem uma função dupla, no sentido de que a instauração do direito almeja como seu fim, usando a violência como meio, aquilo que é instaurado como direito, mas no momento da instauração não abdica da violência; mais do que isso, a instauração constituía a violência em violência instauradora do direito – num sentido rigoroso, isto é, de maneira imediata – porque estabelece não um fim livre e independente da violência [*Gewalt*], mas um fim necessário e intimamente vinculada a ela, e instaura enquanto direito sob o nome de

³ Como nos relembra Barbosa (2012, p. 93), *Gewalt* é um termo alemão de significado polissêmico, que pode ser traduzindo tanto por violência como por poder.

poder [*Macht*]. A instauração do direito é instauração de poder e, enquanto tal, um ato de manifestação imediata da violência (Benjamin, 2011, p. 148).

A grande marca dessa *Gewalt* pensada por Benjamin consiste no fato de que “ela não põe nem conserva o direito, mas o depõe e inaugura, assim uma nova época histórica” (Agamben, 2004, p. 85). Nesse ensaio, Benjamin retoma o conceito schmittiano de decisão (*Entscheidung*), mas para realizar uma crítica. Apesar de admitir a decisão como uma categoria jurídica e metafísica, Benjamin afirma que, na realidade, trata-se de uma “peculiar e desmoralizante experiência da indecidibilidade última de todos os problemas jurídicos” (Benjamin *apud* Agamben, 2004, p. 85).

Por outro lado, a “Teologia política” de Schmitt pode ser lida como uma resposta à “Crítica da violência” de Benjamin. “Enquanto a estratégia da ‘Crítica da violência’ visava a assegurar a existência de uma violência pura e anômica, para Schmitt tratava-se, ao contrário, de trazer tal violência para um contexto jurídico”, diz Agamben (2004, p. 85).

Assim, os dois textos estão explicitamente dialogando um com o outro. É justamente através do Estado de exceção que Schmitt objetiva capturar a violência “pura”, desenvolvida por Benjamin, e colocá-la dentro de um ordenamento jurídico, tentando, assim, invalidar os argumentos de uma violência que depõem o direito e possui uma existência fora do ordenamento jurídico. Schmitt buscou inserir a violência no aparato jurídico-político do Estado, tendo em vista demonstrar a impossibilidade da existência de uma violência “pura”, uma vez que no estado de exceção “ela [a violência] está incluída no direito por sua própria exclusão” (Agamben, 2004, p. 86).

Segundo Agamben, a substituição, ao longo das obras de Schmitt, da discussão sobre poder constituinte e poder constituído (em “A ditadura”, de 1921) para a discussão sobre a *Entscheidung* (ou teoria da decisão, em “Teologia política” de 1922) se dá pelas

influências das leituras das obras de Benjamin⁴. Nesse sentido, Agamben aponta que a existência desse deslocamento em Schmitt se dá por se tratar de um “contra-ataque” as teses da soberania e da exceção de Benjamin. Nas palavras do autor:

A distinção entre violência que funda o direito e violência que o conserva – que era alvo de Benjamin – corresponde de fato, literalmente, à oposição schmittiana; e é para neutralizar a nova figura de uma violência pura, que escapa à dialética entre poder constituinte e poder constituído, que Schmitt elabora sua teoria da soberania. A violência soberana na *Politische Theologie* responde à violência pura do ensaio benjaminiano por meio da figura de um poder que não funda nem conserva o direito, mas o suspende. No mesmo sentido, é em resposta à ideia benjaminiana de uma indecidibilidade última de todos os problemas jurídicos que Schmitt afirma a soberania como lugar da decisão extrema. Que esse lugar não seja externo nem interno ao direito, que a soberania seja, desse ponto de vista um *Grenzbegriff*, é a consequência necessária da tentativa schmittiana de neutralizar a violência pura e garantir a relação entre a anomia e o contexto jurídico (Agamben, 2004, p. 86).

Para Benjamin, o estado de exceção deve ficar fora do ordenamento jurídico, pois “o soberano não deve, decidindo sobre o estado de exceção, incluí-lo de modo algum na ordem jurídica; ao contrário, deve excluí-lo, deixá-lo fora dessa ordem” (Agamben, 2004, p. 87). Com isso, Benjamin inicia uma tentativa de instaurar uma verdadeira teoria da “indecisão soberana”⁵. Segundo Agamben, a nova criação de Benjamin revela, mais uma vez, o entrecruzamento entre as leituras de Schmitt e Benjamin. “Se, para Schmitt, a decisão é o elo que une soberania e estado de exceção, Benjamin, de modo irônico, separa o poder soberano de seu exercício é mostra que o soberano barroco está, constitutivamente, na impossibilidade de decidir” (Agamben, 2004, p. 87).

⁴ Especialmente “Crítica da violência: crítica do poder” (1922), publicada entre as duas obras de Schmitt anteriormente citadas.

⁵ Cf. Zavala Hyde, 2008.

Para Schmitt, o funcionamento de um ordenamento jurídico está baseado, em última instância, no dispositivo da exceção utilizado pelo soberano. Aqui Schmitt vê a exceção como um dispositivo que pode “tornar a norma aplicável suspendendo, provisoriamente, sua eficácia” (Agamben, 2004, p. 90-91).

Deste modo, a tese defendida por Schmitt almeja mostrar que o dispositivo da exceção deve funcionar como um marco a partir do qual será restaurada a ordem, com o objetivo de restaurarmos o Estado. Nesse sentido, Schmitt jamais poderia aceitar que o Estado de exceção fosse confundido com a regra, fato constatado por Benjamin e depois por Agamben. Porém, afirma Agamben (2004, p. 91):

A decisão soberana não está mais em condições de realizar a tarefa que a *Politische Theologie* lhe confiava: a regra, que coincide agora com aquilo de que vive, se devora a si mesma. Mas essa confusão entre a exceção e a regra era exatamente o que o Terceiro Reich havia realizado de modo concreto, e a obstinação com que Hitler se empenhou na organização de seu “Estado dual” sem promulgar uma nova constituição é a prova disso (nesse sentido, a tentativa de Schmitt de definir a nova relação material entre Führer e o povo no Reich nazista estava condenada ao fracasso).

Nesse sentido, a crítica de Benjamin é dirigida à célebre afirmação feita por Schmitt, como uma tentativa de invalidar sua tese. Se soberano é aquele que tem o poder de decidir sobre a exceção, para que o soberano possa decidir, é necessário que exceção e regra não se confundam. Para que o soberano possa decretar a exceção é necessário que antes haja regra. Dessa forma, a crítica de Benjamin consiste em afirmar que, quando exceção e regra se confundem – fato que constantemente ocorreu durante as duas grandes guerras mundiais, nos governos totalitários dos novecentos e, segundo Agamben, ocorre nas democracias contemporâneas –, o soberano não pode decidir. E foi justamente o que aconteceu na Alemanha de Schmitt e Benjamin. Segundo Agamben (2004, p. 93),

Tudo acontece como se o direito e o *logos* tivessem necessidade de uma zona anômica (ou alógica) de suspensão para poder fundar sua referência ao mundo da vida. O direito parece não poder existir senão através de uma captura da anomia, assim como a linguagem só pode existir através do aprisionamento do não linguístico. Em ambos os casos, o conflito parece incidir sobre um espaço vazio: anomia, *vacuum* jurídico de um lado e, de outro, ser puro, vazio de toda determinação e de todo predicado real. Para o direito, esse espaço vazio é o estado de exceção como dimensão constitutiva. A relação entre norma e realidade implica a suspensão da norma, assim como, na ontologia, a relação entre linguagem e mundo implica a suspensão da denotação sob a forma de uma *langue*. Mas o que é igualmente essencial para a ordem jurídica é que essa zona – onde se situa uma ação humana sem relação com a norma – coincide com uma figura extrema e espectral do direito, em que ele se divide em uma pura vigência sem aplicação (a forma de lei) e em uma aplicação sem vigência: a força de lei.

Com isso, Agamben chega à conclusão que o Estado de exceção e a lógica soberana é algo ainda mais complexo do que até agora expomos na discussão entre Benjamin⁶ e Schmitt⁷, pois “aquilo que

⁶ Segundo Kirschbaum, Benjamin talvez tenha sido o primeiro a perceber a estratégia do Estado moderno. “Se a tragédia do herói grego era ligada à sua incapacidade de perceber o horror dos atos que praticava, talvez Benjamin tenha sido o primeiro a entender claramente a tragédia do homem moderno, incapaz de perceber o horror ligado à sua omissão, passivo em relação ao Estado moderno, com suas inevitáveis sequelas de ditaduras e totalitarismos. Como registra o direito penal, ‘autor de crimes comissivos por omissão’” (Kirschbaum, 2002, p. 72).

⁷ Em 1932, antes, portanto, da tomada do poder por Hitler, Schmitt recomendou que se fizesse uso do art. 48 da Constituição 64 para suprimir as atividades tanto do partido nazista quanto do partido comunista. Mais tarde, durante o regime hitlerista, Schmitt filiou-se ao partido nazista, convencido de que as alternativas eram ou Hitler ou o caos, e passou a ser o mais eminente expositor da ideologia nazista no terreno legal. Estas mudanças de posição acabaram por trazer-lhe fama de oportunista, até mesmo dentro do partido nazista. Ao final da guerra, em setembro de 1945, foi preso pelos americanos e mantido em campos de internação até março de 1947, quando foi levado a Nuremberg como réu potencial nos Processos de Crimes de Guerra, suspeito de ser um dos formuladores, se não o principal, da teoria do direito do Estado nazista, que abrangia conceitos como *Lebensraum* (espaço vital), o *novo orde-*

está fora vem aqui incluído não simplesmente através de uma interdição ou internamento, mas suspendendo a validade do ordenamento, deixando, portanto, que ele se retire da exceção, a abandone” (Agamben, 2010, p. 25).

A exceção como diagnóstico do presente

Segundo Agamben, o século XX marca o aparecimento do Estado de exceção como regra, pelas constantes ocasiões em que ele é decretado, ou seja, pela sua própria duração. É importante notar que, para Agamben, o Estado de exceção, enquanto dispositivo jurídico-político que suspende a ordem existente, foi criado pelo Estado de direito. Antes, nos Estados absolutistas, não existia a figura do Estado de exceção, pois a vontade do soberano era lei e, por isso, a exceção era a norma. O pensador afirma também que é possível observar uma relação quase inseparável entre poder constituinte e soberania, como se não houvesse outro modo do poder constituinte no Estado a não ser “uma *potestas* corporificada em violência institucionalizada (via aparato estatal) e estritamente mantedora do direito, que inevitavelmente exigirá o monopólio da decisão, nos exatos moldes do pensamento hobbesiano e schmittiano” (Barbosa, 2012, p. 68). Essa racionalidade cada vez mais engendrada na política ocidental revela erroneamente que

“[...] apenas através de uma *potestas* fundada no monopólio soberano da violência, em outros termos, em poder de vida e morte institucionalizado

namento jurídico da Europa sob a hegemonia alemã etc., e de ter fornecido os fundamentos ideológicos para o planejamento de guerras de agressão, crimes de guerra e crimes contra a humanidade. Acabou por ser liberado sem qualquer acusação ou punição, uma vez que os juizes determinaram que seus escritos e atividades na Alemanha Nazista eram insuficientes para enquadramento criminal. Morreu em 1985, aos 96 anos, praticamente esquecido. O que não impede, a meu ver, que seja reconhecido e valorizado como um dos mais importantes pensadores do século XX, tendo abordado temas absolutamente incontornáveis, de alarmante atualidade, e ainda não-resolvidos (Kirschbaum, 2002, p. 73).

e territorializado espacialmente, seja possível manter ‘indivíduos’ atomizados reunidos em um corpo ‘político’” (Barbosa, 2012, p. 69).

Em *Estado de exceção*, o pensador italiano chama atenção para o fato de ser essencial entender o conceito de exceção como algo intrínseco à doutrina do Estado moderno, ou seja, não como algo utilizado apenas para dar início a uma situação emergencial de suspensão das leis ou o meio pelo qual se instaura um Estado de sítio. Uma das conclusões, já tiradas ao fim de *Homo sacer: poder soberano e vida nua*, de 1996, reside no fato do Estado de exceção se apresentar como uma zona de exclusão-inclusiva ou uma zona de indistinção entre interno e externo que revela o espaço político contemporâneo. Para o autor, a exceção é a própria estrutura da soberania. Nesse sentido, tanto em Schmitt quanto em Agamben há uma relação íntima entre soberania e exceção.

Segundo Barbosa (2012, p. 92), em Schmitt, “o estado de exceção introduziria uma zona de anomia no jurídico, que tornaria possível a ordenação efetiva do real”, enquanto que, para Agamben, “o estado de exceção não seria uma ditadura, ou o domínio arbitrário de um soberano, mas um ‘espaço vazio de direito’ colmatado pela decisão soberana”. Nesse sentido, enquanto que, para Schmitt – talvez o maior teórico da exceção –, a exceção seria um local privilegiado a partir do qual podemos observar o sentido da existência da norma, para Agamben, a exceção se revela como um lugar vazio de fundamento e que, por sua vez, demonstra a carência de bases sólidas para o direito, pois ela demonstra que não precisa do direito para criar o próprio direito. A exceção apresenta-se, assim, como um espaço aberto à vontade soberana, um âmbito no qual os homens são reduzidos a condição de vida nua e sua vida pode ser retirada de forma violenta sem que haja punição.

Nesse sentido, para o filósofo italiano, o Estado de exceção revela o paradoxo do poder político que, para defender a ordem, necessita de uma vontade soberana com poder de suspender essa mesma ordem. Desta forma, o soberano permanece oculto na som-

bra do Estado de direito, como uma espécie de recurso último da força para impor o direito, pela força. A exceção existe, no Estado de direito, como possibilidade sombria que paira sobre todas as vidas e pessoas que por algum motivo possam ser uma ameaça para a ordem social.

Por esta via, para Agamben, exceção não é um lugar privilegiado que possui a capacidade de dar novo fôlego às leis através da sua própria suspensão, como supôs Carl Schmitt, mas sim o local que desvela a fragilidade e a falta de fundamento do direito ocidental. Nas palavras do autor, “o estado de exceção apresenta-se como forma legal daquilo que não pode ter forma legal” (Agamben, 2004, p. 12). Nesse sentido, a exceção é verdadeiramente, segundo o étimo, capturada fora (*ex-capere*) e não simplesmente excluída (Agamben, 2010, p. 24). A exceção como regra de governo constituirá, para Agamben, uma importante chave para pensar a própria normalidade da política ocidental.

Nesse Estado, a vida humana está desprotegida, exposta, vulnerável e fácil de controlar. A vida, em tal situação, vive uma exclusão dos direitos, mas é incluída na ordem da exceção pelo rigoroso controle que se impõe sobre ela. Por esta via, as análises de Agamben se distanciam das análises que observam a exceção apenas como uma forma de tentar trazer o Estado a uma situação normal suspendendo “partes” dos direitos dos cidadãos. A exceção se revela para Agamben com um dispositivo que visa a captura excludente das vidas dos cidadãos, transformando-os em vida nua, produzindo uma zona de anomia na qual os direitos não existem e os homens são reduzidos a mera vida biológica.

No Estado de exceção, o soberano se encontra concomitantemente dentro e fora da lei. Isso ocorre porque ele tem o poder de suspender o direito tornando a sua vontade como lei. Nesse sentido, os Estados de direito que pretendem ter abolido a figura do soberano, na verdade escondem que a sombra do totalitarismo continua a existir nos porões do Estado na medida em que alguém pode invocar o poder de suspender o direito para defender a or-

dem. Desta forma, o Estado de direito não conseguiu anular a sombra ameaçadora da potência soberana, pelo contrário, dela se utiliza quando considera pertinente para preservar interesses econômicos, políticos e de classe da ordem estabelecida. A exceção aparece quando a vontade soberana suspende, total ou parcialmente, direitos fundamentais da vida humana.

É nesse sentido que, para Agamben, exceção desvela o dispositivo oculto através do qual o poder soberano mantém o controle do direito e do corpo social. Segundo o Estado moderno, o povo é o sujeito da soberania constitucional. Mas o povo não tem o poder de decretar a exceção. Nesse caso, a sua soberania está limitada por outro poder, o daquele que conserva a possibilidade de decretar a exceção. Quando se decreta a exceção, não aparece a anarquia (sem-poder), pelo contrário, brilha a autarquia, o poder soberano. A exceção se aplica para defender a ordem daqueles que são uma ameaça. A exceção é uma espécie muito particular de exclusão, nela aquele que é atingido não fica plenamente excluído da norma, pelo contrário mantém uma outra relação caracterizada pela condição de anomia. Nessa medida, a relação entre norma e exceção (dentro e fora) se apresenta como uma zona cinzenta que não nos permite enxergar os limites do edifício jurídico-político. Nas palavras de Agamben (2010, p. 25): “não é a exceção que se subtrai à regra, mas a regra que, suspendendo-se, dá lugar à exceção e somente deste modo se constitui como regra, mantendo-se em relação com aquela”.

Como já adiantamos antes, a questão da instauração da exceção passa inevitavelmente pela questão da *necessidade*. Baseado numa necessidade de suspensão das leis em vigor, o Estado de exceção é decretado, tal como ocorreu comumente nas guerras como forma de facilitar ou desburocratizar os atos do governo em meio à emergência da situação. Com essas medidas, e com as frequentes des-

culpas de existência de crises, praticamente intermináveis⁸, os estados democráticos contemporâneos visam a legitimação da necessidade do Estado de emergência, suspendendo o ordenamento e produzindo zonas vazias de direitos. A decisão sobre se há necessidade ou não é uma decisão soberana e, ao decidir, o soberano suspende o direito. Com isso, a vida não fica simplesmente excluída, mas capturada numa zona de anomia. Como vimos antes, Schmitt já explicitava que a questão da necessidade não era uma questão jurídica, mas que dependia da nossa forma de interpretar o mundo. Nesse sentido, as análises de Agamben caminham para demonstrar que a nossa racionalidade política se dirige, cada vez mais, para a exceção ausente de fundamento, na qual a vida fica fora de todo direito. E, no lugar do direito, não vigora uma outra lei, é aberto um espaço vazio que acaba sendo ocupado pela arbitrariedade da vontade soberana, expondo a vida a um poder de morte violenta.

Por esta via, a exceção é utilizada pelos Estados modernos, cada vez mais, como uma tecnologia de governo das pessoas e das po-

⁸ Em uma entrevista, Agamben assinala que “[o] conceito de ‘crise’ de fato transformou-se em uma palavra de ordem da política moderna, e durante muito tempo, ela era parte da normalidade em todos os segmentos da sociedade. A palavra expressa duas raízes semânticas: uma médica, em referência à evolução de uma doença e a outra teológica, do Juízo Final. Os dois significados, no entanto, sofreram uma transformação atual, que eliminou sua relação com o tempo. Na medicina antiga ‘crise’ significava um julgamento, quando o médico se referia ao momento determinante se o paciente poderia sobreviver ou morrer. A compreensão atual da crise, por outro lado, refere-se a um estado sustentável. Portanto, esta incerteza se estende indefinidamente no futuro. Este é exatamente o mesmo que no sentido teológico, o Juízo Final é inseparável do fim dos tempos. Hoje, no entanto, o julgamento se divorciou da ideia de resolução e se apresenta em várias ocasiões. Assim, a perspectiva de uma decisão é cada vez menor, e o processo infinito de decisão nunca termina. Atualmente, a crise se transformou em um instrumento de dominação. Serve para legitimar decisões políticas e econômicas que privam os cidadãos de toda possibilidade de decisão”. A entrevista realizada por Schümer (2013) pode ser encontrada no *blog* da Boitempo.

pulações. Em nosso tempo, a exceção tornou-se uma tecnologia biopolítica de governo e de controle social e suas formas não cessam de transmutar-se, dependendo das circunstâncias, porém mantendo os princípios originários de captura excludente da vida humana através da suspensão do direito. O que Agamben e Benjamin buscam evidenciar com suas reflexões não é a negação absoluta do direito e da política, mas a tarefa de assumir uma relação crítica com o direito (e com o poder político), pois o mesmo direito que nos defende também nos ameaça.

A exceção coloca a vida humana numa condição de fragilidade total que será mais absoluta quanto mais totalitária for. Essa fragilidade possibilita o controle social da vida. Quanto mais ampla for a exceção, mais absoluto será o controle social. Com isso a possibilidade de controle das vidas torna a exceção um dispositivo biopolítico, gerando a possibilidade de governo total das pessoas, pois a fragilidade de sua condição outorga ao soberano o poder pleno sobre suas vidas.

É por isso que Agamben chama de “exceção” a forma extrema de relação que inclui através da exclusão, e exclui por meio da inclusão. Na exceção se dá um limiar crítico da indiferença e indistinção entre a vida humana e o direito, entre a vida e o poder político. Na medida em que esse dispositivo é cada vez mais utilizado como tecnologia biopolítica de controle social, ela tende a constituir-se na norma. O paradoxo da exceção é que o Estado, para defender a vida dos cidadãos, necessita ter o poder absoluto de ameaçar a vida.

Exemplos de atuação desse mecanismo e do seu poder não faltam. Os atentados de 11 de setembro de 2001, por exemplo, desencadearam uma série de medidas de combate ao terrorismo nos Estados Unidos, denominadas “Provide Appropriate Tools Required to Intercept and Obstruct Terrorism” ou, simplesmente, pela sigla *Patriot Act* e, mais tarde ainda, nomeado como *Usa Act* (“Uniting and Strengthening America Act”). O *Patriot Act* é um dos exemplos em que podemos encontrar esse poder absoluto de ame-

ação sobre o corpo e a vida dos indivíduos. Agamben, em seu livro *Estado de exceção*, evidencia que, após o fatídico “11 de setembro de 2001”, os dispositivos de exceção ganhavam um enorme fôlego, sendo disseminado por todo o mundo sob o nome de “leis antiterror”. Desde então, a atribuição de novos poderes à polícia e aos serviços de informação se expandiu “mesmo entre países que até então não haviam possuído qualquer tipo de conflitos relacionados ao terrorismo, ou na realocação semântica de conflitos eminentemente políticos” (Barbosa, 2012, p. 86).

Com a promulgação da “*military order*”, pelo então presidente dos Estados Unidos George W. Bush, em 21 de novembro de 2001, foi autorizada a “*indefinite detention*”, permitindo a detenção dos não cidadãos que fossem considerados suspeitos de envolvimento com atividades terroristas. Já o *Usa Act*, promulgado em 26 de outubro de 2001, permite ao *Attorney general*, manter detido qualquer estrangeiro suspeito de atividades que possa pôr em riscos “a segurança nacional dos Estados Unidos”, mas, em até sete dias, o estrangeiro deve ser expulso ou acusado de violar alguma lei, seja ela de imigração ou de outro delito (Cf. Agamben, 2004, p. 14). Aqui observamos que os direitos do suspeito ficam suspensos, mas, *ao mesmo tempo*, o suspeito ainda está incluído no ordenamento, apenas para ser punido, tornando-se, nas palavras de Agamben, “um objeto de uma pura dominação”.

Para o autor, a novidade dos decretos do presidente Bush consiste em anular o estatuto jurídico do indivíduo, produzindo, assim, seres que não são juridicamente nomináveis e classificáveis. Os indivíduos que se encontram sob as “leis antiterror” não são

[...] nem prisioneiros, nem acusados, mas apenas *detainees*, são objetos de uma pura dominação de fato, de uma detenção indeterminada não só no sentido temporal, mas também quanto à sua própria natureza, porque totalmente fora da lei e do controle judiciário. A única comparação possível é com a situação jurídica dos judeus nos *Lager* nazistas: juntamente com a cidadania, haviam perdidos toda a identidade jurídica, mas

conservavam pelo menos a identidade de judeus (Agamben, 2004, p. 14).

Sobre o medo se instauraram as “leis antiterror” ao redor no mundo, com a prerrogativa de proteção da vida dos cidadãos, quando, na verdade, observamos, cada vez mais, a abdicação das liberdades individuais por uma falsa sensação de segurança. Mais recentemente vemos a França, segundo o jornal *Le Monde*⁹, encaminhando leis antiterroristas como uma possível solução para a saída do Estado de emergência que foi promulgado em 2015. Porém, como já tínhamos demonstrando, tais leis são apenas uma nova nomenclatura para o estado de exceção continuar existindo como uma forma de governo sobre uma falsa impressão de Estado de direito.

Basta que, em algum momento, sejamos considerados suspeitos, para que nosso estatuto jurídico desapareça como se antes nunca tivesse existido. A falta de fundamento sólido do edifício jurídico ocidental consiste nessa fragilidade do estatuto do homem que a qualquer momento pode ser reduzido a sua condição de *zoé*, pois quando seus direitos políticos são barrados, resta não o *bíos* (a vida ética e politicamente qualificada), mas sim a *zoé* (vida natural, vida biológica) exposta ao poder soberano.

Por esta via, Agamben afirma que, em nosso tempo, a exceção tende a ser a norma. O direito teria por alvo a vida que é capturada dentro de si através da exclusão inclusiva da exceção. Os Estados de direito aboliram as formas absolutistas de governo, porém, para defender a ordem, criaram um dispositivo absolutista, a exceção, como recurso a ser utilizado quando for conveniente. E ela vem sendo utilizada de forma ampla como técnica de governo para controlar grupos opositores e consolidar os interesses das classes dominantes no poder.

Desse modo, a exceção tornou-se o dispositivo e a técnica através da qual se controla os movimentos e grupos sociais, no

⁹ Artigo de Jacquin (2017).

marco formal do Estado de direito. Ao criminalizar os movimentos e os grupos sociais, pretende-se suspender um conjunto de direitos que garantam sua atuação, enquadrando-os dentro da ordem ou inviabilizando sua ação social. A vida do excluído sobrevive com uma suspensão, gradual ou extrema, dos direitos fundamentais. A exclusão, nesse contexto, se apresenta como uma exceção implícita, ou seja, não declarada e escondida no direito como algo legítimo para a preservação da segurança. Evidencia-se, dessa maneira, o tanto que há de Estado de exceção nas democracias contemporâneas, muito mais do que se gostaria de admitir.

Essa exceção implícita materializada no *Patriot Act* é apenas uma das formas de exceção que, cada vez mais, surge como iniciativa dos governos para a manutenção da “segurança nacional”. Sob a aparência da necessidade, a exceção se espalha e traz à tona a vida nua, uma vida despida de todos os direitos, exposta ao poder soberano. Como diz Nascimento (2012, p. 215), “[a]ssistimos a um notório processo de naturalização do estado de exceção”.

Na exceção, a vida humana é excluída através de sua inclusão numa zona de anomia onde a suspensão do direito coloca a vida sob total vulnerabilidade. A exceção exclui dos direitos fundamentais e inclui numa zona de anomia em que o arbítrio da vontade soberana se torna lei. Com ela, a vida não fica simplesmente excluída (como no exílio), mas é incluída numa outra condição, a do *homo sacer*, a vida abandonada à violência sem delito.

Por fim, a exceção é o dispositivo original que relaciona o direito e a vida no Estado moderno, um dispositivo contraditório através do qual integra a vida humana no próprio ato de sua suspensão, de sua ameaça. Na exceção se implementa o ideal biopolítico do governo absoluto da vida. Os governos ditos democráticos e os Estados considerados de direito cada vez mais se utilizam de tecnologias de exceção para suspender direitos de pessoas e grupos considerados perigosos para a ordem social, econômica e política. Desta forma, a exceção se torna, cada vez mais, um

dispositivo de governo, uma técnica de gestão social para controlar subversivos, mantendo a aparência de ordem democrática e sem abolir o Estado de direito. Eis o significado da máxima articulada por Walter Benjamin e, mais tarde, por Giorgio Agamben: “a tradição dos oprimidos nos ensina que o estado de exceção em que vivemos é na verdade regra geral”, ou seja, a marca a racionalidade da política contemporânea. Nesse sentido, tanto Benjamin com Schmitt são pensadores muito caros ao desenvolvimento das teses de Agamben seja pela constatação da exceção como a regra, seja por apresentar a exceção como o lugar da livre vontade soberana.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: poder soberano e vida nua I*. Trad. Henrique Burgo. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Trad, apres. e anot. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.

BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: 34; Duas cidades, 2011.

BARBOSA, Jonnefer Francisco. *Limiares da política e do tempo na filosofia de Giorgio Agamben*. São Paulo, 2012. 168f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

JACQUIN, Jean-Baptiste. Antiterrorisme: le gouvernement veut mettre l'état d'urgence dans le droit commun. *Le Monde* – Édition Globale. Police et Justice, 8 Juin 2017, Disponível em: < <http://www.lemonde.fr/police>

justice/article/2017/06/07/le-gouvernement-compte-faire-entrer-l-etat-d-urgence-dans-le-droit-commun_5140018_1653578.html#tm3VXfQ0ZZ8XEwI6.99>. Acesso em: 25 ago. 2017.

