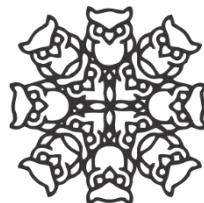


ISSN Eletrônico: 2526-2106



PRIMORDIUM

Revista de Filosofia e Estudos Clássicos



PRIMORDIUM	Uberlândia	v. 5	n. 9	p. 1-186	jan./jul. 2020
------------	------------	------	------	----------	----------------

A revista aceita colaborações, reservando-se o direito de publicar ou não os materiais espontaneamente enviados. As normas para os colaboradores estão nas últimas páginas.

Os resumos em língua estrangeira são de inteira responsabilidade dos autores.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

PRIMORDIUM - Revista de Filosofia e Estudos Clássicos, v. 5, n. 9 – jan./jun. 2020.

Universidade Federal de Uberlândia, Instituto de Filosofia, Coordenação do Curso de Graduação em Filosofia e Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Semestral

ISSN Eletrônico: 2526-2106

1. Filosofia – Periódicos. 2. Estudos clássicos – Periódicos. – Universidade Federal de Uberlândia, Instituto de Filosofia, Coordenação do Curso de Graduação em Filosofia e Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

CDU: 1

Biblioteca da UFU

Todos os artigos desta revista são de inteira responsabilidade de seus autores, não cabendo qualquer responsabilidade legal sobre seu conteúdo à Revista ou ao Instituto de Filosofia da UFU.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

Universidade Federal de Uberlândia

Reitor: Valder Steffen Junior

Vice-reitor: Carlos Henrique Martins da Silva

EDUFU – Editora da Universidade Federal de Uberlândia

Direção: Alexandre Guimarães Tadeu de Soares

Av. João Naves de Ávila, 2121 – Campus Santa Mônica – Bloco A – 1 A

Cep: 38408-144 / Uberlândia – Minas Gerais

Tel: (34) 3239-4293 [Editora] (34) 3239-4514 [Livraria]

www.edufu.ufu.br / e-mail: livraria@ufu.br



 **Expediente do Comitê Editorial**

Periodicidade Semestral - ISSN Eletrônico: 2526-2106

Volume 5 Número 9 – jan./jun. 2020

Conselho Editorial:

Fernando Tadeu Mondi Galine, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Gabriel Reis, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Laís Oliveira Rios, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Lucas Alves de Oliveira, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Lucas Nogueira Borges, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Marcos César Seneda, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Maryane Stella Pinto, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Willian Costa, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Conselho Consultivo Estudos Clássicos:

Prof. Dr. Alessandro Henrique Poersch Rolim de Moura (UFPR)

Prof. Dr. Bruno Fregni Bassetto (USP)

Prof. Dr. Edson Ferreira Martins (UFV)

Prof. Ms. Frederico de Sousa Silva (UFU)

Prof. Dr. João Bortolanza (UFU)

Prof. Dr. Stéfano Paschoal (UFU)

Conselho Consultivo Filosofia:

Alcino Bonella, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Alexandre Guimarães Tadeu de Soares, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Ana Gabriela Colantoni, Universidade Federal de Goiás (UFG), Brasil

Ana Maria Said, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Anselmo Tadeu Ferreira, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Bento Itamar Borges, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Carlos Gustavo González, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

César Fernando Meurer, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Dirceu Fernando Ferreira, Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Triângulo Mineiro (IFTM), Brasil

Edson Luis de Almeida Teles, Universidade Federal de São Paulo, Brasil

Eduardo Ferreira Chagas, Universidade Estadual do Vale do Acaraú, Brasil

Evânio Márlon Guerrezi, Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), Brasil

Fábio Amorim de Matos Júnior, Universidade Federal de Goiás (UFG), Brasil

Georgia Cristina Amitrano, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Harley Juliano Mantovani, Faculdade Católica de Uberlândia (CATUDI), Brasil

Humberto Guido, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Jairo Dias Carvalho, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Jakob Hans Josef Schneider, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

José Benedito de Almeida Júnior, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Leonardo Ferreira Almada, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Marcio Tadeu Girotti, Faculdade de Tecnologia, Ciências e Educação (FATECE), Brasil

Marcos César Seneda, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Maria Socorro Ramos Militão, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Olavo Calabria Pimenta, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Paulo Irineu Barreto Fernandes, Instituto Fed. do Triângulo Mineiro (IFTM), Brasil

Priscila Rossinetti Rufinoni, Universidade de Brasília (UNB), Brasil

Rafael Cordeiro Silva, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Rubens Garcia Nunes Sobrinho, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Sertório Amorim Silva Neto, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Equipe técnica

Revisão: Comitê editorial executivo

Preparação da versão eletrônica: Gabriela Lima de Oliveira (Instituto de Filosofia/UFU)

PRIMORDIUM – Revista de Filosofia e Estudos Clássicos

Contatos: Página na Internet: <https://seer.ufu.br/index.php/primordium>

Correio Eletrônico: revistaprimordium@ifilo.ufu.br

Telefone: +55 (34) 3239-4252

IFILO - Instituto de Filosofia

DIRIFILO: Diretor: Prof. Dr. Alexandre Guimarães Tadeu de Soares

COCFI: Coordenador do Curso de Graduação em Filosofia: Prof. Dr.

UFU - Universidade Federal de Uberlândia

Reitor: Valder Steffen Junior

Vice-reitor: Carlos Henrique Martins da Silva

Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco 1U, Sala 1U131 Campus Santa Mônica Cep: 38408-144 Uberlândia – Minas Gerais – Brasil

EDUFU – Editora da Universidade Federal de Uberlândia

Direção: Alexandre Guimarães Tadeu de Soares

Av. João Naves de Ávila, 2121 – Campus Santa Mônica – Bloco A – Sala 1

A Cep: 38408-144 Uberlândia – Minas Gerais – Brasil

Tel: (34) 3239-4293 (editora) (34) 3239-4514 (livraria)

www.edufu.ufu.br / e-mail: livraria@ufu.br

“Todos os artigos desta revista são de inteira responsabilidade de seus autores, não cabendo qualquer responsabilidade legal sobre seu conteúdo à Revista ou à EDUFU”.



Missão e política editorial:

A *PRIMORDIUM - Revista de Filosofia e Estudos Clássicos* é um Periódico Eletrônico vinculado ao Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, que tem como propósito o incentivo à investigação e ao debate acadêmico acerca de Filosofia e Estudos Clássicos (Grego e Latim), assumindo a tarefa de ser um instrumento de divulgação do conhecimento científico produzido a partir de pesquisas discentes de programas de graduação e pós-graduação em Filosofia e Estudos Clássicos.

Política de Acesso Livre:

Esta revista oferece acesso livre imediato ao seu conteúdo, seguindo o princípio de que disponibilizar gratuitamente o conhecimento científico ao público proporciona maior democratização mundial do conhecimento.

Declaração de Privacidade e direitos autorais:

Os trabalhos publicados são de propriedade dos seus autores, que poderão dispor deles para posteriores publicações, sempre fazendo constar a edição original (título original, *PRIMORDIUM - Revista de Filosofia e Estudos Clássicos*, volume, nº, páginas).

Todos os artigos desta revista são de inteira responsabilidade de seus autores, não cabendo qualquer responsabilidade legal sobre seu conteúdo à Revista ou à EDUFU.

Originalidade:

Toda contribuição é original e inédita, não foi publicada e não está sendo avaliada para publicação por outra revista.

Indexado nos repertórios:

- ✓ Latindex
- ✓ Livre
- ✓ Sumários.org
- ✓ Portal de Periódicos da ANPOF

Política antiplágio:

A Resolução Interna nº 04/2021 do Conselho da Primordium, dispõe sobre os procedimentos regulares para avaliação de plágio e autoplágio durante o trâmite de avaliação de textos submetidos à Primordium (Resolução completa nas normas para submissão).



PRIMORDIUM

Revista de Filosofia e Estudos Clássicos

Revista Semestral do Instituto de Filosofia (IFILO). Associado à Coordenação do Curso de Graduação em Filosofia e ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (UFU).

Volume 5, Número 9 – jan./jun. – 2020

SUMÁRIO

Editorial.....13-16

Equipe Editorial Primordium

Artigos

Alguns aspectos sobre a física cartesiana: do mecanicismo dedutivo das Regras às hipóteses e experiências dos Princípios.....17-56
Lucas Guerrezi Derze Marques

Da filosofia grega ao monaquismo cristão: a direção de consciência sob a ótica de Michel Foucault.....57-74
Igor Corrêa de Barros

Debates acerca das apropriações da ética kantiana: dúvidas sobre o construtivismo de John Rawls.....	75-100
<i>Gustavo da Encarnação Galvão França</i>	
As ideias abstratas em Locke como solução para o problema dos universais.....	101-126
<i>Danival Lucas da Silva</i>	
Identidade, intersubjetividade e dignidade humana: reflexões sobre a política do reconhecimento de Charles Taylor...	127-148
<i>Fernando Danner</i>	
<i>Gustavo Barbosa</i>	
O Príncipe de Maquiavel: uma sátira em defesa da Liberdade.....	149-176
<i>Gabriela Antoniello de Oliveira</i>	
Indexadores	177
Normas para submissão	179-184
Política antiplágio	185-186



PRIMORDIUM

Revista de Filosofia e Estudos Clássicos

Semestral Journal of the Institute of Philosophy (IFILO). Associated with the Coordination of the Graduate Course in Philosophy and the Postgraduate Program in Philosophy at the Federal University of Uberlândia (UFU).

Volume 5, Issue 9 – Jan./Jun. – 2020

CONTENTS

Editorial.....	13-16
<i>Primordium's Editorial Staff</i>	

Articles

Alguns aspectos sobre a física cartesiana: do mecanicismo dedutivo das Regras às hipóteses e experiências dos Princípios.....	17-56
<i>Lucas Guerrezi Derze Marques</i>	

From Greek philosophy to Christian monasticism: the direction of consciousness from the perspective of Michel Foucault.....	57-74
<i>Igor Corrêa de Barros</i>	

Debates surrouding appropriations of Kantian etichs: doubts about John Rawls' constructivism.....	75-100
<i>Gustavo da Encarnação Galvão França</i>	
Abstract ideas in Locke as a solution to the problem of universals.....	101-126
<i>Danival Lucas da Silva</i>	
Identity, intersubjectivity and human dignity: some thought on Charles Taylor's politics of recognition.....	127-148
<i>Fernando Danner</i>	
<i>Gustavo Barbosa</i>	
Machiavelli's <i>The Prince</i> : a political satire in defense of Freedom.....	149-176
<i>Gabriela Antoniello de Oliveira</i>	
Indexers	177
Submission rules	179-184
Antiplagiarism policy	185-186



Editorial v. 5 n. 9 jan./jun. 2020

*Lília Alves de Oliveira**

Caríssimos leitores!

Esperando que este editorial os encontre em boa saúde, vimos com muita persistência e resiliência neste período mundialmente conturbado pela pandemia de COVID-19 compartilhar com todos as publicações dos resultados de pesquisas de nossos colaboradores, que mesmo em meio à crise sanitária que estamos vivenciando em todo o mundo ainda se dedicaram à pesquisa e ao forte desejo de compartilhamento de seus resultados como forma de resistência e de vida. Trazemos aos nossos estimados leitores o fascículo de n.9 do volume 5, referente ao semestre jan/jun. deste ano de 2020 juntamente com nossas esperanças de dias melhores.

Em meio a tudo que vivencia hoje o mundo, conseguimos ainda mantermos nossa frequência de publicação trazendo aos senhores nesta edição uma seção de artigos contando com seis trabalhos que agora vos apresento.

Abrindo esta edição *Lucas Guerrezi Derze Marques*, doutorando em filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (UFU), compartilha conosco seu artigo “Alguns aspectos sobre a física cartesiana: do mecanicismo dedutivo das Regras às hipóteses e experiências dos Princípios”, no qual pretende demonstrar como o filósofo René Descartes (1596 –1650) tido como o pai do mecanicismo, em uma de suas últimas obras, o Princípios (1644), mostra uma possível abertura em seu pensamento para o conhecimento adquirido com o auxílio das hipóteses

* Membro do Comitê Editorial Executivo da Revista Primordium – Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: lilia@ufu.br. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6180729132316960>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0029-8487>.

imaginadas e experiências percebidas, demonstrando um lado prático da filosofia de Descartes, onde o autor, parece mudar um pouco sua metodologia rígida, abrindo um grande espaço para as sensações e imaginações em sua física.

A seguir *Igor Corrêa de Barros* que é graduado em Filosofia pela Universidade Federal de São João del Rei (UFSJ), em seu artigo “Da filosofia grega ao monaquismo cristão: a direção de consciência sob a ótica de Michel Foucault” convida os leitores a investigarem sobre as práticas do cristianismo primitivo, em especial a direção de consciência, à luz do curso Do governo dos vivos, do filósofo francês Michel Foucault, e perpassará sobre como o pensador consegue fazer uma refinada análise a respeito das continuidades e descontinuidades entre a direção de consciência na filosofia estoica e nos monastérios, e aponta as práticas cristãs como um acontecimento capital para a história da subjetivação ocidental.

No terceiro artigo “Debates acerca das apropriações da ética kantiana: dúvidas sobre o construtivismo de John Rawls” o autor *Gustavo da Encarnação Galvão França*, que é doutorando em Filosofia na Universidad de Navarra (UNA), coloca em foco a interpretação de John Rawls (1921-2002) acerca da ética de Immanuel Kant (1724-1804), e trata do formalismo que Rawls atribui a Kant, derivado, em grande parte, de seu foco na primeira formulação do imperativo categórico em detrimento das demais. Aborda ainda a consequência particular batizada por Rawls de construtivismo ético. E traz um breve resumo das críticas terceiras dirigidas a essa caracterização construtivista do pensamento moral kantiano, buscando apresentar os argumentos dos que preferem enquadrar Kant como um realista em moral.

A seguir, no quarto artigo desta edição *Danival Lucas da Silva*, graduando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU), objetiva com seu artigo “As ideias abstratas em Locke como solução para o problema dos universais” analisar o impacto da proposta de Locke, em relação às ideias abstratas, na discussão em torno do problema dos universais; falar sobre os avanços conquistados pelo empirista inglês, discutir os pontos frágeis de seus argumentos, e ainda defender que é

possível construir uma refutação definitiva do realismo, baseando-nos no conceito de ideias abstratas e nas evidências reveladas pelo avanço das ciências.

Em “Identidade, intersubjetividade e dignidade humana: reflexões sobre a política do reconhecimento de Charles Taylor” os autores *Fernando Danner*, Professor Dr. na Universidade Federal de Rondônia (UNIR) e *Gustavo Barbosa* Mestrando em Filosofia na Universidade Federal de Rondônia (UNIR) e Professor do Instituto Federal de Rondônia (IFRO), trazem à baila o que Taylor, em sua teoria política do reconhecimento, trata como sendo um dos grandes desafios das sociedades contemporâneas: o desafio do multiculturalismo. Fernando e Gustavo, evidenciam que para Taylos para se fundamentar uma boa democracia não basta que haja o pluralismo ou a diferença, mas é fundamental que a relação intersubjetiva dos indivíduos se desenvolva com o devido respeito à diversidade; portanto, é fundamental que exista o reconhecimento do outro, um olhar para a alteridade e para a formação da identidade dos indivíduos, sendo esta última entendida como uma característica fundamental dos seres humanos. Os autores refletem ainda sobre três ideias fundamentais presentes em *A Política do Reconhecimento*: (i) em que consiste o reconhecimento; (ii) por que ele é uma necessidade humana vital para a formação saudável e igualitária tanto da identidade do indivíduo como de uma determinada cultura; e (iii) a crítica a *neutralidade* da posição liberal e a importância de uma meta coletiva forte.

Encerrando a seção artigos, “O Príncipe” de Maquiavel: uma sátira política em defesa da Liberdade” de autoria de *Gabriela Antoniello de Oliveira*, Graduanda em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU), apresenta uma análise sobre o principal objetivo de Maquiavel ao redigir sua mais polêmica e principal obra: O Príncipe. Gabriela aponta evidências que influenciaram o pensamento de Maquiavel, seu interesse pessoal e os objetivos da obra O Príncipe, tendo como principal alvo de discussão a possibilidade de que ao escrever conselhos para o governante da época, o filósofo não redigiu ensinamentos exclusivos para ele, mas também aos povos, que pelo seu método de escrita realista deixou evidentes

conteúdos e exemplos de como funciona a política de fato, e em entrelinhas, entregou fatos de como realmente agem os governantes e deixou sua teoria maquiaveliana como uma sátira contra a tirania e em defesa da liberdade.

Finalizamos esta primeira edição do ano de 2020, agradecendo aos nossos colaboradores, autores e pareceristas que se mantiveram despertos para a necessidade de desenvolvimento do pensar filosófico, com votos de boa leitura ao nosso público e um desejo de plena saúde a todos.

Equipe Editorial Primordium



 **Alguns aspectos sobre a física cartesiana: do mecanicismo dedutivo das *Regras* às hipóteses e experiências dos *Princípios***

*Lucas Guerrezi Derze Marques**

Resumo: René Descartes (1596-1650) ficou marcado na história do pensamento como o pai do mecanicismo moderno, sobretudo com o seu método científico dedutivo, idealizado principalmente nas *Regras para Direção do Espírito* (1628) e no *Discurso do Método* (1637). Grande parte da literatura aponta a ciência cartesiana como extremamente racionalista, algo muito distante das experiências e hipóteses, feita única e exclusivamente pelo entendimento, a partir das intuições puras e deduções racionais. Entretanto, pretendemos aqui, mostrar uma possível abertura do filósofo francês para o conhecimento adquirido com o auxílio das hipóteses imaginadas e experiências percebidas. Mostraremos como uma de suas últimas obras, o *Princípios* (1644), demonstra um lado prático da filosofia de Descartes, onde o autor, parece mudar um pouco sua metodologia rígida, abrindo um grande espaço para as sensações e imaginações em sua física.

Palavras-chave: Imaginação; Sensação; Experiência; Hipótese; Analogia.

Quelques aspects de la physique cartésienne: du mécanisme déductif des Règles aux hypothèses et expériences des *Principes*

Resumé: René Descartes (1596-1650) a été marqué dans l'histoire de la pensée humaine comme le père du mécanicisme moderne, en particulier avec sa méthode scientifique déductive, idéalisée principalement dans les *Règles pour la Direction de l'Esprit* (1628) et dans le *Discours de la Méthode* (1637). Une grande partie de la littérature indique que la science cartésienne est extrêmement rationaliste, quelque chose de très éloigné des expériences et des hypothèses, faite uniquement

* Graduado em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: lucasguerrezi@hotmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0498772155610540>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7487-1026>.

et exclusivement par la compréhension, des intuitions pures et des déductions rationnelles. Cependant, nous avons l'intention ici de démontrer une ouverture possible du philosophe français aux connaissances acquises à l'aide d'hypothèses imaginées et d'expériences perçues. Nous montrerons comment l'une de ses dernières œuvres, les *Principes* (1644), démontre un côté pratique de la philosophie de Descartes, où l'auteur semble changer un peu sa méthodologie rigide, ouvrant un grand espace pour les sensations et l'imagination dans sa physique.

Mots-clés: Imagination; Sensation; Expérience; Hypothèse; Analogie.

Introdução

O *Princípios da Filosofia* (1644) é um trabalho tardio de Descartes, publicado em Amsterdã, posteriormente às *Regras* (1628), ao *Discurso e Ensaios* (1637) e às *Meditações* (1641). Essa obra possui uma peculiaridade, que influencia diretamente seu conteúdo: ela foi escrita com o objetivo específico de servir como um compêndio, ou manual, com a função de substituir o pensamento aristotélico ainda predominante nas escolas e universidades. Descartes sintetiza ali grande parte de seu “sistema” filosófico, desde o pensamento metafísico e epistemológico das *Regras* (1628), do *Discurso* (1637) e das *Meditações* (1641), até a ciência natural presente em suas obras estritamente científicas, como os *Ensaios* (1637) e os *Tratados do Homem* e o *Do Mundo* (1632-1633). Para dar conta dessa imensa síntese, Descartes divide os *Princípios* em quatro partes. Na primeira parte, “Dos Princípios do conhecimento Humano”, o autor apresenta a sua metafísica e as questões relativas às fontes do conhecimento humano, ou seja, a sua epistemologia. Na segunda parte, “Dos Princípios das coisas materiais”, Descartes estabelece os princípios gerais da física com a sua teoria das leis do movimento. A terceira parte, “Do mundo visível”, é dedicada aos fenômenos astronômicos e, por fim, na quarta parte, “Da Terra”, Descartes dedica-se ao estudo dos fenômenos observáveis em nosso planeta e sua percepção pelos nossos sentidos.

Meu principal objetivo neste artigo será o de apresentar uma breve explicação sobre a revolução científica instaurada por Descartes em suas obras anteriores, principalmente nas *Regras* e no *Discurso*. Posteriormente, examinar na segunda, terceira e quarta partes dos *Princípios*, onde Descartes sintetiza sua Física (teórica e prática), qual é a função das hipóteses e das experiências e qual o valor dos modos de pensamento em que elas se baseiam, a imaginação e sensação, para a Física. Podendo, enfim, fazer uma breve comparação entre o tratamento dessas faculdades nas diferentes obras supracitadas.

Crítica à física aristotélica e o advento de uma nova visão sobre o mundo

Ao longo de toda sua obra filosófica, René Descartes empreende uma longa batalha contra o aristotelismo. Segundo ele, especialmente na física, alguns conceitos não tinham sido bem fundamentados, principalmente aqueles de movimento e de inércia, que seriam fundamentais para a sua concepção mecanicista do mundo. Essa falta de fundamentação, segundo Descartes, a tornava frágil, cheia de incertezas. Mas, a principal desconfiança de Descartes em relação ao aristotelismo, e ao próprio estagirita, era a certeza que ele atribuía aos juízos advindos de pensamentos senso-imaginativos. Essa certeza, ingênua, segundo Descartes, representava um grande erro, erro esse que era uma das características essenciais da física Aristotélica¹. A refutação do empirismo aristotélico, está presente em praticamente todas as obras cartesianas, e a mais conhecida delas, as *Meditações*, teria sido escrita com o intuito de fundamentar uma nova física, que viria a substituir a dos antigos,

¹ Cf. Capítulos III e IV de Kobayashi (1993). Especialmente os tópicos, *Le cogito et le refus de l'empirisme aristotélicien* e *La critique cartésienne de la physique aristotélicienne*, onde o autor explica detalhadamente as críticas feitas por Descartes à ciência natural de Aristóteles.

principalmente aquela aristotélica medieval. Assim nos diz Kobayashi (1993):

[...] em uma carta que ele [Descartes] escreveu algumas semanas depois para o mesmo correspondente [Mersene], ele se repete, e confia-lhe o objetivo que ele estabeleceu para si mesmo, publicando as *Meditações*: “Eu vou dizer, entre nós, que essas seis *Meditações* contêm todos os fundamentos da minha física” [...].

[...] Descartes demonstra, assim, que o objetivo principal das *Meditações*, se não o primeiro e único, é estabelecer os fundamentos da física, destruindo os princípios de Aristóteles (KOBAYASHI, 1993, p. 43-44, tradução nossa)².

É manifesto nas *Meditações*, desde a instauração da dúvida metódica, quando o filósofo francês decide só aceitar como verdade aquilo que se apresenta como claro e evidente, que há uma separação entre o entendimento (*Res cogitans*) e a extensão (*Res extensa*)³, portanto, uma cisão entre seus modos de pensamento: o entendimento e a imaginação e sensação. A partir disso, durante todo o percurso das *Meditações*, os modos de pensar advindos da extensão são profundamente atacados, desvalorizados.

Suponho, portanto, falsas todas as coisas que vejo: creio que nunca existiu nada do que a memória mendaz representa; não tenho nenhum dos sentidos todos; corpo, figura, extensão, movimento e lugar são quimeras. Que será, então, verdadeiro? Talvez isto

² *Dans une lettre qu'il écrit quelques semaines après au même correspondant [Mersene], il se répète, et cela em lui confiant le but qu'il s'est fixé en publiant les Méditations: "Je vous dirai, entre nous, que ces six Méditations contiennent tous les fondements de ma physique. Descartes manifeste par là que le but majeur des Méditations, pour ne pas dire le premier et l'unique, établir les fondements de la physique, en détruisant les principes d'Aristote.*

³ Trataremos mais detalhadamente sobre a *res cogitans* e *res extensa* no tópico “2.3 Ordem”.

somente; nada é certo (DESCARTES, 2004, p. 43; AT, IX, 19).⁴

Deste modo, tal como é notório, toda a metafísica estabelecida nas *Meditações*, que viria servir de raiz para sua física, atribuiu toda confiabilidade ao pensamento puro (entendimento). Atacar a extensão e, concomitantemente, os modos de pensar que dela são dependentes, foi a maneira mais eficiente de Descartes atacar o pensamento aristotélico.

De acordo com Descartes, o objeto principal do intelecto humano é a própria mente. E separar a mente do corpo é, em última análise, destruir a tradição aristotélica que concede uma primazia epistemológica ao objeto ou imagem sensível (KOBAYASHI, 1993, p. 45, tradução nossa).⁵

E foi essa crítica sistemática à física aristotélica que orientou grande parte das obras cartesianas, culminando também em um de seus últimos trabalhos, o *Princípios*, tentativa grandiosa de transformar a física das substâncias, dos antigos, em uma física-matemática, explicando-a resumidamente em um “manual”. Essa mudança epistemológica foi uma das grandes contribuições cartesianas para a fundação da física moderna, que, como veremos, tornará o movimento seu principal elemento. Entretanto, mesmo antes de Descartes publicar as suas famosas *Meditações* e seu manual escolar, o *Princípios*, já em sua dita “juventude intelectual”, escrevera um importante texto para a sua concepção de

⁴ As citações dos textos de Descartes serão feitas a partir de edições em língua portuguesa acompanhadas das referências da edição *standard* das obras completas do filósofo, editadas por Charles Adam e Paul Tannery (AT). Não havendo indicação da edição portuguesa, a citação será feita somente a partir da edição *standard*. Traduções de textos de outros autores estrangeiros são de minha autoria.

⁵ *Selon Descartes, l'objet premier de l'intellect humain est notre esprit lui-même. Et détacher l'esprit du corps, c'est en fin de compte détruire la tradition aristotélicienne qui acorde une primauté épistémologique à l'objet sensible ou à l'image* (KOBAYASHI, 1993, p. 45).

ciência, a saber: as *Regras para Orientação do Espírito*⁶. Tal obra, apesar de ser um texto de juventude, apreende pela primeira vez, de forma bem detalhada, se não a mais detalhada, o método científico cartesiano (analítico), além de sua ideia fundamental de uma *Mathesis Universalis*. Portanto, será por meio de uma análise das *Regras* que iremos apresentar de forma introdutória e geral o modelo de ciência proposto por Descartes, o qual ficou comumente conhecido como mecanicista, ou dedutivo.

Partindo dessas considerações, acreditamos que desde sua juventude, Descartes se propõe a estabelecer um novo modelo para as ciências, modelo esse que perduraria por grande parte da modernidade e, talvez, em alguns aspectos, até os dias atuais. A principal característica desse modelo, consensual entre os autores especializados, é o tratamento quantitativo dos dados científicos⁷. “É o método, e não o objeto que define a ciência. Só pode ser objeto da ciência o que pode ser de algum modo quantificável ou passar por um cálculo de dimensões” (ANDRADE, 2017,

⁶ As *Regras para orientação do espírito*, apesar de ser um texto de juventude de René Descartes, nunca foram publicadas pelo próprio em vida. Segundo Sardeiro: “O manuscrito foi encontrado inédito na ocasião da sua morte, quando inventariado em conjunto com outros escritos da sua juventude (AT X, p. 1-142). [...] O seu original é reivindicado por Chanut, que o passa para Clerselier empreender o trabalho de publicação dos inéditos de Descartes. Pouco antes da sua morte, em 1684, Clerselier passa o manuscrito das *Regulæ* para Jean-Baptiste Legrand, para que continue o seu trabalho. Com a morte de Legrand no início do século XVIII perde-se o rastro do original, e o seu único testemunho manuscrito conhecido hoje provém de uma cópia adquirida por Leibniz quando da sua estada na França, em 1676. A crítica textual recente permite afirmar que mesmo nos séculos XVII e XVIII as edições das *Regulæ* foram elaboradas a partir de cópias do manuscrito original. A primeira delas se dá em tradução holandesa empreendida por Jan Hendriksz Glazemaker (N) em 1684. O texto latino é publicado somente em 1701 (A), na coletânea dos *Opuscula Posthuma* de Descartes. Desde então o texto resta esquecido e é republicado somente em tradução francesa empreendida por Victor Cousin no tomo XI da sua coleção das *Oeuvres* de Descartes de 1826. A partir desse reaparecimento começam a surgir novas discussões a seu respeito. A sua primeira edição crítica de fato, preocupada em colacionar o manuscrito ainda existente no estabelecimento do texto, será a de Charles Adam, publicada nas *Oeuvres Complètes* em 1896. Todavia, será preciso esperar até 1966 para que surja uma edição crítica mais robusta, realizada por Giovanni Crapulli” (SARDEIRO, 2008, p. 19-20).

⁷ Cf. Cavaillé (1991); Andrade (2017); Kobayashi (1993); Garber (2004). Todos esses autores confirmam em suas obras o valor do tratamento quantitativo da física-matemática de Descartes.

p. 10). Entretanto, para que fosse possível estabelecer esse método, Descartes julgou necessário dotar-lhe de uma base “universal”, apta a sustentar todas as ciências. Descartes julgou ser a razão essa base em comum. Segundo ele, ela é a única coisa presente em todas as ciências. Independente do objeto em questão a ser analisado, sempre o analisamos pela razão. Portanto, um método racional seria aquilo que deveria fundar a sua revolução científica. Aqui vemos mais uma vez a importância da divisão entre *res extensa* e *res cogitans* das *Meditações* (1637), pois fundamentar universalmente todas as ciências na racionalidade é o mesmo que privilegiar o entendimento em relação aos outros modos de pensar e, concomitantemente, atacar a física aristotélica.

Descartes estabeleceu assim um critério de demarcação entre o científico e o não científico, “Um critério que permita discernir o falso do certo nas ciências” (ANDRADE, 2017, p. 17). Somente pode ser considerado científico aquilo que pode ser garantido pela certeza racional. Na ânsia de descobrir algo que pudesse se encaixar como esse critério, Descartes viu uma luz no fim do túnel e essa luz era a matemática, pois, foi nela que conseguia, desde muito jovem, encontrar alguma certeza. Segundo o relato autobiográfico do *Discurso*:

Deleitava-me, sobretudo, com as matemáticas, por causa da certeza e da evidência de suas razões, mas não advertia ainda seu verdadeiro uso [...] surpreendia-me de que, sendo seus fundamentos tão firmes e sólidos, nada de mais elevado tivesse sido construído sobre eles (DESCARTES, 2018, p. 73-74; AT, VI, 7).

Já que todos os conhecimentos possuíam como ponto em comum o uso da razão, a certeza encontrada pela razão nas matemáticas poderia, de alguma forma, ser ampliada também às outras ciências. E Foi realmente na matemática que Descartes encontrou um modelo para as demais ciências, contudo, como explica Érico Andrade, não exatamente na ciência matemática, mas sim em sua metodologia. Coube a Descartes nesse sentido, “A recuperação de um caráter metodológico da matemática”

(ANDRADE, 2017, p. 24). Foi pela prática matemática que Descartes encontrou um método eficaz e uma ciência universal.

É verdade que existe uma parte da tradição cartesiana que não distingue muito bem o método da *Mathesis Universalis*, entretanto, segundo a proposta de Sardeiro (2008), acreditamos que há uma importante distinção entre esses dois conceitos. O primeiro, consideramos como regras simples e fáceis que nos auxiliam para o correto uso do entendimento, como que propedêutica, enquanto o segundo, possui a pretensão de ser ciência. Não qualquer ciência, mas, a ciência mais rudimentar de nosso entendimento, uma ciência universal. É assim que Descartes nos apresenta a ela, na *regra IV*:

Essa disciplina deve, de fato, conter os primeiros rudimentos da razão humana e estender sua ação até fazer jorrar as verdades de qualquer assunto que seja. Falando livremente, ela é preferível a qualquer outro conhecimento transmitido humanamente, visto que é a fonte de todas as outras: é essa a minha persuasão (DESCARTES, 2012, p. 22-23; AT, X, 374).

Ambos, método e *Mathesis Universalis*, originam-se a partir das ciências matemáticas. Para ser mais preciso, a partir da *Mathesis*, a matemática grega, praticada por *Pappus* e *Diophantus*⁸. É na aritmética e na geometria grega, que Descartes encontra as duas operações que orientará a sua disciplina universal, a saber: a ordem e a medida. Segundo Descartes, são essas duas operações que proporcionavam a rigidez e precisão das matemáticas gregas, e seriam elas que proporcionariam a sua nova ciência a mesma rigidez e precisão.

Deve existir, portanto, uma disciplina universal que determine que todo o conhecimento científico permaneça restrito à ordem e à medida, isto é, um

⁸ Cf. Battisti (2010). Neste artigo, especialmente nos primeiro e terceiro tópicos, o autor nos oferece uma ampla explanação sobre a influência da matemática, em especial a aritmética e geometria, no método analítico de René Descartes.

conhecimento que determine ambas, a ordem e a medida, como estrutura de todo o saber científico (ANDRADE, 2017, p. 25).

Deste modo, foi a partir das operações das matemáticas, pela ordem e pela medida, que Descartes dava vida à *Mathesis Universalis*⁹. E, Será, portanto, com base nas *Regras*, que iremos demonstrar de modo conciso, como René Descartes nos apresenta sua *Mathesis universalis*, construída à partir de um método analítico.

O método analítico

Vemos na *Regra IV*, que “O método é necessário para a busca da verdade [...] é muito melhor jamais pensar em procurar a verdade de alguma coisa a fazê-lo sem método” (DESCARTES, 2012, p. 19; AT, X, 371). Segundo Descartes, é necessário que o sujeito de conhecimento determine uma ordem na questão para obter sucesso na busca da verdade, e o método é quem irá proporcionar essa ordem. Para Descartes, o método não passa de “Regras certas e fáceis” (DESCARTES, 2012, p. 20; AT, X, 371), cujo principal objetivo é aumentar a capacidade de nossa inteligência

⁹ Cf. Sardeiro (2008). No segundo tópico do primeiro capítulo, intitulado, “Para chegar ao método: diferença entre a *Mathematica*, a *Mathesis* e a *Mathesis Universalis*”, o autor nos oferece uma detalhada análise sobre a diferença existente entre os termos *Mathematica*, *Mathesis* e *Mathesis Universalis* dentro das *Regras*. De forma bem sucinta: *Mathematica* e *Mathesis* teriam uma proximidade significativa, já que no século XVII ambas possuíam o mesmo significado. Entretanto, para Descartes elas possuíam algumas diferenças, o que talvez poderia justificar o porquê de alguns momentos Descartes utilizar o epíteto *vera* para acompanhar o termo *Mathesis*. Ambas possuem um significado restritivo, pois se limitavam a trabalhar com números e figuras. A diferença das duas era que a *Mathemática* poderia se comparar à história da ciência, enquanto a *Vera Mathesis* ou *Mathesis*, parece significar a própria ciência, ou seja, a habilidade de resolver os problemas matemáticos, a saber, o método da ordem e da medida. Já a *Mathesis Universalis*, diferente das duas anteriores não se restringe à um objeto pré-determinado, ou seja, ela possuiu um campo de trabalho universal. Assim como a *Vera Mathesis*, a *Mathesis Universalis* também trabalha a partir da ordem e da medida, entretanto, sua singularidade está na tentativa de extrapolar os objetos matemáticos, que seriam aqueles cobertos pela *Mathesis*.

em tomar a verdade das coisas. Nesse sentido, o método nos oferecerá os meios corretos de utilizar com integridade os dois únicos atos do pensamento passíveis de certeza: a intuição intelectual e a dedução.