KIRSCHBAUM, Saul. Carl Schmitt e Walter Benjamin. *Cadernos de filosofia Alemã*. São Paulo, 8, 2002, p. 61-84.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*. Campinas, 2010. 185f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual de Campinas.

SCHÜMER, Dirk. A crise infundável como instrumento de poder: uma conversa com Giorgio Agamben. *Blog da Boitempo*. 17 jul. 2013. Disponível em: < <https://blogdaboitempo.com.br/2013/07/17/a-crise-infundavel-como-instrumento-de-poder-uma-conversa-com-giorgio-agamben/>>. Acesso em: 7 ago. 2017.

SCHMITT, Carl. La dictadura. Trad. José Díaz García. *Revista de Occidente Bárbara de Braganza*. Madrid, 12, 1968.

SCHMITT, Carl. Teologia política: quatro capítulos sobre a doutrina da soberania. In: SCHMITT, Carl. *A crise da democracia parlamentar*. Trad. Inês Lobbauer. São Paulo: Scritta, 1996.

ZAVALA HYDE, Carlos. La polémica entre Benjamin y Schmitt en el *Homo Sacer* de Agamben. In: JORNADAS de Filosofía Política, 5. – 17-20 de noviembre de 2008. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2008.

Artigo recebido em 7/09/2017, aprovado em 5/02/2018

**A TEORIA CRÍTICA REQUER
UM PROGRAMA DE FUNDAMENTAÇÃO?
(OITENTA ANOS DE
“TEORIA TRADICIONAL E TEORIA CRÍTICA”)**

**[DOES CRITICAL THEORY REQUIRE
A PROGRAMME OF JUSTIFICATION?
(EIGHTY YEARS OF
“TRADITIONAL AND CRITICAL THEORY”)]**

José Ivan Rodrigues de Sousa Filho

Doutorando na Universidade Federal de Santa Catarina
Bolsista CAPES

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2018v25n47ID12758>

Natal, v. 25, n. 47
Maio-Ago. 2018, p. 59-85

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: Fabian Freyenhagen, muito recentemente, propôs a tese de que a Teoria Crítica estaria condenada a deixar de fundamentar seus critérios de julgamento da sociedade. Para ele, Horkheimer teria, em seu famoso ensaio “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, publicado há oitenta anos, fundado uma ortodoxia teórico-crítica impermeável a programas de fundamentação. Neste artigo, trata-se de contrapor à tese de Freyenhagen uma interpretação diferente de “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, uma que não exclui, de antemão e definitivamente, a necessidade teórico-crítica de fundamentação. Além disso, trata-se de delinear três razões pelas quais a Teoria Crítica pode vir a requerer que seus critérios sejam fundamentados.

Palavras-chave: Teoria crítica; Teoria tradicional; Programa de fundamentação; Freyenhagen; Horkheimer.

Abstract: Fabian Freyenhagen, in a very recent essay, sustains the thesis that Critical Theory would be condemned to refrain from justifying its criteria of judgement of society. According to him, Horkheimer, in his famous essay “Traditional and Critical Theory”, published eighty years ago, would have established a critical-theoretical orthodoxy impermeable to any programme of justification. In this paper, I object to Freyenhagen’s thesis by articulating a different interpretation of “Traditional and Critical Theory”, one that does not exclude the critical-theoretical need for justification. Furthermore, I outline three reasons why Critical Theory might require justification.

Keywords: Critical theory; Traditional theory; Programme of justification; Freyenhagen; Horkheimer.

No ensaio “O Que É Teoria Crítica Ortodoxa?” (2017), Fabian Freyenhagen ergueu a tese de que a Teoria Crítica não só *pode* ser levada a cabo *sem* um programa de fundamentação (dos critérios da crítica), mas também *não pode* ser levada a cabo *com* um programa de fundamentação. Ele preconizou que a Teoria Crítica, primeiro, não carece de fundamentar os parâmetros pelos quais julga a sociedade e, segundo, encontra-se constrangida a abster-se de tal fundamentação. A fim de sustentar essa tese, ele apela a Horkheimer, cujo ensaio canônico “Teoria Tradicional e Teoria Crítica” (1937) teria estabelecido uma ortodoxia teórico-crítica caracterizada por dispensar e negar programas de fundamentação.

Neste artigo, trata-se de contestar a *tese antifundamentação de Freyenhagen* mediante a impugnação de sua leitura de “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”. Com isso, objetiva-se sublinhar que Freyenhagen fere o espírito de “Teoria Tradicional e Teoria Crítica” ao limitar a Teoria Crítica a não fundamentar. Objetiva-se, sobretudo, sublinhar que “Teoria Tradicional e Teoria Crítica” inclui a necessidade de que a Teoria Crítica busque, na sociedade presentemente vigente, fundamentos para os critérios norteadores do julgamento de tal sociedade. Por último, são delineadas três razões (não independentes dos contextos sociais e históricos) para a Teoria Crítica adotar um programa de fundamentação.

1. O programa teórico-crítico de Freyenhagen

Ao levantar a pergunta “O que é Teoria Crítica ortodoxa?”, Freyenhagen pretende perguntar pela *quintessência* da Teoria Crítica. Segundo Freyenhagen, a Teoria Crítica seria ortodoxa em triplo sentido: primeiro, ela é *crítica*; segundo, ela não pode perder a robusta orientação que lhe foi outorgada pela *primeira geração da Escola de Frankfurt*, especialmente pela obra de Horkheimer da

década de 1930¹; terceiro, a ela pertence certa crença estrita, a saber, a orientação pelo interesse na emancipação.

O primeiro sentido da ortodoxia da Teoria Crítica ortodoxa não está desvinculado do segundo. Antes, Freyenhagen pretende explicitar a criticidade da Teoria Crítica de acordo com o Horkheimer dos anos 1930. Com isso, ele objetiva opor-se diametralmente àquela tese sobre a criticidade da Teoria Crítica que seria dominante na segunda, na terceira e na quarta geração de teóricos críticos, a saber, a tese de que “a Teoria Crítica só pode ser crítica quando ela dispõe de um programa de fundamentação: pois, só quando os critérios da crítica pudessem ser identificados como geralmente compartilháveis, a teoria estaria justificada a contar com eles”. Para Freyenhagen, porém, “a Teoria Crítica, para ser crítica, não está obrigada a conter um programa de fundamentação – mais ainda, somente sem um programa de fundamentação, a Teoria Crítica pode ser suficientemente crítica” (Freyenhagen, 2017, p. 457).

¹ Nobre (2013, p. 38) caracteriza o modelo crítico do Horkheimer dos anos 1930 como: (a) “*materialismo interdisciplinar*, em que pesquisadores que trabalham em diferentes áreas do conhecimento têm como horizonte comum a teoria de Marx”; (b) atribuindo “à economia política uma posição central no arranjo disciplinar”; (c) incorporando a psicanálise freudiana “como um complemento essencial à teoria de Marx”. Além disso, para Nobre (2013, p. 39-41), o Horkheimer dos anos 1930 adota um diagnóstico do tempo no qual: (d) o capitalismo tinha se tornado monopolista-estatal; (e) “tinha ocorrido uma importante diferenciação social no interior do proletariado”, o qual já não era uma classe economicamente homogênea e politicamente coesa; (f) com o fascismo, houve “um extraordinário desenvolvimento dos meios de comunicação de massa, da propaganda e da indústria do entretenimento, o que aumentou em muito a possibilidade de controle [psicossocial] pelos poderes estabelecidos”. Esse diagnóstico apontaria para um bloqueio da prática emancipatória e, ao mesmo tempo, para a necessidade do pensamento crítico. Vandenberghe (2009, p. 167), no entanto, divide o Horkheimer dos anos 1930 em duas fases, uma indo de 1930 a 1936, a outra indo de 1937 a 1941: a publicação de “Teoria Tradicional e Teoria Crítica” teria representado “o movimento de um Marxismo interdisciplinar, pós-metafísico, para um Marxismo filosófico radicalizado”.

É, sobretudo, contra Habermas, Honneth e Forst que Freyenhagen brande sua tese antifundamentação acerca da criticidade da Teoria Crítica; e, para isso, ele apela a Horkheimer, em especial àquele seu ensaio, de oitenta anos atrás, que se estabeleceu, desde cedo, como emblema de toda a Teoria Crítica: o ensaio “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”. Freyenhagen ressalta, no texto de Horkheimer, os seguintes esclarecimentos, os quais deporiam em favor da liberação da Teoria Crítica do ônus de fundamentar seus próprios critérios:

(1) A Teoria Crítica não pode apropriar-se irrefletidamente dos critérios já socialmente vigentes;

[...] de outro modo, a crítica permaneceria aprisionada dentro da moldura da sociedade existente, cujos estados ruins a crítica, porém, desafiou. Meramente assumir critérios socialmente reconhecidos mostra-se problemático especialmente quando os estados ruins existentes necessariamente estão conectados com a ordem social. (Freyenhagen, 2017, p. 458)

(2) A Teoria Crítica concebe sujeito cognoscente e objeto cognoscível como social e historicamente pré-formados, de modo que a própria Teoria Crítica é dependente de sua situação histórica;

(3) Ante o impasse de não poder valer-se irrefletidamente dos critérios já socialmente reconhecidos, mas também não poder valer-se de critérios supra-históricos², a Teoria Crítica encontra-se em um beco sem saída no qual ela, contudo, pode sustentar-se.

² “Teoria Tradicional e Teoria Crítica” contém uma formulação lapidar desse impasse: “A Teoria Crítica nem está ‘arraigada’ como a propaganda totalitária, nem tem a ‘livre flutuação’ da inteligência liberal” (Horkheimer, 2003, p. 254).

O que, portanto, é decisivo na argumentação de Freyenhagen em favor de sua tese antifundamentação é a passagem dos esclarecimentos (1) e (2) para o esclarecimento (3). É que, enquanto Habermas, Honneth e Forst permanecem em acordo com (1) e (2), eles rejeitam (3). Além disso, enquanto (1) e (2) são claros em “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, é questionável se “Teoria Tradicional e Teoria Crítica” realmente contém uma defesa ou, pelo menos, uma sugestão forte de (3) como a posição peremptoriamente característica da Teoria Crítica. Para sustentar que Horkheimer passa de (1) e (2) a (3), Freyenhagen aduz os seguintes passos intermediários:

(I) A Teoria Crítica parte da *necessidade do presente*, isto é, das “experiências negativas dos seres humanos ao longo de diferentes eixos (não só da injustiça)” (Freyenhagen, 2017, p. 460);

(II) A Teoria Crítica é participante na luta pela eliminação da necessidade do presente, não se arrogando uma inexistente neutralidade política da teoria;

(III) Na Teoria Crítica, “trata-se de investigar criticamente um mundo partidariado, guiando-se por um interesse na emancipação do ser humano de relações escravizadoras” (Freyenhagen, 2017, p. 461), sem, no entanto, elevar-se a um idealismo normativista que flutua sobre a sociedade presente;

(IV) A Teoria Crítica não pode adotar um programa de fundamentação de seus próprios critérios porque todo programa de fundamentação pressupõe um inexistente ponto de vista neutro.

Os passos I, II e III realmente correspondem à letra e ao espírito de “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”. Além disso, esses passos são observados por Habermas, Honneth e Forst. O passo IV, porém, parece frágil porque, primeiro, não parece contido claramente no ensaio de Horkheimer e porque, segundo, não se coa-

duna com os programas de fundamentação de Habermas, Honneth e Forst – quer dizer, Habermas, Honneth e Forst adotam programas de fundamentação, mas não parecem, com isso, render-se a um ponto de vista alegado como politicamente neutro.

Além desses passos intermediários, Freyenhagen acrescenta outros dois:

(V) Para a Teoria Crítica, guiada pelo interesse na emancipação, “pelo menos determinados juízos de valor [tais como a reprovação de Auschwitz e a rejeição do fascismo] não necessitam do trabalho mental do intelectual (não necessitam da teoria) – acerca de muitos males, o ensinamento acadêmico é desnecessário e até fora de lugar” (Freyenhagen, 2017, p. 462);

(VI) “A Teoria Crítica, que parte da necessidade do presente e é guiada por interesses, não tem a tarefa, segundo Horkheimer e Adorno, de fundamentar os males como tais e deduzir discursivamente o interesse na emancipação” (Freyenhagen, 2017, p. 462).

Se o passo V encontra ressonância no ensaio de Horkheimer e também em Habermas, Honneth e Forst, o passo VI parece não condizer com “Teoria Tradicional e Teoria Crítica” e, ademais, parece não captar adequadamente as teorias daqueles três sucessores de Horkheimer.

Então, há três argumentos assumidos por Freyenhagen que são problemáticos, a saber: o argumento de que a Teoria Crítica pode e deve manter-se *sem fundamentar seus critérios de qualquer modo*; o argumento de que fundamentação *implica* assumir um inexistente ponto de vista politicamente neutro; e o argumento de que a Teoria Crítica não deve fundamentar *os estados ruins*. Aqui importa, sobretudo, salientar que o Horkheimer dos anos 1930 não parece estar em sintonia com tais argumentos de Freyenhagen, embora seja evocado por Freyenhagen, especialmente via “Teoria Tradi-

cional e Teoria Crítica”, como um defensor original daqueles três argumentos.

Em primeiro lugar, Horkheimer, em “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, não parece excluir totalmente a possibilidade de a Teoria Crítica adotar um programa de fundamentação: o que ele parece excluir totalmente é só que a Teoria Crítica recorra a uma fundamentação que se encaixe no modelo de fundamentação da Teoria Tradicional. Esse ponto será desenvolvido na seção 2.

Em segundo lugar, Horkheimer não endossa explicitamente o argumento de que fundamentar os critérios empregados pela Teoria Crítica corresponderia a buscar uma falsa neutralidade política. Esse argumento, aliás, longe de ser autoevidente, parece polêmico e carente de explicação: Em que consistiria a suposta relação entre fundamentar critérios da crítica social e pretender neutralidade política? Não se trata, é certo, de uma relação imediata, mas de uma relação que só pode estabelecer-se com mediações que devem ser pronunciadas, analisadas e criticadas. Além disso, tendo em conta que “a estratégia básica de Horkheimer é aproveitar aspectos do idealismo racionalista e especialmente o idealismo alemão de Kant a Hegel, com o propósito de libertar o materialismo de suas tendências reducionistas” (Rush, 2008, p. 37)³, não parece óbvio (em vez disso, parece estranho) que Horkheimer associasse, de modo direto, a fundamentação de critérios ao anseio por neutralidade política. Como herdeiro de um *marxismo hegeliano moderado kantianamente* (em oposição a um *marxismo científico*)⁴, parece estranho que Hork-

³ Horkheimer (2002, p. 244-245) o confirma: “Na medida em que relaciona a matéria – isto é, os fatos aparentemente irreduzíveis que o especialista científico deve respeitar – à produção humana, a Teoria Crítica da sociedade concorda com o idealismo alemão”. Além disso, a Teoria Crítica retém “do idealismo a convicção de que os seres humanos têm outras possibilidades além de perder-se no *status quo* ou acumular poder e lucro” (Horkheimer, 2002, p. 248).

⁴ Sobre isso, Rush (2008, p. 49-52). Em breves palavras: o Horkheimer dos anos 1930 opõe-se a certo marxismo que encontrava eco no positivismo lógico

heimer condenasse toda fundamentação de critérios como imbuída da atitude política da Teoria Tradicional.

Em terceiro lugar, Horkheimer parece avesso ao argumento de que os estados ruins não devem ser fundamentados. É que Horkheimer insiste em um conceito de sociedade como uma totalidade não orgânica, mas dilacerada e complexa, e, além disso, insiste em um conceito de ideologia como uma autocompensação espiritual de uma realidade social rachada e fracassada. Esses dois conceitos, no entanto, instauram uma necessidade de esclarecimento (ou autoconhecimento) que, por sua vez, pode requerer a fundamentação dos estados ruins. Esse ponto será retomado na seção 3.

No lugar de um programa de fundamentação, Freyenhagen propõe *estratégias de visibilização*: “Muitos dos males serão facilmente visíveis, mas, especialmente quanto à pré- formação [social e histórica] dos órgãos perceptivos e dos objetos percebidos, é necessário contribuir, através da teoria, para a experienciabilidade e a visibilidade dos estados ruins mais complexos – decifrá-los para nós”. Estratégias de visibilização devem incumbir-se até de desmascarar teorias tradicionais conservadoras e mesmo ideológicas: “Um importante aspecto disso é a luta contra aquelas formações teóricas que [...] ocultam ou encobrem a visibilidade dos estados ruins sociais”. Exemplos de tais estratégias seriam: “estratégias da autorreflexão, do distanciamento (entre outros, através de estudos genealógicos) e até da autoironia, de inclusão de e referência a vozes que foram e são excluídas – como, por exemplo, nos trabalhos de Nancy Fraser, Amy Allen e outras”. O cerne da visibilização como estratégia teórico-crítica seria “tornar desconfortáveis a sociedade *e si próprio* – também isso pertence à quintessência da Teoria Crítica” (Freyenhagen, 2017, p. 464-465).

do Círculo de Viena e cuja característica era um materialismo reducionista que resumia tudo a fatos supostamente objetivos. Nessa oposição, ele recorre a Hegel e Kant para mostrar a impregnação normativa do conhecimento da realidade social e da própria realidade social.

A questão que aqui se poderia opor a Freyenhagen é: A Teoria Crítica realmente deve excluir totalmente a possibilidade de que a fundamentação de estados ruins fizesse parte da própria visibilização deles? Não poderia ocorrer que os estados ruins se mostrassem tão entranhados na estruturação e no funcionamento da sociedade vigente que, para torná-los visíveis, fosse necessário explicitar por que tais estados ruins realmente são males e realmente devem ser subvertidos? Não poderia ocorrer que os estados ruins se mostrassem tão envoltos em fundamentações ideológicas, inclusive com o nome de teorias, que fosse necessário tornar explícito que tais estados ruins realmente não são naturais e inevitáveis, mas realmente são males social e historicamente engendrados e elimináveis? Acima de tudo: Não contradiz a própria Teoria Crítica como teoria autoesclarecida a respeito de seu condicionamento social e histórico que, de antemão e definitivamente, ela exclua a possibilidade de que se mostre social e historicamente necessário fundamentar os estados ruins como estados ruins?

Por fim, Freyenhagen propõe que a Teoria Crítica se incumba de explicitar patologias sociais (na esteira de Honneth), mas também propõe que a Teoria Crítica o faça sem um programa de fundamentação e mediante um duplo pluralismo (diferentemente da postura monista de Honneth). Em primeiro lugar, a Teoria Crítica deve ser plural porque “nem todos os fenômenos se deixam compreender e criticar adequadamente [somente] através, por exemplo, do prisma do agir comunicativo ou do reconhecimento”. O primeiro pluralismo proposto por Freyenhagen é, portanto, um pluralismo normativo – ou um pluralismo de critérios normativos. Em segundo lugar,

[...] o pluralismo deveria ser trazido à luz do dia também em um segundo eixo, isto é, no tocante à conceptualização das patologias sociais – muitos fenômenos podem ser melhor descritos quando a sociedade ou um de seus sistemas parciais centrais é visto como “doente” [...]; outros

fenômenos podem ser melhor descritos quando a sociedade é vista como fazendo os indivíduos doentes (Freyenhagen, 2017, p. 467).

No final das contas, para Freyenhagen, Teoria Crítica ortodoxa é “ater-se [ao interesse na emancipação] como única instância da Teoria Crítica; é o empreendimento, orientado por esse interesse, de contribuir, através do trabalho conceitual, da autorreflexão e da referência crítica às ciências sociais e humanas, para a luta contra a miséria, a injustiça e a não liberdade” (Freyenhagen, 2017, p. 468).

2. Horkheimer, fundamentação socialmente imanente e temporalidade da fundamentação

Como Freyenhagen alega que o Horkheimer dos anos 1930, especialmente em “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, teria vedado à Teoria Crítica a adoção de programas de fundamentação, é necessário examinar se essa alegação é sustentável. Aqui se defende, com apoio em uma interpretação de seu ensaio octogenário, que Horkheimer não estabeleceu tal vedação e que não poderia tê-lo feito nos termos de seu próprio ensaio.

Em Horkheimer, a Teoria Tradicional caracteriza-se por conter uma fundamentação de suas proposições sobre fatos:

Na investigação corrente, teoria equivale a um conjunto de proposições sobre um campo de objetos, e essas proposições estão de tal modo relacionadas umas com as outras que, de algumas delas, podem deduzir-se as restantes. Quanto menor o número dos princípios primeiros em comparação com as consequências, tanto mais perfeita a teoria. (Horkheimer, 2003, p. 223)

A fundamentação teórico-tradicional, portanto, é *dedutiva*, pois parte de proposições gerais e abstratas para chegar até proposições particulares e concretas através da observação metodicamente preparada. Além disso, a fundamentação teórico-tradicional é *revisável*: “Se aparecem contradições entre experiência e teoria, deverá revisar-se uma ou outra. Ou se há observado mal, ou há

algo que não funciona nos princípios. Por isso, em relação com os fatos, a teoria é sempre uma hipótese. Deve-se estar disposto a modificá-la se surgem dificuldades quando se verifica o material”. Por último, a fundamentação teórico-tradicional é *cumulativa*, pois, se os princípios se mantêm, as conclusões sobre fatos observados se avolumam ao redor deles: “Teoria é a acumulação do saber de forma tal que o saber se torne útil para caracterizar os fatos da maneira mais acabada possível” (Horkheimer, 2003, p. 223).

No entanto, Horkheimer sublinha que a fundamentação teórico-tradicional (dedutível, revisável e cumulativa) é empregada não só para o mundo objetivo, mas também para o mundo social e o mundo subjetivo, como se fosse possível obter premissas tão gerais e abstratas que abarcassem tudo: “O mesmo aparato conceitual criado para a determinação da natureza inerte serve para classificar a natureza viva”. Desse modo, a fundamentação teórico-tradicional é também *totalizante*, pois nela se pressupõe que tudo é dedutível de alguns princípios a serem fixados de algum modo: “A dedução, tal como se a usa nas matemáticas, seria aplicável à totalidade das ciências. A ordem do mundo abre-se a uma conexão dedutiva de pensamentos” (Horkheimer, 2003, p. 224). Sendo totalizante, a fundamentação teórico-tradicional tende a converter-se em “uma construção matemática” (Horkheimer, 2003, p. 225). É que só a generalidade e a abstração de números são adequadas a uma teorização única de tudo.

A matematização da Teoria Tradicional, por sua vez, conduz a uma cisão entre o puramente conceitual e o puramente empírico: “Sempre se encontram, por um lado, o saber formulado conceitualmente e, por outro, uma situação objetiva que deve ser incluída naquele; e esse ato de subsumir, de estabelecer a relação entre a simples percepção ou comprovação do fato e a estrutura conceitual de nosso saber, é sua explicação teórica” (Horkheimer, 2003, p. 227). A Teoria Tradicional, logo, adota uma fundamentação que perde de vista a efetividade empírica do conceitual e o carregamento conceitual do empírico, o que, porém, implica que o

saber teórico-tradicional se fetichiza, abstraindo-se de sua ancoragem social: “Mas, à medida que o conceito de teoria é independentizado, como se fosse possível fundamentá-lo a partir da essência íntima do conhecimento, por exemplo, ou de alguma outra maneira a-histórica, transforma-se em uma categoria coisificada, ideológica” (Horkheimer, 2003, p. 228-229). Assim, a fundamentação teórico-tradicional, por ser *matematizada*, mostra-se *reificada* e pode servir como *ideologia*.

É, sobretudo, a tendência da fundamentação empreendida pela Teoria Tradicional de desconectar-se dos processos sociais e históricos nos quais o próprio teorizar está imerso para dar-se um ar puramente lógico que Horkheimer critica em seu ensaio canônico. É o falso alheamento da fundamentação teórico-tradicional em relação à sociedade e à história que ele rejeita. Ele enfatiza, antes, que “a orientação e as metas da investigação”, “a influência do material sobre a teoria”, a modificação de teses vigentes, a observação tecnicamente mediada do material e “a aplicação da teoria ao material” “não se podem explicar nem entender a partir da investigação mesma”, não são meramente imanentes à ciência, mas são também extracientíficas: “O cientista e sua ciência estão sujeitos ao aparato social; suas realizações são um momento da autoconservação, da constante reprodução do estabelecido” (Horkheimer, 2003, p. 230). Em última análise, Horkheimer denuncia que, aqui e agora, a Teoria Tradicional, com sua fundamentação pretensamente matemática, eclipsa que sua própria lógica é a lógica do mercado capitalista e que seu desenvolvimento incessante e as direções fulcrais desse desenvolvimento são requeridos pelo desenvolvimento capitalista. A suposta independência do cientista seria somente “a liberdade aparente dos sujeitos econômicos dentro da sociedade burguesa” (Horkheimer, 2003, p. 231).

E é primeiramente em contraposição à matematização da Teoria Tradicional, a qual se torna, com isso, tão fantasmagórica (ou sensivelmente suprassensível) quanto as mercadorias capitalistas,

que Horkheimer distingue a Teoria Crítica da Tradicional: “O autoconhecimento do homem no presente não consiste, no entanto, na ciência matemática da natureza, a qual aparece como logos eterno, mas na Teoria Crítica da sociedade estabelecida, a qual é presidida pelo interesse de instaurar um estado de coisas racional” (Horkheimer, 2003, p. 232). Em vez de um saber superficialmente isolado das relações sociais e históricas, a Teoria Crítica é um saber que se reacopla explicitamente com o espaço social e o tempo histórico a fim de mostrar a produção social e a mutabilidade histórica da facticidade do mundo.

Horkheimer, então, preconiza que, do ponto de vista epistemológico, a Teoria Crítica leva a sério que tanto os objetos percebidos quanto os órgãos perceptivos são, além de naturalmente constituídos, socialmente pré-formados e historicamente delimitados. Assim, o conhecimento não é puramente lógico, ou seja, completamente desentranhado da sociedade e da história, mas está necessariamente inserido e desempenha uma função na reprodução (material e simbólica) da sociedade. Horkheimer, entretanto, observa que a constituição social e histórica do conhecimento tem remanescido opaca, impenetrável, o que, de sua parte, torna a sociedade, tal como estabelecida em determinado tempo, também opaca, impenetrável: “A existência da sociedade ou tem repousado em uma repressão direta, ou é a resultante cega de forças antagônicas, mas, em nenhum caso, tem sido o fruto da espontaneidade consciente dos indivíduos livres”. Mas a fundamentação teórico-tradicional, tendencialmente matemática, não toma devidamente em conta que a matematização (a recusa de problematizar sua inserção e sua função sociais e históricas, assim como a pré- formação social e a delimitação histórica dos objetos submetidos à teorização) significa não só que a própria Teoria Tradicional se torna teoricamente deficiente, mas também que a própria Teoria Tradicional ajuda a reproduzir o *status quo*. A isso se opõe a Teoria Crítica, a qual leva a sério que, sob a égide da “economia burguesa, a atividade da sociedade é cega e concreta, a

atividade do indivíduo é abstrata e consciente” (Horkheimer, 2003, p. 234). A Teoria Crítica, portanto, deve articular-se para que, de um lado, a *atividade concreta da sociedade* se apresente à consciência dos indivíduos e se torne irracional perante ela e para que, de outro lado, a *atividade consciente dos indivíduos* atinja e transforme a concretude racionalmente errada da sociedade.