Quanto ao método, entendo por isso regras certas e fáceis cuja exata observação fará que qualquer um nunca tome nada de falso por verdadeiro, e que, sem depender inutilmente nenhum esforço da inteligência, alcance, com um crescimento gradual e contínuo de ciência, o verdadeiro conhecimento de tudo quanto for capaz de conhecer (DESCARTES, 2012, p. 20; AT, X, 371).

Segundo Érico Andrade: “Há um único caminho que a ciência deve seguir: determinar o termo simples e escalonar ou comparar os outros conforme a variação que eles guardam em relação àquele objeto” (ANDRADE, 2017, p. 33). Deste modo, compreendemos que: para solucionarmos os problemas encontrados em determinada questão, devemos colocá-la a sob análise e examiná-la, podendo assim, evidenciar por uma ordem de simplicidade, os elementos que a envolvem. Na ciência cartesiana, a ordem a ser disposta em uma questão com o intuito de resolvê-la, e por conseguinte, ser seguida pelo pesquisador é sempre a mesma: do simples para o complexo, ou composto. Deste modo, o método adequado a ser utilizado para examinar as questões será o analítico, pois somente ele nos oferecerá um caminho preciso para a verdade, utilizando somente dos dois atos do entendimento confiáveis.

Intuição e dedução são, para Descartes, os dois atos do entendimento a serem considerados em uma pesquisa científica: “[...] o que podemos ver por intuição com clareza e evidência, ou o que podemos deduzir com certeza: não é de outro modo, de fato, que se adquire a ciência” (DESCARTES, 2012, p. 11; AT, X, 366). E é com a ajuda do método analítico que restringimos todo a nossa pesquisa científica a esses dois atos específicos. O método analítico é definido por Daniel Garber possuindo dois momentos:

[...] uma etapa redutiva na qual “proposições complicadas e obscuras” são reduzidas a proposições mais simples, e uma etapa construtiva pela qual regressamos das proposições mais simples para as mais complexas (GARBER, 2004, p. 118, tradução nossa).¹⁰

Mediante a aplicação dessas duas etapas descritas por Garber¹¹, Descartes instaura o método analítico, que como veremos, proporá uma ciência dedutiva. É no processo redutivo (análise), ou seja, eliminando os problemas, dividindo as partes, como Descartes nos informa no *Discurso*, que em determinado momento chegamos a um certo enunciado base. Se o procedimento redutivo (analítico) for feito corretamente, ou seja, realizado estritamente pelo entendimento, eliminando qualquer tipo de pensamento sensível, o enunciado base encontrado no fim do processo será tão certo e evidente que o consideraremos uma intuição.

Por intuição entendo não a confiança instável dadas pelos sentidos ou o juízo enganador de uma imaginação com más construções, mas o conceito que a inteligência pura e atenta forma com tanta facilidade e clareza que não fica absolutamente nenhuma dúvida sobre o que compreendemos (DESCARTES, 2012, p. 13-14; AT, X, 368).

Encontrando por intuição um enunciado base confiável, verificado pela luz natural do entendimento, ou seja, pela certeza racional, inicia-se o processo de construção (síntese), que por sua vez, é estruturado dedutivamente. A dedução nada mais é do que a ação “[...] pela qual

¹⁰ *L'unique règle de la méthode présentée par Descartes comporte deux étapes, une étape réductive au cours de laquelle “les propositions compliquées et obscures” sont réduites à des propositions plus simples, et une étape constructive par laquelle on regresse des propositions les plus simples vers les plus complexes.*

¹¹ Cf. Battisti (2010). Neste artigo, César Battisti demonstra o funcionamento do método analítico de Descartes e suas bases teóricas na antiguidade. Diferentemente de Garber (2004), não nomeia dos dois momentos do método como etapa redutiva e construtiva, mas, como etapa de análise e de síntese.

entendemos toda conclusão necessária tirada de outras coisas conhecidas com certeza” (DESCARTES, 2012, p. 15; AT, X, 369). Ou seja, o processo dedutivo, de construção, parte de uma intuição, de uma certeza, e a partir dessa primeira certeza, deduz (conclui) outros enunciados particulares de acordo com a intuição base. Observamos também uma distinção temporal entre os dois atos. Concebemos a intuição intelectual no sentido mais forte da palavra “atual”, algo só pode ser intuído quando nosso entendimento está com toda a atenção sobre ele. Enquanto a dedução, ela extrai sua certeza da sucessão entre as cadeias de raciocínios.

Distinguimos a intuição intelectual da dedução certa pelo fato de que, nesta, concebe-se uma espécie de movimento ou de sucessão, ao passo que naquela não se dá o mesmo; ademais, a dedução não requer, como a intuição, uma evidência atual, mas, ao contrário, extrai de certa maneira sua certeza da memória (DESCARTES, 2012, p. 16; AT, X, 370).

Mathesis Universalis: Ordem e Medida

Definido assim o método analítico de René Descartes, damos um passo a mais e passamos a exposição de sua *Mathesis Universalis*, a ciência da ordem e da medida. Como já relatamos anteriormente, a *Mathesis Universalis* deve ser compreendida como “Uma ciência geral que explique tudo quanto se pode procurar referente à ordem e à medida, sem as aplicar a uma matéria especial” (DESCARTES, 2012, p. 27; AT, X, 378). E, sabendo que a ciência universal de Descartes se restringe a essas duas operações, cabe a nós entendermos o que realmente significa “ordem e medida”.

Ordem

Comecemos então pelo conceito de ordem.

Há [...] um uso de *ordo* (ordem) que designa uma ação positiva do sujeito. *Ordo* se refere a uma ordem instituída pelo próprio sujeito de conhecimento, como estrutura geral do seu conhecimento. Essa instância se relaciona bem com o Método, pois ele é apresentado por vezes como aquilo que ensina a seguir a ordem, e por vezes como aquele que prescreve a verdadeira ordem. Como defende a *Équipe Descartes* (ib.), essa acepção do termo “*ordo*” designa um uso propriamente cartesiano, e acredito que seja sobre ele que se desenvolva a ideia de uma “ciência da ordem e da medida” (SARDEIRO, 2008, p. 38).

Ou seja, é com o estabelecimento da “ordem” como uma das operações de sua *mathesis universalis* que reconhecemos a principal utilidade do método. Aí, percebemos como o método se relaciona tão intimamente com a *Mathesis Universalis*. No próprio título da *regra V* percebemos isto. “O método todo consiste na ordem e na organização dos objetos sobre os quais se deve fazer incidir a penetração da inteligência para descobrir alguma verdade” (DESCARTES, 2012, p. 29; AT, X, 379). Ou seja, é pelo método analítico que conseguimos estabelecer uma ordem para as questões serem analisadas. Na *Regra VI*, Descartes nos diz:

Para distinguir as coisas mais simples daquelas que são complicadas e pôr em ordem em sua investigação, cumpre, em cada série de coisas em que a deduzimos diretamente algumas verdades umas das outras, observar o que é a mais simples e como dele se distancia, mais ou menos, ou igualmente, o resto (DESCARTES, 2012, p. 31; AT, X, 381).

Isto é, segundo o preceito da *Mathesis Universalis*, auxiliada pelo método analítico: tudo o que devemos fazer em uma pesquisa é analisar a questão, ordenando seus elementos pela ordem de simplicidade, como vimos através do método, distinguido aquilo que Descartes chama de absoluto daquilo que é chamado de relativo. Pois, será a partir do absoluto

que conseguiremos deduzir as verdades dos outros elementos relativos na questão em análise.

Chamo de absoluto tudo o que contém em si a natureza pura e simples sobre a qual versa uma questão. Quanto ao relativo, é o que tem a mesma natureza ou pelo menos um de seus elementos em participação, em virtude do que se pode reportá-lo ao absoluto e dele deduzi-lo constituindo uma série (DESCARTES, 2012, p. 32; AT, X, 381-382).

Segundo Descartes, o que cumpre ao pesquisador fazer é observar toda a ordem da série disposta para análise (do objeto em pesquisa), sabendo assim distinguir aquilo que se diz absoluto, daquilo que é relativo, pois é o que denominamos de absoluto que podemos também chamar de naturezas simples. Tais naturezas simples, segundo Descartes, são em um pequeno número, e são estas que podem ser conhecidas única e exclusivamente pela intuição intelectual. Ou seja, é somente a partir destas naturezas simples, encontradas e certificadas pela luz natural da intuição, que podemos construir por dedução uma cadeia causal confiável.

Há somente um pequeno número de naturezas puras e simples que podemos ver por intuição à primeira vista em si mesmas [...] graças a uma luz que nos é inata. Assim é em toda parte o encadeamento das consequências que dá origem a essas séries de objetos de investigação, às quais se deve reconduzir toda questão para ter condições de examiná-la com um método seguro (DESCARTES, 2012, p. 34; AT, X, 383).

Destas naturezas simples, encontramos três tipos distintos: àquelas puramente espirituais, aquelas puramente materiais, e outras que nomeamos como comuns.

As naturezas simples puramente intelectuais são: “Aquelas que são conhecidas pelo entendimento graças a uma luz inata e sem a ajuda de nenhuma imagem corporal” (DESCARTES, 2012, p. 83; AT, X, 419). A

mente, o pensamento, ou espírito são designados por Descartes com um significado, o da *res cogitans* (coisa pensante). Ela recebe de Descartes o atributo da incorporeidade, ou seja, a substância pensante é imaterial. E como veremos, essa atribuição é a principal distinção com a substância extensa. Enquanto a natureza simples material, o corpo, podemos defini-lo em oposição a alma. Denominado por Descartes como *res extensa*, distintamente da coisa pensante, da *res cogitans*, ela tem a extensão como seu principal atributo, o que quer dizer que o corpo ocupa um lugar no espaço. A extensão, assim como o pensamento, é uma substância totalmente autônoma, ou seja, não necessita de nada que não a si própria. “Puramente materiais são as coisas que sabemos só existir nos corpos, como a figura, a extensão, o movimento etc.” (DESCARTES, 2012, p. 83; AT, X, 419). A extensão explica de modo suficiente tal substância. Isso marca uma grande ruptura com a tradição, pois, a partir dessa nova concepção, as qualidades sensíveis, antes tão importantes para o conhecimento das coisas corporais, agora passam à insignificância: “As qualidades e as diferenças sensíveis é que são explicadas a partir dos dois modos da extensão, a figura e o movimento” (KAMBOUCHNER; DE BUZON, 2010, p. 22).

Vemos com Alexandre Guimarães que:

Na carta a Elisabeth, princesa da Boêmia, de 21 de maio de 1643, Descartes nos apresenta as suas noções primitivas: “Primeiramente, considero que há em nós certas noções primitivas, que são como originais, sobre cujo padrão formamos todos os nossos outros conhecimentos. Há apenas poucas noções assim”. Essas noções são primitivas porque são primeiras e anteriores a outras que delas seguem, definem cada qual sua própria série, ou seja, um eixo de dedução das que lhe são dependentes e relativas (GUIMARÃES, 2017, p. 130).

Ou seja, são as noções primitivas, *res cogitans* e *res extensa*, encontradas única e exclusivamente pela intuição intelectual, que nos

orientam a prosseguir com as deduções, através das séries estabelecidas pelo método.

Deste modo, concluímos que: 1) existem dois atos do entendimento humano seguros para se fazer ciência: A intuição intelectual e a dedução; 2) há um método, com regras certas e fáceis, capaz de auxiliar nosso entendimento a proceder de maneira eficaz pela intuição e a dedução; 3) há dois tipos de “coisas”, encontradas durante a análise, as absolutas, as naturezas simples, e aquelas ditas relativas, que dependem das absolutas. Sendo as absolutas, as naturezas simples, as únicas que podem ser conhecidas pela intuição intelectual, elas são colocadas como os princípios das cadeias causais, enquanto as relativas, por dependerem das absolutas para serem conhecidas, são dispostas em sequência daquelas, assim, deixando claro a ordem de simplicidade explicitada por Érico de Andrade.

Medida

É a partir da *Regra XII* e, principalmente na *Regra XIV*, que encontramos uma conceitualização da “medida”. Podemos dizer também que são nessas regras que temos uma conceitualização sobre sua teoria da figuração. Segundo Sardeiro (2008), o conceito de medida pode ser entendido nas *Regras*: “Aquilo que Descartes chamou de ‘dimensão’ (*dimensionem*), e tem o seu sentido completado pelo conceito de ‘unidade’ (*unitas*), ambos explicados na *regra XIV*” (SARDEIRO, 2008, p. 40). Medir nada mais é que quantificar, e quantificar é voltar-se para as semelhanças e diferenças existentes entre os objetos que estão sendo medidos.

A medida pressupõe uma comparação entre objetos para recuperar o que eles guardam de semelhante e de diferente. [...] Comparar duas grandezas exige que se aplique à análise de uma e de outra uma unidade comum. [...] Em síntese, mensurar é determinar a

dimensão de um objeto mediante o cálculo de proporções, de modo que se possa saber quanto um objeto é próximo ou afastado em relação a uma certa unidade (ANDRADE, 2017, p. 27).

Essa unidade, ou certa dimensão entre os objetos calculados, pode se referir a várias qualidades. Podemos, por exemplo, mensurar o objeto pelo seu movimento, com a unidade metro ou quilômetro por hora; pelo seu peso, com a unidade quilograma; por seu tamanho, pela unidade de centímetro, ou qualquer outra qualidade específica. “A unidade é, portanto, uma quantidade matemática cujo principal fim é permitir uma redução de todas as particularidades presentes em cada objeto no mundo a uma natureza comum ou ainda, a um ponto comum” (ANDRADE, 2017, p. 5). Ou seja, pela mensuração, podemos analisar os objetos, clarificar e mesmo figurar objetos distintos, o que seria impossível de se fazer pelo estudo puramente empírico. A mensuração troca a qualidade por uma quantidade, permitindo o uso da razão e dispensando as sensações.

Por dimensão, não entendemos outra coisa senão o modo e a maneira segundo a qual um sujeito é considerado mensurável: dessa forma, não só o comprimento, a largura e a profundidade são as dimensões do corpo, mas ainda o peso é a dimensão segundo a qual os sujeitos são pesados, a velocidade é a dimensão do movimento, e uma infinidade de outras coisas desse tipo. Pois a própria divisão em várias partes iguais, seja ela real ou somente intelectual, é propriamente a dimensão segundo a qual contamos as coisas, e essa forma de constituir um número se chama propriamente uma espécie de dimensão, con quanto haja alguma diversidade no significado da palavra divisão” (DESCARTES, 2012, p. 118-119; AT, X, 447-448).

Após a definição das naturezas simples, na 12º Regra, Descartes chama nossa atenção para a natureza simplíssima da materialidade, a extensão, ou *res extensa*, pois será a partir dela que toda a sua ciência física se deduzirá. Da extensão, e por conseguinte, de seus modos (figura,

e movimento), todo o conhecimento do mundo material poderá ser reduzido à mensuração das dimensões dos objetos. A figura, sendo o modo da extensão mais comum a todos os objetos materiais, seria o mais propício para se utilizar na *Mathesis Universalis*. “Pode-se dizer o mesmo de tudo, uma vez que a infinita profusão das figuras basta, é certo, para expressar todas as diferenças dos objetos sensíveis” (DESCARTES, 2012, p. 77; AT, X, 413). A partir disso, Descartes reestabelece de maneira controlada as outras faculdades do pensamento, além daquela do entendimento puro. Segundo ele, será a partir da imaginação que os nossos sentidos externos serão reconfigurados para a nossa compreensão intelectual.

[...] não serão as próprias coisas que então cumprirá apresentar aos sentidos externos, mas, ao contrário, algumas de suas figuras resumidas, e, estas, desde que bastem para evitar um erro de memória, serão tanto mais cômodas quanto mais breves forem (DESCARTES, 2012, p. 81; AT, X, 417).

Especificamente na *Regra XIV*, vemos que toda a extensão real do mundo deve ser estudada através das figuras puras e simples, imaginadas por nós¹². E, acima de tudo, que todas as coisas são conhecidas apenas por comparação, por analogia. Tudo o que conhecemos é a partir da comparação entre o que existe, o mundo, e o que conhecemos, a extensão. Desse modo:

em sua maior parte, a indústria humana não consiste noutra coisa senão em transformar essas proporções de maneira que veja claramente a igualdade que existe entre o que se procura e o que há de conhecido [...] Há que notar em seguida que nada pode resumir-se a essa igualdade, a não ser o que comporta o mais e o menos, e tudo isso está compreendido sob o nome de

¹² Cf. Bouriau (2000). Nesta obra o autor nos demonstra de maneira exemplar como Descartes utiliza da imaginação, para ser mais específico, da imaginação produtiva, para criar as figuras geométricas, as quais serão de extrema importância em sua física.

grandeza [...] Por outro lado, a fim de termos mesmo então algo para imaginar e de não utilizarmos o entendimento puro, mas o entendimento ajudado por espécies representadas na fantasia, cumpre notar, por fim, que não se diz nada das grandezas em geral que não possa também reportar-se especialmente a qualquer uma delas em particular (DESCARTES, 2012, p. 110; AT, X, 440).

É, portanto, a partir de sua nova metodologia e com sua ciência universal, que os dados sensíveis passam a ser lidos pelas naturezas simples, à priori, intuídas pelo entendimento, ou seja, são lidos pelas figuras, que são um dos modos da extensão. A razão fornece assim os princípios para a leitura do mundo sensível e possibilita uma ciência da natureza puramente quantificável. Somente a quantidade é conhecida com clareza e distinção, criando assim um modo de enxergar o mundo material, a partir de gráficos e esquemas.

Segunda parte do *Princípios*: Constituição de uma física dedutiva/mecanicista em coerência com suas obras anteriores

Isso posto, damos início à análise propriamente dita do *Princípios*, cuja principal finalidade, como já foi dito, era introduzir aos leitores aristotélicos, principalmente os das universidades e colégios, as bases de uma física-matemática dedutiva. Comecemos então pela segunda parte. Descartes segue ali a mesma linha adotada em sua obra filosófica anterior, ou seja, entende que os princípios para uma ciência correta são aqueles do método descrito nas *Regras*, no *Discurso* e nas *Meditações*, a saber, o método matemático dedutivo da análise e da síntese, da ordem e da medida.

Já nas primeiras páginas encontramos uma afirmação importante: “Os nossos sentidos não nos ensinam a natureza das coisas, mas apenas se nos são úteis ou prejudiciais” (DESCARTES, 1997, p. 60; AT, IX, 64). Tal afirmação deixa claro, portanto, que através dos sentidos não conseguimos

compreender a natureza das coisas, mas somente a utilidade que elas têm para nós. Essa afirmação se encaixa perfeitamente com o que vimos em suas outras obras epistemológicas, onde a capacidade de conhecer a natureza das coisas, ou seja, o conhecimento claro e distinto, acha-se assentado somente no pensamento puro, no entendimento, como já relatamos nas seções anteriores.

Seguimos então, o fio condutor de Descartes nos *Princípios*. O autor nos afirma que o mundo em que vivemos, as coisas materiais, que costumamos chamar de corpos, são compostas por uma única matéria, a saber, a extensão (*Res extensa*).

Procedendo assim, saberemos que a natureza da matéria ou do corpo em geral não consiste em ser uma coisa dura, pesada ou colorida, ou que afeta os sentidos de qualquer outra maneira, mas que é apenas uma substância extensa em comprimento, largura e altura (DESCARTES, 1997, p. 60; AT, IX, 65).

Aqui Descartes estabelece a natureza da substância extensa, aquela que constitui todos os corpos do mundo. Percebemos então, novamente, como a física cartesiana provoca um esvaziamento ontológico ao estabelecer que a única propriedade do corpo é a extensão, eliminando qualquer tipo de qualidade secundária da matéria e expressando assim claramente uma mudança da concepção substancial da física aristotélica.

Donde segue-se que a sua natureza não consiste na dureza que por seu intermédio sentimos algumas vezes, nem no peso, calor ou outras qualidades deste gênero. [...] Donde também se segue que para existir o corpo não tem absolutamente necessidade dessas qualidades [e que a sua natureza consiste apenas no fato de ser uma substância que tem extensão] (DESCARTES, 1997, p. 61; AT, IX, 65).

Esse processo de esvaziamento ontológico da matéria como um ataque ao aristotelismo, é ao mesmo tempo que serve de alicerce para sua nova física. A partir desse momento, Descartes elimina totalmente o

sentido qualitativo da matéria. E como já demonstramos anteriormente, possibilita a aplicabilidade da *Mathesis Universalis*.

Descartes subverte o conceito tradicional de matéria, que comportava todas as qualidades sensíveis, as quais eram percebidas por nossos sentidos. Matéria para Descartes é um objeto inerte, puramente geométrico. Matéria é tudo aquilo que pode ser quantificável ou geometrizável. Assim, destituem-se, com Descartes, as qualidades do objeto como elemento importante para sua definição. Os objetos são apenas expressões diferentes de uma mesma quantidade homogênea. Escreve Descartes, traçando a diferença entre sua definição de matéria e a dos filósofos escolásticos: [...] “Os objetos não se definem pelas qualidades que possuem quando submetidos às nossas percepções sensíveis. Eles são objetos extensos por mais que suas qualidades sofram alterações. Desse modo, o que há de essencial nos objetos, que neles nunca pode se encontrar ausente, é sua extensão” (ANDRADE, 2017, p. 58).

Estabelecendo a *Res extensa* como a substância corporal, Descartes entende que é necessário partir para a refutação daquilo que alguns filósofos descreveram como o vazio, para então prosseguir com sua argumentação. Segundo Descartes, não é possível que exista o vazio, como um espaço onde não há alguma substância qualquer, pois, segundo ele, o espaço só pode se diferenciar do corpo por meio do nosso pensamento, ou seja, o espaço em si já é corporal e faz parte da extensão. A falta da sensação em alguns lugares não significa a exclusão de matéria. O fato de que alguns acreditarem que há uma distância vazia entre dois corpos distintos é um equívoco. Segundo Descartes, a distância é também uma propriedade da extensão “[...] e não poderia subsistir sem algo extenso” (DESCARTES, 1997, p. 67; AT, IX, 73). Ou seja, qualquer espaço que intercale um ou outro objeto também é considerado como parte da extensão, também é matéria. A refutação do espaço vazio se torna essencial para sua teoria física, pois se não existe um espaço vazio,

intercalando os corpos, a extensão se torna um bloco único, indefinido. “Por isso, eles (os corpos) contêm um corpo indefinidamente extenso, pois a ideia de extensão que concebemos, seja em que espaço for, é a verdadeira ideia que devemos ter do corpo” (DESCARTES, 1997, p. 68; AT, IX, 74). É essa indefinição da extensão que a permite ser concebida como substância única das coisas materiais, ou seja, do mundo.

A partir do reconhecimento da existência de uma única substância extensa, Descartes estabelece as bases da sua física do movimento, pois, se não existem diferentes substâncias extensas, ou intervalos vazios entre as substâncias, a única forma de explicar as diversas formas materiais existentes no mundo é através das diversos movimentos que têm lugar nas partes particulares dessa mesma substância, assim, cada movimento explica uma diferente variedade da matéria.

Com efeito, embora mediante o pensamento possamos imaginar divisões nesta matéria, contudo é verdade que o nosso pensamento não pode alterar nada, e a diversidade das formas que nela se encontram dependem do movimento local; sem dúvida que isto foi também observado pelos filósofos em muitas ocasiões: a natureza é os princípios do movimento e do repouso. Por natureza entendiam aquilo que faz com que os corpos se disponham, tais como vemos por experientia (DESCARTES, 1997, p. 69; AT, IX, 75).

Concordamos, deste modo, com Kobayashi que afirma a existência de uma identificação entre a extensão e o espaço na teoria cartesiana¹³. “Espaço e tempo não são, portanto, concebidos em Descartes como separáveis da matéria” (KOBAYASHI, 1993, p. 62, tradução nossa)¹⁴, e concordamos também com a sua definição de movimento na física

¹³ Cf. Capítulo 4 “*La Physique Cartésienne et as contribution à la formation de la Mécanique Classique*” do livro *La Philosophie Naturelle de Descartes*, de Michio Kobayashi.

¹⁴ *L'espace et le temps ne sont donc pas conçus chez Descartes comme séparables de la matière.*

cartesiana: “O segundo conceito fundamental que determina a física cartesiana é o do movimento dos corpos. Descartes define-o apenas como movimento local (mudança de acordo com o local)” (KOBAYASHI, 1993, p. 62, tradução nossa)¹⁵.

Estabelecendo o movimento como causa de todas as diversidades corporais, Descartes dá um passo a mais em sua argumentação, e nos apresenta então as causas do movimento, que são duas: a primeira causa é Deus, que criou a matéria, a *Res extensa*, e ao mesmo tempo, o movimento e o repouso das partes desta matéria. Deus por ser perfeito, imutável, age sempre da mesma maneira, nunca muda, portanto, apesar de a matéria estar em constante movimento, que foi necessário para a criação do mundo, este movimento é sempre regular universalmente. Pois, não havendo espaço vazio, sempre que uma determinada matéria local se move, outra parte da substância irá ocupar o seu lugar, que por conseguinte formará um movimento circular, impedindo com que haja algum espaço vazio.

Donde segue-se que Deus, tendo posto as partes da matéria em movimento de diversas maneiras, manteve-se sempre a todas da mesma maneira e com as mesmas leis que lhes atribuiu ao criá-las e conserva incessantemente nesta matéria uma quantidade igual de movimento (DESCARTES, 1997, p. 76; AT, IX, 84).

Ou seja, é pela confiança na onipotência divina, e por conseguinte na determinação da conservação de sua obra, que Descartes acredita ser possível estabelecer algumas leis universais para as mudanças materiais, pois são essas leis criadas por Deus que possibilitarão a conservação do mundo existente.

¹⁵ *Le deuxième concepte fundamental qui determine la physique cartésienne est celui du mouvement des corps. Descartes le définit uniquement comme mouvement local (changeement selon lieu).*

Como Deus não está sujeito a mudanças, agindo sempre da mesma maneira, podemos chegar ao conhecimento de certas regras a que chamo as leis da natureza, e que são as causas segundas, particulares, dos diversos movimentos que observamos em todos os corpos (DESCARTES, 1997, p. 76; AT, IX, 84).

Daí segue-se os motivos para a criação das três leis da natureza, ou, do movimento: “Primeira lei da natureza: cada coisa permanece no seu estado se nada alterar; assim, aquilo que uma vez foi posto em movimento continuará sempre a mover-se” (DESCARTES, 1997, p. 76; AT, IX, 84); “A segunda lei da natureza: todo corpo que se move tende a continuar o seu movimento em linha reta” (DESCARTES, 1997, p. 77; AT, IX, 85); e “A terceira lei: se um corpo que se move encontrar outro mais forte, o seu movimento não diminui em nada; se encontrar um corpo mais fraco [que consiga mover], só perderá o movimento que lhe transmitir” (DESCARTES, 1997, p. 78; AT, IX, 86-87). Estas leis são a base de todo o conhecimento que podemos ter sobre o mundo material, através delas podemos conhecer todas as causas particulares dos movimentos, portanto, todas as causas sobre a mudança material no mundo. Essas três leis particulares funcionam como instrumentos divinos, feitos por Deus, que sustentarão o movimento universal linear da extensão, operando de maneira particular.

Um ponto importante a ser destacado sobre as três leis do movimento de Descartes, que serviriam como leis universais do conhecimento científico, sobre as substâncias físicas, é que segundo Kobayashi, pelos menos uma dessas leis ainda é considerada como perfeitamente correta até os dias atuais pela mecânica clássica, outra estaria parcialmente correta e somente uma seria descartada por seus sucessores. Para o japonês, a primeira e a segunda lei de Descartes unidas, corresponderiam perfeitamente a lei da inércia descrita por Newton em seu *Princípios Matemáticos*.

Quanto às duas primeiras leis da natureza, elas são de suma importância para a formação da mecânica

clássica: elas marcam uma virada na história da física. A princípio, a primeira lei manifesta a noção do movimento de inércia. E introduzir essa noção como lei da natureza na física é admitir movimentos sem causa no mundo abaixo. Apenas esta lei não pode constituir a lei da inércia da mecânica clássica. [...] Neste sentido, a segunda lei cartesiana da natureza é de suma importância: define o movimento simples como reto. Essas duas leis da natureza, uma vez reunidas, constituem exatamente a lei da inércia (KOBAYASHI, 1993, p. 65, tradução nossa).¹⁶

Somente a terceira lei cartesiana, a saber, a lei do choque, seria completamente esquecida pela física posterior. Em suma, as leis do movimento, que servem como causas secundárias, que proviriam a manutenção da ordem estabelecida por Deus, que é a causa primeira, são a base para toda a ciência dedutiva de Descartes, pois, tais leis universais, descobertas pela intuição, ou seja, pela razão pura, estabeleceriam todo o conhecimento a priori, necessário para estabelecer deduções particulares sobre a extensão.

Em vista disso, é baseado nas regras do método analítico estabelecido por Descartes, empregando a etapa redutiva e chegando aos princípios mais gerais de toda sua filosofia, sejam as três leis do movimento na física, seja ao *cogito* na metafísica, pela intuição, que tudo vira uma dedução.

Entretanto, lendo atentamente toda a obra, percebemos que tal ideia de uma ciência física totalmente dedutiva, sem a utilização das experiências e da imaginação não funciona tão bem assim. Apresentarei

¹⁶ *Quant aux deux premières lois de la nature, elles ont une importance primordiale pour la formation de la mécanique classique: elles marquent un tournant dans l'histoire de la physique. D'abord, la première loi manifeste la notion de mouvement d'inertie. Et introduire dans la physique cette notion comme loi de la nature, c'est admettre des mouvements sans cause même dans le monde d'ici-bas. Cependant cette loi ne peut pas à elle seule constituer la loi d'inertie de la mécanique classique." [...] Em Ce sens, la deuxième loi cartésienne de la nature a une importance capitale: elle définit le mouvement simple comme rectiligne. Ces deux lois de la nature, une fois réunies, constituent exactement la loi d'inertie.*

aqui alguns exemplos, citando passagens em que esses modos do pensamento, da sensação e imaginação, recebem grande importância no que se trata sobre a ciência natural. Descartes como o grande mecanicista, pai do método dedutivo, parece não ter seguido uma linha tão reta nos *Princípios* como em suas obras antecedentes.

Terceira e quarta partes do *Princípios*: uma mudança metodológica? Experiência e imaginação teriam algum valor epistemológico?

A partir da terceira parte do livro, *Do mundo visível*, onde Descartes aborda as questões astronômicas, identificamos um lado prático do autor, sobretudo, uma intensa utilização dos recursos sensitivos e imaginativos, assim, diferenciando-se daquele autor extremamente racionalista que havíamos visto até então. A partir da quarta tese, intitulada, *Sobre os Fenômenos ou Experiências, e Para Que Podem Servir*, Descartes estabelece uma primeira função a qual as experiências podem ser utilizadas na ciência:

Os princípios que atrás expliquei [...] podemos deduzir muitas coisas que não vemos no mundo, e outra que nem numa vida conseguiríamos compreender com o pensamento. Por isso farei aqui uma rápida descrição dos principais fenômenos cujas causas procuro, não para as usarmos como razões para demonstrar o que vou explicar, pois desejo explicar os efeitos pelas causas e não as causas pelos efeitos, mas para que – de entre os imensos efeitos que podem ser deduzidos das mesmas causas – possamos escolher sobretudo os efeitos que devemos deduzir das causas. (DESCARTES, 1997, p. 94; AT, IX, 104-105).

Aqui, Descartes nos confirma novamente que sua ciência prossegue de maneira dedutiva, a partir de seus princípios já introduzidos, ou seja, das causas para os efeitos. Entretanto, aqui também encontramos uma primeira função para a experiência. A partir de poucos princípios, a

saber, as três leis da natureza, podemos deduzir infinitos efeitos, e cabe a experiência reduzir a probabilidade dos efeitos possíveis, nos auxiliando a encontrar aqueles que são os mais prováveis como verdadeiramente efeitos das causas principais, ou seja, neste momento podemos partir dos efeitos para a causa. Segundo Garber (2004), o emprego das experiências seria feito na primeira parte do método cartesiano, ou seja, no processo redutivo, no caminho para encontrar a intuição.

Em primeiro lugar, parece que a experiência científica funciona apenas, no método, na etapa redutiva onde se tenta passar de uma pergunta feita para a intuição da qual a resposta será derivada; experiência científica parece em efeito não estar envolvida na dedução. E, na fase inicial da investigação, o experimento científico parece ter dois papéis que não podem ser separados. Primeiro, ajuda a definir melhor o fenômeno que precisa ser deduzido ou o problema que precisa ser resolvido. Este não é realmente o caso no exemplo da linha anaclástica onde o problema é colocado com precisão suficiente. Mais é uma função importante do experimento científico no exemplo do arco-íris, Descartes usando-o para determinar o que é o arco-íris, que ele é controlado por dois arcos separados, e que os dois arcos estão sempre neste ou naquele ângulo para os raios solares; dessa forma, a experiência científica clarifica a questão a ser respondida. Mas também são importantes, os experimentos ajudam na redução sugerindo como as coisas dependem umas das outras, indicando assim em um momento crucial a questão que deve então ser abordada. É porque sabemos, através da experiência científica, que a refração depende da passagem de um raio de luz de um meio para um outro que sabemos que precisamos focar a investigação nos raios de luz, no meio, e ver como a luz passa de um meio para outro, a fim de determinar a lei de refração. Da mesma forma, é através dos experimentos realizados com o prisma que sabemos que a reflexão não tem nada a ver com cor, ao contrário da refração; e é porque sabemos que as cores podem ser produzidas

pela refração da luz que sabemos que devemos procurar a natureza da cor em examinar o que é luz e como ela é modificada pela refração (GARBER, 2004, p. 133-134, tradução nossa).¹⁷

A partir daqui, encontramos uma espécie de cooperação entre razão e experiência¹⁸, assim como próprio Descartes nos diz, ao relatar como é possível calcular a distância entre os planetas e o Sol: “Por intermédio dos nossos olhos e ajudados pela razão, também saberemos que Mercúrio dista do Sol mais de duzentos diâmetros da Terra [...]” (DESCARTES, 1997, p. 95; AT, IX, 105). Em outras passagens vemos ainda a importância do avanço tecnológico para a coleta de dados empíricos, que colaboraram para o conhecimento, como quando ele relata a

¹⁷ *Tout d'abord, il apparaît que l'expérience scientifique fonctionne seulement, dans la méthode, au niveau de l'étape réductive où l'on essaie de passer d'une question posée à l'intuition à partir de laquelle on dérivera la réponse; l'expérience scientifique semble en effet ne pas être impliquée dans la déduction. Et, dans l'étape initiale de l'enquête, l'expérience scientifique semble avoir deux rôles que l'on ne peut absolument pas séparer. D'abord, elle aide à mieux définir le phénomène que l'on doit déduire ou le problème que l'on doit résoudre. Ce n'est pas vraiment l'cas dans l'exemple de la ligne anaclastique où le problème est posé avec suffisamment de précision. Mais c'est une fonction importante de l'expérience scientifique dans l'exemple de l'arc-en-ciel, Descartes y recourant pour déterminer ce qu'est l'arc-en-ciel, qu'il est constitué de deux arcs séparés, et que les deux arcs se trouvent toujours à tel ou tel angle par rapport aux rayons du soleil; de cette façon, l'expérience scientifique carifie la question à laquelle il s'agit de répondre. Mais c'est également importante, les expériences aident à la reduction en suggérant comment les choses dépendent les unes des autres, indiquant ainsi à un moment charnière la question qui doit être ensuite abordée. C'est parce que nous savons, grâce à une expérience scientifique, que la réfraction dépend du passage d'un rayon de lumière d'un milieu dans un autre que nous savons que nous devons faire porter l'enquête sur les rayons de lumière, le milieu, et voir comment la lumière passe d'un milieu dans l'autre, afin de déterminer la loi de réfraction. De manière similaire, c'est grâce aux expériences réalisées avec le prisme que nous savons que la reflexion n'a rien à voir avec la couleur, au contraire de la réfraction; et c'est parce que nous savons que les couleurs peuvent être produites par la réfraction de la lumière que nous savons que l'on doit chercher la nature de la couleur en examinant ce qu'est la lumière et comment elle est modifiée par la réfraction.*

¹⁸ Cf. 2º capítulo de Kobayashi (1993), *La Méthodologie Scientifique de Descartes*. Neste capítulo Kobayashi se esforça em demonstrar que Descartes tenta conciliar teoria e experiência, o que tornaria a física dedutiva de Descartes mais realista. Segundo ele, Descartes reconhece que é somente pela experiência que podemos conhecer as causas das coisas particulares.

utilização dos novos telescópios, que auxiliam a visão nos estudos astronômicos¹⁹.