Apesar de toda a precaução de Horkheimer contra a fundamentação teórico-tradicional, ele não parece excluir – defende-se aqui – que a Teoria Crítica fundamente suas proposições particulares e concretas e mesmo suas assunções basilares (ou que a Teoria Crítica adote um programa de fundamentação, nas palavras de Freyenhagen). O que Horkheimer, sem embargo, exclui claramente é que a Teoria Crítica empregue o mesmo modelo de fundamentação que, segundo ele, é característico da Teoria Tradicional. É contra um modelo específico de fundamentação que Horkheimer se volta, a saber, o modelo de uma dedução que pretenda fixar alguns princípios que seriam válidos para tudo indistintamente e, dessa forma, se obrigue a matematizar os conceitos fundamentais, ou seja, a hipostasiá-los e obscurecer seus nexos com a sociedade dada. Não é contra toda fundamentação que Horkheimer se volta, muito menos contra a própria possibilidade da fundamentação. Antes, ele parece deixar aberta para a Teoria Crítica – defende-se aqui – a possibilidade de uma *fundamentação socialmente imanente e temporalmente adequada e reformulável*⁵. Uma fundamentação que seja orientada a, primeiro, partir de dentro da própria sociedade sem se reduzir a uma

⁵ Para caracterizar as fundamentações abertas à Teoria Crítica, procede-se aqui da mesma forma que Horkheimer em “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, ou seja, palmilha-se o caminho de uma “autodefinição *ex negativo*”. Enquanto o ensaio de Horkheimer evidencia, “de maneira especialmente intensa, o modo como a primeira Teoria Crítica foi formada ao diferenciar-se das abordagens rivais” (Rush, 2008, p. 31-32), o que está em jogo aqui é evidenciar como o mesmo ensaio permite que a Teoria Crítica empregue fundamentações que não se reduzam ao modelo de fundamentação típico da Teoria Tradicional.

reprodução de segunda ordem dela e, segundo, tomar em devida conta o que a sociedade é em determinado tempo sem congelá-la ou petrificá-la como imutável ou historicamente desenvolvida até um ponto definitivo, não ultrapassável ou insuscetível à subversão, é uma fundamentação que Horkheimer não parece, de modo algum, vedar à Teoria Crítica.

É necessário manter claro que as fundamentações teóricas que Horkheimer rejeita são aquelas que deixam intactas e ajudam a perpetuar a opacidade e a irracionalidade da sociedade dada na medida em que (tais fundamentações) se aferram a um inexistente limbo de conceitos puros. Na sociedade submetida ao modo de produção capitalista, isso significa que a Teoria Tradicional, de acordo com Horkheimer, não se desincumbe da tarefa propriamente teórica de trazer à consciência dos indivíduos o caráter racionalmente cego e inaceitável do capitalismo: “A economia burguesa, por sagazes que sejam os indivíduos que entram em concorrência, não está submetida a um plano, sequer orientada conscientemente a uma meta geral; a vida do todo se desenvolve a partir dela às custas de enormes fricções, desgastada e, de certo modo, como que por azar” (Horkheimer, 2003, p. 237). Além disso, a Teoria Tradicional não se desincumbe da tarefa propriamente teórica de trazer à consciência dos indivíduos o caráter historicamente arbitrário e modificável do capitalismo:

A ação conjunta dos seres humanos na sociedade é a forma de existência de sua razão; nela, empregam suas forças e afirmam seu ser. Mas, ao mesmo tempo, esse processo e seus resultados lhes são estranhos; aparecem-lhes, com todo seu inútil sacrifício de força de trabalho e vidas humanas, seus estados de guerra e sua absurda miséria, como uma força natural imutável, como um destino supra-humano. (Horkheimer, 2003, p. 237).

Ante o fracasso da Teoria Tradicional em explicitar a irracionalidade e a temporalidade da sociedade capitalista, fracasso que é decorrente de seu modelo de fundamentação, a Teoria Crítica não

deveria abandonar todo esforço de fundamentação, mas, antes, poderia – é o que se defende aqui – adotar só fundamentações que não reconduzisse a tal fracasso. Ao mesmo tempo, as fundamentações abertas à Teoria Crítica deveriam provir de dentro da sociedade capitalista e tornar patentes as possibilidades objetivas, ínsitas a essa sociedade, de sua superação histórica⁶. Além disso, as fundamentações abertas à Teoria Crítica – e aqui se vai além da letra, mas não do espírito do ensaio de Horkheimer – deveriam ser tentadas sempre que a sociedade capitalista parecesse tornar-se totalmente irracional e/ou empedernida em uma dominação sistemática e até quase inelutável. É que, então, tornar-se-ia necessário esclarecer como e por que os pontos de partida da crítica, malgrado imanentes à sociedade dada, não se confundiriam com os (ou não se reduziriam aos) falsos critérios de melhoramento, felicidade ou progresso de tal sociedade: “o reconhecimento crítico das categorias que dominam a vida da sociedade contém também a condenação delas” (Horkheimer, 1993, p. 241).

Horkheimer parece recomendar à Teoria Crítica ainda outra exigência metateórica que tem importância para seu possível recurso a fundamentações. Segundo ele, em sua época (mas também atualmente), “o desenvolvimento está determinado muito mais pelos antagonismos nacionais e internacionais de grupelhos de dirigentes, situados nos postos de comando da economia e do

⁶ Em 1932, Horkheimer já destacava a tarefa teórico-crítica de explicitar a mutabilidade da sociedade dada: “Correspondia ao método orientado ao ser, mas não ao vir a ser, considerar a forma da sociedade vigente como um mecanismo de repetidas ocorrências iguais que, mesmo que pudesse sofrer perturbações temporárias durante um período mais curto ou mais longo, exigiria, única e exclusivamente, o comportamento científico de uma eventual explicação de uma máquina complicada. Mas a realidade social [...] contém uma estrutura cuja compreensão requer a imagem teórica de decorrências radicalmente transformadoras e revolucionadoras de todas as condições culturais, estrutura que não pode ser, de modo algum, dominada pelo procedimento das ciências naturais mais antigas, orientado ao registro de ocorrências repetidas” (Horkheimer, 2012a, p. 9).

estado, que pelas pessoas comuns, as quais, em sua mútua concorrência, estão destinadas a melhorar o aparato de produção e os próprios produtos” (Horkheimer, 2003, p. 238). Se for acertado esse diagnóstico de que problemas sociais decisivos são administrados por grupelhos econômicos e estatais transnacionais (tanto nacionais quanto internacionais)⁷, então a Teoria Crítica deverá responder a esse diagnóstico com pontos de vista normativos (ou interpretações de potenciais emancipatórios imanentes à sociedade dada) que sejam aptos a transformar a constelação econômico-política transnacionalmente vigente. Entretanto, pontos de vista normativos que sejam transnacionalmente efetivos, vinculantes e subversivos parecem exigir uma robusta fundamentação de sua existência, sua aceitabilidade universal e sua fecundidade. Assim, uma Teoria Crítica preocupada com problemas sociais transnacionais parece requerer, por força da complexidade autocontraditória da própria realidade transnacional, uma fundamentação de seus critérios normativos.

Mas aqui interessa somente sublinhar que Horkheimer não exclui a possibilidade de fundamentação dos critérios da crítica, desde que essa fundamentação seja socialmente imanente e temporalmente adequada e reformulável. Em primeiro lugar, uma fundamentação teórico-crítica deve ser socialmente imanente porque a própria Teoria Crítica está situada na sociedade que é submetida à teorização crítica e não pode desarvorar-se dela e refugiar-se em um espaço puramente lógico, não contraditório (como se tal espaço existisse e fosse acessível). A própria Teoria Crítica é um comportamento social crítico:

⁷ Em 1933, Horkheimer já apresentava esse mesmo diagnóstico: “a luta pelo mercado mundial entre poucos grupos influentes se converte no tema principal da época, de tal maneira que, doravante, em vez da concordância entre as existências individuais [sob o capitalismo liberal], aparecem como categorias histórico-filosóficas centrais conceitos como trágico, heroísmo e destino” (Horkheimer, 2012b, p. 33).

[...] há um comportamento humano que tem por objeto a sociedade mesma. Ele não está dirigido apenas a sanar inconvenientes, os quais, para ele, dependem, antes, da construção da sociedade em seu conjunto. Embora se origine na estrutura social, ele não está empenhado, nem por sua intenção consciente, nem por seu significado objetivo, em que uma coisa qualquer funcione melhor nessa estrutura. (Horkheimer, 2003, p. 239-240)

Em última análise, a Teoria Crítica é um comportamento social que critica o estado alienado, estranhado, não apropriado, naturalizado, da sociedade presente em relação aos indivíduos que a produzem, mas nela estão sob grilhões; e é um comportamento social que se dirige contra as conformações capitalistas da fratura entre a sociedade irracional e a vontade racionalmente formada dos indivíduos: “este mundo não é deles, mas do capital” (Horkheimer, 2003, p. 240). Portanto, a Teoria Crítica é, em seu cerne, uma tentativa social de humanizar a sociedade hostil à humanidade: “Se o atuar conforme a razão é próprio do homem, a práxis social dada, a qual forma a existência até em seus detalhes, é inumana” (Horkheimer, 2003, p. 242).

Não só a própria Teoria Crítica é um comportamento social específico, mas também seus critérios são socialmente imanentes, estando embutidos constitutivamente na sociedade criticada:

Os pontos de vista que [a Teoria Crítica] extrai da análise histórica como fins da atividade humana, especialmente a ideia de uma organização social racional de acordo com a generalidade, são imanentes ao trabalho humano, sem que os indivíduos ou a consciência pública os tenham presentes em sua verdadeira forma (Horkheimer, 2003, p. 245).

Se, porém, a Teoria Crítica extrai seus critérios da própria sociedade criticada, mas tais critérios não são autoevidentes, unívocos e pacíficos para os destinatários da Teoria Crítica, então ela deve encarregar-se de fundamentar aqueles critérios quando quer que eles se mostrem fugidios, ambíguos e controversos dentro da sociedade criticada. Na sociedade de hoje, aliás, a própria ideia

de racionalidade (ou de uma sociedade racionalmente organizada), a qual Horkheimer menciona, é uma ideia que não só é dificilmente articulável, apresenta sentidos/usos diferentes e dificilmente conciliáveis uns com os outros e desperta disputas teóricas altamente abstratas; além disso, ela é uma ideia que é colocada sob suspeita e até negada. O próprio Horkheimer, dez anos depois, dando suas mãos a Adorno em *Dialética do Esclarecimento*, vai da *crítica racional* à *crítica da razão*⁸. Assim, na própria Teoria Crítica, a ideia de razão veio a tornar-se problematizada, de modo que, caso a Teoria Crítica pretenda manter-se como crítica racional da sociedade e não se render ao irracionalismo, ela não pode deixar de fundamentar a relação entre sua articulação conceitual da ideia de racionalidade e o interesse na emancipação. Disso decorre que, para a Teoria Crítica, passa a colocar-se a pergunta de se os critérios normativos aos quais ela recorre são verdadeiramente emancipatórios ou são, ao contrário, novas máscaras da dominação. Omitindo a resposta a essa pergunta, a Teoria Crítica não poderia chegar a ser “o aspecto

⁸ Já no Prefácio dessa obra, a crítica da razão mostra-se *quase total*. A “infatigável autodestruição do esclarecimento” é pungente. Ela opera na *ciência* e na *filosofia*: de um lado, o que é problemático “é não só a atividade, mas o sentido da ciência”; de outro, a “filosofia, a qual, no séc. XVIII, apesar das fogueiras levantadas para livros e pessoas, infundia um medo mortal na infâmia, já passava, sob Bonaparte, para o lado da infâmia”. Ela também opera no *cinema*, na *literatura*, na *educação* e na *opinião pública*, a qual “atingiu um estado no qual o pensamento inevitavelmente se converte em mercadoria”. Em especial, ela opera na *economia*: “O aumento da produtividade econômica, que, por um lado, produz as condições para um mundo mais justo, confere, por outro, ao aparelho técnico e aos grupos sociais que o controlam uma superioridade imensa sobre o resto da população. O indivíduo se vê completamente anulado em face dos poderes econômicos”. Em suma: “A tendência, não só ideal, mas também prática, à autodestruição caracteriza a racionalidade desde o início” (Adorno; Horkheimer, 2006, p. 11-16). Como se sabe, Habermas (2016 e 1993) criticou *Dialética do Esclarecimento* detalhadamente. Sobre as raízes, em Horkheimer, do conceito de razão criticado em *Dialética do Esclarecimento*, ver Petry (2013).

intelectual do processo histórico da emancipação” (Horkheimer, 2003, p. 247).

Em segundo lugar, a “exposição [da Teoria Crítica] consiste na construção do presente histórico”; e a clarificação da sociedade presente pela Teoria Crítica é “não só um processo lógico, mas também um processo histórico concreto. Em seu decurso, transformam-se tanto a estrutura social em sua totalidade como a relação do teórico com a sociedade, isto é, transformam-se o sujeito e o papel do pensamento” (Horkheimer, 2003, p. 243). Assim, as fundamentações abertas à Teoria Crítica não podem apelar a um fundamento supra-histórico, mas só a fundamentos que sejam historicamente precários, isto é, constitutivamente sujeitos à dinâmica histórica de uma sociedade autocontraditória, produzida pelos indivíduos e, porém, autonomizada em relação a eles. Em especial, a Teoria Crítica, aqui e agora, não pode deixar de dar conta da contradição social especificamente capitalista: “de um lado, concentra-se um poder fabuloso, mas, de outro, uma completa impotência material e intelectual”. Noutras palavras, a produtividade e a abundância da economia capitalista têm como sua contrapartida necessária crises, exploração, injustiças, coisificação do trabalho e alienação do viver: “Os homens, com seu próprio trabalho, renovam uma realidade que crescentemente os escraviza” (Horkheimer, 2003, p. 245). As fundamentações às quais a Teoria Crítica pode recorrer aqui e agora devem, pois, conter fundamentos aptos a explicitar a contradição especificamente capitalista e as formas renovadas que ela adquire historicamente.

3. Por que a Teoria Crítica requer um programa de fundamentação

Acima se defendeu que Horkheimer, em “Teoria Tradicional e Teoria Crítica” não exclui a possibilidade de a Teoria Crítica adotar um programa de fundamentação, desde que ele seja socialmente imanente e historicamente adequado e reformulável. Agora se passa a esboçar um esclarecimento, para além da letra daquele

ensaio, mas em conformidade com seu espírito, de por que a Teoria Crítica requer um programa de fundamentação.

A Teoria Crítica requer um programa de fundamentação porque:

(1) A Teoria Crítica necessita fundamentar seu próprio estatuto teórico, ou seja, articular uma resposta às perguntas complexas “Por que é necessário fazer Teoria Crítica aqui e agora? É possível fazer Teoria Crítica aqui e agora? Como a Teoria Crítica se distingue da (e se interconecta com a) Teoria Tradicional aqui e agora? Como a Teoria Crítica deve interpelar seus destinatários aqui e agora?”;

(2) A Teoria Crítica pode ver-se necessitada de esclarecer bloqueios sistemáticos da emancipação, isto é, esclarecer como a dominação emergiu, instaurou-se e desenvolveu-se e, além disso, esclarecer como a dominação é difundida culturalmente, incubada institucionalmente e/ou internalizada pessoalmente aqui e agora;

(3) A Teoria Crítica pode ver-se necessitada de desenredar-se de (e desnaturalizar e desmascarar) ideologias vigentes, deslindando os ideais emancipatórios de suas distorções reprodutoras da dominação estabelecida, sem jogar fora o bebê junto com a água suja, isto é, retendo os ideais emancipatórios (que podem ser diversos) e as interpretações deles que não sejam insidiosas, concretamente autocontraditórias.

Sobre (1). O próprio ensaio de Horkheimer é uma realização da necessidade de autoasseguração teórica da Teoria Crítica. E o mesmo se pode dizer com relação ao ensaio de Freyenhagen. A Teoria Crítica parece condenada a ser interpelada por perguntas sobre seu próprio estatuto teórico, o qual, como Horkheimer e Freyenhagen igualmente frisam, parece controverso e digno de desconfiança dentro de constelações sociais e históricas nas quais o fazer teórico

preponderante entroniza a exigência de uma suposta neutralidade política do teorizar.

Sobre (2). A insistência de Horkheimer, há oitenta anos atrás, no todo da sociedade como o sujeito/objeto da Teoria Crítica subentende um ônus de fundamentação dos critérios teórico-críticos que tem pesado sobre os herdeiros da Escola de Frankfurt até hoje. Se o todo da sociedade é, por um lado, *o que possibilita e propulsiona o próprio fazer teórico-crítico* e, por outro, *o que é pensado e criticado pelo pensamento crítico*, então é necessário que o todo da sociedade já contenha e preencha as condições do exercício da crítica em algum grau; e é necessário que o todo da sociedade seja, em alguma medida, intersubjetivamente cognoscível, avaliável e transformável. Para que a crítica seja exercida, devem estar disponíveis e operantes na sociedade em um grau não irrisório pretensões de validade e saberes interrogáveis, esferas de discussão e garantias institucionais, capacidades pessoais de atuar como participante de um discurso e orientações coletivas à abertura de discursos, assim como oportunidades materiais⁹. Além disso, para que a crítica seja exercida, é necessário que o todo da sociedade não se mostre tão “complexo” (outra palavra para “estranho”, “irracional”) que os indivíduos pareçam já não ter acesso cognitivo a ele, tampouco pontos de apoio para a avaliação dele, muito menos força transformadora sobre ele. Por isso, a

⁹ Horkheimer (2012c, p. 59) dá-se conta de que a própria capacidade subjetiva de (auto)crítica moral é uma construção social historicamente delimitada: “Aparentemente, constitui um fenômeno histórico tardio os homens tentarem, de forma independente, decidir se suas ações são boas ou más. Enquanto um europeu altamente evoluído é capaz de avaliar, à luz da clara consciência e da moral, não só decisões importantes, mas também a maioria das reações instintivas que já se transformaram em hábitos e das quais se compõe, em grande parte, sua vida, as ações humanas parecem tanto mais coercitivas quanto mais remotas são as formações históricas a que pertencem seus sujeitos. A capacidade de submeter reações instintivas à crítica moral e alterá-las com base em escrúpulos individuais só podia cristalizar-se com a crescente diferenciação da sociedade”.

Teoria Crítica, levando a sério o todo da sociedade como seu sujeito/objeto, impõe a si mesma o ônus de resgatar seus critérios contra as posições e as opiniões de que o todo da sociedade seria, em si mesmo, impermeável ou insuscetível à crítica. Em suma: a Teoria Crítica deve processar a pergunta de como é possível, aqui e agora, uma crítica imanente cujos critérios não sejam conservadores da própria sociedade criticada. Essa pergunta, por sua vez, não pode ser respondida sem que a dominação vigente seja exposta em seus detalhes, a fim de que se torne possível esclarecer como ela ainda não é total e ainda pode ser superada. É a própria exposição detalhada da dominação vigente que a leva a desnudar-se como um estado de coisas não natural e não eterno, reproduzido e até apoiado pelos próprios indivíduos dominados.

Sobre (3). O autor de “Teoria Tradicional e Teoria Crítica” defende que “os interesses do pensar crítico são gerais, mas não geralmente reconhecidos” (Horkheimer, 2003, p. 249). Além disso, para ele, “os seres humanos, em sua reflexão, veem a si mesmos como simples espectadores, participantes passivos de um acontecer violento que talvez se possa prever, mas que é impossível dominar” (Horkheimer, 2003, p. 261). Ademais, ele observa que “ideologia constitui um fator aglutinante não negligenciável para um edifício social que começou a rachar” (Horkheimer, 2003, p. 262). Em uma sociedade que dificulta que os indivíduos reconheçam claramente seus próprios interesses emancipatórios; em uma sociedade que torna os indivíduos dispostos a se autocompreenderem como submetidos a “tragédias” e “destinos” que, entretanto, são fabricados e apoiados por eles mesmos, ou seja, pelas condições gerais de suas próprias formas de vida; em uma sociedade que, para não desmoronar sobre si mesma, forja ideologias, ou seja, distorce os próprios ideais emancipatórios; nessa sociedade, uma Teoria Crítica que apele para a emancipação está estrangida a fundamentar os sentidos da emancipação que distingue e prioriza.

À guisa de conclusão: Ao contrário do que Freyenhagen sugere, não há uma conexão imediata entre a dor, a exigência de que a

dor cesse e a ação de aliviar a dor – se a dor é dor social. A mesma sociedade que engendra e impõe sofrimentos pode também aplacar os protestos e normalizar o sofrer – mediante a concessão de satisfações de ocupação e consumo e a violência estatal, mediante o convencimento de que o *status quo* é necessário e o melhor possível e, em última análise, mediante uma divisão do trabalho que se baseia em (e fomenta) atomização, concorrência e indiferença. Nessa sociedade, a “meta que [a Teoria Crítica] quer alcançar, a saber, uma situação fundada na razão, baseia-se, é certo, na miséria presente; mas essa miséria não oferece, por si mesma, a imagem de sua supressão” (Horkheimer, 2003, p. 248). Em tal sociedade, pois, não sendo transparentes a possibilidade e o dever de suprimir a miséria, sequer como se obteria legitimamente a abolição da miséria, é necessário que a Teoria Crítica fundamente os critérios dos quais parte ao reprovar a miséria e orientar-se à sua erradicação.

Referências

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

FREYENHAGEN, Fabian. Was ist orthodoxe Kritische Theorie? *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. v. 65, n. 3, 2017, p. 456-469.

HABERMAS, Jürgen. Horkheimer y Adorno: el entrelazamiento de mito e ilustración. In: HABERMAS, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad: doce lecciones*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 1993. p. 135-162.

HABERMAS, Jürgen. De Lukács a Adorno: racionalização como reificação. In: HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*. v. 1: Racionalidade

da ação e racionalização social. Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: M. Fontes, 2016. p. 583-686.

HORKHEIMER, Max. Postscript. Transl. Matthew J. O'Connell. In: HORKHEIMER, Max. *Critical Theory: selected essays*. Transl. Matthew J. O'Connell et al. New York: Continuum, 2002. p. 244-252.

HORKHEIMER, Max. Teoría Tradicional y Teoría Crítica. In: HORKHEIMER, Max. *Teoría Crítica*. Trad. Edgardo Albizu y Carlos Luis. Buenos Aires: Amorrortu, 2003. p. 223-271.

HORKHEIMER, Max. Observações sobre ciência e crise. In: HORKHEIMER, Max. *Teoria Crítica: uma documentação*. v. 1. Trad. Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 2012a. v. 1, p. 7-12.

HORKHEIMER, Max. Materialismo e metafísica. In: HORKHEIMER, Max. *Teoria Crítica: uma documentação*. v. 1. Trad. Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 2012b. v. 1, p. 31-58.

HORKHEIMER, Max. Materialismo e moral. In: HORKHEIMER, Max. *Teoria Crítica: uma documentação*. v. 1. Trad. Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 2012c. v. 1, p. 59-88.

NOBRE, Marcos. Max Horkheimer: a Teoria Crítica entre o nazismo e o capitalismo tardio. In: NOBRE, Marcos. (Org.). *Curso livre de Teoria Crítica*. 3. ed. Campinas: Papirus, 2013. p. 35-52.

PETRY, Franciele Bete. O conceito de razão nos escritos de Max Horkheimer. *Cadernos de Filosofia Alemã*. São Paulo, n. 22, 2013, p. 31-48.

RUSH, Fred. As bases conceituais da primeira Teoria Crítica. In: RUSH, Fred. (Org.). *Teoria crítica*. 2. ed. Trad. Beatriz Katinsky e Regina Andrés Rebollo. Aparecida: Ideias & Letras, 2008. p. 31-66.

VANDENBERGHE, Frédéric. Max Horkheimer: from the pseudo-natural organicity of society to total reification. In: VANDENBERGHE, Frédéric. A

philosophical history of German sociology. Transl. Carolyn Shread. London; New York: Routledge, 2009. p. 161-180.

Artigo recebido em 11/09/2017, aprovado em 8/04/2018

**SOBRE CARÁTER E PERSONALIDADE:
AS ANTROPOLOGIAS DE FROMM, HORKHEIMER
E ADORNO NOS ANOS 1930 E 1940**

**[ON CHARACTER AND PERSONALITY:
ANTHROPOLOGIES BY FROMM, HORKHEIMER
AND ADORNO IN THE 30'S AND 40'S]**

Virginia Helena Ferreira da Costa

Doutoranda na Universidade de São Paulo
Bolsista CNPq

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2018v25n47ID13271>

Natal, v. 25, n. 47
Maio-Ago. 2018, p. 87-119

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: O artigo pretende comparar noções de caráter e personalidade presentes em textos de Fromm, Horkheimer e Adorno de 1930 e 1940. A comparação tem como norte o delineamento de diferentes concepções de antropologia baseadas em duas leituras da teoria freudiana. De um lado, temos a teoria da falência da família como mediadora entre indivíduo e sociedade, formando um caráter “coeso” e socialmente adaptado por influência direta de instituições sociais. Neste âmbito, é enfatizada a teoria freudiana do desenvolvimento das fases sexuais individuais e a denúncia de Freud enquanto um “idealista” por não levar em consideração as determinações sociais. De outro lado, vemos uma antropologia mediada pela mercadoria, levando a uma centralidade crítica da reificação como denúncia de contradições sociais que são refletidas em conflitos psíquicos, formando uma personalidade também contraditória. Em relação a Freud, esta última antropologia enfatiza o inconsciente, pulsões e sexualidade, além da assunção de aspectos mais “pessimistas” de sua psicanálise. Para tanto, utilizamos, dentre outros, os *Studien über Autorität und Familie* e *The Authoritarian Personality*.

Palavras-chave: Antropologia; Caráter; Personalidade; Freud; Sociedade; Indivíduo.

Abstract: The article intends to compare the notions of character and personality on Fromm, Horkheimer and Adorno's texts from 30's and 40's. The comparison is guided by the design of different conceptions of Anthropology based on two Freudian readings. On one side, we have the theory of the ruin of the family as a mediator between individual and society, forming a “cohesive” and socially adapted character by direct influence of social institutions. In this scope, Freud's theory of the development of the individual sexual phases is emphasized, as well as the denunciation that makes Freud an "idealist" for not taking social determinants into account. In contrast, one can formulate an Anthropology mediated by the commodity, leading to a critical centrality of reification as denunciation of social contradictions that are reflected in psychic conflicts, forming a personality also contradictory. In relation to Freud, the latter Anthropology emphasizes the unconscious, drives and sexuality, as well as the assumption of Freud's more “pessimistic” aspects. Therefore, we use, among others, the *Studien über Autorität und Familie* and *The Authoritarian Personality*.

Keywords: Anthropology; Character; Personality; Freud; Society; Individual.

O presente artigo tem por intuito desenvolver uma comparação entre noções de caráter e personalidade baseada em uma distinção de diferentes concepções de antropologia concebidas a partir de textos de Fromm, Horkheimer e Adorno de 1930 e 1940.

Para tanto, pretendemos elaborar uma série de reconstituições teóricas – restritas ao nosso objetivo maior em torno do debate antropológico – que tratam de três das diversas “fases” de posicionamentos teóricos de Fromm, desde seus textos de 1932, passando por seu ensaio que compõe os *Studien über Autorität und Familie* (ou *Studien* daqui em diante), além de sua posição mais “revisionista” assumida no fim da década de 1930 e início de 1940. Além disso, exporemos a aproximação e o subsequente distanciamento teórico de Horkheimer em relação a Fromm. O marco de tal distanciamento pode ser entendido como a influência teórica de Adorno, há muito discutida pelos comentadores, mas aqui exposta em termos mais estritos relativos ao resgate de conceitos ditos “pessimistas” de Freud, além da relevância da sexualidade, do inconsciente e das pulsões na formulação antropológica.

Os posicionamentos de Horkheimer nos anos 1940 e de Adorno sobre a teoria freudiana irão compor, a nosso ver, a elaboração não só de uma outra concepção de personalidade e caráter, mas também a teoria de uma “nova espécie antropológica” tal qual aparece exposta em *The Authoritarian Personality* (ou *TAP* daqui em diante). Contudo, isso não impede que algumas das formulações dos *Studien* sejam centrais para a composição de *TAP* – o que problematiza tanto a relação entre ambas as obras, quanto torna mais imperativo o delineamento do tema antropológico das concepções de caráter e personalidade proposto aqui.

Com isso, vemos que a influência socioeconômica sobre a psique deixa de ser verificada por formações excessivamente racionais do indivíduo, como em Fromm. Adorno também desvia de uma concepção “totalizante” e harmoniosa da psique humana, retornado a uma visão mais fragmentada, danificada e conflituosa da constituição pulsional, de modo a exhibir como as contradições

psíquicas seriam uma verdadeira denúncia das contradições sociais. Assim, ao invés de recusar por completo a noção de caráter e, com ela, uma concepção correlata de personalidade, Adorno decide por forjar o seu próprio conceito de caráter como um “sistema de cicatrizes” impostas ao indivíduo por uma sociedade “traumática”.

Não esqueçamos, contudo, que uma nova teoria antropológica não poderia ter sido pensada sem uma reconfiguração conceitual da relação entre indivíduo e sociedade, que passa a ter como elemento mediador não mais a família, mas a mercadoria. O que leva a uma noção de influência social mais indireta, inconsciente e reificada sobre o indivíduo do que a uma descrição coesa, “direta” e racional, tal qual exposta por Fromm.

Assim, é nossa pretensão afirmar que o conceito de “personalidade autoritária”, inaugurado em 1936 e reformulado em 1950, denuncia uma preocupação do Instituto desde a sua primeira década sob direção de Horkheimer, mas cujo tema será revisitado e modificado sob influência adorniana na década de 1940.

Fromm e Horkheimer nos *Studien über Autorität und Familie* e em obras próximas

Tendo sido publicados em Paris, pela Félix Alcan em 1936, os *Studien* têm seus resultados parciais baseados em pesquisas empíricas. Além de um relatório destas, o livro conta ainda com três ensaios teóricos escritos por Horkheimer, Fromm e Marcuse – dos quais nos deteremos apenas nos redigidos pelos dois primeiros.

A *Sozialpsychologischer Teil* (Seção de psicologia social) escrita por Fromm nos *Studien* mantém uma relação ambivalente com a psicanálise, uma vez que seu distanciamento diante da teoria freudiana seria apenas parcial, agravando-se inclusive em textos posteriores a 1936, como ainda veremos. Fromm apoiou-se sobre a teoria do supereu e da psicologia das massas para o desenvolvimento da relação entre indivíduo e autoridade, mas o fez com algumas reservas e modificações na teoria freudiana. Pois Freud

era lido por Fromm como um autor que baseava sua teoria pulsional somente na história pessoal e biológica do indivíduo, deixando de lado fatores socioeconômicos que também afetariam a relação com a autoridade.

É em resposta a tal crítica a Freud que Fromm traça a sua caracterologia nos *Studien*. Mas, antes, façamos uma pequena retrospectiva da noção de caráter em Fromm. De modo geral, este conceito é central na teoria frommiana, por mais que tenha ganhado diferentes formulações ao longo do percurso teórico do autor. Em seu texto de 1932, por exemplo, intitulado *Caracterologia Psicanalítica e sua Relevância para a Pesquisa Social*, Fromm ainda se posicionava próximo de Freud ao relacionar o conceito de caráter às etapas do desenvolvimento sexual infantil (fases oral, anal e genital, “apoiadas” nas zonas erógenas), estabelecendo um caráter específico para cada conjunto de traços desenhados segundo reações pulsionais.

O que Fromm procura em sua caracterologia são principalmente padrões de interação do indivíduo com objetos pulsionais, estes últimos que podem ser partes de si mesmo ou a alteridade. Nosso interesse se desloca para a etapa anal e seu respectivo caráter que apresenta afinidades com o comportamento dos sujeitos no capitalismo. O caráter anal seria aquele que privaria o indivíduo de satisfação, principalmente a genital, sendo altamente controlador e conservador, características ligadas à posse – de fezes, dinheiro ou qualquer coisa ou pessoa que lhe seja preciosa. É avesso a modificações e progressos, sendo caracterizado como ordenado e organizado segundo uma regulação própria. Por isso, a alteridade é vista enquanto intrusa em seu âmbito privado, este cheio de rituais e normas pessoais que lembram a obsessão. São algumas as afinidades do caráter anal com características da burguesia capitalista, sendo as principais:

- 1) restrição do papel do prazer como um fim em si (especialmente o prazer sexual); 2) renúncia ao amor, substituído pela ênfase sobre o arrecadar, possuir e poupar como fins em si mesmos; 3) cumprimento

dos deveres pessoais como valor supremo; 4) exaltação da “ordem” e exclusão da compaixão pelo próximo. (Fromm, 1971, p. 184-185)

Contudo, a caracterologia produzida nos *Studien* em 1936 retrata um distanciamento parcial de Fromm em relação à teoria freudiana, uma vez que sua tipificação não seria mais descrita com ênfase nas etapas do desenvolvimento sexual individual. Por mais que Fromm utilize diversos conceitos primordiais da teoria freudiana, nos *Studien* vemos a gênese do caráter baseada primordialmente nas determinações socioeconômicas sobre o desenvolvimento individual, dando primazia às relações interpessoais regidas pela influência social e não à sexualidade.

É no interior de tal panorama conceitual que Fromm elabora sua caracterologia nos *Studien* segundo três tipos: o autoritário, o revolucionário e o ambivalente. Focando em nosso interesse, o tipo de “personalidade autoritária” foi tratado por Fromm como correlato do caráter sadomasoquista, uma vez que, enxergando o mundo segundo as concepções de hierarquia e dependência, esforça-se para obedecer aos de cima e ordenar aos de baixo. Se o traço sádico do tipo autoritário se faz compreender de modo mais evidente, “os prazeres da inferioridade [masoquista] decorriam, negativamente, de ela libertar o indivíduo da angústia, e, positivamente, de seu sentimento de participar do poder.” (Jay, 2008, p. 179) Inversamente ao tipo autoritário, vemos a caracterização do tipo revolucionário: “indivíduos que teriam conflitos com toda sociedade, seja autoritária ou não.” (Wheatland, 2009, p. 69)¹

Mas, é posteriormente que o rompimento de Fromm com a teoria freudiana e seu acordo com o revisionismo se fazem de modo mais notório, o que pode ser avaliado pela leitura de *Escape from freedom* (1941). Podemos dizer, de modo resumido, que essa obra

¹ Todas as citações cujas edições versam em língua estrangeira são de tradução própria ao português.

[...] é um questionamento sobre o sentimento de angústia [já tematizada em escritos anteriores do autor] suscitado pela liberdade, suas causas sociais nas sociedades contemporâneas de concorrência e de liberdade, e suas respostas individuais e coletivas, psíquicas e sociais. [...] Fromm sublinha sobretudo seu acordo com Karen Horney e Harry Stack Sullivan.² (Genel, 2017, p. 271-272)

Insistindo em uma visão que faz de Freud um teórico alinhado com os valores burgueses ao pensar sujeitos como mônadas, em *Escape* Fromm procede com a negação do ranço freudiano de sua teoria precedente que fundamentava os tipos de caráter por etapas de desenvolvimento sexual. Além disso, em sua nova fase teórica as concepções de sexualidade, inconsciente e pulsões – inegavelmente as noções mais radicais de Freud – foram substituídas por explicações sociais e morais do campo intersubjetivo³. Nesse sen-

² É importante salientar que Fromm e os revisionistas não foram os pioneiros na ênfase ao conceito de caráter – e toda uma psicologia defensiva do eu – em lugar da teoria freudiana da libido. Nomes como Adler, Jung, Otto Rank e Ferenczi figuram como os primeiros contraditores do “pai da psicanálise”. Dentre eles, vale ressaltar o primeiro freudo-marxista Wilhelm Reich, que fincou seu nome dentre as principais figuras que desenvolveram a teoria do caráter – sem proceder, contudo, a uma separação da concepção de caráter de uma teoria da libido, tal como Freud mesmo a concebia. É por isso que o grupo de revisionistas são considerados tão apartados da teoria freudiana: afinal, nem mesmo a *ego psychology* de Anna Freud chegou ao ponto de romper com o primado da sexualidade. (Cf. Freitas, 2016)

³ Não que em Freud não houvesse uma consideração importante sobre a sociabilidade humana e as condições culturais, mas tais desenvolvimentos do pai da psicanálise foram desprezados por Fromm, que apenas se apegara a uma leitura “biologizante” da teoria do vienense: “[...] em Freud há uma defesa tanto da cultura como uma inextricável força formadora do sujeito, como também deste que, tendo de suportar as dores da vida em sociedade, assume as renúncias impostas pelo contrato social. Adorno denomina isso de caráter bifronte da psicanálise. A psicanálise, como o deus romano Janus, teria então duas faces, podendo fitar duas direções opostas simultaneamente; ela defende posições dificilmente sustentadas pelo mesmo sujeito. Há, portanto, uma certa ambiguidade em relação a qual partido privilegiar: a cultura ou o indivíduo. Os revisionistas, insistimos, decidem e trabalham pelo primeiro. Mas, curiosamente, atribuem a Freud a posição repressiva e podem, dessa forma, apre-

tido, a etiologia de psicopatologias como a neurose não passaria, ao ver de Fromm em 1941, de expressão de problemas derivados de interações humanas, ou mais precisamente, de bloqueios no desenvolvimento individual diante das exigências sociais.

Além disso, principalmente nesta última fase de sua teoria retratada aqui, Fromm acentuou seu repúdio ao tom pessimista pelo qual Freud interpretava os seres humanos interagindo em sociedade, dada a importância fornecida pelo vienense ao conceito de pulsão de morte. É assim que a teoria frommiana rejeita todo traço de negatividade freudiana, calcando-se em um otimismo excessivo percebido em muitos sentidos. Afinal, em Fromm não é esboçada nenhuma crítica social, de um lado, e nem um diagnóstico inerente à “natureza humana”, de outro – como Freud o faz com sua descrição de um núcleo psíquico conflituoso explicado pela dualidade pulsional. O que haveria para aquele seriam distúrbios na interação entre indivíduo e sociedade, de modo que problemas psicológicos seriam resultados somente de problemas intersubjetivos provenientes de entraves na adaptação humana às exigências externas. É nesse sentido que a sublimação (exaltada justamente por seu caráter de desvio da meta sexual) é concebida como uma espécie de “resolução” para fins de adaptação do indivíduo à sociedade – como se os desenvolvimentos racionais e culturais ligados à sublimação só produzissem conteúdos coerentes com a coerção social sobre o indivíduo, nunca críticos à sociedade.

Paralelamente, em consonância com a primeira fase da teoria frommiana aqui debatida, desde que assumiu como diretor do Instituto, Horkheimer procurou explicar como, apesar de haver condições sociais para a emancipação da classe trabalhadora, tal fato não ocorreu. É na consideração deste objetivo de pesquisa que a psicanálise será mobilizada no esquema interdisciplinar desenhado por Horkheimer visando compreender como as ideologias

sentar-se como aqueles que buscam a ‘espontaneidade.’” (Freitas, 2016, p. 84-85).

que expressam os interesses econômicos dominantes são reproduzidas pelos indivíduos que compõem as classes subordinadas. Desta forma, a influência de ditames sociais sobre destinos pessoais será concebida enquanto um tipo

[...] de teoria do conhecimento [...] visando mostrar a atividade do sujeito na percepção e cognição. [...] O discurso de inauguração de Horkheimer em 1930 enfatizava a importância dos “intermediários psíquicos” no questionamento sobre a sociedade, conferindo um certo primado à sociopsicologia e tornando essencial a contribuição de Fromm. [...] O aparelho psíquico, condicionado economicamente em seu conteúdo e na intensidade de suas modificações, é um fator de perpetuação das relações de dominação. (Genel, 2010, p. 4)

Além disso, Horkheimer, tanto em *História e psicologia* (1932) quanto em *Notas sobre Antropologia Filosófica* (1935) e *Egoísmo e movimento de libertação: sobre a antropologia da época burguesa* (1936), também segue Fromm na ênfase da noção de caráter e nas críticas feitas à teoria freudiana quanto a supostos posicionamentos a-históricos deste. Especificamente neste último texto de Horkheimer, o debate em torno de uma antropologia claramente histórica – relativa à “época burguesa”, ou seja, a um momento e classe social particulares – ataca incisivamente a noção freudiana de pulsão de morte que designaria, na leitura de Horkheimer da década de 1930, a dominação como característica imutável e universal dos seres humanos. O importante seria, na visão do frankfurtiano, ressaltar como a natureza humana seria influenciada e modificada por determinação das condições histórico-sociais e culturais, sendo possível inclusive designar uma antropologia específica para um determinado grupo social.

É nesse sentido que Horkheimer desenvolve a sua contribuição na “Sessão geral” dos *Studien*. Dentre seus principais argumentos, encontramos a dupla função contraditória da autoridade, a saber, a de possibilitar, de um lado, o desenvolvimento de faculdades humanas relacionadas à experiência formativa, uma vez que a

autoridade pode agir no interesse de seus subordinados. Tal situação também se aplica à autoridade familiar que socializa indivíduos por meio de uma “boa educação”, mesmo que isso traga renúncias aos seus dependentes. Assim, a “autoridade enquanto dependência aceita pode implicar uma relação que favorece o progresso, estando no interesse de todas as partes e favorecendo o desenvolvimento dos poderes humanos.” (Horkheimer, 1982, p. 70) No entanto, por outro lado, a autoridade pode também contribuir para a inércia psíquica de seus subjugados, o que leva à “continuação de condições de vida constrangedoras e indignas” (Horkheimer, 1982, p. 71). Isso ocorre quando há interesses egoístas e exploratórios na relação entre autoridade e dependentes, o que leva a uma regressão na procura por felicidade e no desenvolvimento da autonomia daqueles orientados pela autoridade.

Tal noção da autoridade familiar é, em conformidade com seus escritos anteriores, concebida historicamente nos *Studien*. Para tanto, Horkheimer parte de uma das ideias mais fundamentais da primeira geração da Teoria Crítica, a saber, a de que a família, assim como as demais esferas da cultura, segue os condicionantes socioeconômicos nos quais se vê inserida. Especificamente, na passagem do capitalismo liberal ao monopolista, foi modificado o papel da família e, com ela, da autoridade familiar, bem como a formação de indivíduos por meio desta instituição. Com o fim da competição individual no mercado liberal, a organização social e leis econômicas tornaram-se princípios estranhos aos indivíduos, frente aos quais estes, em situação de “desamparo”, devem somente se adaptar. Dentre as consequências diante da mudança da instituição familiar na época do capitalismo monopolista, podemos dizer que a autoridade patriarcal familiar se vê agora obrigada a adaptar-se a um destino incontrolável e incompreensível, perdendo seu papel ativo na sociedade. Nesse sentido, “os homens no poder deixaram de agir como representantes da autoridade celestial e terrestre e conseqüentemente se tornaram meras funções das leis inerentes ao seu poder.” (Horkheimer, 1982, p. 82)

Com tal declínio, o poder de autoridade teria passado do pai para figuras e instituições sociais externas à família – como organizações políticas, educação escolar, figuras midiáticas. Assim, a posição mediadora entre os indivíduos em formação e os determinantes sociais exercida anteriormente pela família perde força, não mais havendo, com isso, a possibilidade de um desenvolvimento crítico e autônomo de indivíduos frente às figuras e instituições sociais. Em outras palavras, a autoridade familiar passou a não mais formar indivíduos conforme a sua anterior função progressista, estabelecendo exclusivamente a conduta regressiva e adaptativa a seus subordinados. A formação orientada somente para a obediência e submissão à autoridade e não para a autonomia tornou-se a função exclusiva da família na socialização de indivíduos. Autoridade esta que, em nível social mais amplo que a família, mostra ser uma cultura reificada, despersonalizada, como facticidade econômica incompreensível e irracional.

Horkheimer emprega, em consonância com o ensaio de Fromm na mesma obra, a inclinação ou impulso masoquista para descrever os indivíduos socializados no contexto do capitalismo monopolista. Como bem resume Dews (1995, p. 221),

O resultado dessa identificação direta com o poder social é a disseminação do tipo de personalidade narcísica maleável, no qual faltam aquelas capacidades internas de autodirecionamento que amortecem a já proporcionada autoridade paterna, sendo ostensivamente bem adaptado, mas interiormente frio e sem emoção, inclinado à adoração do poder e submissão masoquista.

Como veremos adiante, a formação para a obediência à autoridade diretamente social (sem mediação da família) culminará “na criação de um tipo de ‘personalidade autoritária’, mais sutil e resistente à mudança do que qualquer outra nas sociedades pré-modernas” (Jay 2008, p. 178), o que levará o Instituto posteriormente a voltar-se ao estudo sobre a Indústria Cultural – que socializa indivíduos –, ao interesse pela recepção de ideologias

através de uma racionalidade ao mesmo tempo esclarecida e mítica e à formulação de *TAP* que relaciona intimamente os conceitos de personalidade e ideologia.

Horkheimer, Adorno e a virada antropológica nos anos 1940

A leitura que Horkheimer fazia da psicanálise freudiana até os anos 1930 apresentará profundas modificações sob a influência de Adorno. Singularmente em *Razão e autoconservação* (1941/1942),

ele começa a considerar que a ancoragem histórica da teoria de Freud na época burguesa não é um obstáculo à sua validade: “é justamente a decadência da família burguesa que permitiu à teoria de [Freud] chegar a este novo estágio que aparece em ‘Além do Princípio do Prazer’ e nos escritos que o seguem”. [...] Refletindo sobre o declínio histórico da família, Freud compreendeu com isso algo de “objetivamente” verdadeiro. Horkheimer quase antecipa as fórmulas paradoxais que Adorno terá em relação a Freud, que “tinha razão onde ele não tinha razão”. (Genel, 2017, p. 270)

Como decorrência, o lugar e a função da psicanálise dentro do espectro metodológico do Instituto irão se modificar a partir de 1940. A teoria freudiana deixará de ocupar um papel de complementação a um problema proveniente da economia política, passando a ter uma posição tão importante quanto à leitura de Marx no Instituto. Assistimos, então, a um “deslocamento epistemológico: a psicanálise não é mais um simples complemento da teoria da sociedade, mas se torna uma abordagem crítica por si só.” (Genel, 2010, p. 3)

Isso não impede, no entanto, que elementos da teoria frommiana continuem presentes na próxima etapa das pesquisas do Instituto nos anos 1940, inclusive em trabalhos de Adorno. Além da premissa da influência social sobre os indivíduos, noções como caráter, família, a descrição das perversões relacionadas ao autoritarismo, além da ideia de um eu fraco e o emprego da noção de supereu na explicação do autoritarismo, entre outros, ainda se

farão presentes. Contudo, estas concepções serão retomadas mediante um tipo de “retorno a Freud”, isto é, reconsiderando as noções de pulsão, sexualidade e inconsciente, além da aceitação do pessimismo e negatividade freudianos na leitura das interações humanas em sociedade.

Passemos a Adorno. Apesar deste nunca ter tratado a fundo as obras frommianas – associando suas críticas a Fromm aos posicionamentos contra os revisionistas –, ele foi o primeiro membro do Instituto a apontar diretamente os problemas presentes na teoria frommiana. Ao fazê-lo, o filósofo não nega a dificuldade em lidar com os ditos “traços despóticos do pensamento freudiano”. Contudo, para Adorno, a melhor forma de lidar com os problemas da teoria freudiana não seria pelo nivelamento ou suavização de seus “exageros” que refletem a sua radicalidade teórica. É nesse sentido que Adorno critica a “disposição de pulsões prévia e rigidamente dadas” (Adorno, 2004, p. 21) na leitura dos revisionistas sobre o caráter, em oposição à descrição de Freud das pulsões enquanto uma plasticidade altamente flexível, necessária para abarcar uma explicação dos conflitos psíquicos. Para tanto, lembremos que, ainda em 1932, por mais que Fromm nos alerte contra uma falsa homogeneidade do caráter, vemos que este conceito é descrito por ele conforme uma estrutura estável, possuindo “certa inércia”, adaptado ao contexto socioeconômico a partir de “prêmios sociais” e gratificações, sendo vinculado a uma noção progressista de desenvolvimento individual.

Para Adorno, nas mãos dos revisionistas,

[...] a teoria freudiana se converte em um meio a mais para integrar comoções mentais ao *status quo* social. [...] Esta ficção é cada vez mais ideologia onipresente de um mundo que toma por completo o indivíduo em uma organização sem fissuras, mas que, no entanto, não deixa de ser menos forçada e irracional. (Adorno, 2004, p. 38)

Baseando seus desenvolvimentos teóricos na noção de progresso travestida de apologia da maturidade psíquica – progresso tão

criticado por Benjamin, Horkheimer e Adorno –, a concepção de caráter de Fromm e dos revisionistas seria “totalizante” ao enfatizar as harmoniosas articulações internas de uma unidade psíquica – unidade que Freud tratou de descrever como fragmentada. Na visão de Adorno, por outro lado, encobrir as contradições psíquicas seria equivalente a encobrir também as contradições sociais que influenciam a formação do caráter.

Adorno nos lembra da radicalidade da teoria freudiana justamente por ela retratar a condição dos seres humanos “atomizados” diante das imposições socioeconômicas. Se “Freud tinha razão onde ele não tinha razão”, é porque a raiz de tal visão ideológica do ser humano não se encontra no domínio da psique, mas consiste em um problema social registrado pela psicanálise. Inclusive, é justamente ao enfatizar o extremo individual, com seus destinos e organizações da economia pulsional, que uma crítica social pode ser feita. Tal crítica adorniana à “sociologização da psicanálise” feita por Fromm é produzida juntamente com a denúncia da diminuição do poder crítico da teoria psicanalítica deste, sendo possível averiguar a absorção de noções freudianas pelo senso comum, descrição de uma adaptação metodológica e conceitual à cotidianidade do status quo. Assim, Fromm, ao não separar indivíduo e sociedade, inviabiliza a produção de uma crítica dialética.

Os antagonismos sociais não podem, então, ser aplainados, mas admitidos, vividos na experiência humana. Isso significa aceitar o sofrimento que os conflitos causam, assumindo a condição de uma vida danificada por uma totalidade falsa. Assim, a leitura pessimista de Freud seria o modelo da antropologia na sociedade capitalista ocidental, antropologia esta que deverá se transformar, para fins de emancipação, em uma antropologia dialética, ou ainda, antropologia negativa – tal qual pode ser delineada por uma relação entre as obras *Dialética do Esclarecimento* e *Dialética Negativa*. Como bem resume Jay sobre o posicionamento de Adorno,

Não foi à toa que um pessimismo maior quanto à possibilidade de revolução caminhou de mãos dadas com o reconhecimento crescente da importância de Freud. Em uma sociedade em que as contradições sociais pareciam intransponíveis, mas, paradoxalmente, vinham-se tornando mais obscuras, as antinomias do pensamento freudiano pareciam ser um baluarte necessário contra as ilusões harmonizadoras dos revisionistas. Não só o pensamento de Freud: também os seus aspectos mais extremos e escandalosos eram os mais úteis. (Jay, 2008, p. 154.)

Tal assunção dos antagonismos sociais e conflitos psíquicos feita por Adorno pode ser exemplificada pela noção de angústia. Tanto o revisionismo de Fromm quanto Horkheimer e Adorno em *Dialética do Esclarecimento* dão ênfase ao conceito freudiano de angústia em suas análises. Onde, então, podemos encontrar suas proximidades e diferenciações? Pensemos que o revisionismo de Fromm acerta ao descrever o ser humano da sociedade capitalista enquanto tomado pela angústia defensiva do eu, que tenta se ver livre do jugo instável de suas pulsões (natureza interna) para fins de segurança egoica. Um retrato similar a esse é produzido na obra de Horkheimer e Adorno. Contudo, apenas uma análise assexual da angústia – sentimento que, segundo o revisionismo, é um resultado da interação indivíduo-sociedade – acaba tornando-se vazia, meramente descritiva, adaptativa, acrítica e, inclusive, excessivamente racional. Já Horkheimer e Adorno recusam a leitura segundo a qual a angústia teria uma gênese meramente existencial, mantendo a explicação freudiana de que este afeto conta com uma origem inconsciente baseada no conflito pulsional, segundo o desenvolvimento da libido sob influência das exigências sociais. Tal diferenciação torna-se crítica justamente por denunciar, no interior mesmo da dinâmica pulsional, as condições sociais de alienação e reificação. Ao persistir, então, na concepção de que psicanálise e teoria social são campos de conhecimento com especificidades próprias é que podemos chegar a uma possibilidade dialética.

Sob tal tema, Jay nos traz um memorando de 1944 escrito por Adorno que pode ser lido, a nosso ver, como um conjunto de posi-

cionamentos relativos à interação entre psicanálise e teoria social que guiarão a concepção geral da relação entre indivíduo-sociedade nos anos 1940 – inclusive de *TAP*.

a) Não chamamos de psicológica a influência dos fatores socioeconômicos, já que eles se dão em um nível mais ou menos racional. Eles mais são ideias motivadoras do que forças psicológicas compulsórias. b) O termo “psicológico” deve ser reservado para os traços que são *prima facie* irracionais. Essa dicotomia significa que não aprovamos uma abordagem sociopsicológica à maneira de Fromm, mas pensamos, antes, em termos de motivações racionais e irracionais, que é essencial manter separadas. c) Isso significa, metodologicamente, que nossas análises psicológicas levam-nos tão mais a fundo no sentido social quanto mais se abstêm de qualquer referência a fatores socioeconômicos óbvios e racionais e que descobriremos o elemento social bem no fundo das categorias psicológicas, mas não pela introdução prematura de causalidades econômicas e sociológicas superficiais ali onde temos de lidar com o inconsciente, que se relaciona com a sociedade de maneira muito mais indireta e complexa. (Adorno *apud* Jay, 2008, p. 292-293)

Nesse sentido, ao invés de recusar por completo a noção de caráter e, com ela, a concepção correlata de personalidade, Adorno decide forjar um novo significado para o conceito de caráter como um “sistema de cicatrizes” não unitário e incompleto, designando marcas impostas ao indivíduo por uma sociedade “traumática”:

Uma totalidade do caráter, ao modo em que a pressupõem os revisionistas como dada, é um ideal que só resultaria realizável em uma sociedade não traumática. [...] Sua totalidade é fictícia: quase poder-se-ia denominá-lo um sistema de cicatrizes que só se integram padecendo e jamais de um modo completo. A agregação dessas cicatrizes é propriamente a forma na qual a sociedade se impõe ao indivíduo, não essa continuidade histórica, em favor da qual prescindem os revisionistas da chocante estrutura da experiência individual. (Adorno, 2004, p. 23)

É-nos apresentada por Adorno uma noção de caráter que enfatiza tanto o antagonismo proveniente da relação entre indivíduo e sociedade, quanto os conflitos e contradições internas a cada um

desses domínios. É assim que a psicanálise freudiana, bem como a vida mutilada que ela retrata, torna-se uma arma crítica que complexifica tanto a noção de dominação quanto a de emancipação:

Os teóricos críticos de Frankfurt, notadamente Adorno e Horkheimer, tomam em consideração este núcleo antropológico negativo trazido pela psicanálise, o que lhes permite pensar a emancipação de uma outra forma, a partir do caráter constitutivo de sua ligação com a dominação. (Genel, 2014, p. 2)

Tal visão adorniana sobre a relação entre teoria social e psicanálise pode ser ainda complementada, para os propósitos deste artigo, por alguns posicionamentos de Horkheimer ainda não debatidos. Um dos temas que seus textos de 1940 resgatam de sua produção da década anterior é a ideia de desintegração do indivíduo, que se adapta à sociedade, trocando a formação da autonomia pela mera permanência na heteronomia, tal qual exposto em nosso comentário sobre os *Studien*. Mas, algo mais pode ser adicionado: para Horkheimer, a construção da autonomia humana necessitaria de mediações entre indivíduo e sociedade, mediações tais produzidas por certa noção de racionalidade que a família mobilizava. Esta racionalidade será denominada, nos anos 1940, razão objetiva, isto é, aquela que determina fins de ações humanas levando em consideração a objetividade do mundo. É assim que a totalidade social, para ser compreendida e pensada, é concebida por um sujeito crítico, autônomo, guiado pela razão objetiva. Oposição produzida pela razão subjetiva⁴, que “serve ao interesse do sujeito quanto à autopreservação” (Horkheimer, 2002, p. 10) – promovendo, portando, o ajustamento e a adaptação social. O enfraquecimento da racionalidade objetiva leva à adaptação justamente porque não há a produção de um movimento reflexivo entre

⁴ É importante ressaltarmos como Adorno não segue a duplicidade da razão defendida por Horkheimer nos anos 1940, mas sim a perspectiva de transformação dialética de uma razão única, de sua condição “instrumental” à emancipada.

posicionamentos divergentes que uma mediação saudável permitiria, não sendo produzidas sínteses nem pensamentos críticos.

Mais do que isso, a adaptação do indivíduo à sociedade não ocorreria de forma uníssona, mas produziria duplicidades na cognição humana – duplicidades tais que refletem a própria condição da sociedade capitalista. Nesse sentido, tanto em 1930 quanto em 1940, Horkheimer nos fala do distanciamento entre a realidade capitalista e a moralidade burguesa. Considerando as exigências de ações humanas para a sobrevivência no capitalismo, vê-se que o egoísmo e a crueldade humanos são mobilizados na designação de um comportamento econômico voltado para a obediência à autoridade e o desejo de aniquilar o outro. É assim que “a frieza e a alienação são os resultados diretos desta estrutura básica da época: nada na essência do burguês individual se opõe à repressão e aniquilação de seus semelhantes.” (Horkheimer, 1993a, p. 96)

Ao mesmo tempo, entretanto, a moralidade burguesa prega a recusa do egoísmo enquanto princípio de justiça social voltado à fraternidade humana, além da liberdade como fim de todos os seres humanos pretensamente iguais. Vê-se facilmente que “a disposição peculiar de grupos socialmente importantes da burguesia estavam em contradição com sua própria moralidade.” (Horkheimer, 1993a, p. 60) Notamos, então, a dualidade de um tipo antropológico cuja “visão moralista de homem contém um princípio racional, embora sob forma mistificada, idealista.” (Horkheimer, 1993a, p. 54) Os princípios morais e racionais voltados aos fins da totalidade social aparecem como meramente formais, “idealísticos”, sem vínculo com a realidade material.