Pelo fato de vermos que a Lua não ilumina senão do lado oposto ao Sol, devemos acreditar que não tem luz própria e que apenas envia para os nossos olhos os raios que recebeu do Sol. Isto mesmo foi também observado ainda há pouco com os óculos de longo alcance (DESCARTES, 1997, p. 96; AT, IX, 105).

Além disto, vemos também o autor recorrer a imaginação, além da sensação, mais especificamente falando, às hipóteses. Vemos na 15^a tese desta parte do livro, que Descartes inicia sua teoria sobre o sistema planetário, com a afirmação de que a ciência sobre os fenômenos astronômicos não passa de uma hipótese corroborada por fenômenos experienciáveis. Como o próprio título desta tese nos apresenta: *Há diversas hipóteses para explicar os fenômenos dos planetas.*

Quem estiver no mar durante um tempo calmo e olhar para outros barcos bastante afastados pensará que lhe parecem mudar de posição, e muitas vezes não sabe dizer se é o seu barco ou os outros em movimento que causam tal mudança. Assim, e do local em que nos encontramos, quando observamos o curso dos planetas e suas diferentes posições, após um aturado exame dessas posições não conseguimos determinar o corpo que propriamente nos parece ser a causa destas mudanças. Com efeito, as posições são diferentes e muito complicadas e não é fácil destrinçá-las, a não ser que optemos por uma *maneira provável* que possa explicar como essas mudanças ocorrem. Foi com este objetivo que os astrônomos inventaram três *hipóteses* diferentes, ou *suposições*, esforçando-se apenas por adequá-las à *explicação de todos fenômenos*, sem se deterem particularmente a analisar se eram

¹⁹ Cf. Canguilhem (1982). Neste interessante artigo do filósofo e médico francês Georges Canguilhem, podemos notar com mais clareza a grande importância que a técnica, e por consequência, seus produtos, são de grande importância para sua ciência.

verdadeiras (DESCARTES, 1997, p. 97, grifos nossos; AT, IX, 108).

Portanto, aqui vemos que para Descartes todas as teorias já lançadas sobre os sistemas planetários não passaram de hipóteses, preocupadas somente com a adequação dos fenômenos para com suas respectivas teorias de fundo. Contudo, logo após essa declaração, Descartes também lança sua própria hipótese

Por isso, farei a proposição que a hipótese que me parece ser a mais simples de todas e mais apropriada; contudo, aviso que não pretendo que seja acolhida como totalmente conforme a verdade, pois pode ser falsa (DESCARTES, 1997, p. 98; AT, IX, 110).

A partir daqui Descartes parte para a explicação de sua própria teoria hipotética. Sempre partindo de analogias ou experiências, tentando ao máximo demonstrar que sua teoria é aquela mais simples e que mais se aproxima da realidade dos fenômenos. Em certos momentos, Descartes chega a assumir que a imaginação é fundamental para que as experiências se coadunam com seus princípios, como no caso em que ele tenta explicar o movimento dos cometas:

Espero *demonstrar* a seguir que estes cometas são astros que efetuam grandes excursões por todo o céu e que são tão diferentes da estabilidade das estrelas fixas e do circuito regular que os planetas executam à volta do sol que seria impossível explica-los de acordo com as leis da natureza, a não ser que se *imaginasse* que estas excursões ocorriam num espaço enoríssimo entre o sol e as estrelas fixas (DESCARTES, 1997, p. 108; AT, IX, 122).

Além disso, não só são inventadas causas para os fenômenos, mas tais causas são inventadas a luz de uma teoria de fundo, ou seja, com vistas a se encaixar nos princípios estabelecidos pelo autor na parte antecedente do livro. Ou seja, as hipóteses e experiências não são neutras.

O fato é que Segundo Descartes:

Estas coisas podem ter sido ordenadas por Deus segundo uma infinidade de maneiras diferentes, mas só através da experiência, e não pela força do raciocínio, se pode saber qual foi a maneira que Ele escolheu. Podemos, portanto, supor livremente qual foi essa maneira, desde que todas as coisas que assim deduzamos estejam inteiramente de acordo com a experiência (DESCARTES, 1997, p. 110; AT, IX, 124).

Ou seja, são tantas as causas possíveis para os fenômenos, que nosso finito não as conhece imediatamente, somente Deus pode saber quais são imediatamente. Por praticidade, inventamos aquelas que mais se adequam aos princípios claros e evidentes que conhecemos, e as testamos com a experiência. Caso a hipótese inventada esteja de acordo com a experiência, ou seja, caso a experiência confirme a hipótese, tal hipótese será no mínimo útil a vida, já que ainda poderá ser considerada falsa.

[...] aquilo que que eu escrever deve ser tomado apenas como uma *hipótese*. Mas ainda que isso acontecesse, acreditaria ter feito muito se todas as coisas que se deduzissem dela estivessem completamente de acordo com as *experiências*; se assim acontecesse, essa *hipótese* seria tão útil à vida como se fosse verdadeira (DESCARTES, 1997, p. 109; AT, IX, 123).

Enfim, desse modo, a partir de causas hipotéticas podemos deduzir os efeitos da natureza, desde que estejam de acordo com a experiência. Vemos um exemplo deste tipo de dedução hipotética na tese 68 da terceira parte do livro, onde Descartes analisa o movimento das partes do céu, através dos turbilhões, que são algumas partes deste:

E através da luz que nos enviaram, penso que é claro que cada estrela está no centro de um turbilhão e não noutro sítio. Com efeito, e *admitindo-se esta hipótese*, é fácil compreender como a sua luz pode chegar até aos nossos olhos através dos espaços imensos; e isso torna-se evidente pelo que já se disse e em parte pelo

que se segue, e sem isto não é poder invocar *outra razão plausível*. Mas como os *nossos sentidos* não se apercebem de nada nas estrelas fixas, a não ser a sua luz e a situação em que as vemos, só *devemos imaginar* o que é estritamente *necessário para explicar* estes dois efeitos. E como só poderíamos conhecer a natureza da luz se *supuséssemos* que cada turbilhão gira à volta de uma estrela com toda a luz que contém, e que só poderia explicar a situação onde nos aparecem se *supuséssemos* que estes turbilhões são diferentes em tamanho, julgo então que é igualmente necessário admitir estas *suposições* (DESCARTES, 1997, p. 122, grifos nossos; AT, IX, 138-139).

Deste modo, estabelecemos que, pelo menos nos *Princípios*, mais especificamente, a partir da terceira parte, a ciência física cartesiana procede de forma hipotética dedutiva. E que a experiência é sem dúvida o elemento essencial, como condição de prova das hipóteses imaginadas. Deste modo, nos parece possível concordar com aquilo que Daniel Garber nos diz:

Descartes indica que a experiência científica se torna importante quando passamos para os aspectos mais gerais da natureza e, de acordo com sua expressão, descendemos para as coisas particulares. Lá, diz ele, a dedução direta a ser feita dos primeiros princípios deve parar e devemos ir “antes das causas pelos efeitos e nos servirmos do uso de várias experiências particulares”. Muitos viram lá, e isso não é impossível, a afirmação de que a Ciência deve então tornar-se em retrospectiva, procedendo do efeito para a causa, por um método hipotético-dedutivo do gênero praticado nos Ensaios e defendido na correspondência de 1637 a 1638 (GARBER, 2004, p. 124-125, tradução nossa).²⁰

²⁰ Descartes indique que l'expérience scientifique devient importante lorsque nous passons des aspects le plus dénéraux de la nature et, selon son expression., que nous descendons vers les choses particulières. Là, dit-il, la déduction directe à partir des premiers principes

Na Quarta e última parte dos *Princípios*, Descartes dedica-se ao estudo dos fenômenos observáveis em nosso planeta e a percepção destes pelos nossos sentidos. Logo de cara, notamos que da mesma forma como nos foi apresentado os estudos sobre os astros, as questões referentes a terra também prosseguem de maneira hipotética dedutiva.

Apesar de não querer que se julgue que os corpos que compõem este mundo visível foram produzidos do modo atrás descrito – como já antes avisei –, no entanto devo partir da mesma *hipótese para explicar o que existe na terra* (DESCARTES, 1997, p. 175; AT, IX, 201).

Ou seja, partimos de uma hipótese para explicar o mundo visível. Nesta quarta parte, há uma passagem muito interessante para nosso estudo, onde Descartes afirma aquilo que víamos explicitando anteriormente: o caráter comprobatório da experiência, ou seja, a função de validação de hipóteses que a experiência possui. Tal passagem se encontra na tese 63, onde Descartes estabelece um diálogo com os princípios da Química:

Expliquei já as três espécies de corpos que me parecem relacionar-se mais com aqueles que os químicos habitualmente consideram os seus três princípios, a que chamam o sal, o enxofre e o mercúrio. [...] E teria explicado aqui em que consiste isto em particular se tivesse sido possível fazer todas as *experiencias exigidas para verificar os raciocínios que fiz sobre esse assunto* (DESCARTES, 1997, p. 204, grifos nossos; AT, IX, 235-236).

Deste modo, poderíamos dizer que aqueles assuntos particulares que não possuem experiências suficientes para dispor uma análise de sua

doit s'arrêter et il faut alors qu'on vienne “au-devant des causes par les effets e qu'on se serve de plusieurs expériences particulières”. Beaucoup ont vu là, et ce n'est pas impossible, l'affirmation selon laquelle la Science doit alors devenir a posteriori, procédant de l'effet vers la cause par une méthode hypothético-déductive du genre de celle pratiquée dans les Essais et défendue dans la correspondance de 1637 et 1638.

natureza, seriam deixados de lado por falta de conhecimento empírico. Entretanto, Descartes entende que tais experiências podem ser construídas, inventadas artificialmente, isso pois, segundo ele, muitos dos movimentos que ocorrem no mundo são causados por corpos insensíveis, imperceptíveis por nosso aparelho sensitivo. Portanto, devemos criar hipóteses que preencham as lacunas das sensações.

Também considero que em cada corpo há muitas partículas que são tão pequenas que *não podem ser sentidas*, e sei perfeitamente que isto não é aceite por aqueles que tomam os sentidos pela medida das coisas que podem ser conhecidas. [aliás, parece-me uma ofensa ao entendimento humano não pretendermos ir mais além do que os olhos]; [...] Por conseguinte, quem faça um verdadeiro uso da razão só poderá afirmar que é muito melhor filosofar avaliando o que acontece com estes corpúsculos – cuja pequenez nos impede de poder sentir, por exemplo, o que sabemos ocorrer naqueles que sentimos, explicando por este meio tudo quanto existe na Natureza (como procurei fazer neste tratado) (DESCARTES, 1997, p. 272, grifos nossos; AT, IX, 319).

Ou seja, além de inventar hipóteses para suas teorias, Descartes inventava também experiências, através de analogias, as quais possibilitavam a confirmação das teorias, considerando mais razoável hipotetizar ocorrências fenomenais inobserváveis, através das analogias com as observáveis, do que inventar algo totalmente novo. Segundo Descartes seria mais provável que as causas sejam parecidas, já que devem ser deduzidas dos mesmos princípios.

Para isso servi-me de muitos corpos formados artificialmente pelos homens; aliás, não vejo, efetivamente, nenhuma diferença entre as máquinas feitas pelos artesãos e os diversos corpos formados exclusivamente pela Natureza [...] por isso considerei os efeitos e as partes sensíveis dos corpos naturais e procurei conhecer depois as partes insensíveis.

(DESCARTES, 1997, p. 274-275, grifos nossos; AT, IX, 321-322).

Pois, para Descartes, para explicar aquelas coisas que nossos sentidos não alcançam, basta utilizar dos conhecimentos daquelas coisas que nossos sentidos alcançam, e por analogia explicar como essas coisas podem ser²¹.

Em suma, Descartes utiliza das hipóteses e analogias como instrumentos para clarear a experiência bruta, lapidar os dados sensíveis, e ao mesmo tempo, adequando-os aos seus princípios primordiais, ou seja, a sua teoria de fundo. Assim nos diz Érico Andrade:

A hipótese atribui uma regularidade ou um comportamento à natureza que não existe necessariamente nela, ao menos conforme a percebemos. [...] Fazem isso com o intuito de reescrever esses fenômenos em conformidade com as exigências da ciência. A hipótese é a ferramenta da ciência para desfazer a visão que tínhamos sobre um fenômeno e construir uma nova visão, modelada pelas novas descobertas científicas (ANDRADE, 2017, p. 60).

Assim, Descartes conseguia fazer com que os exemplos empíricos demonstrados por ele sempre confirmassem sua teoria dedutiva e seus princípios alcançados aprioristicamente por intuição.

²¹ Cf. Segundo capítulo, “L’analogie géométrique”, de Cavaillé (1991). Neste capítulo Jean-Pierre Cavaillé nos explica detalhadamente como as figuras geométricas, ou seja, as figuras artificiais, são utilizadas para facilitar o cálculo matemático dos objetos sensíveis. Como nossa percepção é falha, algumas sensações chegam ao nosso entendimento sem a clareza e distinção necessária para efetuar o cálculo, desta forma, nossa imaginação cria figuras artificiais, ou seja, as figuras geométricas, que são capazes de completar as lacunas deixadas nas figuras reais das sensações, servindo como uma analogia.

Conclusão

Isto posto, imaginamos ter demonstrado um pouco mais sobre a rica filosofia de René Descartes. Acreditamos ter cumprido aquilo que anunciamos, ou seja, introduzir o leitor à física racionalista dedutiva das obras de “juventude” (*Regras*, *Discurso*) de Descartes, e analisar mais detalhadamente sua obra “tardia”, *Princípios*. Concomitantemente, comparamos algumas partes específicas dessa obra com sua teoria já fundamentada naquelas anteriores. Notamos que, aparentemente, há uma certa divergência entre as diferentes partes da obra com sua teoria racionalista “pura”. Para nós, a segunda parte da obra, onde o autor se dedica a sintetizar os princípios da ciência, não há nenhuma incoerência com sua metodologia consagrada. Entretanto, a terceira e quarta parte dessa mesma obra, nos parece introduzir uma nova metodologia, ou, pelo menos, modifica um pouco aquela já solidificada. Nesse momento, tendemos a concordar com a tese de Daniel Garber, que acredita haver uma mudança metodológica nas obras cartesianas: passa-se de um método racionalista dedutivo, ou seja, que parte de intuições puras para realizar suas deduções, para um método hipotético dedutivo:

Falei até agora do experimento científico no contexto do método oficial de Descartes. Mas, como eu indiquei no início deste ensaio, acho que Descartes veio mais tarde a colocar este método de lado. Em seus escritos posteriores, aqueles que seguem o *Discurso*, parece-me que Descartes abandonou o passo redutivo do método para atacar diretamente o tronco da árvore do conhecimento, a partir da intuição (ou melhor, dos primeiros princípios da filosofia) e deduzindo o resto de lá. Acredito, no entanto, que a maior parte do que disse sobre a experiência científica no método se aplica a trabalhos posteriores, como os *Princípios da Filosofia*, que são voltados para a construção de um sistema. Embora o passo redutivo não seja explícito nesses escritos, Descartes deve encontrar uma solução para constituir-se como uma cadeia dedutiva, e é quando a experiência científica é

útil, pela mesma razão que no método (GARBER, 2004, p. 136-137, tradução nossa).²²

Entretanto, sabemos que se estiver correta essa posição adotada por nós, ou seja, que houve uma possível mudança metodológica feita por Descartes ao longo de sua vida intelectual, drásticas consequências ocorreriam na teoria cartesiana, podendo enfraquecê-la, já que todo o sistema dedutivo que havia sido montado por Descartes estaria de certa forma se contradizendo. Talvez seja por esse motivo que Cavaillé nos afirma que todas as formas de experiências utilizadas por Descartes em suas obras não passavam de uma retórica, necessária para tornar sua ciência “fria”, extremamente matemática, geometrizada, em algo mais crível, palatável²³.

Em suma, após todos esses apontamentos sobre a ciência cartesiana, mais especificamente, sobre a física de Descartes, percebemos

²² *J'ai parlé jusque-là de l'expérience scientifique dans le contexte de la méthode officielle de Descartes. Mais, comme je l'ai indiqué au tout début de cet essai, je pense que Descartes est venu plus tard à mettre as méthode de côté. Dans ses écrits ultérieurs, ceux qui suivent le Discours, il me semble que Descartes a abandonné l'étape réductive de as méthode pour s'attaquer directement au tronc de l'arbre de la connaissance, partant de l'intuition (ou plutôt des premiers principes, de la philosophie première) et déduisant le reste à partir de là. Je crois toutefois que la plus grande partie de ce que j'ai dit a propôs de l'expérience scientifique dans la méthode vaut pour des ouvrages postérieurs, comme les Principes de la Philosophie, qui s'orientent vers la construction d'un système. Bien que l'étape réductive ne soit pas explicite dans ces écrits, Descartes doit trouver une solution pour constituer as chaîne déductive, et c'est alors que l'expérience scientifique est utile, pour la même raison que dans la méthode.*

²³ Cf. Segunda seção do terceiro capítulo de Cavaillé (1991), “A Retórica da Experiência”. Vemos na obra Cartesiana, já desde as Regras, a importante utilização da Retórica em sua física. Descartes na construção de sua física extremamente mecanicista, geometrizada, utiliza incessantemente de imagens e exemplos quotidianos, um apelo à experiência. Entretanto, temos que ter em conta que a experiência utilizada por Descartes é diferente daquela utilizada pelos empiristas. Descartes apela somente àqueles exemplos simples da natureza, que qualquer um possa experimentar. Descartes exagera nesse tipo de experiência, que fazem com que o seu mundo mecanizado, inteiramente explicado pela geometria, possa ser credível pela experiências. Ou seja, as experiências são imprescindíveis para a argumentação heurística. A geometria precisa de uma retórica para revestir-la de qualidade. Entretanto, a experiência não possui valor demonstrativo, somente persuasivo.

que é de extrema dificuldade apontar alguma interpretação sobre a física cartesiana que seja incontestável. Apesar da grande literatura, principalmente estrangeira²⁴, que envolve o assunto, ainda sim existem divergências entre a questão da utilização das hipóteses e experiências. Se a física cartesiana é apriorística, portanto, dedutiva a partir das intuições do entendimento, ou se a física cartesiana é hipotético-dedutiva, e há a utilização da imaginação na criação de hipóteses e da experiência no teste para confirmar ou negar tais hipóteses, são algumas das principais questões que rodeiam esse tema, e nos demonstra o quanto a filosofia cartesiana ainda possui campo para ser desenvolvida.