É assim que já vislumbramos no Horkheimer da década de 1930 os traços do que *TAP* irá definir, como veremos à frente, como o cinismo do tipo antropológico autoritário, que pratica uma atitude cindida entre a repetição vazia de valores morais e a prática da violência justificada por meros racionalismos. Quase como adiantando exposições a serem feitas por Adorno em *TAP* sobre o cinis-

mo e a adequação ao status quo opressor, em *Eclipse da razão*, lemos:

O cinismo bem informado é apenas outro modo de conformismo. Essas pessoas abraçam voluntariamente ou se forçam a aceitar a regra do mais forte como uma norma eterna. Sua vida inteira é um esforço contínuo para suprimir e degradar a natureza, interna ou exteriormente, e para se identificarem com os seus mais poderosos substitutos: a raça, a pátria, o líder, as facções políticas e a tradição. Para eles, todas essas palavras significam a mesma coisa - a realidade irresistível que deve ser honrada e respeitada. (Horkheimer, 2002, p. 117)

Contudo, apesar de tais continuidades teóricas, a concepção horkheimiana de antropologia se modifica nas duas décadas aqui abordadas justamente porque, como já dissemos, o lugar da psicanálise no edifício teórico do Instituto se altera. Assim, para nós, por mais que haja certa continuidade de preocupações e interesses em torno de uma visão antropológica do Horkheimer dos anos 1930 e 1940 em torno da consideração de uma antropologia da época burguesa, não podemos dizer que se trata de uma mesma leitura e emprego da teoria psicanalítica, o que leva a uma outra visão de antropologia. Afinal, ao invés da psicanálise apenas retratar a transposição direta de influências socioeconômicas para o comportamento do indivíduo, como ocorria na noção de caráter nos anos 1930, a psique que constitui a base do tipo antropológico nos anos 1940 sob influência da sociedade capitalista ganha um viés cada vez mais indireto, inconsciente, conflituoso. Deixa-se, então, de dar ênfase às defesas cristalizadas do eu que compõem uma unidade de caráter, passando tal antropologia a ser concebida de modo mais flexível, plástico, tal como as movimentações pulsionais.

Construir uma antropologia pessimista no mesmo momento em que se julga o fim da noção de indivíduo faz, então, com que Horkheimer e Adorno se encontrem em uma condição paradoxal herdada de Freud, mas adaptada à historicidade do capitalismo. Afinal, não haveria como negar a concepção de pulsão de morte

em um contexto abertamente fascista ou até mesmo em uma democracia meramente formal de cunho autoritário. Questiona-se, então, como devemos procurar pela emancipação quando se é admitida a pulsão de morte estimulada por uma sociedade que induz à agressividade e destrutividade do não-idêntico em nome da sobrevivência de um indivíduo não mais individualizado?

É nesse sentido de delimitação de uma outra noção antropológica que o objeto principal de estudos de Horkheimer se modifica na passagem dos anos 1930 aos 1940. Isso pode ser observado justamente pelo interesse manifesto pela racionalidade humana. Afinal, se as ideologias burguesas são recepcionadas e reproduzidas pelos membros da sociedade inteira, contrariando a esperada consciência de classe dos proletários, a questão que Horkheimer se põe é: o que há de não-racional na cognição e pensamento humanos que leva a classe dominada a ser influenciada por uma ideologia que não condiz com sua realidade vivida? Sugerimos, portanto, que o problema da razão não está desvinculado nem da questão da recepção ideológica pela classe trabalhadora, nem da ênfase nos destinos pulsionais. O que vemos é, ao contrário, a racionalidade funcionando de forma irracional justamente porque sua gênese é pulsional, inconsciente, derivada de desvios sexuais e adaptações da libido – tal como aprendemos com Freud. É tal concepção pulsional e irracional para a qual Horkheimer irá se voltar nos anos 1940 que o levará a focar a razão como o seu objeto principal de pesquisa.

É assim que vemos a abordagem da razão em relação à materialidade do corpo em uma pesquisa interdisciplinar. Para Horkheimer e Adorno, o falseamento subjetivo é nada mais do que um reflexo do falseamento social. E nenhum sentido de emancipação individual é possível sem uma emancipação social. Ambos se voltam, então, não só ao tema de uma antropologia que se modifica juntamente com as determinações sociais, mas também à gênese de sua racionalidade que, ao organizar-se primordialmente

a partir de ideologias do que segundo experiências vividas, torna-se irracional.

The Authoritarian Personality como tipo antropológico

Produzida a partir de 1944 e publicada em 1950 sob financiamento do American Jewish Committee (AJC) de New York, *TAP* é uma obra de quase mil páginas escrita por Adorno juntamente com os pesquisadores de Berkeley Daniel J Levinson, Nevitt Sanford e Else Frenkel-Brunswik. Entre os objetivos da obra, os autores pretendem apresentar o conceito de uma nova espécie antropológica, o tipo autoritário, como uma forma de contribuir de modo prático para o combate à discriminação social e preconceito.

A questão a partir da qual a pesquisa se desenvolve aborda a possibilidade de repetição do genocídio de judeus: seria possível a ocorrência de algo similar ao que ocorreu no Terceiro Reich alemão nos EUA, isto é, em uma democracia? Certamente, os autores não encontraram muitos casos de pessoas abertamente fascistas e antissemitas, mas identificaram traços de potenciais fascistas em indivíduos que seriam suscetíveis à propaganda ideológica autoritária. Considerado mais uma atitude do que uma mera opinião, o apoio a tais ideologias pode passar de um estado latente ou velado e muitas vezes não-consciente para, em momentos específicos de crise social, uma defesa aberta e ações violentas contra minorias. Para tanto, os autores procuraram encontrar quais seriam as gratificações subjetivas na economia emocional e pulsional envolvidas na identificação com ideologias autoritárias. O preconceito seria visto, assim, enquanto expressão de uma racionalidade irracional e autoritária em confronto ou afastamento relativamente à experiência e realidade, o que leva a um problema no estabelecimento de relações sociais com o que não se apresenta como idêntico a si.

Contudo, isso não faz com que o ponto de vista de Adorno et. al. encontre a origem do etnocentrismo em fatores estritamente psíquicos. Eles partem do pressuposto segundo o qual o preconcei-

to teria uma gênese socialmente determinada. Diante disso, o que se procura saber é o que faz com que alguns indivíduos respondam de forma mais ou menos preconceituosa diante de tais conjunturas sociais. Considerando que há muitas pesquisas sobre as condições culturais para o antissemitismo produzidas pela teoria social, o que se procura em *TAP* seriam, portanto, os fatores psicológicos que tornariam o sujeito um agente mediador – como receptor e propagador – de ideologias autoritárias. Nesse sentido, *TAP* demonstra a teoria de Horkheimer e Adorno dos anos 1940 segundo a qual a realidade estaria estruturada por impasses que são, então, revelados pelos indivíduos. Existiria, portanto, uma relação íntima entre os conteúdos percebidos e vividos e as manifestações do inconsciente individual.

É seguindo tal intuição que a personalidade é definida na obra em conformidade com a noção de ideologia. Sendo um conjunto de forças que determinam a prontidão para a resposta subjetiva a estímulos, a personalidade seria um tipo de estrutura que expressaria o modo como conteúdos psíquicos organizam a conduta social humana enquanto padrões mais ou menos rígidos de interação. Assim, a personalidade, com sua organização pulsional e libidinal, é determinante para a escolha de preferências ideológicas. Nesse âmbito, o conjunto de ideologias escolhido individualmente reforçaria mecanismos de defesa cuja finalidade é manter a satisfação segundo o princípio do prazer ao evitar a percepção de contradições e conflitos – sejam internos, psíquicos, sejam externos, da realidade: “a discussão sobre o que eles *acreditam* está intimamente ligada à discussão sobre o que, mais ou menos explicitamente, eles *querem*. As necessidades de personalidade, em outras palavras, têm um lugar central no quadro geral.” (Adorno *et. al.*, 1950, p. 55)

Contudo, ao mesmo tempo, a determinação de tal padrão individual de interação social necessita adequar-se minimamente à realidade exterior. Para que o conteúdo percebido no ambiente externo esteja de acordo com as defesas pessoais, o indivíduo ten-

de, de um lado, a projetar conteúdos internos na sua percepção da realidade – tal como lemos em “Elementos de antissemitismo”, capítulo de *Dialética do Esclarecimento*. Assim, em comparação com os mecanismos de produção do sonho, as ideologias são constituídas por deslocamentos de sentido, condensações de conteúdos, simbolizações, elaborações de relações irreais, inversões de causa e efeito, naturalizações e projeções, produzindo na percepção da realidade certos conteúdos que coadunam com as necessidades da personalidade.

De outro lado, entretanto, somente tais projeções não seriam suficientes para que o padrão ideológico satisfaça tanto as necessidades pulsionais individuais quanto a adequação à realidade. Para tanto, devem ser permitidas ainda contradições entre as asunções ideológicas sustentadas individualmente:

O que o indivíduo consistentemente diz em público, o que ele diz quando ele se sente a salvo de críticas, o que ele pensa mas não diz, o que ele pensa, mas não vai admitir nem a si mesmo, o que ele está disposto a pensar ou a fazer quando vários tipos de apelos são feitos a ele - todos esses fenômenos podem ser concebidos como constituindo uma estrutura única. A estrutura pode não estar integrada, pode conter tanto contradições quanto consistências, mas está *organizada* no sentido de que suas partes constituintes estão relacionadas de maneira psicologicamente significativa. (Adorno *et. al.*, 1950, p. 5)

É importante salientarmos que a padronização ideológica é constituída de forma individual. Isso quer dizer que o sistema ideológico precisa, então, constituir-se conforme uma mistura de elementos mais ou menos díspares entre si para estar de acordo com os conflitos psíquicos vivenciados individualmente: ele “se realiza em múltiplas combinações cuja ‘coerência’ não pode ser dada de forma antecipada - uma questão que o inconsciente freudiano já havia indicado há muito tempo.” (Antunes, 2014, p. 150) Neste âmbito, o padrão ideológico pessoal aparece ainda mais intimamente relacionado com a personalidade justamente

porque tanto desejos quanto pensamentos se encontram em níveis mais ou menos conscientes, sendo conflitantes entre si.

A pesquisa de TAP procurou desvendar o máximo possível o padrão ideológico dos entrevistados em seus diversos níveis de consciência por meio de testes projetivos e perguntas indiretas: caso fosse questionado diretamente sobre preconceito, o mais preconceituoso iria negar veementemente.

Sua ideologia “oficial” está em conformidade com o que ele supõe que *tem que* pensar; suas reais ideias são uma expressão de suas necessidades pessoais mais imediatas, bem como de seus impulsos psicológicos. A ideologia “oficial” pertence à esfera objetivada e alienada do político, a “opinião real” à própria esfera do sujeito, e a contradição entre as duas expressa sua irreconciliabilidade. (Adorno *et. al.*, 1950, p. 671)

É assim que o cinismo, já antecipado por Horkheimer enquanto uma característica primordial dos sujeitos sob o capitalismo, mostra ser uma das principais características⁵ do tipo antropológico

⁵ As características da personalidade de tipo antropológico autoritário estão expostas nas variáveis da famosa Escala F, descritas como sintomas que formam uma síndrome. Eis a lista das nove características principais: 1) convencionalismo, ou seja, a rígida aderência a valores da classe média e defesa do *status quo*, forma de identificação com grupos sociais considerados fortes e dominantes (modo de criar a ilusão de que se participa do poder); 2) dessa formação de um *in-group* segue a submissão acrítica a autoridades morais idealizadas como líderes; 3) por consequência, agressão autoritária aos percebidos como mais “fracos” da sociedade (os *out-groups*), bem como a todos os símbolos e ideologias ligadas a eles, que recebem opiniões negativas, são moralmente condenáveis e para onde são direcionadas atitudes hostis e punições extra-severas; 4) anti-intracção que se desdobra em oposição a tudo o que seja subjetivo, imaginativo, introspectivo, até intelectual demais; 5) superstição e estereotipia, além de um pensamento restrito a uma forma rígida, não reflexiva e nada crítica; 6) poder e “dureza” (*toughness*) pela divisão social em categorias como os fortes e fracos, dominadores e submissos, situação em que eles próprios poderiam se identificar com os líderes e grupos mais fortes da sociedade; 7) destrutividade e cinismo provenientes da tendência do tipo autoritário em orientar-se de modo etnicamente centralizado, o que leva a uma rejeição generalizada dos que não compõem o *in-group*; 8) projeções de

autoritário. Seria justamente no confronto entre opiniões contraditórias, evidência de conteúdo irracional, que a ideologia íntima expressaria um pensamento antidemocrático movido por um desejo de segurança e fuga do desprazer, que tenderá a se converter em ação violenta em contextos radicais cruciais. Assim a violência de forma abstrata nunca é defendida pelos mais autoritários, mas ao mesmo tempo é justificada a agressividade contra um determinado grupo – desde que haja alegações morais racionalizadas para tanto. Deste modo, um desejo inconsciente de segurança leva a uma opinião íntima preconceituosa que só será aceita por si mesmo e por membros da sociedade por meio de uma racionalização, isto é, uma “desculpa” que, quando analisada, mostra-se frágil e controversa.

Dada tal racionalidade irracional, os autores de *TAP* associam o fato dos sujeitos se guiarem a partir de ideologias, que mascaram parte da realidade e experiência vivenciada, a uma superstição. É por isso que argumentos racionais não vão demover os mais preconceituosos de suas crenças políticas, econômicas, sociais e étnicas: o preconceito é uma resposta, acima de tudo, pulsional. Como diz Carone (2012, p. 15-16):

[...] é comum, por exemplo, se dizer que o preconceito é um conceito mal fundamentado ou uma representação errônea, equivocada, com base em estereótipos que podem ser combatidos e eliminados com a informação correta, com o esclarecimento, etc. Mas a sustentação dos preconceitos está na própria dinâmica psicológica e não é fácil erradicá-los com a prova de sua inverdade. Se assim fosse, seria impossível combinar racismo com o progresso da civilização e com o avanço da ciência.

O padrão ideológico pessoal do mais preconceituoso pode ser aproximado de uma ficção forjada individualmente que associa a percepção da realidade externa à defesa do status quo. É assim que Adorno descreve os estereótipos que guiam a pseudoexperiência

desejos, medos e fantasias na alteridade, no sentido freudiano; 9) e, por fim, preocupação exagerada em relação ao sexo.

do tipo antropológico autoritário a imagens congeladas⁶. Contudo, para nós é importante enfatizarmos que a assunção de estereótipos e ideologias não atua de forma coesa, tal qual a descrição da noção de caráter frommiana, mas sim segundo contradições pulsionais nunca passíveis de resolução ou síntese, sempre padecendo enquanto sintomas ou, como diria Adorno, cicatrizes da determinação social. Assim, tal antropologia pessimista, ao invés de fazer do indivíduo uma mera adaptação ao social, mostra os conflitos internos ao sujeito como resultados de contradições sociais determinantes.

Para nós, a relevância dada ao conceito de ideologia, que ampara uma noção tão central quanto a de personalidade, contraria críticas feitas à obra segundo as quais *TAP* estaria “psicologizando” categorias sociais. Ao contrário, seguindo uma noção de antropologia forjada nos anos 1940 por Horkheimer e Adorno, em *TAP* a crítica à formação e expressão da personalidade, denunciada como autoritária, constitui-se também como denúncia do modo de funcionamento da sociedade, cujo *modus operandi* na constituição da individuação humana também se dá de forma autoritária.

Conclusão: comparações entre *Studien* e *TAP* e a mediação da mercadoria

É inegável a herança dos *Studien* para a formulação de *TAP*. Isso é reconhecido pelos próprios autores da obra, onde lemos:

⁶ Metáfora bem sugestiva em tempos de “memes” exaustivamente compartilhados em redes sociais, muitas vezes veiculando *fake news*: “Hoje, no entanto, as imagens apenas aparecem como prontas fornecidas por centros monopolistas, com todos os emblemas de sua própria falsidade. Até agora, raramente houve um reconhecimento sério do que essas imagens significam para as pessoas, ou das consequências de sua falsidade. De qualquer forma, pode-se dizer com segurança que a diminuição do repertório objetivo de imagens é acompanhada por uma diminuição da imaginação subjetiva que cada vez mais mantém as pessoas dentro dos limites do *status quo*.” (Adorno, 2009, p. 463)

O Instituto de Pesquisas Sociais foi dedicado ao princípio da integração teórica e metodológica desde os primeiros dias na Universidade de Frankfurt e publicou vários estudos a partir desta abordagem básica. Em um volume, sobre autoridade e a família, o conceito de “personalidade autoritária” foi apresentado como um elo entre as disposições psicológicas e as tendências políticas. (*Adorno et. al.*, 1950, p. XI)

Principalmente os ensaios de Fromm e Horkheimer foram de grande importância para a formulação e desenvolvimento de *TAP* em muitos aspectos, como é reconhecido por comentadores:

O uso do estudo da psicanálise foi uma inovação significativa na pesquisa sociológica, e os modelos que desenvolveu desempenhariam um papel importante em projetos posteriores, como os *Estudos sobre Preconceito* [do qual *TAP* faz parte]. Esta série subsequente de livros teria realizado o que o *Studien über Autorität und Familie* não conseguiu. (Wheatland, 2009. P. X)

Como vimos, essa dívida passa pela explicação do autoritarismo pela perversão sadomasoquista, ênfase na procura autoritária pelo poder, divisão da sociedade em fortes e fracos, influência da família na formação do autoritário, estudo do supereu, tese do eu fraco, pesquisa empírica por tipologias, entre outros, com atenção fundamental à inauguração do próprio conceito de “personalidade autoritária”. Além disso, já sob influência da teoria horkheimiana da época, a moral apenas formal e artificial que dissolve seus valores em meras racionalizações, levando a uma duplicidade entre o comportamento moral e o socioeconômico já estava presente nos *Studien*, duplicidade tratada como cínica em *TAP*. Assim, como já dizia Horkheimer, noções como liberdade, igualdade e a soberania da justiça, “são menos consideradas como uma benção amplamente distribuída do que um título legal de poder e exploração.” (Horkheimer, 1982, p. 94).

Se as aproximações descritas acima já foram anteriormente citadas, pensemos, então, na comparação entre o conceito de caráter e personalidade. Para tanto, saibamos que a tradução

alemã de *TAP* contou com o título *Der autoritäre Charakter*, o que nos leva a pensar na associação entre ambos os termos. Por outro lado, já enfatizamos a distância entre as duas conceituações formuladas em 1930 e 1940, justamente quando levamos em conta o entendimento frommiano de caráter unitário, estável e coeso – fato que o diferencia das contradições internas dentro do padrão ideológico que segue a constituição pulsional de personalidade descrito em *TAP*. Nesse sentido, podemos notar que os traços freudianos da descrição frommiana de caráter segundo o desenvolvimento sexual e libidinal entre as fases oral, anal e genital está presente na caracterização da tipologia de 1950, mas perdeu a sua funcionalidade primordial, sendo uma característica a mais dentre outras. Contudo, diferente dos *Studien*, a psicanálise freudiana, com ênfase na sexualidade, pulsionalidade e inconsciente ganha proeminência na descrição de *TAP*. É assim que nos lembramos da definição de Adorno fornecida em *A psicanálise revisada*, para quem o caráter seria resultado de choques infligidos no indivíduo pela sociedade, cicatrizes jamais integradas em uma unidade coesa, própria de um inconsciente conflituoso em seus destinos pulsionais.

Outro lugar de ênfase é encontrado na falência da figura de autoridade paterna, ideia esta vigente em *TAP*, mas que deixa de configurar o centro da pesquisa – tal como era figurada nos *Studien*. Isso porque, nos anos 1940, Horkheimer passa a partilhar da mesma perspectiva de Adorno segundo a qual seria a mercadoria a responsável pela mediação entre indivíduo e sociedade:

Nas palavras de Adorno em 1935: “a verdadeira ‘mediação’ entre psicologia e sociedade não se situa na família, mas na mercadoria e no fetiche, o fetichismo é o verdadeiro correlato da reificação.” Em sua carta a Leo Löwenthal em 1942, Horkheimer, por sua vez, evoca este deslocamento que finalmente foi feito: [...] “Com o declínio do eu e de sua razão reflexiva, as relações humanas se aproximam de um limite onde a dominação de todas as relações pessoais pelas relações econômicas transforma-se em uma nova forma de imediatidade, a mediação universal da vida coletiva pela mercadoria.” (Genel, 2010, pp. 6-7)

A nosso ver, este deslocamento da função de mediação da (falida) família para a mercadoria é fruto de mudanças no aparato conceitual e diagnóstico histórico produzidas por membros do Instituto em sua dita primeira geração. Colocar a mercadoria no centro da formação humana influenciada pela sociedade transfere a pauta principal de pesquisa de um diagnóstico comportamental organizado segundo a influência direta de figuras sociais e instituições sobre o indivíduo para a abordagem da reificação. Isto é, para uma forma de submissão que envolve não só um diagnóstico de “mercantilização” e “industrialização” de conteúdos culturais, figuras sociais e instituições, como também a influência destes componentes sobre (pseudo)indivíduos cuja racionalidade também se encontra reificada – tornando, como disse Adorno, mais complexa a análise das reações pulsionais e da própria possibilidade de experiência. Isso indica como os autores consideraram o avanço do capitalismo que se expandiu para todos os territórios sociais, inclusive para a família, a mercantilização e objetificação de instituições sociais e relações humanas.

Em termos sociais e psicanalíticos, depositar na família o papel de mediação (mesmo que falida) na formação da individualidade era ainda, de certa forma, confiar em instâncias sociais que poderiam levar à realização humana autônoma e emancipada, com ênfase no domínio topológico da metapsicologia freudiana, principalmente na formação do supereu. Já a substituição da família pela mercadoria leva não somente a uma análise definitiva da falência da autoridade familiar, mas também à ênfase em aspectos mais quantitativos do domínio social e da psique, onde categorias como o valor imperam, em que a plasticidade da substituição e da troca prevalece, levando a uma importância menor de elementos ditos “estáticos” da psique e relevância maior da economia pulsional na metapsicologia, além de repensar a possibilidade de emancipação.

Em *TAP*, o horizonte de tal modificação teórica voltada à mercadoria se torna menos nítido, mas não inoperante. Isso porque o

escopo da obra não trata de teoria social – apesar dos autores enfatizarem a importância primeira de fatores socioeconômicos na formação da personalidade autoritária. Sendo o quadro investigativo principalmente aquele de uma psicologia social sob forte influência da psicanálise, a família ainda aparece como peça chave na descrição da formação dos indivíduos analisados nas entrevistas. A questão é como esta intervenção familiar é interpretada. Nesse contexto, lemos a posição da influência familiar como somente reprodutora de um *modus operandi* mercadológico, seja na importância dada aos valores capitalistas – como prestígio, escalonamento social, reificação e objetificação de pessoas enquanto meios de acúmulo econômico e de prestígio –, seja de modo a compreender a alteridade enquanto um mero objeto pulsional passível de substituição e manipulação – tal como vemos em *Dialética do Esclarecimento* (Cf. Costa, 2016). Disso se segue que a mediação pela mercadoria reforça a teoria da falência da autoridade familiar, uma vez que isso não significa exatamente a extinção de sua figura, mas nos lembra de que não há posicionamento de autoridade produzido sem a influência de outras esferas sociais que não a familiar. Ou seja, a autoridade familiar não se efetiva enquanto elemento constituinte da dialética histórico-social, tornando-se apenas um meio de afirmação da esfera econômica capitalista.

A figura patriarcal seria, então, nada mais do que um símbolo da reificação ao transferir para a ordem familiar a organização mercadológica capitalista que impera em aspectos mais amplos da sociedade. Tal visão, inclusive, pode ser lida retroativamente nos *Studien*, como uma forma de articulação entre ambas as teorias – a da falência da autoridade familiar e a mediação mercantil entre indivíduo e sociedade. Em *Autoridade e a família* lemos:

Mas outra característica aparentemente natural do pai opera da mesma maneira. Ele é mestre da casa porque ganha ou, pelo menos, possui o dinheiro [...], que é poder na forma de substância, e determina como ele deve ser gasto, faz esposa, filhos e filhas, mesmo em tempos modernos,

“seus”, coloca suas vidas em grande medida em suas mãos e obriga-os a se submeterem às suas ordens e orientação. (Horkheimer, 1982, p. 105)

Ou ainda: “o chefe da família é imediatamente visto em sua realização social produtiva [...], sua posição é adquirida essencialmente pelo dinheiro que ele traz.” (Horkheimer, 1982, p. 108)

É nesse sentido que *TAP* é lido por nós na encruzilhada de caminhos que vêm da influência de pesquisas empíricas anteriores, incluindo certa parte da teoria de Fromm nos anos 1930, além de também levar, por outro lado, a uma noção renovada de personalidade, desta vez influenciada por outra leitura freudiana, principalmente aquela de Adorno. É assim que o viés profundamente crítico de *TAP* é formulado, realizando de modo mais completo do que antes aspirações de relação entre psicanálise e teoria social, almeçadas desde que Horkheimer se tornara diretor do Instituto.

Referências

ADORNO, Theodor W. El psicoanálisis revisado. In: ADORNO, Theodor W. *Escritos Sociológicos I. Obra Completa 8*. Madri: Akal, 2004.

ADORNO, Theodor W. The problem of a new type of human being. In: *Current of Music: Elements of a radio theory*. Oxford: Polity Press, 2009. p. 461-468.

ADORNO, Theodor W.; FRENKEL-BRUNSWIK, Else; LEVINSON, Daniel J.; SANFORD, R. Nevitt. *The Authoritarian Personality*. New York: Harper & Row, 1950. Disponível em:

<<http://www.ajcarchives.org/main.php?GroupId=6490>>. Acesso em: 13 jan. 2017.

ANTUNES, Deborah. C. *Por um conhecimento sincero do mundo falso: teoria crítica, pesquisa social empírica e The Authoritarian Personality*. Jundáí: Paco, 2014.

CARONE, Iray. A personalidade autoritária: estudos frankfurtianos sobre o fascismo. *Revista Sociologia em Rede*. Goiás, v. 2, n. 2, 2012, p. 14-21.

COSTA, Virginia Helena Ferreira da. A “sociologização” da psicanálise em *Dialética do Esclarecimento*: sobre Sohn-Rethel e a economia pulsional freudiana. *Dois Pontos*. Curitiba; São Carlos, v. 13, n. 3, 2016, p. 251-263.

DEWS, Peter. *The limits of disenchantment: essays on contemporary European Philosophy*. New York: Verso, 1995.

FREITAS, Bruno C. R. *Psicanálise e crítica social em Adorno*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade de São Paulo. 230f. São Paulo, 2016.

FROMM, Erich. Psychoanalytic Characterology and its relevance for social psychology. In: FROMM, Erich. *The crisis of psychoanalysis*. Greenwich: Fawcett, 1971. p. 164-187.

FROMM, Erich. *Escape from Freedom*. New York: Owl Books, 1994.

GENEL, Katia. Escola de Frankfurt e freudo-marxismo: sobre a pluralidade das articulações entre psicanálise e teoria da sociedade. *Dissonância*. Campinas, v. 1, n. 1, jun. 2017, p. 263-288.

GENEL, Katia. L’approche sociopsychologique de Horkheimer, entre Fromm et Adorno. *Astérion*. v. 7, ago. 2010. Disponível em: <<http://asterion.revues.org/1611>>. Acesso em: 6 dez. 2017.

GENEL, Katia. Psychanalyse et théorie sociale: la psychanalyse est-elle facteur d’émancipation? *Contretemps – Revue de Critique Communiste*. Théorie. 27 abr. 2014. Disponível em: <<https://www.contretemps.eu/psychanalyse-et-theorie-sociale-la-psychanalyse-est-elle-facteur-demancipation/>>. Acesso em: 6 dez. 2017.

HORKHEIMER, Max. Authority and the Family. In: HORKHEIMER, Max. *Critical Theory – Selected Essays*. New York: Continuum, 1982. p. 47-128.

HORKHEIMER, Max. Reason and self-preservation. In: HONNETH, Axel. (Ed.). *From Max Horkheimer*. London: Routledge, 1986.