²⁴ Cf. Andrade (2006) e Andrade (2013). Nesses dois artigos, Érico Andrade trabalha a mesma problemática exposta em nosso texto, ou seja, da utilização de hipóteses e de experiências na ciência natural e de uma possível ruptura com o método estabelecido em suas obras de juventude, como as *Regras* e o *Discurso*. Vemos também, em Andrade (2006) uma certa divisão entre duas grandes vertentes na interpretação da física cartesiana: uma leitura dita “idealista”, cuja principal característica é a total geometrização do real, onde a experiência perde total relevância e detimento dos modos da extensão; e uma leitura descrita como “pragmático-realista”, cuja principal característica é uma oposição a ideia de que a *Mathesis Universalis* descrita nas *Regras* seria o ideal regulador da ciência natural cartesiana. Alguns dos expoentes da vertente idealista seriam Husserl e Tournadre. Enquanto os da vertente pragmático-realista, seriam Liard e Mouy. Em Andrade (2013), o estudioso brasileiro especifica ainda mais as vertentes de leitura sobre a física de René Descartes. Segundo ele, existe a vertente clássica que acredita no método cartesiano dedutivo como um modelo acabado, e que a ciência seria algo abstrato, partindo da matemática pura. Alguns de seus principais expoentes são Tournadre e Gueroult. Uma segunda vertente, a partir dos anos 80, ainda defende que a ciência cartesiana é essencialmente dedutiva, porém, encontram o uso de experiências dentro da obra cartesiana e creditam isso a um uso acidental. E seria na verdade um grande obstáculo a sua ciência dedutiva. Dois dos nomes mais importantes dessa vertente são Mouy e Allard. Mais recentemente, Érico de Andrade acredita ser possível encontrar uma terceira vertente. Tal vertente, mais radical que as duas passadas, acredita existir um descompasso entre o método dedutivo e a prática científica de René Descartes. Colocando em xeque o método estabelecido através das experiências demonstradas por Descartes. Segundo Érico de Andrade, Kobayashi e Fichant são alguns nomes desta vertente.

Referências

ANDRADE, Érico. *A ciência em Descartes*: fábula e certeza. São Paulo: Edições Loyola, 2017.

ANDRADE, Érico. Hipótese e Experiência na Constituição da Certeza Científica em Descartes. *Caderno de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, v. 16, n. 2, p. 259-280, 2006. Disponível em:

<https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/cadernos/article/view/606>. Acesso em: 4 set. 2020.

ANDRADE, Érico. O mecanicismo em questão: o magnetismo na filosofia natural cartesiana. *Scientiae Studia*, São Paulo, v. 11, n. 4, p. 785-810, 2013. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1678-31662013000400004>. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S16783166201300040004&lng=pt&nrm=iso&tlang=pt. Acesso em: 4 set. 2020.

BATTISTI, César Augusto. O método de análise cartesiano e o seu fundamento. *Scientiae Studia*, São Paulo, v. 8, n. 4, p. 571-596, 2010. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1678-31662010000400004>. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1678-31662010000400004&lng=pt&nrm=iso&tlang=pt. Acesso em: 4 set. 2020.

CANGUILHEM, Georges. Descartes e a técnica. Tradução de Lígia Fraga Silveira. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 5, p. 111-122, 1982.
DOI: <https://doi.org/10.1590/S0101-31731982000100010>.

CAVAILLÉ, Jean-Pierre. *Descartes*: la fable du monde. Paris: Vrin, 1991.

DE BUZON, Frédéric; KAMBOUCHNER, Denis. *Vocabulário de Descartes*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

DESCARTES, René. *Discurso do método e Ensaios*. In: MARICONDA, Pablo Rubén (Org.). René Descartes. Trad. César Augusto Battisti *et al.* São Paulo: Editora Unesp, 2018.

DESCARTES, René. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

DESCARTES, René. *O mundo (ou tratado da Luz) e O Homem*. Apresentação, apêndices, tradução e notas de César Augusto Batistti e Arisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

DESCARTES, René. *Oeuvres: Discours de la Methode & Essais*. Publiées par Charles Adam e Paul Tannery. Vol. VI. Paris: Léopold Cerf, 1902.

DESCARTES, René. *Oeuvres: Méditations et Principes*. Publiées par Charles Adam e Paul Tannery. Vol. IX. Paris: Léopold Cerf, 1904.

DESCARTES, René. *Oeuvres: Physico – Mathematica, Compendium Musicae, Regulæ ad Directionem Ingenii, Recherche de la Verité, Supplément de la Correspondance*. Vol. X. Paris: Léopold Cerf, 1908.

DESCARTES, René. *Princípios da Filosofia*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1997.

DESCARTES, René. *Regras para orientação do espírito*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

GARBER, Daniel. *Corps Cartésiens*. Trad. Olivier Duboulez. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.

GUENANCIA, Pierre. *L'Intelligence du sensible. Essai sur le dualisme cartésien*. Paris: Gallimard, 1998.

KOBAYASHI, Michio. *La Philosophie Naturelle de Descartes*. Paris: Vrin, 1993.

SARDEIRO, Leandro de Araújo. *A significação da Mathesis universalis em Descartes*. 2008. 114 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de Campinas, Campinas, 2008.

SOARES, Alexandre Guimarães. A emergência da terceira noção primitiva na correspondência com Elisabeth. *Modernos & Contemporâneos*, Campinas, v. 1, n. 2, p. 130-146, 2018.

Data de registro: 15/04/2020

Data de aceite: 06/11/2020



 **Da filosofia grega ao monaquismo cristão: a direção de consciência sob a ótica de Michel Foucault**

*Igor Corrêa de Barros**

Resumo: O presente trabalho tem como objetivo investigar as práticas do cristianismo primitivo, em especial a direção de consciência, à luz do curso *Do governo dos vivos*, do filósofo francês Michel Foucault. Para o autor, a enunciação do eu e a negação de si exigidas pela direção cristã estão no âmago de uma pluralidade de dispositivos que produzem a subjetividade do homem ocidental – um homem obediente e confidente. Foucault faz uma refinada análise a respeito das continuidades e descontinuidades entre a direção de consciência na filosofia estoica e nos monastérios, e aponta as práticas cristãs como um acontecimento capital para a história da subjetivação ocidental.

Palavras-chave: Foucault; Cristianismo; Direção de Consciência.

From Greek philosophy to Christian monasticism: the direction of consciousness from the perspective of Michel Foucault

Abstract: This work aims to investigate the practices of primitive Christianity, especially the direction of conscience, encompassing *On The Government of the Living*, by the French philosopher Michel Foucault. According to the author, the enunciation of the self and self-denial required by Christian leadership are at the center of a plurality of devices that produce the subjectivity of the western man – obedient and confidant. Foucault analyses the continuation and discontinuation between the direction of conscience in Stoic philosophy and monasteries, and points out Christian practices as an important event in the history of western subjectivity.

Keywords: Foucault; Christianity, Direction of Conscience.

* Graduado em Filosofia pela Universidade Federal de São João del Rei (UFSJ). E-mail: igor.cbarros@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/786401041844418>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1386-955X>.

Considerações iniciais: o cristianismo em Foucault

O interesse pelas religiões, em especial pela religião cristã, ocupou um lugar privilegiado nas pesquisas de Foucault nas décadas de 1970 e 1980. A análise foucaultiana é elaborada em diferentes vertentes: primeiro, a investigação da disciplina e da normalização dos corpos na época clássica (*Os anormais* - 1975); em seguida, os estudos do pastorado como matriz da racionalidade política moderna (*Segurança, território, população* - 1977); e, por fim, o estudo das relações entre subjetividade, verdade e poder, que marcam a fase ética do autor nos anos 1980. Apesar da variação de objetivos, o interesse do autor mantém um fio condutor, que é a relação entre sujeito e verdade, na perspectiva da história do sujeito.

Em 1980, com o curso *Do governo dos vivos*, Foucault analisa as práticas cristãs, em especial as monásticas, com o objetivo de investigar a relação entre subjetividade, verdade e poder na formação da subjetividade do homem moderno. Nesse curso, o autor dá continuidade à genealogia da subjetividade ocidental¹. Dessa forma, ele não tinha como objetivo fazer uma análise exaustiva do cristianismo, mas sim uma análise genealógica dos modos de ligação entre sujeito e verdade, nas práticas do cristianismo primitivo (MANICKI, 2012; SENELLART, 2012).

Foucault identificou no seio do cristianismo uma relação forte entre a subjetividade e o dever de dizer a verdade, baseada na ideia de que é preciso mostrar sua verdade para se purificar e alcançar a salvação. Foucault argumenta que entre as práticas analisadas no curso *Do Governo dos Vivos*, a direção de consciência está no cerne dos dispositivos que produzem a subjetividade cristã e, por consequência, a subjetividade ocidental.

¹ De modo geral, o autor propôs abordar o cristianismo primitivo para investigar o problema anunciado na aula de 30 de janeiro de 1980: “Como os homens, no Ocidente, foram ligados ou foram levados a se ligar das manifestações bem particulares de verdade nas quais, precisamente, são eles mesmos que devem ser manifestos em verdade?” (FOUCAULT, 2018, p. 20).

Foucault compara a direção de consciência cristã com a estoica, como encontrada em Sêneca. Analisaremos nesse artigo as diferenças entre essas duas práticas culturais apontadas por Foucault e o sujeito que decorre dessas práticas de subjetivação. Para tanto, apresenta-se inicialmente a relação entre manifestação de verdade e exercício de poder nas práticas do cristianismo primitivo. Em seguida, discute-se a direção de consciência na cultura greco-romana. Na terceira e última parte, são exploradas as descontinuidades entre a direção de consciência na cultura greco-romana e nos monastérios.

Manifestação de verdade e os procedimentos de subjetivação cristã

Foucault não se interessa pela religião como instituição, ou por sua importância no Ocidente, mas sim como fator essencial na produção de indivíduos dóceis e obedientes. O autor se interessa pelas relações de poder e, principalmente, pela conexão entre subjetividade e verdade, que estão no cerne dos dispositivos usados pelo cristianismo.

Nos anos 70, o cristianismo é incorporado pelos estudos foucaultianos das práticas punitivas como normalização do comportamento e docilização da alma; observáveis em instituições como escolas, prisões e fábricas². Pela perspectiva das práticas sociais, podemos dizer que Foucault nunca apresentou uma ruptura entre religião e cultura moderna, entre cristianismo e secularização, mas encontrou no cristianismo o cerne das disciplinas e das práticas encontradas na modernidade.

Em *A Vontade de Saber*, 1976, primeiro volume da *História da Sexualidade*, Foucault caracteriza os discursos e a produção de verdade desenvolvidos em torno do sexo como práticas confessionais de enunciação do “eu”. O autor afirma que o divã dos psicanalistas é um

² No curso *Os Anormais* (1975-1976), diferentemente de *Segurança, Território, População*, (1977-1978), o poder pastoral basicamente é considerado a partir da Contra-Reforma católica do século XVI. Foucault cita a pastoral como tecnologia de governo das almas, na perspectiva dos mecanismos de normalização dos corpos.

prolongamento do confessionário cristão. Para o filósofo francês, a confissão inaugurada pelo cristianismo desdobrou a modernidade em uma pluralidade de práticas: jurídicas, psiquiátricas e psicológicas. “O homem, no ocidente, tornou-se um animal confidente” (FOUCAULT, 2019, p. 66). Desse modo, a ciência moderna é uma continuação do procedimento cristão de extorsão do “eu”. “A diferença é que o discurso cristão sobre o pecado e a salvação foi substituído, em parte, pelo discurso sobre o corpo e a vida das ciências” (CANDIOTTO, 2012, p. 18).

A hermenêutica do sujeito, focada na verbalização da verdade sobre si, tornou-se a maior herança cristã não só para a ciência, mas para todo o ocidente. Apesar de evitar definições históricas demasiado amplas, em *Do Governo dos Vivos*, 1980, Foucault define o cristianismo como uma religião da confissão (FOUCAULT, 2014). Dessa forma, o cristianismo acoplou como nunca visto antes o reconhecimento da fé com a enunciação da verdade de si.

Em *Segurança, Território, População*, 1977-1978³, Foucault faz uma refinada análise das características da ação pastoral que se mantiveram presentes nas técnicas governamentais que estão no cerne da racionalidade do governo. *Do Governo dos Vivos* pode ser considerado um desdobramento da genealogia⁴ do governo das condutas, iniciada no curso de 1977, voltada agora para a relação entre subjetividade e verdade.

³ No curso *Segurança, Território, População*, Foucault define razão de Estado como a lógica por trás da política de governo dos homens, como (FOUCAULT, 2008, p. 318) “O tipo de racionalidade que vai possibilitar manter e conservar o Estado a partir do momento em que ele é fundado, em seu funcionamento cotidiano, em sua gestão de todos os dias”. Para o autor, mecanismos da pastoral como a salvação, a obediência e a verdade estão no cerne da concepção moderna de governo, tendo os seus dispositivos de poder sido assimilados e modificados pela política moderna.

⁴ A primeira parte da genealogia do governo foi centrada na análise do Estado. Para Foucault, o Estado foi paulatinamente anexando, fazendo uso e modificando os poderes e dispositivos que já existiam na sociedade. A esse processo Foucault denominou governamentalidade. Em um segundo momento, em seus estudos éticos, o autor vai definir governamentalidade como a forma que o sujeito conduz a si e aos outros, mecanismos que o autor vai encontrar no cristianismo primitivo e na cultura grega antiga.

A análise das práticas de direção de consciência localiza-se dentro do projeto de uma história da sexualidade, que busca desvendar a genealogia de um sujeito de desejo que exerce uma hermenêutica de si mesmo. Essa é a tão importante ruptura que se pode atribuir ao curso *Do Governo dos Vivos*. É nesse momento que, após *Segurança, Território, População*, Foucault passará a operar integralmente dentro da hipótese da governamentalidade, evidenciando os processos de sujeição e subjetivação nas práticas de governo de si mesmo e governo dos outros.

Do governo dos vivos representa um desdobramento das temáticas estudadas por Foucault, além de um deslocamento cronológico. Ao investigar o governo dos homens pela verdade, o autor se volta para as práticas cristãs do primeiro século, a fim de delinear a relação entre poder e verdade, na história da subjetivação ocidental.

A partir de 1980, Michel Foucault introduz uma nova problematização nos seus estudos sobre a relação de poder através da qual ele renovou consideravelmente seu “método” de análise: trata-se da anarqueologia dos saberes que consiste no deslocamento analítico do eixo Poder-Saber para o eixo “governo dos homens pela Verdade sob a forma de Subjetividade” (AVELINO, 2010, p. 11-12).

Foucault (2018) sustenta que não há como conduzir alguém sem conhecer a verdade sobre essa pessoa. “Como, de fato, seria possível governar os homens sem saber, sem conhecer, sem se informar, sem ter um conhecimento da ordem das coisas e da conduta dos indivíduos?” (FOUCAULT, 2018, p. 6). O exercício do poder é, imprescindivelmente, fundado na verdade. No cristianismo, práticas como o batismo, a penitência e a confissão exigem uma incessante verbalização em que o crente deve confessar toda a verdade sobre si mesmo. Dessa forma, Foucault argumenta que o exercício de poder é sempre acompanhado de rituais de manifestação de verdade.

Eu não diria simplesmente que o exercício do poder supõe nos que governam algo como um

conhecimento, um conhecimento útil e utilizável. Diria que o exercício do poder se faz acompanhar com bastante constância de uma manifestação de verdade entendida nesse sentido bem lato (FOUCAULT, 2018, p. 8).

Em suma, o poder mais forte é aquele que revela o maior número de verdades. Para ilustrar a relação entre exercício de poder e manifestação da verdade, Foucault (2018) recorre ao exemplo do imperador romano Sétimo Severo, mais especificamente sobre o rito que conduzia suas seções de julgamento. O imperador romano havia mandado representar, no teto da sala de audiência, a conjunção das estrelas que havia presidido seu nascimento. A intenção do imperador era mostrar como suas sentenças são a expressão de uma verdade validada pelo *logos*. Pode-se concluir que o imperador usou esse ritual de verdade como tentativa de substituir a ordem racional do mundo pela ordem mágica dos astros, produzindo uma verdade que possibilitasse o exercício de seu poder.

Assim como no exemplo de Sétimo Severo, todo exercício de poder se faz acompanhar, com mais ou menos frequência, de atos de verdade, manifestações verbais ou não verbais de um conhecimento necessário ao governo dos homens. Para designar essa forma de revelar a verdade oculta, Foucault introduz o conceito de aleturgia para se referir ao:

Conjunto de procedimentos possíveis, verbais ou não verbais pelos quais se revela o que é dado como verdadeiro em oposição ao que é falso, ao oculto, ao indizível, ao imprevisível, ao esquecimento, e dizer que não há exercício de poder sem algo como uma aleturgia (FOUCAULT, 2018, p. 8).