HORKHEIMER, Max. Egoism and freedom movements: on the Anthropology of the Bourgeois Era. In: HORKHEIMER, Max. *Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writing Studies in Contemporary German Social Thought*. Cambridge: MIT, 1993a. p. 49-110.

HORKHEIMER, Max. History and Psychology. In: HORKHEIMER, Max. *Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writing Studies in Contemporary German Social Thought*. Cambridge: MIT, 1993b. p. 111-128.

HORKHEIMER, Max. Remarks on Philosophical Anthropology. In: HORKHEIMER, Max. *Between Philosophy and Social Science: Selected Early Writing Studies in Contemporary German Social Thought*. Cambridge: MIT, 1993c. p. 151-176.

HORKHEIMER, Max. *Eclipse da razão*. São Paulo: Centauro, 2002.

HORKHEIMER, Max *et. al.* *Studien über Autorität und Familie: Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung*. Lüneburg: Klampen, 1987.

JAY, Martin. *A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas sociais 1923-1950*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

WHEATLAND, Thomas. *Frankfurt School in Exile*. Minneapolis: University of Minnesota, 2009.

Artigo recebido em 8/12/2017, aprovado em 24/02/2018

TRÊS DEFINIÇÕES DA FENOMENOLOGIA

[TROIS DEFINITIONS DE LA PHENOMENOLOGIE]

Cristiano Perius

Professor Associado na Universidade Estadual de Maringá

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2018v25n47ID12911>

Natal, v. 25, n. 47
Maio-Ago. 2018, p. 121-141

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: Este ensaio visa problematizar a definição da fenomenologia a partir da contribuição de três autores: Edmund Husserl, Jean-Paul Sartre e Maurice Merleau-Ponty. A recepção do pensamento de Husserl é marcado, na França, pela corrente existencialista que exige, tanto de Merleau-Ponty quanto de Sartre, a reformulação da fenomenologia. A fim de acompanhar esse processo de assimilação e, ao mesmo tempo, modificação da fenomenologia, este ensaio apresenta três definições que, apesar de justapostas, relacionam-se entre si: 1) O que é a fenomenologia de *Husserl*?; 2) O que é a fenomenologia *francesa*?; 3) O que é a fenomenologia de *Merleau-Ponty*? Este trabalho de definição, apesar de topicalizado, apenas surge e é examinado a partir da relação de contraposição e renovação da escola da fenomenologia, que é vasta e plena de nuances, apontando ecos e vozes dissonantes entre si. Ao acompanhar a reformulação da fenomenologia em três momentos, fica mais claro, ao fim do ensaio, o processo de elaboração de Merleau-Ponty.

Palavras-chave: Fenomenologia; Sartre; Husserl; Merleau-Ponty.

Résumé: Cet essai avance la problématique de la définition de la phénoménologie à partir des contributions d'Edmund Husserl, Jean-Paul Sartre et Maurice Merleau-Ponty. La pensée de Husserl, en France, est marquée par son caractère existentialiste et exige, de ce fait, tant pour Sartre comme pour Merleau-Ponty, une reformulation de la phénoménologie. Afin d'accompagner ce processus d'assimilation, mais aussi de modification de la phénoménologie, cette essai présente trois définitions qui, bien que juxtaposées, sont étroitement liées : 1) Qu'est-ce que la phénoménologie de *Husserl*?; 2) Qu'est-ce que la phénoménologie *française*?; 3) Qu'est-ce que la phénoménologie de *Merleau-Ponty*? Cette tentative de définition n'est examinée qu'à partir de la relation d'opposition et de rénovation de l'école de phénoménologie, elle-même vaste et pleine de nuances, où nous tenterons de mettre en relief les échos et les voix dissonantes. C'est en accompagnant ce travail de reformulation de la phénoménologie en trois temps, que nous espérons éclaircir, à la fin de l'essai, le processus d'élaboration de Merleau-Ponty.

Mots-clés: Phénoménologie; Sartre; Husserl; Merleau-Ponty.

A tradição da fenomenologia é vasta e rica em desdobramentos. Diz-se que existem tantas fenomenologias quantos fenomenólogos. O intuito deste ensaio é nuançar o conceito de fenomenologia a partir de três momentos: 1) O que é a fenomenologia de *Husserl*?; 2) O que é a fenomenologia *francesa*?; 3) O que é a fenomenologia de *Merleau-Ponty*? O exame destas questões ajudará a compreender as sucessivas reformulações da fenomenologia, especialmente a última, na ordem acima, que é a de Merleau-Ponty.

1. O que é a fenomenologia de Husserl?

Na conferência de abertura ao “Colóquio Merleau-Ponty” em Rochefort, ocorrido em outubro de 2008, Olivier Lahbib avalia o itinerário intelectual de Merleau-Ponty como filósofo precoce. Se o contato oficial com a fenomenologia de Husserl ocorre apenas no final da década de 30, mais precisamente, em 1939, ocasião do estágio de pesquisa em Louvain, o nome de Husserl aparece bem antes, quando, ainda professor do liceu, com apenas 26 anos, Merleau-Ponty menciona a importância de Husserl a partir da leitura de textos e conferências de Aaron Gurwitsch. O estopim para a viagem à Bélgica foi um artigo de Eugen Fink, “O problema da fenomenologia de Edmund Husserl”, em seguida ao qual, imediatamente, segundo Olivier Lahbib, Merleau-Ponty escreve a Van Breda, responsável pelos arquivos de Husserl, a fim de consultar os inéditos. Ora, o artigo de E. Fink, que interessou a Merleau-Ponty, descreve da seguinte maneira o projeto de Husserl, conforme citado por Lahbib (2010, p. 1):

O método de Husserl oferece um ponto de partida novo e radical na procura do sentido: “No espanto do retorno ao ente (a existência de coisas), o homem se redescobre por assim dizer originariamente ao mundo. Ele se encontra na aurora de um novo dia onde ele mesmo e tudo o que é começa a aparecer sob uma nova luz, onde a totalidade do ser se oferece a ele de maneira nova”.

A novidade de Husserl está no método de pesquisa que propõe uma filosofia rigorosa, mobilizada pelo retorno aos fenômenos tais como aparecem à consciência. O novo método, inspirado na descrição originária da experiência, é conduzido pela ideia de “retorno às coisas mesmas” (*zurück zu den Sachen selbst*), que mobiliza a *epoché* fenomenológica. Diante deste slogan que pode servir de lema porta-bandeira da fenomenologia, a pergunta é a seguinte: “Qual é o alcance revolucionário do retorno às coisas mesmas? O que significa precisamente esta fórmula para Husserl? O que ela se torna aos olhos de Merleau-Ponty? Sua interpretação é conforme a inspiração de Husserl?” (Lahbib, 2010, p. 2) Note-se que estas questões são decisivas para perceber um divisor de águas entre a fenomenologia de Husserl e a de Merleau-Ponty, que modifica a fenomenologia do mestre, sem deixar de retornar continuamente a ele¹.

Como se opera, no interior da fenomenologia de Husserl, o retorno às coisas mesmas? Muito semelhante à inclinação do positivismo, Husserl pretende pensar os fenômenos sem *parti pris* metafísico, ou seja, tomar estritamente o que se dá na experiência empírica, razão pela qual dizia que os fenomenólogos são os verdadeiros positivistas². Trata-se de uma afirmação assaz irônica, pois é uma ingenuidade acreditar que o conhecimento empírico não contém pressupostos metodológicos, epistemológicos, psicológicos etc. A objetividade científica é a perspectiva segundo a qual a pluralidade subjetiva é neutralizada em favor do dado positivo. O problema do positivismo é que ele não percebe que o dado é ante-

¹ Cf. Perius, 2012.

² “Si par ‘positivisme’, on entend l’effort, absolument libre de préjugé, pour fonder toutes les sciences sur ce qui est ‘positif’, c’est-à-dire susceptible d’être saisi de façon originnaire, c’est nous qui sommes les véritables positivistes”. (Husserl, 1950, p. 69)

rior ao simbolismo científico, a partir do qual ele é estruturado a partir de categorias que corrompem a estrutura originária da experiência. O simbolismo científico, as técnicas de manipulação em laboratório, os aparelhos, são dispositivos que geram informações em quadros fixos, o que não quer dizer que o dado seja o que é disposto por esquemas e algoritmos. Entre o dado positivo e a experiência originária não há só uma diferença de grau, mas, de natureza. Merleau-Ponty percebe essa diferença quando afirma, na *Fenomenologia da Percepção*, (1945, p. 593): “A generalidade e a probabilidade não são ficções, mas fenômenos, portanto devemos encontrar um fundamento fenomenológico para o pensamento estatístico.” Anterior ao fato empírico está a frequência do mundo que não é o provável (“o pensamento estatístico”), mas o vivido (*Lebenswelt*). Em outras palavras, a fenomenologia evita a interpretação teórica que determina a função pragmática que o dado desempenha, isto é, procura pensar o mundo sem nenhuma mediação, o que já está aí, compreendido sem saber. Como afirma Merleau-Ponty (1945, p. 3): “Trata-se de descrever, não de explicar nem de analisar. Essa primeira ordem que Husserl dava à fenomenologia iniciante de ser uma ‘psicologia descritiva’ ou de retornar ‘às coisas mesmas’ é antes de tudo a desaprovação da ciência.”

Semelhante a Bergson, atento aos dados imediatos da consciência, a questão de Husserl não é discutir o realismo da matéria e o idealismo do espírito até saber qual deles é o mais correto, mas entender como se dá a formação de ambos. Ora, é esta gênese que conduz, aos olhos de Husserl, o problema da constituição. Husserl recua dos dados materiais e físicos, tal como se dão ao realismo ingênuo, ao aparecimento do mundo para nós. Fenômeno, para Husserl, é o *factum* do mundo tal como aparece à consciência. Ao colocar o mundo entre parênteses, os objetos não são visados em suas condições fáticas ou empíricas, mas transcendentais. A redução transcendental implica na mudança da atitude natural para a atitude reflexiva, pois o objeto da filosofia não se confunde os

objetos das ciências positivas, isto é, não é uma ciência de fatos, mas de essências (ciência eidética). Por isso a gênese de que fala Husserl não é o real, no sentido empírico ou psicológico, mas transcendental, no sentido de que trata de essências. A origem do sentido (*Ursprung des Sinnes*) não está no conhecimento de objetos do mundo, mas na consciência que constitui o sentido de algo, pouco importa qual.

Esse quinhão essencialista da fenomenologia de Husserl é muito claro para José Henrique Santos. No texto “Do empirismo à fenomenologia”, afirma: “A fenomenologia define-se, antes de tudo, como método de análise e evidenciação das formas da consciência ideal e lógica” (Santos, 2010, p. 305). Mas, note-se, não se trata de um idealismo intransigente, à la Barão de Münchhausen³. O idealismo de Husserl não é absoluto, mas especial:

A exemplo dos ingleses, Husserl sempre se recusará a dar o salto metafísico; jamais cederá à especulação. Talvez seja este o traço mais saliente herdado do empirismo: pois as especulações metafísicas abandonam o fenômeno, em busca de um fundamento transcendente. Husserl sublinha de maneira a não deixar dúvida: se for possível conhecer o sentido das coisas, este só pode residir no próprio fenômeno e seu modo de doação. (Santos, 2010, p. 314)

Em outras palavras, ao proclamar-se empirista autêntico, Husserl delega todo o poder ao dado, o que não quer dizer que o dado não contenha elementos intuitivos. A experiência empírica pode ser tudo, menos *sense-data* (tal como a entende o realismo ingênuo). Há sempre elementos ideais na experiência perceptiva. Conclui-se disso que se a fenomenologia for a atitude filosófica, essencialmente descritiva, determinada pela exigência de ausência de pressuposições e de renúncia a toda estratégia explicativa que conduza a extrapolar a estrutura do dado, este dado, para Husserl,

³ Menção ao relato fantástico segundo o qual àquele que se afoga, basta, para que suba à superfície, puxar-se pelos cabelos...

só é visível enquanto elemento imediato da consciência. Evidentemente, todo problema é saber se o retorno ao dado é possível pela via da consciência. Ora, é esta via que Merleau-Ponty jamais aceita.

2. O que é a fenomenologia francesa?

Uma vez que a via da consciência se revela problemática, a fenomenologia francesa tomará outro caminho. A pedra angular de sua proposta é o conceito de existência. Desde sempre, isto é, desde o início, isso é assim. Sartre, em “A transcendência do ego”, já faz do eu algo mundano, isto é, fora da consciência. O alcance teórico do conceito de ser no mundo será pensado, agora, à luz da facticidade e da inerência mundana. No prefácio da *Fenomenologia da percepção*, onde Husserl diz “essência”, Merleau-Ponty acrescenta “existência”, e as razões para o arremedo está longe de ser um jogo de palavras:

A fenomenologia é o estudo das essências, e todos os problemas, segundo ela, resumem-se em definir essências: a essência da percepção, a essência da consciência, por exemplo. Mas a fenomenologia é também uma filosofia que repõe as essências na existência, e não pensa que se possa compreender o homem e o mundo de outra maneira senão a partir de sua facticidade. (Merleau-Ponty, 1945, p. 1)

Está aí o nó górdio ou elo intrínseco entre o empírico e o transcendental, tão caros a Merleau-Ponty, a quem o uso da reflexão, embora necessário, não é total, ou seja, só é dessa maneira no papel. O exercício da consciência, então, modifica-se radicalmente, já que a reflexão, afirma Merleau-Ponty (1945, p. 9), “é consciente de sua própria dependência em relação a uma vida irrefletida que é sua situação inicial, constante e final”. Trata-se de um entrave à redução fenomenológica, que colocava o mundo entre parênteses, isto é, conduzia a atitude natural à atitude transcendental. Para Merleau-Ponty, a redução não é completa, pois o mundo natural está aí antes de ser objeto e não é absorvido inteiramente pela

reflexão. Merleau-Ponty não renuncia a reflexão, mas a considera a partir da única via a que tem direito, a saber, a via corporal. A unidade consubstancial do corporal e do psíquico o obriga a repensar os passos da constituição e iniciar de novo, a partir do tema da encarnação. O retorno às coisas mesmas, então, será pensado a partir de uma intencionalidade latente, isto é, sem atos. Se o tema da encarnação é necessário, no caso de Merleau-Ponty, para Sartre, a intencionalidade da consciência é conduzida ao tema da liberdade, pois, enquanto sujeito histórico, o homem não está predefinido a uma essência, mas aberto a várias possibilidades. Dessa forma, tanto Merleau-Ponty quanto Sartre pensam a consciência segundo a disposição de elementos concretos e contingentes a partir dos quais o projeto da fenomenologia é reelaborado. O problema de Husserl, comum a ambos, está no idealismo que, segundo Jocelyn Benoist (2001, p. 47),

[...] não é isento de toda uma série de pressupostos radicais que são indispensáveis e que não podem ser descobertos senão por seu próprio fio condutor que vai muito além do miserável dado coisificado, atribuído aos empiristas, sobre o qual os idealistas se escarnificam desde muitos séculos, postulando nele um elemento simples.

Ou seja, o idealismo é cobra criada do realismo, pois percebe que o dado, para que seja proclamado como tal, já pressupõe o espírito. Em outras palavras, o idealismo é mais elaborado do que o realismo, pois o dado só pode ser tomado como autônomo a partir de valores racionais e cognitivos. Como afirma Luiz Damon Moutinho, a reflexão idealista não é qualquer, pois supera o realismo ingênuo do senso comum, que ignora o papel da constituição, o que não quer dizer que a perspectiva idealista seja a melhor alternativa. Nas palavras de Moutinho (2004, p. 10):

Como o senso comum, a perspectiva da ciência está voltada *para o objeto, para o mundo*, e não para aquilo que faz o objeto. Nesse sentido, a reflexão idealista não é uma reflexão qualquer, mas aquela que se conjuga a um outro tema, cerne do idealismo: o tema da *constituição*.

Pois, se o objeto é constituído pelo espírito, a reflexão idealista consiste em uma recuperação das pegadas da constituição, em um esforço em coincidir com um naturante que é suposto desdobrar diante dele o mundo, como se essa restauração, essa *re*-constituição fosse a imagem em espelho da constituição efetiva, como o caminho de Étoile a Notre-Dame é o inverso do caminho de Notre-Dame a Étoile. Tudo se passa, nessa perspectiva – e Merleau-Ponty não cessará de notar isso –, como se a reflexão, para compreender nosso laço natal com o mundo, procurasse de início *desfazer* esse laço para *refazê-lo* em seguida. É essencial à filosofia reflexiva, portanto, nos recolocar *aquém* de nossa situação de fato, em um centro a partir do qual fazemos implicitamente aquilo que ela reconquista explicitamente. Para Merleau-Ponty, a filosofia reflexiva tem razão em negar uma relação exterior entre um mundo em si e o sujeito concebido como processo no interior do mundo. Daí porque é necessário *passar* por ela. Mas resta saber se a via da constituição é a melhor alternativa. A constituição é, na versão definitiva de Merleau-Ponty, a tese idealista da relação entre sujeito e mundo, e essa tese implica para ele uma dupla transposição: a transposição do sujeito encarnado em sujeito transcendental e da realidade do mundo em idealidade.

Examinemos em detalhes o teor da citação. Ao dar evidência ao papel da constituição, o idealismo supera o princípio realista segundo o qual o ato de conhecimento é resultado de uma relação de exterioridade entre o sujeito e o objeto, pois este ignora o campo transcendental de forma a esquecer que só ele pode garantir um dado neutro, isto é, “real”, sem variação subjetiva. Por outro lado, há o problema do idealismo. Em *O Visível e o Invisível*, Merleau-Ponty figura o caminho inverso de Étoile a Notre-Dame como metáfora do pensamento idealista, dizendo que a reflexão “esclarece tudo menos a si mesma, reintegra tudo salvo a si mesma como esforço de reintegração” (Merleau-Ponty, 1964, p. 55). Isto é, a via da constituição não coincide com a experiência originária (Étoile a Notre-Dame) na medida em que é a retomada desta experiência em pensamento. A reflexão ignora que, para recompor as pegadas da constituição, o caminho de Étoile a Notre-Dame ocorrerá em sentido inverso, isto é, depois de feita. Tudo se passa como se essa transposição do caminho real ao ideal, só alcançada de forma re-

tróptica, escapasse à própria reflexão. Ao “desfazer nosso laço natal com o mundo, para *refazê-lo* em seguida”, isto é, em pensamento, está claro o problema de Husserl: a via transcendental corrompe a verdadeira face da experiência. Mas há uma boa tarefa que o idealismo desempenha, a saber, a crítica ao realismo, pois, contra o realismo, Husserl mostra que há uma ingenuidade da qual a análise reflexiva nos liberta, a saber, afirmar que o objeto existe em si sem perguntar pelo que ele é. O problema está em saber se essa segunda via – a via reflexiva – é possível. Ela é possível, mas ao custo de passar do *Lebenswelt* à instância do transcendental, isto é, suprimir toda a diferença entre o ser e o ser pensado, razão pela qual Merleau-Ponty não recomenda a reconstituição intelectualista da percepção. O uso de categorias transcendentais exige, para que seja válido, contato com o mundo vivido. Ora, é esta exigência, retirada da esfera mundana, que se trata de elevar à condição de autônoma em face à reflexão. Sartre, em “Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade”, reconhece a importância decisiva da intencionalidade. Todavia, acrescenta: “Não é em sabe-se lá qual retraimento que nos descobriremos: é na estrada, na cidade, no meio da multidão, coisa entre as coisas, homem entre os homens.” (Sartre, 2005, p. 57) Dessa forma, a fenomenologia francesa, no que tange a Merleau-Ponty e Sartre, ao menos, sublinha a esfera mundana e concreta. Critique-se Husserl do que se quiser: idealismo, intelectualismo, transcendentalismo etc. (rubricas que, como veremos a seguir, Husserl jamais aceitaria) – não importa, uma coisa é certa: é preciso começar de novo. A partir de categorias existenciais e irreduzíveis ao pensamento, a fenomenologia francesa deve então redefinir o campo fenomenal sem convertê-lo em campo transcendental.

O *factum* da existência, sem o qual nada pode ser pensado de forma legítima, é descrito por Frédéric Worms da seguinte maneira:

Em primeiro lugar, a “existência” não é uma palavra de ordem. Antes de reenviar à moda em voga do “existencialismo”, essa noção designa bem um *problema* filosófico preciso, decisivo, novo. Seria necessário enunciá-lo imediatamente? Diremos então o seguinte: trata-se de um problema posto pelo *fato* da existência do mundo, mas também da consciência, ou do homem, quando se renuncia a procurar em uma ou outra (destas existências) um fundamento além delas mesmas. (Worms, 2009, p. 294)

Semelhante ao *slogan* de Sartre, segundo o qual “a existência precede à essência”, trata-se de dar ao velho tema da existência uma luz nova, muito além da repetição mecânica de correntes materialistas ou antiespiritualistas afins ao existencialismo. A existência recebe estatuto filosófico, isto é, tratamento de fato primeiro e insuperável, sobre o qual a reflexão procura, sem jamais esgotar, as camadas de sentido. Nesse momento outros temas da filosofia, como a política, a moral, a liberdade, não abandonam o terreno da facticidade. Tomemos o exemplo de Sartre. No texto “A liberdade cartesiana”, afirma: “A liberdade é una, mas se manifesta diversamente segundo as circunstâncias. A todos os filósofos que se fazem seus defensores, é lícito pôr uma questão prévia: a propósito de qual situação privilegiada experimentaram a liberdade?” (Sartre, 2005, p. 254). Trata-se de perceber que, ao contrário da tradição, esta não é mais uma questão abstrata. A liberdade de agir é confrontada com a liberdade de pensar, que, no texto de Sartre, encarna a personagem do matemático – “livre” para descobrir as propriedades entre os números. A tradição cartesiana associou a liberdade aos atos do espírito, isto é, pensou os temas da filosofia de forma metafísica e isolada da experiência concreta. Ora, a liberdade do matemático pode ser facilmente contraposta, em “O que é a literatura?”, à liberdade do escritor. São liberdades diferentes. O matemático é livre para pensar, isto é, para aplicar-se à descoberta de fórmulas inteligíveis ao entendimento. O escritor é livre para escrever, isto é, sua atividade produz algo novo no mundo. Este algo novo é o livro, que, por sua vez, provocará a liberdade do leitor. Emile Zola, Flaubert, Balzac, Genet, entre

outros, são exemplos de pessoas que, a partir de desafios específicos (Flaubert era disléxico, Jean Genet era filho de prostituta e pai desconhecido), fizeram da subjetividade um ato de compreensão geral do humano. Mais que isso, propõem ao leitor uma imagem crítica dos fenômenos sociais e históricos. Trata-se de criticar o narcisismo da razão, ocupada com relações conceituais implícitas às noções do real e do possível, do claro e do obscuro, do fato e do direito, do suficiente e do necessário etc., esquecendo-se de que as condições históricas não se resolvem em pensamento, mas com ações de risco, escolhas e sacrifícios. Sobre esta nova disposição, que é o engajamento do filósofo no mundo concreto, característico do pós-guerra, a conclusão de Frédéric Worms é a seguinte:

A filosofia não se confronta mais consigo mesma, mas com o mundo. O problema da existência implica que agora o filósofo opere diretamente sobre outros lugares, exteriores à filosofia: ele se faz jornalista, escritor, conhecedor, político (acrescentando a estas atividades os problemas filosóficos que obtém na parte teórica), e isto é assim não por razões arbitrárias, mas essencialmente filosóficas. Esse momento não é, entretanto, mais estritamente filosófico que outro, muito pelo contrário! É o momento em que os filósofos, por sua própria conta e risco, se lançam mais ao que está fora da filosofia, como o testemunham os atos de Cavailles ou Camus, os poemas de Wahl ou o teatro de Sartre, a tese de medicina de Canguilhem ou o trabalho em uma fábrica de Simone Weil. (Worms, 2009, p. 208)

O envolvimento do filósofo com o mundo é explícito. As cartas trocadas entre Merleau-Ponty e Sartre na ocasião da ruptura entre os filósofos, o debate sobre o engajamento literário, as questões sobre a guerra da Coreia, da Argélia, da Rússia, da Indochina etc., são provas de que as questões sociais e políticas fazem parte da filosofia. Trata-se de uma diferença muito clara em relação a Husserl. O que disse Husserl sobre política ou sobre o engajamento? Ora, o filósofo, segundo Merleau-Ponty, não deixa de ser filósofo e passa a ser político – “como se a ação política fosse algo

tão diferente quanto a escolha de ser alpinista, por exemplo”. (Merleau-Ponty, 2000, p. 148) Não há necessidade de separar a filosofia do mundo para ser filósofo, ou seja, ser filósofo é, nas palavras de Merleau-Ponty (2000, p. 148), “ser homem, ser francês, ser cidadão”. A atividade filosófica é, então, mesmo quando se trata de pensar o possível, o inteligível, o abstrato, fixar um quadro do mundo através do qual o homem vê a sua própria imagem. Em outras palavras, estamos num plano em que não há senão o homem e suas ações concretas. Não há nenhum tipo de fundamento transcendente ou salvador, nada tem, *a priori*, valor, a não ser o que fazemos por meio de nossas escolhas. Os valores são mundanos, isto é, dependem exclusivamente do engajamento e responsabilidade dos homens, uns para com os outros. Daí porque todas as ações nos comprometem. Não agir é ainda uma forma de ação. Estamos sempre engajados, mesmo quando o ignoramos. No romance *A Náusea* lê-se a famosa frase de Roquentin: “O menor gesto me engaja”. Sartre reconhece que, de forma semelhante a Kant, o homem é um fim em si mesmo, é responsável pelo que faz e não tem desculpas. “Tal é o homem que nós concebemos. Homem total. Totalmente engajado e totalmente livre.” (Sartre, 1948, p. 28) O homem não tem nenhuma essência, mas se faz livremente, criando valores e conquistando a dignidade. O valor humano é paradoxal, pois surge da contradição entre não ser nada prévio ao que faz por meio de ações concretas e, por isso mesmo, subordinado a elas.

Enfim, a oposição entre a fenomenologia francesa e a fenomenologia de Husserl pode ser descrita pela oposição entre existência e consciência intencional. Acompanhemos uma passagem de *Intencionalidade e Existência: Husserl e Merleau-Ponty*, de Carlos Alberto Ribeiro de Moura (2008, p. 6):

Qual será o resultado da transposição do conceito husserliano de “intencionalidade operante”, forjado na atmosfera rarefeita do “transcendental”, para esta região que Merleau-Ponty chamava de “existência”, sempre ancorada ou enraizada no interior do mundo “concreto”? [...]

Quando Husserl opõe a “orientação natural” à “orientação fenomenológica”, é para sublinhar que apenas na primeira a consciência se dirige às coisas, no intuito conhecê-las ou manipulá-las, em nossa vida teórica ou prática. Na orientação fenomenológica, ao contrário, o interesse não se dirige às “coisas”, mas sim aos “fenômenos”, quer dizer, aos múltiplos modos subjetivos de doação dos objetos, que permeiam nossa experiência do mundo, mas permanecem não temáticos na orientação natural. Neste domínio, que é aquele da “filosofia”, não se pergunta o que são as “coisas”, mas sim se investiga como opera a consciência de coisa. A questão que está no centro da filosofia é a pergunta pela possibilidade do conhecimento, pela possibilidade do acesso da subjetividade à transcendência. [...] Por isso se dirá que a fenomenologia está em uma “dimensão totalmente nova” em face ao conhecimento “natural”.

Ao contrário da orientação existencialista, a perspectiva de Husserl jamais confunde o plano natural (fenomênico), com o plano eidético (fenomenológico); as coisas, tais como se dão na inclinação natural, com os fenômenos, tais como se dão na inclinação racional. Como crítico da razão, Husserl não está preocupado com o mundo, mas com as condições fundamentais de seu aparecimento para nós. Por crítica da razão entende-se o projeto de conhecimento de um sujeito epistemológico que nada tem de corporal, ambíguo ou encarnado. A Husserl está claro que não podemos fazer a razão derivar a nenhuma tendência antropológica, tal como aconteceria a uma filosofia do corpo. Ora, a antropologia, a psicologia, a sociologia etc., são ciências de que a fenomenologia visa fazer a crítica, razão pela qual não pode confundir-se com elas.