A partir do contorno do paradigma aletúrgico, Foucault se voltará para as manifestações de verdade que fazem do homem um animal governável, principalmente as verdades pronunciadas a respeito de si mesmo- autoaleturgia. Foucault sustenta que nesse processo de subjetivação, em que a verbalização da verdade passa pelo “eu”, reside um

ponto fundamental da história da verdade no ocidente. Em suma, o sujeito é ao mesmo tempo ator e testemunha nos atos de verdade.

Essa identificação do dizer-a-verdade e do ter-visto-a-verdade, essa identificação entre aquele que fala e a fonte, é sem dúvida um processo múltiplo e complexo que foi capital para a história da verdade em nossas sociedades (FOUCAULT, 2018, p. 32).

O estudo da direção de consciência possui lugar privilegiado nas investigações da relação entre verdade e subjetividade, nos estudos realizados no curso *Do Governo dos Vivos*. Embora seja uma prática bem antiga, a direção de consciência ganhou novos contornos no cristianismo. Primeiramente praticada pelos estoicos, a direção de consciência, segundo Foucault, teria aparecido tardivamente no cristianismo, somente a partir do século IV.

A partir da exigência da obediência como virtude e finalidade, a direção de consciência foi exercida pelo cristianismo por meio de duas práticas: exame de si e a verbalização de si. A partir da análise da direção de consciência cristã, Foucault vai apresentar o modo de ligação entre o sujeito e a verdade no cristianismo primitivo, e as continuidades e descontinuidades entre a direção de consciência na cultura greco-romana e na cultura cristã.

Direção de consciência greco-romana

A direção de consciência foi uma prática exercida por grande parte da cultura ocidental, e até mesmo oriental, desde o helenismo até o monaquismo. Mesmo exercida pelo cristianismo primitivo, não é uma prática exclusivamente religiosa. A direção é encontrada na Antiguidade, bem como em uma série de civilizações, como japonesa, chinesa e hindu. Na antiguidade, a direção não era de ordem religiosa, mas fundamentalmente filosófica. Na antiguidade greco-romana, a prática não era exercida com finalidades externas, como saúde e riquezas, mas como

forma de moldar a relação do indivíduo consigo mesmo. “A fórmula da direção é no fundo: obedeço livremente ao que queres pra mim, obedeço livremente ao que queres que eu queira, de modo que possa estabelecer certa relação de mim comigo” (FOUCAULT, 2018, p. 210).

Na cultura greco-romana, ao submeter suas decisões privadas a outro indivíduo, ao aceitar que guiem sua conduta, o indivíduo não buscava bens externos, mas internos, num processo de subjetivação que pode ter variados fins, como a tranquilidade da alma, a perfeição, o autocontrole. Exatamente na sua vida privada, em que a política não age, o indivíduo se submete à vontade de outro. Nesse processo, há algumas características a se definir antes de explicitar a minuciosa diferenciação feita por Foucault entre direção de consciência na cultura antiga e na cultura cristã.

A primeira característica é o não cessar da vontade por parte do dirigido. A submissão à vontade de outro na direção de consciência não significa uma renúncia do indivíduo à sua liberdade. Ao contrário do contrato social, em que o indivíduo transfere sua vontade para o outro, na direção de consciência, o indivíduo aceita querer que alguém escolha por ele e o conduza. Sendo assim, não se trata de um contrato, pois o indivíduo continua a querer o que o outro quer que ele queira (FOUCAULT, 2018). As duas vontades continuam presentes.

Na direção de consciência as vontades coexistem, de maneira que uma vontade não desaparece em benefício da outra, mas aceita ser ajudada, aceita querer tudo o que o outro quer para ela. “É, portanto, no sentido estrito, uma subordinação da vontade ao outro, na qual as duas vontades permanecem inteiras, mas uma querendo sempre o que quer a outra” (FOUCAULT, 2018, p. 209).

A segunda característica versa sobre a singularidade da direção na Antiguidade. Diferente da direção no cristianismo, na cultura greco-romana não havia sanção ou coerção, o vínculo entre o condutor e o conduzido era um vínculo livre e voluntário, e a direção só continuaria se, e na medida que, o dirigido quisesse continuar a ser dirigido. Não há codificação, não há estrutura política, assim como não há conteúdo

definido. Por abranger diversos pontos da existência, não há receituário, mas diversas práticas de condução que se consolidaram ao longo da história.

Na Antiguidade grega e romana, a direção de consciência acontecia de duas formas: por meio de pequenas atividades de direção, relativa a episódios e a situações determinadas; e de forma institucionalizada. Antifonte, o sofista, tinha um consultório em Atenas, no qual cobrava por seus conselhos relativos a situações como crises, infelicidades, luto e tristeza. Para além das consultas pagas, a direção também era praticada de forma gratuita, como um ato de amizade, por exemplo.

Foucault recorre ao exemplo de Sêneca, que responde ao seu amigo Sereno, que precisava de ajuda em relação à sua iniciação ao estoicismo. Sêneca⁵, então, oferece uma consulta a ele e atua por certo tempo como seu guia. Além dos exemplos das cartas de Sêneca, a figura do filósofo como orientador também pode ser encontrada nos diálogos de Platão. O filósofo era aquele que procurava orientar seu interlocutor a tomar decisões, mudar sua vida e suas atitudes.

Essas formas são pequenos episódios não institucionalizados. Há também direções longas, densas e institucionalizadas, realizadas no interior das escolas de filosofia. Nas escolas hierarquizadas, como era o caso dos epicuristas, todos eram considerados necessitados de guia, menos o próprio Epicuro. Ao contrário da direção cobrada pelos sofistas, ou da realizada por Sêneca, no interior das escolas todos os aspectos da vida eram levados em conta. As relações sexuais, as paixões, o modo de se vestir, tudo era objeto de preocupação por parte do diretor em relação ao dirigido.

⁵ A literatura estoica marcará presença nos estudos de Foucault a partir de 1980. Sêneca também será estudado no curso *A Hermenêutica do Sujeito*, (1981-1982) assim como a literatura patrística, sob a ótica do cuidado de si. A mesma temática será abordada nos volumes finais da coleção *História da Sexualidade – O Uso dos Prazeres e O Cuidado de Si* (1984).

O exame de consciência greco-romano é um dos aspectos mais importantes da prática de direção de consciência, e carrega consigo certo número de efeitos de conhecimento, de subjetivação (FOUCAULT, 2018). Ao examinar a consciência, pode-se buscar o que se fez, o que vai fazer e o que deve ser feito. Também são variados os instrumentos para o exame: concentração, memória, escrita ou confissão. Na prática do exame de consciência, seu objetivo e seu instrumento podem variar profundamente, e é nisso que reside a diferença entre o exame na Antiguidade e o exame cristão.

Mais que ser um juiz de si mesmo, examinar a consciência é colocar-se como um administrador de si próprio, fazendo uma inspeção detalhada de si, conforme aparece em Sêneca. Tendo como instrumento a memória, o exame de consciência em Sêneca é retrospectivo, uma espécie de atividade purificadora, preparatória para o sono. É uma inspeção de si como sujeito racional, que se propõe certos fins, cujas ações poderão ser consideradas boas ou más, conforme alcancem ou não seu objetivo. Não se trata de infrações e faltas, no sentido moral, mas uma falta em relação ao fim proposto. Como forma de correção, há formulação de uma regra de conduta para o futuro, um modo de alcançar os fins propostos.

O exame nos estoicos não visava encontrar as raízes das faltas, nem confessar os pecados da carne, em vez de remorso e arrependimento, havia uma preparação das futuras condutas, das regras de comportamento, elaboração dos fins e dos modos a alcançá-los. O sujeito examina sua consciência para obter autodomínio e avaliar o que de diferente deve ser feito em relação aos seus fins propostos. Assim, uma vez analisado o erro “Há a formulação de uma regra de conduta para o futuro, regra de conduta que deve permitir, doravante, alcançar o fim permitido” (FOUCAULT, 2018, p. 221).

A inspeção da consciência pelo estoicismo não buscava explorar os sentimentos e a culpa, mas examinar a si como sujeito racional que tem como finalidade a autonomia e o autocontrole:

Eu me examino para poder ser autônomo, para poder me guiar com base em mim mesmo e em minha

própria razão. Esse fim de autonomia tem como outra face o fato de que, se sou efetivamente autônomo gerindo-me com base na minha razão, com isso poderei adaptar minhas ações aos princípios da razão geral e universal que governa o mundo (FOUCAULT, 2018, p. 223).

O exame de consciência estoico versa sobre a questão do governo de si e do aperfeiçoamento da própria conduta. Trata-se no estoicismo de investigar os erros cometidos durante o dia e, localizado o erro, formular outras maneiras de se atingir os fins propostos. Em suma, o exame de consciência representava, no período helenístico, uma passagem necessária para o sujeito tornar-se mestre de si, curando as paixões de forma autônoma.

A partir do século IV, na cultura cristã, a direção de consciência ganha nova face, há uma inversão interna de seus objetivos, algo inteiramente diferente da cultura greco-romana. A direção de consciência no cristianismo busca a obediência do crente, bem como a mortificação de sua vontade; dessa forma, a vontade do monge deve ser não ter vontade, ou aderir à vontade do diretor. Na cultura monástica, a obediência tem por fim ela mesma, atuando de forma cíclica.

Direção de consciência cristã

Em seu artigo intitulado “*Exercices spirituels*”, Pierre Hardot (2002, p. 71) sustenta que: “Desde os primeiros séculos, o cristianismo apresentou-se como uma filosofia, na mesma medida em que ele assimilava a prática tradicional dos exercícios espirituais”. De fato, temas da filosofia estoica e platônica penetraram muito cedo no cristianismo, enquanto as técnicas da vida filosófica, como a direção e o exame de consciência, só foram assimiladas pelo cristianismo a partir do século IV, como aponta Foucault na aula de 19 de março de 1980, em *Do Governo dos Vivos*.

A respeito dos estudos aqui apresentados, Senellart destaca que a originalidade de Foucault reside na demarcação das continuidades e descontinuidades entre a direção estoica e a direção cristã (SENELLART, 2012). Além de demarcar as descontinuidades entre a direção estoica e a direção cristã, o mérito e a peculiaridade da genealogia de Foucault (2018) residem também na identificação de um duplo regime de verdade no cristianismo: regime da fé e regime de confissão. O primeiro deles, e mais estudado, é organizado em torno dos atos de fé, e a subjetivação ocorre pela adesão dos crentes aos dogmas, às verdades já reveladas, e a um certo número de deveres. Além de crer, o crente tem de demonstrar que crê e que reconhece a autoridade da instituição.

O segundo regime, o regime de confissão, versa sobre as práticas voltadas para a incessante verbalização da verdade, atos pelos quais o crente é chamado a manifestar toda a verdade de si, narrando seus pecados e seus pensamentos mais íntimos como forma de reiterar sua aceitação dos dogmas e se purificar. Desse modo:

O cristianismo é, bem no fundo, essencialmente, a religião da confissão, na medida em que esta se encontra no ponto de contato entre o regime da fé e o regime do reconhecimento de faltas, e são os dois regimes de verdade que, desse ponto de vista, embasam o cristianismo (FOUCAULT, 2018, p. 78).

Em suma, o cristianismo é uma religião confessional que articula regimes de fé e regimes de confissão. Além da confissão, a partir dos anos 1980, Foucault volta sua atenção para outras práticas como o batismo, a penitência e, sobretudo, a direção de consciência.

Na parte final de *Do Governo dos Vivos*, Foucault se dedica a delinear as descontinuidades existentes entre a direção de consciência greco-romana e a direção cristã, e as subjetividades de emanam de ambos os processos. Técnicas como o exame de consciência foram reativadas e retomadas pelo cristianismo a partir do século IV, não no cristianismo como um todo, mas no interior das instituições monásticas. Mesmo que os temas do conhecimento de si e da reflexão já fossem encontrados na

passagem do século II-III em autores como Clemente de Alexandria, não se assemelham ao exame de consciência retrospectivo, como encontrado em Sêneca. Não se trata de uma análise retrospectiva do que se fez, de uma avaliação das ações ou de uma jurisdição de si, mas de reconhecer o que pode haver de divino em si, reconhecer o que pode haver de divina alma, ou seja, fortificar os laços com Deus

Ao analisar os textos de Cassiano, que foram fundamentais para a fundação dos monastérios no ocidente, Foucault ressalta que a vida monástica é uma vida de direção em busca do aperfeiçoamento. A presença constante do inimigo na figura do diabo significa uma vida constantemente ameaçada pela queda, pela possibilidade do erro. O exame de consciência é uma forma de combater os pensamentos errôneos, e a obediência a um mestre garante que o inimigo seja combatido. O exame de consciência é uma incessante vigilância e suspeita contra si mesmo, com o objetivo é discriminar tudo o que é impuro ou indutor de impureza, e buscar a redenção.

A subjetividade cristã é marcada por uma renúncia de si como forma do cristão pecador buscar o perdão, na contramão da autonomia buscada pelos estoicos. São essa renúncia da busca pela perfeição e a aceitação do homem como figura errante que tornam possível uma religião de salvação. Segundo o autor, “A grande singularidade histórica do cristianismo, que explica um grande número de características do seu desenvolvimento e de sua permanência está em ter conseguido desassociar salvação e perfeição” (FOUCAULT, 2018, p. 235).

O exame de consciência praticado pelos estoicos tinha três características fundamentais. O estoico obedecia a um mestre na medida em que esse podia ajudá-lo a sair de um mau estado, vencer uma paixão ou uma tristeza. Em segundo lugar, a direção antiga pressupõe por parte do diretor certa competência, seja um saber técnico, uma experiência ou um sinal divino. É necessário, portanto, diferença de natureza entre quem dirige e quem é dirigido. Em terceiro, a finalidade da direção antiga foi completamente modificada pelo cristianismo. A direção antiga, não monástica, tinha como essencial de sua finalidade “Levar a um estado em

que não necessitaremos mais de diretor e em que poderemos nos conduzir nós mesmos e seremos nós mesmos nosso soberano diretor" (FOUCAULT, 2018, p. 242). Em suma, a direção na cultura greco-romana era provisória, tinha um fim exterior a ela, e tinha como objetivo essencial tornar o sujeito mestre de si.

Os procedimentos e efeitos da filosofia antiga se inscrevem no interior das instituições monásticas. Mas a transferência dessas técnicas, em especial a direção, não ocorreu sem uma modificação radical em seus efeitos. Enquanto a direção estoica era instrumental e provisória, no cristianismo a direção, no fundo, não é provisória. Mesmo o diretor, o monge ancião, deve ser dirigido, pois ele nunca está isento de recaída, está sempre exposto à tentação e à queda (FOUCAULT, 2018). Dessa forma, conduzir e ser conduzido devem ser dois aspectos correlativos. Todos têm a necessidade de condução, principalmente quando conduzem. No fim das contas, a obediência não é uma passagem, mas um estado em que o monge deve permanecer até o final de sua vida.

Em segundo lugar, a direção cristã não exige nenhuma qualificação do mestre. Não é necessário, por parte do diretor, um saber teórico e especulativo. Essa característica já se encontrava na cultura greco-romana, mas na direção cristã muitas vezes o diretor e o dirigido não possuíam naturezas diferentes. O diretor muitas vezes não possuía nenhuma qualificação, como experiência, ou aptidões, ao contrário, muitas vezes era uma pessoa inulta, rabugenta, como pontua Foucault (2018). O valor positivo da direção monástica não reside na transferência de uma qualidade do mestre ao discípulo, por meio da ordem dada, mas sim no simples fato de obedecer à ordem, mesmo que seja uma ordem absurda e revoltante.

A direção cristã não é provisória, não exige qualificação do diretor, e tem como objetivo produzir obediência. Ao contrário dos estoicos, que usavam a direção para se tornarem mestres de si e para resolver um problema externo, como uma doença ou infelicidade, no cristianismo você obedece para ser obediente. A direção cristã produz um estado de obediência permanente: a obediência não deve ser apenas uma

resposta ao outro, mas um estado permanente de ser. A obediência ao mestre é a condição para que a direção funcione e é ao mesmo tempo seu objetivo. Desse modo, há uma circularidade e uma dependência entre direção e obediência.

No aforisma três de *O Anticristo*, Nietzsche critica a obediência cristã e afirma que as virtudes e o tipo de homem mais cultivados pelo cristianismo foram “O animal doméstico, o animal de rebanho, o animal doente homem – o cristão” (NIETZSCHE, 2007, af. 3, p. 11). O cristianismo corrompeu o homem e implantou uma moral de rebanho, o homem que aceita e necessita ser conduzido, valorizando “Tudo o que é fraco, baixo, malogrado, transformou em ideal tudo aquilo que ‘contraria’ os instintos de conservação da vida forte” (NIETZSCHE, 2007, af. 5 e 6, p. 12).

Em suma, a obediência cristã é um processo capital na história do governo das condutas, e é condição e efeito da direção monástica. Cassiano define de três maneiras de obediência entre os monastas. Primeiro, a obediência é *subditio*, submissão. O monge deve ser submisso em tudo o que faz. O monge deve reagir a todo acontecimento como se fosse uma ordem dada, não deve haver na vida dele um acontecimento que não adquira valor de ordem. Dessa forma, a vontade do outro deve estar sempre presente, pois ela é sempre superior. “O mundo inteiro é uma ordem, todos os atos devem ter valor e a forma de resposta a uma ordem ou a uma permissão” (FOUCAULT, 2018, p. 247).

Segundo, a obediência é *patientia*. *Patientia* é a passividade, a não resistência, a docilidade exigida do monge frente à ordem dada. É a capacidade de responder imediatamente, sem questionar, uma passividade absoluta, mas também a capacidade de resistir, de suportar as provações. A moral cristã pode ser definida como uma moral voluntarista, fundamentada na ideia de respeito à vontade do Pai. A figura do filho obediente, que respeita as ordens de Deus, é central no cristianismo.

Por fim, e mais importante, a obediência é *humilitas*, humildade. Humildade é a capacidade de colocar-se o máximo possível abaixo do outro, cultuar um estado de inferioridade. Deve-se ser inferior a qualquer

outro, e dessa forma, aceitar a vontade do outro como mais importante. Ao colocar-se abaixo do outro, o monge desqualifica sua vontade, não se achando no direito de querer alguma coisa por vontade própria. “Minha vontade não tem o direito de querer nada, pois eu não valho nada, porque eu não sou nada” (FOUCAULT, 2018, p. 248). Dessa forma, para obter a salvação, o sujeito renuncia a si pela eliminação completa da vontade própria, a fim de obedecer integralmente a vontade do Pai.