Curioso observar que, no texto que citamos acima, Carlos Alberto Ribeiro de Moura coloca a si mesmo a seguinte pergunta: “O que Husserl pensaria deste ambiente [a existência] para hospedar o seu conceito de intencionalidade operante? Resposta: As piores coisas possíveis, como se pode inferir das páginas em que comenta ou responde às críticas daquele setor da ‘filosofia da existência’ que ele pôde conhecer, e que mais o aborrecia.” (Moura, 2008, p. 8) Ou seja, a fenomenologia, para Husserl, é tudo ou

nada. Semelhante a uma tautologia, ela se diz apenas fenomenologicamente, isto é, não há ganho algum ao fazê-la depender de categorias existenciais que ela, por definição, visa superar. De forma que as situações existenciais (condições psicológicas, antropológicas, políticas etc.), não podem ser objeto da fenomenologia, apenas os fenômenos, por uma razão simples: “o código fenomenológico, bem compreendido, sempre nos transporta para uma instância situada fora do mundo, fora do tempo” (Moura, 2008, p. 14). É então que fenomenologia não trata do mundo, mesmo porque, em regime de *epoché*, ele já está entre parênteses. Portanto, nenhum motivo para misturar a existência com a intencionalidade da consciência.

3. O que é a fenomenologia de Merleau-Ponty?

Husserl toma o partido da constituição, isto é, parte dos objetos intencionais da consciência, deixando, no meio do caminho, o mundo entre parênteses. O percurso de Notre-Dame a Étoile é, segundo esta perspectiva, o percurso de Étoile a Notre-Dame, pois a consciência retoma a experiência de forma retrospectiva, à luz da reflexão. Merleau-Ponty inverte esta perspectiva, tomando por início a própria experiência:

Tudo muda quando uma filosofia fenomenológica ou existencial não se dá por tarefa explicar o mundo ou descobrir as condições de possibilidade, mas formular uma experiência do mundo, um contato com o mundo que precede todo pensamento sobre o mundo. Doravante isto que há de metafísico no homem não pode mais ser conduzido a alguém além de seu ser empírico – a Deus, à consciência –, mas em seu ser mesmo, nos seus amores, em seus ódios, em sua história individual ou coletiva que o homem é metafísico, e a metafísica não é mais, como dizia Descartes, o trabalho de algumas horas por mês; ela é presente, como pensava Pascal, no menor movimento do coração. (Merleau-Ponty, 1966, p. 36)

Sublinhe-se, na citação, a expressão inicial: “tudo muda”. Trata-se de um novo início, motivado pelo retorno às coisas mesmas.

Como se sabe, este retorno não será feito em nome do conteúdo noético da consciência, mas da inerência mundana. Não há problema em chegar à consciência, afinal, é preciso refletir sobre o irrefletido, o que não quer dizer que se deve começar por ela. Aos olhos de Merleau-Ponty, o ponto de partida é sempre a existência.

Não é porque eu penso ser que estou certo de existir, ao contrário, a certeza que obtenho de meus pensamentos deriva de sua existência efetiva. Meu amor, meu ódio, minha vontade, não estão certos enquanto simples pensamentos de amar, de odiar, de querer, ao contrário, toda certeza destes pensamentos provém dos atos de amor, de ódio ou de vontade de que tenho certeza porque *os faço*. [...] A certeza da coisa e do mundo precede o conhecimento tético de suas propriedades. [...] Não é o Eu penso que contém eminentemente o Eu sou, não é minha existência que é reduzida à consciência que dela tenho, é inversamente o Eu penso que é reintegrado ao movimento de transcendência do Eu sou e a consciência à existência. (Merleau-Ponty, 1945, p. 438)

A consciência de que Eu sou, ainda que responsável por levar minha existência à condição do saber, não parte do saber, mas do existir. Há um contato com o mundo que *precede* a consciência, sem o qual ela nada é. Há um contato com o mundo que *excede* a consciência, pois nem tudo se resume a ela. De fato, o saber da vida nunca acaba, uma vez que a percepção do mundo, embora estruturada, sempre se renova. Na conferência “A razão encarnada: pensamento e sensibilidade em Merleau-Ponty”, proferida na Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) em 1 de setembro de 2018, Pascal Dupond diz que Merleau-Ponty pensou ser a percepção o primeiro estabelecimento da racionalidade, uma luz natural que nos dá uma unidade do ser e do sentido que consiste na trama do que chamamos de razão.⁴ Estranha afirmação, segundo a qual a percepção é racional. A rigor, a aproximação entre a percepção e luz natural é impossível, a menos que se trate de uma luz que não

⁴ V. Dupond (2005, p. 37): “La foi perceptive, l’*Urdoxa* est la lumière naturelle qui, non pas s’ignore, mais plutôt se perd en ce qu’elle éclaire”.

opere a evidência. Isso é correto, pois a percepção segue o modelo da *Gestalt*. Há sempre o ponto cego da visão, participação do negativo, visão por perfis, união do ver (a figura) e do não ver (o fundo). Não há contradição entre o positivo (ver) e o negativo (não ver). Ora, a tradição filosófica utiliza o pensamento como operador exclusivo da evidência. “O projeto da *Fenomenologia da Percepção* é pensar a percepção como luz natural ou como pensamento indivisivelmente naturado e naturante.” (Dupond, 2008) Trata-se de dar autonomia à percepção, que, mesmo sem o recurso de evidência, é naturada e naturante, isto é, opera sobre os dois, o par, o duplo, a ambivalência do claro e escuro. Ora, é esta ambivalência que Descartes não pode pensar. Descartes sempre utilizou o pensamento como recurso contra a dúvida, ou seja, defendeu um pensamento tão certo, seguro, poderoso, que caça fantasmas, queima vampiros e elimina o obscuro. Para Merleau-Ponty, ao contrário, as ideias, os pensamentos, uma vez que partem da percepção sensível, não excluem o falso. “O entendimento cartesiano é um pensamento que recua ao fundo do nada para ver, atividade pura, logo, um método que pratica uma bifurcação, que desfaz a unidade.” (Dupond, 2008) Qual unidade? A unidade do corporal e do anímico, a partir da qual o sensível e o inteligível estão em relação de oposição entre si, como se da matéria sensível o corpo só recebesse deformidades ou sombras a serem iluminadas pelo espírito. Ao dar autonomia ao sensível, Merleau-Ponty quer dizer que não é necessário, de fora, iluminá-lo por algum dispositivo reparador, uma faculdade de pensar ou de julgar, por exemplo. A percepção não oferece a ideia da coisa, mas ela mesma, em carne e osso. A partir desta experiência concreta, a coisa percebida não é visada de forma judicativa, sob o risco de não identificada como seria necessário. A prerrogativa de adequação da coisa com o entendimento⁵ é irresponsável, segundo Merleau-

⁵ Segundo o famoso lema de Tomás de Aquino, segundo o qual “*Veritas est adaequatio rei et intellectus*”.

Ponty, pois pressupõe um *deficit* da percepção a ser corrigido pelo entendimento. É uma perspectiva redutora, pois limita o aparecer a condições de predicação de um sujeito supostamente neutro, isto é, fora do mundo. O aparecer deve ser conduzido como tal à expressão, sem ser reduzido ao campo subjetivo de pensamentos claros e distintos (Descartes) ou a juízos morais, estéticos e cognitivos (Kant). E Husserl?

Nas palavras de Emre Şan, Husserl representa uma teoria intuícionista da percepção. “Uma filosofia *da* percepção é não somente uma teoria do sujeito da percepção, mas sobretudo uma filosofia que tira lições da percepção. Merleau-Ponty dissipará cada vez mais as confusões a esse respeito.” (Şan, 2012, p. 67) A percepção é subjetiva em sentido topológico, o que não significa permitir que o sujeito da percepção roube para si o que é dela de direito. Por isso, ao tratar da percepção, Merleau-Ponty visa “a unificação de diferentes sínteses estéticas na passividade do processo perceptivo evitando o recurso a uma instância egológica”. (Şan, 2012, p. 67) Como se opera, no interior do pensamento de Husserl, o plano egológico? Ao tratar do eu puro como “operação contínua de constituição, Husserl suspende a tese posicional do mundo, no qual se inclui a existência permanente do eu empírico” (Onate, 2006, p. 109). “Deste modo, uma fenomenologia transcendental só parece possível enquanto egologia transcendental.” (Onate, 2006, p. 114) O eu puro representa um núcleo de transição a partir do qual a receptividade sensível se apoia (*pivote*), girando em torno dele⁶. A intencionalidade forma um plano de imanência à subjetividade transcendental, a partir da qual a transcendência é operada.

Por que razão Merleau-Ponty não aceita este plano de imanência da consciência reflexiva, polarizado pelo eu puro? Porque o sensível é profundo, isto é, já opera a transcendência. Ver é mais

⁶ Intraduzível, *pivoter* significa: girar sobre um pivô, piruetar, fazer reviravoltas.

do que ver. A percepção, embora incoativa, também é categorial. Trata-se da transcendência do que aparece em sínteses passivas, sem atos, numa intencionalidade operante (*fungierende Intentionalität*). Imanente ao próprio campo fenomenal, a transcendência ocorre de forma não representada, aquém do a priori de correlação. É “lógos do mundo estético”, dimensão pré-subjetiva e pré-objetiva, onde há algo, *etwas*, sem ser tematizado pela reflexão. Ali, neste lugar, a transcendência do aparecer não é objeto positivo da ação intencional. A intencionalidade é tributária de uma instância anterior e originária, que é o há (*il y a*), isto é, a presença do sensível. Ora, a tradição filosófica, diz Merleau-Ponty, recua ao fundo do nada para pensar o ser. Este recuo só pode ser postulado pela reflexão, razão pela qual o primeiro grau do ser não é outra coisa senão o sensível como ser de latências, excessos, distâncias. Como aponta Barbaras (2012, p. 15): “a descoberta do campo fenomenal em sua autonomia permite libertar uma transcendência irreduzível à objetividade e uma existência irreduzível à imanência, pois inacessível à reflexão.” Eis aqui o projeto de uma fenomenologia cuja imanência do sensível já opera a transcendência livre da instância reflexiva e da ontologia do objeto real. Intraontologia ou endo-ontologia, pois que retira do sensível a dimensão inteligível, não mais exterior a ele por obra ou ação do pensamento. Afinal de contas, isto que o pensamento crê descobrir em si mesmo é, na verdade, a transposição intelectualizada da percepção.

O que é então a fenomenologia da Merleau-Ponty? O pensamento da união entre reflexão e existência, matéria e espírito, alma e corpo, sensível e inteligível. Evidentemente que este projeto, que começa na *Estrutura do comportamento*, incorpora, à medida que avança, novos elementos. Permanece viável, no entanto, apesar das revoluções que opera, as rubricas de filosofia da ambiguidade, do entrelaço, do quiasma, do *ineinander* (*enveloppement*), da imbricação (*empiètement*).

Referências

BENOIST, Jocelyn. *L'idée de phénoménologie*. Paris: Neauchesne, 2001.

DUPOND, Pascal. *La réflexion charnelle: la question de la subjectivité chez Merleau-Ponty*. Paris: Ousia, 2005.

DUPOND, Pascal. La raison incarnée: pensée et sensibilité chez Merleau-Ponty. São Carlos: Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSCar, 2008. Conferência proferida no Auditório do Departamento de Ciências Sociais.

FINK, Eugen. *Le problème de la phénoménologie*. Paris: Minuit, 1976.

HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Trad. Paul Ricœur. Paris: Gallimard, 1950.

LAHBIB, Olivier. “Aux choses mêmes”: l'interprétation merleau-pontienne. In: COLLOQUE Merleau-Ponty de Rochefort – 21 et 22 octobre 2008. *Philosophie*. Poitiers: Académie de Poitiers, 2010. Disponível em: < <http://ww2.ac-poitiers.fr/philosophie/spip.php?article28> >. Acesso em: 28 ago. 2017.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible et le invisible*. Paris: Gallimard, 1964.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Sens et non-sens*. Paris: Gallimard, 1966.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Parcours deux – 1951-1961*. Paris: Verdier, 2000.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. Intencionalidade e existência. In: VALVERDE, Monclar (Org.). *Merleau-Ponty em Salvador*. São Paulo: Arcadia, 2008.

MOUTINHO, Luiz Damon Santos. O sensível e o inteligível: Merleau-Ponty e o problema da racionalidade. *Kriterion*. Belo Horizonte, v. 45, n. 110, jul.-dez. 2004.

ONATE, Alberto Marcos. A noção husserliana de subjetividade transcendental. *Veritas*. Porto Alegre, v. 51, n. 2, jun. 2006, p. 109-116.

PERIUS, Cristiano. A definição da fenomenologia: Merleau-Ponty leitor de Husserl. *Trans/Form/Ação*. Marília, v. 35, n. 1, jan.-abr. 2012, p.137-146.

ŞAN, Emre. *La transcendance comme problème phénoménologique*. Pref. Renaud Barbaras. Paris: Mimesis, 2012.

SANTOS, José Henrique. *Do empirismo à fenomenologia*. São Paulo: Loyola, 2010.

SARTRE, Jean-Paul. *Situations II*. Paris : Gallimard, 1948.

SARTRE, Jean-Paul. *Situações I*. Trad. Raquel de Almeida Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

WORMS, Frédéric. *La philosophie en France au XX^e Siècle*. Paris: Gallimard, 2009.

Artigo recebido em 2/10/2017, aprovado em 11/03/2018

**IS CONVERGENCE IN DESIRES POSSIBLE?
A CRITICAL ASSESSMENT OF MICHAEL SMITH'S
MORAL REALISM**

**[A CONVERGÊNCIA EM DESEJOS É POSSÍVEL?
UMA AVALIAÇÃO CRÍTICA DO REALISMO MORAL DE
MICHAEL SMITH**

Lucas Mateus Dalsotto

Doutorando na Universidade Federal de Santa Maria
Bolsista CAPES

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2018v25n47ID13254>

Natal, v. 25, n. 47
Maio-Ago. 2018, p. 143-161

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: Neste artigo, pretendo avaliar se a abordagem de Michael Smith apoiando uma convergência substantiva entre os desejos idealizados dos agentes é convincente a ponto de nos mostrar que tal acordo seria possível. Smith afirma que a discussão moral tende a gerar acordo moral entre as opiniões dos agentes e que isso nos dá uma boa razão para acreditarmos que haverá uma convergência em desejos sob condições de racionalidade plena. Ele defende que a melhor explicação dessa tendência histórica é nossa convergência substantiva a respeito de um conjunto de verdades morais *a priori* pouco óbvias. Contudo, penso que ele falha em oferecer qualquer razão convincente para esperarmos que uma convergência substantiva seria alcançada. Argumento que o consenso de Smith sobre questões morais é menos provável do que o desacordo caso não haja nenhum padrão normativo de correção dos desejos que esperaríamos ter em condições de racionalidade plena. Se meu argumento é bem-sucedido, segue-se que a abordagem de Smith é um tipo teoria do erro de razões normativas, ao invés de um tipo de teoria realista.

Palavras-chave: Michael Smith; Realismo moral; Convergência; Desejos.

Abstract: In this paper, I intend to evaluate if Michael Smith's account in support of a substantive convergence among agents' idealized desires is compelling enough to show us that such agreement would be possible. Smith claims that moral argument tends to elicit moral agreement among agents' opinions and that this gives us a reason to believe that there would be a convergence in desires under conditions of full rationality. He maintains that the best explanation of that historical tendency is our substantive convergence upon a set of extremely unobvious *a priori* moral truths. However, I think he fails to provide us with any convincing reason to expect that a substantive convergence would be attained. I argue Smith's consensus on moral issues is less probable than disagreement if there is no normative standard for the correctness of the desires we would want ourselves to have in conditions of full rationality. If my argument succeeds it follows that Smith's account is a sort of error theory of normative reasons, rather than a realistic one.

Keywords: Michael Smith; Moral realism; Convergence; Desires.

Many authors have embraced in metaethics what may be called moral realism, that is, the view according to which moral claims purport to report facts and are true if they get the facts in the right way. Michael Smith (1994, p. 12) is one of those who have supported that idea. In *The Moral Problem*, he has held the thesis (which is widely known as *the objectivity thesis*) that our “moral statements of the form ‘It is right that I Φ ’ express a subject’s belief about an objective matter of fact, a fact about what is right for her to do.” He defends that the truth of this thesis rests on the idea that an agent has a reason to do a certain action just in case all fully rational agents would desire to do it in the same circumstances. So it is assumed by him that all fully rational agents would agree on a common set of idealized desires about what they have normative reason to do. But that is just a conceptual question. Smith also needs to show that a convergence in desires would emerge substantively. And in order to do that, he argues there is a historical tendency towards agreement. However, I suspect Smith fails to provide us with any compelling reason to expect that a substantive convergence would be attained. Keeping that in mind, in this paper I intend to make a critical assessment of his arguments in favour of the *presupposition* that there are objectively prescriptive features in the world. More specifically, I shall focus on the problem to know if his theory is able to account for how a substantive convergence among agents’ idealized desires would be possible.

Below, I shall begin with by considering Smith’s *rationalist thesis* and his *analysis of normative reasons* in support of the objectivity thesis¹ (section 1). After that, I shall expose his argument that a substantive convergence among agents’ idealized desires would emerge (section 2). Then I shall argue it fails to do this insofar as there is no decisive reason to persuade us that it

¹ Hereinafter, TOT (i.e., the objectivity thesis).

would be so (section 3). Lastly, I shall sum up the main ideas of this paper (section 4).

1. Rationalism and normative reasons

Smith's (1994, p. 185) core argument in favour of TOT rests on the view that if the analysis of moral rightness amounts to the idea of what we would want ourselves to do under certain ideal conditions of rationality, then our moral judgments are expressions of our beliefs about an objective matter of fact. And this is so because our moral claims are "expressions of our beliefs about what we have normative reason to do, where such reasons are in turn categorical requirements of rationality." However, it strikes me that such kind of defense of TOT is quite general and vague, so that it is hard to see how Smith explains it. I think it is necessary to look at his background arguments to have an accurate understanding of his account. In light of this, in what follows I shall dwell a little on them.

To show that TOT stands, Smith breaks his approach in a two-step argument: the rationalist thesis according to which the concept of moral requirement is the concept of a reason for action; and the analysis of normative reasons according to which what is right for us to do is what every rational agent would want herself to do.

In regards to the first step, the rationalist thesis defended by Smith (1994, p. 62) says that "if it is right for agents to do Φ in circumstances C , then there is a reason for those agents to do Φ in C ." A moral claim that it is right to do Φ in C can be true only if any rational agent has a reason to do Φ in C . To some extent, such thesis depends on the idea that, absent practical irrationality, agents will do what they judge they have reason to do. For it is a conceptual truth that if some actions are morally required for rational agents to do then we *expect* they will act accordingly. After all, this is what we can legitimately expect of rational agents as such. But this can be true just in case we imagine that moral

requirements are categorical requirements of rationality. Otherwise, it does not make sense. As Smith (1994, p. 90) claims, “[w]hat grounds the legitimacy of our expectations is the mere fact that people are rational agents. Being rational suffices to ground the expectation that people will do what they are morally required to do.”

According to Smith’s (1994, p. 5) argument, when we talk of reasons for action we quite generally take ourselves to be talking of a common subject matter. We assume that our moral reasons apply to others as well as ourselves, including our own possible and future selves. We believe agents facing the same circumstances would all have the same reasons for acting. For instance, when I say that doing Φ in C is right and you say it is not, we take it we disagree on the rightness of doing Φ in C . More than that, we take it that both of us cannot be correct, for it cannot be the case that every agent has a reason to do Φ in C and, at the same time, another reason not to do Φ in C . We do expect rational agents to make judgments truly and get the same conclusion about what they should do when they find themselves in the same circumstances. Therefore, if our moral judgments are claims about what the reason demands from us, then they are expressions of our beliefs about what we have reason to do. And this amounts to saying that “[o]ur concept of a moral requirement turns out to be the concept of a categorical requirement of rationality after all.” (Smith, 1994, p. 87).

Concerning the second step, it can be divided in two different parts. The first consists in stating that our claims about normative reasons are claims about “what we would desire to do if we were fully rational” (Smith, 1994, p. 136). At first sight, this idea may sound a little weird, because our normative reasons are beliefs about what we would desire to do in optimal conditions of deliberation. But it is not. On the one hand, having a normative reason is a matter of believing in a sense that valuing something is a matter of believing in something. On the other, the right content

of a belief is to be understood in terms of desirability, which is to say, what we would want ourselves to do if we were fully rational.

To make this clear, Smith (1994, p. 150-151) asks us how we should decide what to do in cases in which we are hesitant about what to do. For him, the best answer for such question should be 'to ask for advice'. Yet it is not any sort of advice. It should be an advice provided by one better situated than ourselves in a given set of circumstances, and one who knows us well. On his view, these two conditions can be met through the consideration that our idealized counterparts are the best people to give us advice about what it is required us to do. What we have normative reason to do in circumstances C is what "we, not as we actually are, but as we would be in a possible world² in which we are fully rational [...], would want ourselves to do in those circumstances."

In that sense, it is right for agents to do Φ in the world W just in case their fully rational counterparts in an idealized world W^* would desire to do it as well. The analysis of the claim that an agent has a normative reason for doing Φ in C is not a claim about her *actual* desires, but instead one about her *idealized* desires. The truth of the proposition 'John has a reason for doing Φ in C ' does not imply that John has some personal desire which will lead him to do Φ in C . "What it implies is rather that he *would* have some such a desire if he were fully rational" (Smith, 1994, p. 165). John's reason for doing Φ in C is given by the content of the desires he would have if he were in optimal conditions for deliberating.

The second part of the second step is constituted by the idea that our claims about normative reasons are *non-relative* to the agent. When two different people are talking about reasons for acting, they presuppose they are talking about the same thing. In a way, the reason that Smith (1994, p 168) offers in support of a

² For an appropriate overview about that, see the entry on "Possible Worlds" in *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Menzel, 2016).

non-relative concept of normative reasons is that other normative concepts such as *truth*, *support*, and *entailment* do not give rise to claims with relative truth conditions. If I say ‘*a* implies *b*’ and you say it does not, we suppose that one of us is wrong because we understand the concept of entailment in a non-relative sense. And this strongly reinforces the thesis that “propositions have normative force *simpliciter*, not just normative-force-relative-to-this-individual or relative-to-that.” According to Smith (1994), it follows that the truth of a normative reason claim presupposes that, under conditions of full rationality, we would all get the same conclusion about what is to be done in the various situations we might face. There would be a convergence in desires among all fully rational agents.

However, a point needs to be made here. Even though Smith’s (1994, p. 168) concept of normative reasons is non-relative, sometimes we find ourselves in situations in which we say something like ‘That can be desirable for you, but it is not desirable for me’. In that scenario, one might wonder: ‘How does Smith understand this sort of *relativity*?’ Well, he argues that this sort of ‘relativity’ does not undermine the idea that some of our moral claims are categorical. On his view, our choices and preferences may sometimes be a relevant feature of our circumstances, but it depends on whether fully rational agents would desire to do the same thing if they were in the same circumstances and in the same position we find ourselves. Even if reasons are non-relative in the crucial sense at issue, among the variables that can rationally justify our choices are considerations that are *agent-relative* and considerations that are *agent-neutral*, to use Derek Parfit’s (1984, p. 26-27) terms.

Let us consider Smith’s (1994, p. 169) example by way of illustration. Imagine you are standing on a beach and two people are drowning to your right, and one is drowning to your left. Faced with this scene, either you can swim right and save two, in which case the one on the left will drown, or you can swim left and save

just one, in which case the two on the right will drown. Imagine also that the one who is drowning to your left is your child. In light of these available variables, it seems clear that you would choose to swim left and save one. You would possibly justify what you did by claiming that ‘the one on the left was my child, while the two on the right were completely strangers to me’. So what would my reaction be concerning your situation?

From one perspective, I would say ‘this is a reason for you, but it is not for me’. Since the three people are strangers to me, I would probably choose to swim right and save two people instead of one. But from another, what is a reason for you can indeed be a reason for me. If I had been in your place and the one on the left had been my child, then surely I would have been able to justify my choice using the same reason you had taken to justify yours. It seems very plausible to assume that in this case we have both sorts of considerations. On the one hand, you have an agent-relative consideration in the sense that in those circumstances you had a personal reason to save your child. On the other, you have an agent-neutral consideration in the sense that in those circumstances anyone would have a normative reason to save her own child (Smith, 1994, p 170).

Anyway, what it is worth noting with respect to the idea that our normative reasons are non-relative is that to say the features of liberty and justice, for instance, merit our love and devotion implies to give our reasons for thinking this is so. Those features deserve our love and devotion only if the reasons we provide in their support have appeal to any creature capable of asking the question ‘Should I care about liberty and justice?’, not just to ourselves (Smith, 1989, p. 102). Moral beliefs are beliefs about some non-relative matter of fact, and the search for reasons in support of our moral beliefs is the search for reasons that would convince every rational agent to assume such beliefs.

Having reached at this point of Smith’s argumentation, it follows from the conjunction of the rationalist thesis and the ana-

lysis of normative reasons that if it is right to do Φ in C and if x is a fully rational agent, then every agent x would desire to do Φ in C . On Smith's view, that is enough to establish the truth of TOT and show that our moral judgments suppose the existence of categorical requirements of rationality. Nevertheless, now he needs to provide us with a compelling reason to believe in the idea that rational agents would converge in desires and so our moral claims are not based on a massive error of presupposition. In the next section, I shall expose Smith's reasons in favour of such idea.

2. A tendency towards agreement

As just seen, even though Smith's concept of normative reasons is non-relative, the source of what we have reason to do is given by the content of the desires we would have if we were fully rational. This amounts to stating that the plausibility of Smith's realist picture of moral truth requires and presupposes that all agents would substantively converge on the same set of desires under conditions of full rationality. Agents should have the same desires about what needs to be done and desired in any morally relevant situation of their lives. In case such convergence in desires is not possible our moral talk cannot be true and legitimate, since it implies systematic error.

The possibility of such convergence thereby depends on the agents' engagement in the process of systematic justification of their desires in order to achieve a common set of reasons that they can share. All of them need to evaluate whether or not their actions – of course, actions that matter to the moral domain – fulfill the requirement that the right thing to do is what they would desire to do under conditions of full rationality. Yet it is worth remarking that the convergence required at the level of desires is not about how each agent structures her own life in her own world. Agents undoubtedly will find themselves in different circumstances from each other, circumstances that may be constrained by their behaviors, personal skills, and attachments in

their respective worlds. The convergence required rather concerns only the idealized desires that every fully rational agent would have as a normative reason for acting (Smith, 1994, p. 173).

In defense of this idea, Smith (1994, p. 187) is quite economical, offering little discussion on this important point of his account. Anyway, his core argument is that the “empirical fact that moral argument tends to elicit the agreement of our fellows gives us a reason to believe that there will be a convergence in our desires under conditions of full rationality.” He holds that the best explanation of that historical tendency is our substantive convergence upon a set of extremely unobvious *a priori* moral truths. The tenability of these unobvious *a priori* moral truths requires a convergence about what fully rational agents would desire to do in certain ideal circumstances. If moral facts are facts about the agents’ normative reasons and those reasons are constituted by their idealized desires, then the supposition that some of our moral claims are objectively correct cannot succeed unless we substantively converge in desires.

Moreover, Smith (1994, p. 188-189) also provides other three supplementary empirical reasons in favour of the tendency towards agreement. The first is that there are large areas of agreement even alongside areas of moral disagreement. Sometimes by focusing only on moral disagreement we ignore the substantial agreement we have already achieved, and the fact we share *thick* evaluative language concepts such as courage, brutality, and loyalty (see, e.g., Williams, 1985, p. 129). And the prevalence of such concepts shows us that there is a considerable agreement among people about what is right and wrong to do. The second reason is that, although current moral disputes appear sometimes deadlocked, we need to remember that in the past similarly entrenched disagreements were solved, among other things, through a process of moral argument. According to Smith (1994, p. 188), “we must not forget that there has been considerable moral progress, and that what moral progress consists in is

the removal of entrenched disagreements of just kind that we currently face.” And the third reason is that sometimes entrenched disagreements can be described in ways that make it look less entrenched. Some moral disagreements can be explained as clearly arising from lack of free and rational debate.

In sum, Smith’s (1994, p. 189) argument is that we have good historical evidences to believe in the “possibility of an agreement about what is right and wrong being reached under more idealized conditions of reflection and discussion.” And there is thus no relevant reason to believe that our moral talk presupposes wrongly the idea that the world contains objectively prescriptive features, as Mackie (1977, p. 27-30) advocates.

3. Is convergence in desires possible?

Even though convergence is widely assumed as possible, whether it will occur is always *sub judice*. But the success of Smith’s realist picture of moral truth depends on such convergence be possible. His position faces the following dilemma: (i) either the desires of all fully rational agents converge on a common set of desires (ii) or our claims about normative reasons are always false and so an error theory is the way to go. Although Smith (1994, p. 189) remains open-minded about (ii), he is clearly optimistic about (i). Yet I am not. If those reasons exposed in section 2 are all what Smith has to say in support of the agreement among agents’ idealized desires, then I think there is no decisive reason to expect that one would emerge by means of a free and rational debate. In what follows, I shall argue Smith’s consensus on moral issues is less probable than disagreement if there is no normative standard for the correctness of the desires we would want ourselves to have in conditions of full rationality.

I believe that one striking objection to Smith’s historical and inductive argument for agreement is that made by David Sobel (1999). On my view, Sobel’s (1999, p 146) objection makes it clear that the reasons offered by Smith in favour of a substantive

convergence in desires are not persuasive enough to make us believe that we would get it in the future. A relevant part of the moral consensus we actually have is the result of factors other than the free and rational debate. Some of our historical moral discussions that have produced agreement have been “(1) factually and logically imperfect, (2) addressed to those poorly positioned to object [and] (3) to those who share substantial common moral vocabulary, moral education, and cultural identification, and (4) offered by those who are persuasive for reasons other than the cogency of their position.” Moreover, any agreement reached through these four routes does not constitute reliable evidence that fully rational agents would achieve the same set of idealized desires³ after due process of deliberation.

Another point that Sobel (1999, p. 146) calls us attention to concerns Smith’s idea that the agreement to be reached is not simply among all *real* agents’ desires, but also among all *possible* agents’ desires. This implies to say Smith needs to show us that a substantive convergence in desires is possible no matter how different are the real and possible agents’ vocabulary and moral education. More than that, he needs to show us that it would happen in those circumstances for the right reasons, where this means via a free and rational debate. As said above, the agreement cannot be the consequence of cultural hegemony or religious authority, for instance. Because of this, Sobel (1999, p. 147) holds “Smith needs to show that history provides a good inductive case that all fully rational agents, no matter how initially divergent they are prior to becoming fully rational, will agree on moral matters.” Yet, as we can already imagine, Sobel is not persuaded by Smith’s argument.

In light of these considerations, I understand that in order to show that moral disagreements can disappear over time Smith

³ Obviously, Sobel (1999, p. 146) is not denying that those four causes play an important role in the production of agreement on moral matters. He is just saying that they will not constitute “inductive evidence for Smith’s case.”

needs to provide us with a non-empirical reason that a convergence in desires would be possible. As presented earlier, he is trying to convince us that there is a historical tendency towards agreement and that this tendency is inductive evidence in favour of convergence. However, the issue is that it is needed to show that there is a necessary convergence among agents' normative reasons through a rational argument despite disagreement, since a consensus on moral matters can be explained by means of several non-rational processes, as Sobel (1999, p. 146) points out. And at least as built in *The Moral Problem*, Smith's (1994) theory does not seem to have such non-empirical reason for doing such a thing.

Hence, my argument against Smith's account turns out to be that convergence is less probable than disagreement if there is no normative standard for the correctness of the desires we would want ourselves to have if we were fully rational. Keeping in mind Sobel's remarks, it seems reasonable to state that agents start off from different desiderata in their deliberations, since sometimes they may have radically divergent vocabularies and moral educations. And by virtue of their psychological inclinations⁴, agents may form desires about what they would want themselves to do in conditions of full rationality differently. The fact agents idealize some desires does not mean that the outcome is the same for all of them, for they may react differently on the same facts. Notice I am not referring to the divergence among agents' preferences for, say, wine or beer, but rather to the possible divergence among agents' desires that make true those moral claims that are in fact true. Yet one might ask: 'What do I mean by normative standard for the correctness of desires?'

By normative standard for the correctness of desires I mean the idea that there should be some rational criterion to aid in the free and rational debate of which desires agents have a normative reason to want in conditions of full rationality. I think if there is no

⁴ By *inclination* I mean things like *capacities, personal skills, drives* and so on.

'point' in which agents can agree prior they engage in a rational debate, then the probability that all ideal agents would end up with the same set of desires after due process of deliberation is extremely low. But if we have a rational criterion, say, *R* that helps agents in the process of systematic justification of their desires, then the probability that all ideal agents would converge is high. In case agents arrive at a different set of idealized desires, this can probably be explained by the misuse of *R*, which offers a pattern of correctness of which desires agents would want themselves to have if they were fully rational. At least as I see the question, the defense of this idea is completely consistent with Smith's theoretical framework as a whole.

Of course, an important issue here is to determine what *R* might be. Looking back at the philosophical literature, it might be a standard for maximizing utility or following the categorical imperative, for example. To show how this view could improve Smith's account, let us imagine he incorporates into his argument of the tendency towards agreement the idea that all ideal agents would converge in desires because this is in line with the normative standard of following the categorical imperative. In that case, fully rational agents would agree on a common set of desires not because they share thick evaluative language concepts, but because it is rational for them to follow the categorical imperative. A consensus among agents' idealized desires would be attained because there is a normative standard for the correctness of desires. From that outlook, Smith would be able to provide us with a stronger reason than those presented in section 2 to believe that a substantive convergence would emerge. Hence, I have no doubt Smith is better off if he can show that agreement is something rationality required, not some historical propensity that makes us converge on certain moral matters.

A good way of illustrating how Smith's idea of agreement is too much to believe without a normative standard for the correctness of desires is considering David Enoch's (2007, p. 105-106) thought

experiment. Suppose I ask people to randomly choose a whole number between, say, 0 and 10. Suppose further that all of them actually chose the same number under conditions of full rationality. What would we think about that?

Wouldn't this be amazing? Given that there are infinitely many options, wouldn't such convergence cry out for an explanation? Without such explanation, wouldn't convergence be utterly miraculous, and so utterly incredible? At the beginning of my experiment, before the results are in, would you be willing to bet money on the emergency of such an amazing convergence? Well, perhaps as the thought experiment stands such convergence would not be *all that* amazing. Perhaps, for instance, many will be drawn to the rather simple and symmetric [5]. Or perhaps something in our human hard-wiring makes the answer [7] come naturally to us, or something of this sort. But suppose I conduct the experiment not just among all persons, but rather among all *possible* persons.

Enoch (2007, p. 106) suggests Smith might account for this miracle by claiming that there are “desire-independent facts about what is desirable” to do. If this were the case then Smith might state that, say, 7 is an appropriate response because it is a perfect number. Many cultures and religions see 7 as the representation of perfection and completeness. For instance, there are seven gifts of the Holy Spirit, seven chakras, seven rainbow colors, seven musical notes, and so on. In that scenario, it would not be too surprising if all possible people converged on 7. Probably, the reason for this would be that 7 is a number which is seen in many cultures and religions as the number of perfection and completeness. All possible people would be able to choose 7 because it is desire-independent.

Nevertheless, as must be clear at this point, this route is not open to Smith, for he does not believe in desire-independent facts about what is desirable to do. On his view, facts about the desirability of acting in a certain way in the world are constituted by facts about the desires we would ideally have in relation to

something in it. As seen earlier, Smith (1994, p. 152) understands that “facts about what is desirable for us to do are constituted by facts about what we would advise ourselves to do if we were perfectly placed to give ourselves advice.” What constitutes the fact that something is a normative reason for one is a relation between that thing and one’s idealized desires. Yet if there are no desire-independent facts about what is desirable to do, then Smith’s theory seems to be unable to account for how such miracle is possible.

Unlike Enoch’s (2007, p. 106) thought, I do not think that in order to show that a substantive convergence in desires is possible Smith should maintain that there are desire-independent facts about what is desirable to do. This would lead him to give up much of his theoretical framework and this is not necessary. But I do think Smith’s theory needs to offer us a normative standard for the correctness of the desires we would want ourselves to have if we were fully rational. Without such standard, just as a consensus among people’s bets would be miraculous, so a consensus on the same set of desires among all fully rational agents would be too. And pending other reasons for believing in the substantive convergence, there would be probably none.

Anyway, the point that matters now is to find out what happens to Smith’s theory in case it cannot give any decisive reason to persuade us that an agreement among agents’ idealized desires would be possible. Sometimes Smith (1994, p. 189) even recognizes that if there is no consensus on certain moral facts, “then we might well quite justifiably come to think that Mackie⁵ was right after all.” And this makes sense because by failing to

⁵ Mackie’s (1977, p. 37-38) argument is that moral discourse is committed to the idea that moral facts refer to properties, relations, and moral entities, but that such properties, relations, and moral entities, in fact, do not exist in the world. He states that “if there were objective values, then they would be entities or qualities or relations of a very strange sort, utterly different from anything else in the universe.”

show that an agreement among agents' idealized desires would emerge, Smith fails to show that our claims about normative reasons can be objectively correct. And by doing so, his account collapses into the idea that our moral judgments are always false, given they are based on a massive error of presupposition, that is, the presupposition the world contains objectively prescriptive features. I therefore endorse the conclusion advocated by Richard Joyce (2001, p. 86) that Smith's theory "will amount to an error theory of normative reasons."⁶

In brief, in this section I tried to show that Smith's account seems to have failed at least on the point of offering a reason in support of the idea of a convergence in desires. His historical and inductive argument is not convincing enough to make me think that a consensus on moral issues would be attained via a free and rational debate. I also tried to argue that Smith's theory is better off if he incorporates into it the view that there is a normative standard for the correctness of the desires we would want ourselves to have if we were fully rational.

4. Concluding remarks

The aim of this paper has been to find out if Smith's theory is able to account for how a substantive convergence among agents' idealized desires would be possible. In *The Moral Problem*, Smith (1994, p. 187) maintains that a consensus on moral matters would emerge because there is a tendency towards agreement and the best way to explain it is from "our convergence upon a set of extremely unobvious *a priori* moral truths." However, I have argued that his historical and inductive argument in favour of convergence is not compelling enough to make me believe it would be possible. I have also claimed that Smith is better off if he incorporates into his theory the idea that there is a normative

⁶ Of course, the reasons by which I come to this conclusion are quite different from those he comes to.

standard for the correctness of the desires we would want ourselves to have if we were fully rational. As a result, I have endorsed Joyce's (2001, p. 86) conclusion that "all Smith's labors will be for the error theorist in the end."

Acknowledgements

I would like to thank Sergio Tenenbaum (University of Toronto), João Carlos Brum Torres (UFRGS/UCS), Ricardo Bins di Napoli (UFSM), and Flávio Williges (UFSM) for valuable remarks and comments on drafts of this paper. A previous version of it was presented at the *XVII Encontro da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia* (ANPOF). Then I am also indebted to the participants of the GT Ética, especially Alcino Bonella (UFU), Rogério Picolli (UFSJ), Vitor Somavilla de Souza Barros (UFMG), and Adelino Ferreira (UFMG). Finally, I would like to express my gratitude to CAPES for the financial support.

References

- ENOCH, David. Rationality, coherence, convergence: a critical comment on Michael Smith's "Ethics and the A Priori". *Philosophical Books*. v. 48, n. 2, 2007, p. 99-108.
- JOYCE, Richard. *The myth of morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- MACKIE, John. *Ethics: inventing wrong and right*. Harmondsworth: Penguin, 1977.
- MENZEL, Christopher. Possible worlds. In: ZALTA, Edward N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition). Available at: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/possible-worlds/>>. Access: 8 dec. 2017.

PARFIT, Derek. *Reasons and persons*. New York: Oxford University Press, 1984.

SMITH, Michael. Dispositional theories of value. In: THE ARISTOTELIAN SOCIETY. *Proceedings of Aristotelian Society, Supplementary Volumes* – v. 63. Oxford: Oxford University Press, 1989. p. 89-111.

SMITH, Michael. *The moral problem*. Oxford: Wiley-Blackwell, 1994.

SOBEL, David. Do the desires of rational agents converge? *Analysis*. v. 59, n. 3, 1999, p. 137-147.

WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the limits of Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

Artigo recebido em 5/12/2017, aprovado em 27/02/2018

Resenha

TAHKO, TUOMAS E.
AN INTRODUCTION TO METAMETAPHYSICS.
CAMBRIDGE: CAMBRIDGE UNIVERSITY, 2015.
266 P.

Sanderson Molick

Doutorando na Universidade Federal do Rio Grande do Norte

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2018v25n47ID10298>

Natal, v. 25, n. 47
Maio-Ago. 2018, p. 165-174

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

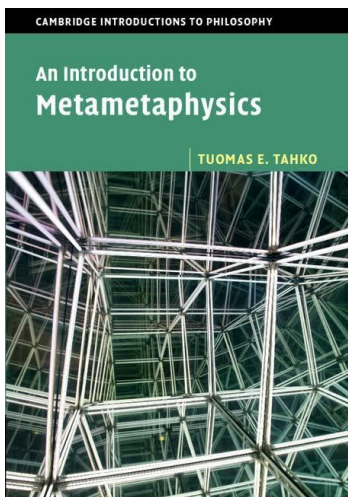


Resumo: O livro do filósofo finlandês Tuomas Tahko, *An introduction to Metametaphysics*, recentemente lançado pela Cambridge University Press (2015) como um dos volumes da série Cambridge Introductions to Philosophy, fornece uma resposta à pergunta: Por que acrescentar um outro “meta” à palavra “metafísica” e tentar falar de uma *metametafísica*? De acordo com o autor, o termo “metametafísica” serve para designar a área da Filosofia que busca questionar a própria metodologia da metafísica, bem como seu propósito último. Deste modo, a *metametafísica* pode ser definida como o estudo dos fundamentos e metodologia da metafísica. O livro de Tuomas Tahko é uma notável obra que compila parte considerável do debate contemporâneo sobre o tema.

Palavras-chave: Metafísica analítica; Metaontologia; *Metametafísica*.

Abstract: The book written by the finnish philosopher Tuomas Tahko, *An introduction to Metametaphysics*, recently published by Cambridge University Press as a volume of the series Cambridge Introductions to Philosophy, provides an answer to the question: why to add another "meta" to the word "metaphysics" and talk about a "metametaphysics"? According to the author, the term "metametaphysics" refers to the field of Philosophy which seeks to investigate the very methodology of Metaphysics, as well as its ultimate goal. Therefore, *metametaphysics* might be defined as the study of the foundations and methodology of Metaphysics. Tuomas Tahko's book is a notable contribution which compiles much of the contemporary debate on the theme.

Keywords: Analytical Metaphysics; Metaontology; *Metametaphysics*.



Filósofos são frequentemente conhecidos por sua arrogância e aparente desenvoltura em defender que sua disciplina lhes permite tecer opiniões sobre as outras ciências e demais formas de expressão do conhecimento. Talvez este tipo de atitude encontre justificativa na medida em que certos ramos da Filosofia buscam fornecer teorias gerais o suficiente para abarcar toda a realidade tal como a conhecemos e com a qual interagimos. Um destes ramos, a saber, a Metafísica, foi definido por Aristóteles

como uma espécie de “conhecimento primevo”, isto é, um tipo de conhecimento tão fundamental que seria capaz de falar das estruturas últimas da realidade. De fato, diz-se que o termo “*metafísica*” foi introduzido por um bibliotecário ao classificar a parte da obra de Aristóteles que abordava assuntos acerca dos primeiros princípios e primeiras causas do ser.

Por que, então, acrescentar um outro “meta” e tentar falar de uma *metametafísica*? Não seria isto demasiada arrogância? O livro do filósofo finlandês Tuomas Tahko, *An introduction to Metametaphysics*, recentemente lançado pela Cambridge University Press (2015) como um dos volumes da série Cambridge Introductions to Philosophy, fornece uma resposta a esta pergunta. De acordo com o autor, o termo metametafísica serve para designar a área da Filosofia que busca questionar a própria metodologia da metafísica, bem como seu propósito último. Deste modo, a metametafísica pode ser definida como o estudo dos fundamentos e metodologia da metafísica. O livro de Tuomas Tahko é uma notável obra que compila parte considerável do debate contemporâneo sobre o tema.

O livro de Tahko é um dos primeiros a tentar apresentar um mapa geral da recente literatura em torno do tema¹. Entretanto, faz-se necessário notar que é uma introdução não apenas expositiva, mas que mescla as opiniões do próprio autor. Na literatura sobre o tema, a palavra metametafísica é muitas vezes utilizada como sinônimo de *metaontologia*. No entanto, Tahko acredita que sua adoção do termo metametafísica é uma melhor escolha por abarcar não só os temas ligados à metaontologia, mas a outras questões tangenciais que exploram as condições de possibilidade da própria metafísica. Tal posição do autor é elemento chave para como estrutura seu livro. A obra possui nove capítulos, e diferentemente de outras introduções ao tema, vários destes capítulos são dedicados aos problemas relativos à metodologia da metafísica. Desta forma, a obra não apenas foca nos problemas ontológicos relativos à existência e à quantificação – foco muitas vezes excessivo em outras obras. No que segue, pretendo expor brevemente a discussão apresentada pelo autor nos primeiros sete capítulos da obra.

O termo “metaontologia” foi introduzido por Peter van Inwagen (1998) no artigo seminal “Meta-ontology”. Uma vez que, em “Sobre o que há”, a ontologia veio a ser definida por Quine pela pergunta *O que há?*, a metaontologia, de acordo com van Inwagen, é definida pela pergunta “*O que queremos dizer quando perguntamos ‘O que há?’*”. É por esta razão que o livro inicia sua exposição a partir do embate entre Quine e Carnap. Após um rápido primeiro capítulo introdutório, o segundo capítulo aborda os motivos da discordância dos dois filósofos acerca da interpretação correta do quantificador existencial. Embora também seja possível encontrar uma breve introdução ao pensamento de Meinong e de como este se situa no debate atual entre *allists* e *noneists*², a linha de desen-

¹ Embora não seja o primeiro a utilizar o termo metametafísica.

² Aqui foi escolhido manter os termos no original em inglês por não se conhecer palavras análogas no português. Optaremos por manter os termos origi-

volvimento do segundo capítulo busca introduzir o leitor às reformulações mais atuais do pensamento de Quine e Carnap. Algumas posições de neo-carnapianos, tais como a de Thomas Hofweber e sua distinção entre domínios *externos* e *internos* de quantificação, bem como a discussão do *quarto ontológico* de Cian Dorr, são contrastadas com outras posições concernentes à discussão.

O terceiro capítulo segue a mesma linha de exposição do segundo para agora focar no debate sobre comprometimento ontológico. Embora tenha sido exposto que o debate acerca da forma adequada de compreender o quantificador existencial remonte ainda às posições de Quine, Meinong e Russell, Tahko não dedica mais tempo a expor a visão de tais filósofos. Em lugar disso, o capítulo inicia com as razões históricas que levaram a interpretação do quantificador existencial enquanto *existencialmente carregado*, isto é, enquanto comprometido existencialmente. A linha de desenvolvimento do capítulo consiste no debate sobre qual deve ser a questão central da ontologia. De um lado, alguns autores afirmam que a preocupação central da ontologia deve ser a de buscar responder se o quantificador existencial deve ser interpretado de maneira *unívoca (univocal)* ou *ambígua (equivocal)*. Uma seção é dedicada à exposição da ideia de variação de quantificação a partir da teoria de Agustín Rayo, para quem há uma diferença fundamental entre indagar acerca do comprometimento existencial acarretado por uma sentença e o comprometimento existencial acarretado por uma teoria semântica. O capítulo também apresenta a discussão entre a teoria de Eli Hirsch acerca das *disputas meramente verbais (merely verbal disputes)* e a visão de Theodore Sider sobre a existência de um univocalismo no que diz respeito às questões da ontologia. A última seção é dedicada a introduzir a posição de Kit Fine, segundo a qual as disputas

nais sempre que a tradução para o português possa acarretar má compreensão.

existenciais não devem ser parte central da metaontologia, mas, sim, o debate acerca de quais são as porções mais *fundamentais* da realidade, o que consolida as bases para a apresentação dos trabalhos posteriores de Fine sobre *fundamentalidade* (*fundamentality*).

O capítulo quatro trata das posições mais gerais em metaontologia. O início é uma longa discussão sobre a melhor forma de definir *realismo/anti-realismo ontológico*. O autor elenca uma cuidadosa exposição das razões para as diferentes definições da terminologia e, por fim, resolve definir realismo ontológico como a tese de que há fatos objetivos na realidade. Em seguida, é feita uma exposição do *deflacionismo ontológico*, sendo dada bastante atenção à posição de Amie Thomasson e sua ontologia de *respostas fáceis*. O autor é muito cuidadoso ao separar o deflacionismo ontológico do realismo/antirrealismo ontológico. Ainda é feita uma breve exposição de como é possível combinar o deflacionismo ontológico com outras posições. O capítulo então avança para a forma mais extrema de deflacionismo ontológico, o *convencionalismo*. Ênfase especial é dada ao convencionalismo defendido por Achille Varzi, e o convencionalismo modal proposto por Allen Sidelle. A fim de fazer o contraste com as posições tratadas anteriormente, o capítulo continua com uma exposição do realismo ontológico de Theodore Sider e sua intenção de mapear as *articulações* (*joint*) mais fundamentais da realidade. Tahko apresenta de maneira bastante clara a posição de Sider, sobretudo ao relacionar o realismo ontológico sideriano e sua visão acerca do quantificador existencial. Alguns problemas ligados à ideia de *joint-carving* também são apresentados ao apelar para uma discussão acerca das propriedades fundamentais do elétron. O capítulo termina com uma rápida consideração sobre os problemas que o ontólogo realista enfrenta em face de seus detratores. Com isto, torna-se necessária uma investigação dos fundamentos epistêmicos da própria disciplina, isto é, daquilo que poderia conferir a solidez das ferramentas utilizadas pelo ontólogo realista. Uma vez que o

próprio autor subscreve a importância deste projeto, o resto do livro se dedica à tal empreitada.

O quinto capítulo é sobre *grounding* e *dependência ontológica*, duas ferramentas bastante discutidas no debate metafísico contemporâneo. Embora a noção de *fundamento* remonte ao pensamento de Aristóteles, a palavra *grounding* aparece no cenário contemporâneo a partir da obra de Kit Fine. De acordo com Tahko, *grounding* pode ser entendido como “explicação metafísica”. Para ser mais preciso, quando dizemos que x está fundamentado (*grounded*) em algum y , usualmente pensamos que y *explica* x . Assim, a palavra *grounding* remete a uma ideia de prioridade, aos elementos mais fundamentais capazes de “explicar” um outro objeto. Após uma breve incursão no conceito de *grounding*, o capítulo adentra de forma mais específica numa das formas mais comuns de *grounding*, a *dependência ontológica*. Algumas noções de dependência ontológica e suas variações são apresentadas de um ponto de vista formal (embora pouco simbolismo seja usado), como as formas de dependência existencial e modal. O capítulo prossegue então para uma exposição das motivações para uma análise *não-modal* da dependência ontológica. Em seguida, várias formas de *grounding* são expostas a partir do artigo de Kit Fine (2012), *A guide to Ground*. Tahko é bastante cauteloso ao tentar diferenciar *grounding* de necessidade causal, superveniência modal e causalidade física, o problema em aberto acerca de que tipo de causalidade está relacionada ao *grounding* é colocado de forma bastante clara. Por fim, o capítulo encerra com uma exposição das relações entre *grounding* e *fazedores-de-verdade*, e tenta explicar por que a discussão sobre *fazedores-de-verdade*, em certa medida, se transformou na discussão sobre *grounding*.

O capítulo seis é sobre fundamentalidade e níveis de realidade. O fio condutor é a ideia de que toda a realidade possui uma estrutura hierárquica de *níveis*. O capítulo inicia com a exposição do problema da existência de níveis fundamentais da realidade e sua relação com dependência ontológica. O autor analisa as diversas

posições contra e a favor da teoria da *fundamentalidade mereológica*. O capítulo prossegue com uma exposição da noção de fundamentalidade primeiramente proposta por Paul Oppenheimer e Hilary Putnam para explicar como esta foi sendo revisitada de modo a desembocar hoje na discussão entre *pluralistas* e *monistas* acerca dos níveis fundamentais da realidade. O autor elenca argumentos da Física para atacar a existência de objetos mereológicos fundamentais a partir da obra de Ladyman & Ross. Em face da insuficiência das noções de fundamentalidade discutidas anteriormente, o capítulo continua com uma proposta mais geral de fundamentalidade, a saber, a *fundamentalidade ontológica genérica*. A ideia de uma fundamentalidade ontológica genérica visa produzir uma concepção de fundamentalidade que não depende de objetos mereológicos como itens necessários a uma teoria acerca das relações entre o todo e suas partes. A possibilidade de uma fundamentalidade ontológica sem objetos mereológicos tem recebido bastante atenção no cenário filosófico atual.

O capítulo sete aborda a epistemologia da metafísica. Em suma, o que está em jogo é saber de que modo, e se, é possível termos acesso ao conhecimento metafísico. O capítulo inicia com uma breve exposição dos problemas enfrentados pela distinção entre conhecimento *a priori/a posteriori* para concluir que qualquer abordagem que tentar fundamentar o conhecimento metafísico no conhecimento *a priori/a posteriori* terá que lidar com tais problemas. Com isto, o autor decide desenvolver o capítulo a partir do candidato mais atual, o *conhecimento modal*. A primeira via é introduzida logo em seguida, a saber, a do *racionalismo modal*. A relação entre racionalismo modal e métodos *a priori* é apresentada a partir de uma comparação entre as abordagens que tentam basear o conhecimento modal no conceito de *conceivability* e aquelas que se baseiam no conceito de *essência*. No curso da exposição, a tentativa de Timothy Williamson (2007), em *The Philosophy of Philosophy*, de explicar o conhecimento modal em termos contrafatuais é também discutida. Após concluir com os problemas relaciona-

dos ao racionalismo modal, o capítulo continua com uma exposição do empirismo modal, bem como de suas próprias dificuldades. Por fim, a última seção do capítulo elenca as tentativas de combinar o conhecimento *a priori* e *a posteriori* a partir de uma relação mútua capaz de alçar o conhecimento modal e permitir o nosso acesso a cenários metafísicos, ideia defendida pelo próprio autor já em alguns de seus artigos.

Os dois capítulos restantes são desdobramentos naturais da discussão sobre a epistemologia do conhecimento metafísico. Vários problemas são abordados e discutidos em detalhe, como o papel das intuições enquanto via de acesso ao conhecimento metafísico e a relação entre ciência e metafísica. Apesar de o livro ter a intenção de ser uma introdução, a compreensão de muitos tópicos do livro pressupõe um conhecimento prévio de lógica e metafísica. O livro não é direcionado para leitores leigos em Filosofia. Mais ainda, alguns exemplos utilizados podem dificultar um pouco a leitura para aqueles que não tiveram qualquer introdução à Física Moderna, em especial, à Mecânica Quântica. Entretanto, o autor é cordial ao apontar para o leitor a possibilidade de saltar os trechos dos livros em que tais elementos serão utilizados e expostos. No geral, o livro é muito bem escrito e, certamente, serve como guia para aqueles que buscam ter um primeiro contato com o tema. As referências utilizadas também são fundamentais para aqueles que buscam algum guia no debate atual acerca dos problemas apresentados.

A obra de Tahko se destaca enquanto manual de introdução ao tema. O outro manual de introdução à metaontologia, *Ontology and Metaontology: A contemporary guide*, escrito por Francesco Berto e Matteo Plebani (2015), possui uma orientação e um estilo de apresentação bastante diferente do livro de Tuomas Tahko. Embora ambos os livros iniciem a partir de temas semelhantes, somente o livro de Tahko explora questões ligadas à metodologia e à epistemologia da Metafísica. Em lugar disso, o livro de Berto & Plebani explora o debate acerca dos objetos abstratos e seu esta-

tuto ontológico. Ademais, o livro de Tahko mescla as próprias opiniões do autor às discussões nos respectivos capítulos. Algumas posições apresentadas pelo autor podem ser encontradas nos seus artigos, ou até mesmo na sua tese de doutorado, *The Necessity of Metaphysics*. A obra de Tahko é, certamente, leitura obrigatória para aqueles que querem ser introduzidos ao tema, ou que querem conhecer mais sobre os elementos que possibilitaram a virada neo-aristotélica na Metafísica contemporânea.

Referências

BERTO, Francesco, PLEBANI, Matteo. *Ontology and metaontology: a contemporary guide*. Londres: Bloomsbury, 2015.

FINE, Kit. A guide to Ground. In: CORREIA, Fabrice; SCHNIEDER, Benjamin (Ed.). *Metaphysical grounding: understanding the structure of reality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. p. 37-80.

INWAGEN, Peter van. Meta-ontology. *Erkenntnis*. v. 48, n. 2, 1998, p. 233-250.

TAHKO, Tuomas E. *An Introduction to Metametaphysics*. Cambridge: Cambridge University, 2015.

WILLIAMSON, Timothy. *The philosophy of philosophy*. Oxford: Blackwell, 2007.

Resenha recebida em 3/10/2016, aprovada em 20/05/2018