A obediência foi um dos aspectos fundamentais do exame de consciência na cultura monástica. Para ser obediente, o monge tem de renunciar à sua vontade e aprender a se examinar. No exame, o monge reconhece suas faltas e fala sobre elas, na medida em que o pensamento vem à mente. Ao contrário do exame dos antigos, que era retrospectivo, o exame cristão se concentrava na atualidade do pensamento, em apreender o pensamento no momento em que ele vem à mente, e separar o pensamento que devemos acolher do pensamento que devemos descartar, ou seja, expulsar da nossa consciência.

Portanto, na direção cristã, há o acoplamento dessas três obrigações: ser obediente, reconhecer as faltas e falar para o outro de si mesmo. O reconhecimento das ideias funciona como uma triagem que desengana, pois, confiando a outro o que sei de mim, ele vai poder me dar conselhos, indicar o que fazer, orar por mim. O simples fato de falar a outro, de obedecer, é um operador da discriminação das ideias: eis a verdadeira necessidade da obedecer e confessar as verdades como modo de expulsar da boca os maus pensamentos e distinguir a raiz, a origem e a qualidade das ideias, pois as boas ideias são facilmente ditas, sem maiores vergonhas e impossibilidades. Dessa forma, o homem no ocidente tornou-se um animal confiante, em busca da salvação.

Considerações finais

Em *Do Governo dos Vivos*, Foucault volta-se para a relação entre verdade e subjetividade nas práticas do cristianismo primitivo, sobretudo a

direção de consciência, para entender como elas nos impactam na contemporaneidade. Ao analisar a assimilação da direção de consciência estoica pelo cristianismo, é notório que estamos diante de dois dispositivos diferentes, que marcam profundamente a cultura ocidental. Dessa forma, “É inútil dizer que estamos longe dos efeitos típicos da direção antiga”. (FOUCAULT, 2018, p. 246).

Enquanto para os estoicos a direção de consciência é um ato voluntário, como forma do sujeito se tornar mestre de si ao final do processo, no cristianismo a direção de consciência tem objetivo contrário: criar no fiel a obediência a outrem e a negação da própria vontade. A direção de consciência é uma das práticas que melhor exemplificam a relação entre exercício de poder e manifestação da verdade no governo das condutas, sendo considerado por Foucault um processo capital na formação da obediência como ponto essencial da subjetivação cristã.

A conclusão mais refinada que identificamos na análise de Foucault a respeito da direção de consciência é que, ao contrário do estoicismo, no monaquismo interessa menos saber o que se obedece, e mais a atitude de obediência, que deve ser um estado de existência cultivado por todos nós. Já não é mais Édipo que precisa buscar a verdade de si, mas todos nós. O sujeito se constitui quando manifesta a verdade de si, como um ato de obediência. Dessa forma, o governo dos homens se consolidou na articulação entre o exercício do poder e a manifestação da verdade em forma de subjetividade.

Referências

- AVELINO, Nildo. *Governamentalidade e Anarqueologia em Michel Foucault*. 2010. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-69092010000300009>. Disponível: <http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v25n74/a09v2574.pdf>. Acesso em: 18 dez. 2019.
- CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro (Orgs.). *Foucault e o cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória Filosófica*. Para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos*. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

FOUCAULT, Michel. História da Sexualidade: *A Vontade de Saber*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, ed.8, 2019.

FOUCAULT, Michel. História da sexualidade: *O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 2010.

FOUCAULT, Michel. História da sexualidade: *O cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 2010.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território, População*. Curso dado no Collège de France. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HARDOT, Pierre. *Exercices spirituels*. In P. Hadot, Exercices spirituels et Philosophie antique (Nouvelle édition revue et augmentée), (pp. 19-74). Paris: Albin Michel, 2002.

MANICKI, Antony. *Técnicas de si e subjetivação no cristianismo primitivo: uma leitura do curso Do governo dos vivos*. Tradução de Pedro de Souza. In: CANDIOTTO, C.; SOUZA, P. (orgs.). Foucault e o cristianismo. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: 2007.

SENELLART, Michel. *Verdade e subjetividade: uma outra história do cristianismo?* In: CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro (Orgs.). Foucault e o cristianismo. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

Data de registro: 21/06/2020

Data de aceite: 28/07/2020



 **Debates acerca das apropriações da ética kantiana: dúvidas sobre o construtivismo de John Rawls**

*Gustavo da Encarnação Galvão França**

Resumo: Este artigo procura colocar em foco a interpretação de John Rawls (1921-2002) acerca da ética de Immanuel Kant (1724-1804). Sendo Rawls, talvez, o autor contemporâneo que mais ecos encontrou lançando uma teoria política original que reclama para si uma herança kantiana, faz-se de grande importância esclarecer os pontos centrais de sua apropriação e os questionamentos levantados por outros comentadores de Kant que possuem leituras conflitantes do filósofo de Königsberg. Assim, trarei, em primeiro lugar, do forte formalismo que Rawls atribui a Kant, derivado, em grande parte, de seu foco na primeira formulação do imperativo categórico em detrimento das demais. Em seguida, abordarei a consequência particular que o professor de Harvard extrai daí e que batiza de construtivismo ético: além de o imperativo categórico se constituir num procedimento vazio de teste das máximas particulares, esse procedimento verdadeiramente cria os princípios morais a partir da razão. Anteriormente à atividade racional, inexistem fatos morais. Por fim, trarei um brevíssimo resumo das críticas dirigidas por outros autores a essa caracterização construtivista do pensamento moral kantiano, buscando apresentar os argumentos dos que preferem enquadrar Kant como um realista em moral.

Palavras-chave: Kant; Rawls; Ética; Construtivismo; Realismo.

* Doutorando em Filosofia pela Universidad de Navarra (UMA). E-mail: guengalfra@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0077087536014635>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6453-2845>.

Debates surrounding appropriations of Kantian ethics: doubts about John Rawls' constructivism

Abstract: This article seeks to throw light on John Rawls's (1921-2002) interpretation of Immanuel Kant's (1724-1804) ethics. Being Rawls, perhaps, the contemporary author that has found more repercussion proposing a political theory which claims a kantian inheritance, it's greatly important to clarify the central points of his appropriation and the questionings arisen by others Kant's commentators which have conflicting views about the German philosopher. Therefore, first of all, I will consider the Strong formalism that Rawls attributes to Kant, derived mainly of his focus on the categorical imperative's first formulation, to the detriment of the others. Then, I will talk about the particular consequence the Harvard's professor draws from that, which he baptizes ethical constructivism: not only the categorical imperative is simply an empty procedure to test the particular maxims, but also this procedure truly creates the moral principles from reason alone. Previous to the rational activity, there is no moral facts. Finally, I will bring a brief summary of the critics made by other authors to that constructivist characterization of the kantian moral thought, trying to introduce the arguments of those who prefer to classify Kant as a moral realist.

Keywords: Kant; Rawls; Ethics; Constructivism; Realism.

Introdução

Este trabalho pretende traçar um brevíssimo panorama de alguns importantes debates contemporâneos entre interpretações possíveis do pensamento moral de Immanuel Kant (1724-1804). Em particular, gostaria de trazer à baila a célebre leitura construtivista, famosa desde John Rawls (1921-2002). Sendo Rawls um filósofo político cuja obra original alcançou ampla influência sobre o debate moral da atualidade, colecionando discípulos e opositores, e reclama para si uma herança kantiana, é natural que os comentários hodiernos à ética kantiana passem por suas mediações.

Assim, veremos que Rawls acentua o caráter formalista da moral em Kant, que lhe vem sendo atribuído desde Georg Hegel (1770-1831). O

construtivismo é a versão sutil e curiosa que o filósofo norte-americano dá ao formalismo kantiano. Buscarei recompor, em linhas gerais, o raciocínio de Rawls ao propor tal leitura, enfatizando, em particular, a primazia de um procedimento racional de decisão sobre o conteúdo das normas morais e a suposta oposição entre a visão kantiana e o chamado intuicionismo racional.

Em seguida, trarei à colação algumas críticas que são formuladas à interpretação construtivista de Kant. Farei uma síntese dos argumentos de alguns comentadores que entram no debate contemporâneo para questionar a imagem do pensador de Königsberg apresentada por Rawls e por seus seguidores e, eventualmente, de outros que, sem se inserirem especificamente nessa disputa, contribuem para elucidar esse ponto acerca da ética kantiana. Veremos que existem razões sérias para se defender que Kant é, em verdade, um realista em moral.

Como dito, o presente texto apresentará apenas um panorama geral das possíveis posições nessa discussão acerca da caracterização de Kant como um construtivista ou não. Como não poderia deixar de ser, é completamente alheio às suas pretensões esgotar o tema ou apresentar uma solução definitiva para a controvérsia. Apenas se comentarão os argumentos de ambos os lados, para a melhor informação sobre o que se tem dito de um dos mais citados moralistas da modernidade.

Kant na leitura formalista de Rawls

A pecha do chamado formalismo ético está definitivamente associada ao pensamento moral kantiano, mormente desde que foi consagrada por Max Scheler (1874-1928), na censura dirigida a esse tipo de visão na célebre obra “O formalismo na ética e a ética material dos valores”.

Na verdade, no pensamento alemão, essa crítica remonta a Hegel, que disparou contra Kant a conhecida acusação de “formalismo vazio”. Segundo ele, o imperativo categórico não é capaz sequer de funcionar

como critério para a aprovação ou reprovação de máximas particulares, muito menos de fornecer um caminho seguro para a identificação de deveres específicos. Pelo simples teste da ausência de contradição prática passariam muitas máximas indiferentes à moral e mesmo flagrantemente imorais, o que obrigaria Kant a trazer ao raciocínio sempre dados empíricos, restando infiel ao seu próprio projeto (ALLISON, 1990, p. 184).

Aqui, apenas cito tais críticas para introduzir o tema. Não tenho nenhuma intenção de mergulhar nos meandros do idealismo alemão ou da ética material dos valores para lhes investigar o real significado, o que significaria uma total fuga ao tema proposto. Apenas mostro que a classificação da ética kantiana como uma ética formalista já está muito consolidada tanto entre seus críticos quanto entre seus defensores. É nessa chave de análise que Rawls se insere ao buscar para si uma inspiração no filósofo prussiano.

Robert Paul Wolff (1977, p. 102-103) identifica nos contornos gerais da teoria rawlsiana uma semelhança marcante com a ideia de Kant no projeto da *Crítica da Razão Pura*. Lá, Kant observa que somente os poderes da nossa razão teórica não nos fornecem nenhum conhecimento substancial, além de “tautologias lógicas vazias”. Se, entretanto, adicionarmos a eles as restrições da sensibilidade, ou seja, se nos limitarmos a buscar afirmações apriorísticas acerca de objetos de uma experiência possível, conseguiremos formular conclusões gerais bastante relevantes e, inclusive, fundar a Matemática Pura e a Física Pura.

A teoria da justiça de Rawls se fundamenta num procedimento semelhante. Rawls crê que os princípios formais da razão prática não são suficientes para nos fornecer respostas morais substantivas. Contudo, basta que lhes imponhamos algumas restrições procedimentais, materializadas no processo da posição original, que se baseia apenas nos pressupostos necessários para uma atividade de negociação entre pessoas meramente autointeressadas, sem levar em conta desejos, intenções ou crenças particulares de um indivíduo, para lograrmos chegar a conclusões fortes.

Com efeito, para Rawls, os dois princípios da justiça podem ser objetivamente alcançados desse modo (WOLFF, 1977, p. 103).

Vê-se, pois, que o filósofo norte-americano crê que um procedimento bem delimitado deve ser a fonte dos princípios morais substantivos e que é comum fazer essa característica corresponder ao formalismo moral kantiano. A verdade é que Rawls (2008, p. 51), logo ao apresentar sua teoria da justiça como equidade, estabelece que os princípios da justiça não são fatos autoevidentes, mas se justificam simplesmente por que seriam escolhidos pelo procedimento correto (o procedimento da posição original). Portanto, fica claro que o fundamento de uma norma de justiça social é a aprovação segundo o procedimento legitimador estabelecido.

Ele prossegue explicando que a justiça como equidade que propõe é um tipo do que chama de justiça procedural pura. A justiça procedural pura se diferencia das demais justiças procedimentais porque nestas se sabe qual é o critério que determina o resultado correto e se busca o procedimento mais adequado para se atingir esse resultado. Na justiça procedural pura, não existe um critério independente do próprio procedimento. O resultado justo é aquele que, seja qual for, for obtido pela aplicação do procedimento correto (RAWLS, 2008, p. 104-105).

Ora, o procedimento da posição original, em Rawls, é uma aplicação da justiça procedural pura em seu nível mais marcante. Uma vez definido o procedimento e as restrições à deliberação das partes, os princípios de justiça obtidos serão necessariamente os mais adequados ao governo da sociedade. Nossa autor (1999, p. 310-311) entende que isso é necessário para que se possa conceber os seres racionais constituintes da sociedade como autônomos. Isso porque, quando se leva a sério a justiça procedural pura, não existem princípios de justiça anteriores à própria deliberação dos indivíduos. Os membros da sociedade chegam a estabelecer a justiça social por sua própria agência.

Rawls (1999, p. 333-334) reforça que esse procedimento não supõe nada de material ao afirmar que, previamente ao raciocínio da posição original, as potências morais das partes são representadas de

maneira puramente formal. Por um lado, o senso de justiça é visto como um desejo formal de aderir a quaisquer princípios de justiça que sejam racionalmente aceitos como universalmente válidos pelo procedimento correto. Esse senso de justiça não tem conteúdo *a priori* porque tais princípios derivarão do procedimento. Por outro lado, a capacidade de cada indivíduo para o bem é entendida simplesmente como a possibilidade de elaborar e de perseguir a realizações dos mais diversos planos racionais, dirigidos pela concepção particular do bem. Como, na posição original, os membros da sociedade ignoram seus fins pessoais, tal capacidade é igualmente formal.

Quando nos voltamos para os comentários que Rawls tece acerca de Kant na *História da Filosofia Moral*, vemos que ele, sem dúvida, se espelha no filósofo alemão, a quem atribui uma imagem fortemente formalista. Rawls se detém a explicar o que batiza de procedimento do imperativo categórico, em que este é descrito como um filtro vazio pelo qual se testam as máximas, a fim de se verificar sua possibilidade de serem elevadas a leis práticas universais.

Para tal, Rawls (2005, p. 193-195) identifica quatro passos no procedimento do imperativo categórico: i) no primeiro, há a máxima, princípio subjetivo, do agente; ii) em seguida, universaliza-se a máxima como um preceito válido para todos; iii) na terceira etapa, torna-se o preceito universal numa lei da natureza; e iv) por último, presume-se um mundo em que a lei anteriormente expressa é acrescentada às leis da natureza e se verifica como se daria o equilíbrio social nesse novo mundo. Em suma, uma máxima é aprovada pelo teste do imperativo categórico se i) somos capazes de, racionalmente, ter a intenção de agir segundo ela quando nos consideramos membros de um mundo social ajustado; e ii) somos capazes de querer esse mundo social ajustado.

A partir disso, Rawls (2005, p. 196-200) analisa a aplicação desse procedimento a dois dos famosos exemplos de Kant na *Fundamentação*. Como se poderia razoavelmente esperar, ele admite dificuldades em compreender por que, na conclusão kantiana, é contraditório desejar que máximas como a da promessa falsa ou do egoísmo sejam tornadas leis

gerais. Apenas os passos desse procedimento vazio não parecem suficientes para se chegar às respostas que o filósofo alemão reputa como objetivas.

O professor de Harvard (2005, p. 200-203) tenta propor duas saídas para o esclarecimento do raciocínio kantiano. Em primeiro lugar, ele próprio assume que é preciso dar algum conteúdo necessário à vontade individual. Sua ideia é associar esse conteúdo a uma noção de “verdadeiras necessidades humanas”. Para ele, Kant subentende que todos os seres humanos têm certas necessidades que são condições indispensáveis à condução da vida livre. Por isso, devemos querer um mundo social ajustado em que todos têm garantida a satisfação de suas verdadeiras necessidades. A segunda saída é acrescentar um pressuposto de que deve haver limites de informações na aplicação do imperativo categórico. Esses limites são: i) devemos ignorar os traços particulares das pessoas; e ii) devemos pressupor que não sabemos que posição social teremos no mundo social ajustado.

Não é difícil perceber que aqui Rawls projeta no imperativo categórico as restrições que elabora para o seu próprio procedimento da posição original. Curiosamente, ele enxerga implícitos em Kant quase exatamente os aspectos principais de seu projeto moral e político. Rawls, como adiantamos, admite que é preciso acrescentar algum conteúdo apriorístico ao formalismo, mas seria esse mesmo o conteúdo previsto por Kant?

O ponto fulcral aqui é que o filósofo norte-americano está firmemente convicto de que esse teste vazio para as máximas individuais é a verdadeira natureza do imperativo categórico. Isso fica bem expresso quando ele comenta a relação entre as formulações do imperativo. Rawls (2005, p. 211-212) não confere nenhuma importância à segunda ou a terceira fórmulas. Para ele, as demais formulações nada podem acrescentar à primeira e são apenas formas de se observar o procedimento do imperativo categórico sob outro ponto de vista: de nós mesmos e dos outros como integrantes da humanidade e sujeitos aos efeitos das leis morais (fórmula da humanidade) e do agente visto como legislador

(fórmula da autonomia). Rawls reconhece que, ao fazer essa leitura, ignora a afirmação de Kant de que as formulações do imperativo categórico são equivalentes, maneiras distintas de se considerar a mesma lei. Ele entende que uma análise das próprias formulações revela que, efetivamente, não especificam o mesmo conteúdo da primeira fórmula nem lhe acrescentam nada relevante.

Já estando assentado que Rawls lê a moral kantiana como derivada simplesmente de um procedimento formal do raciocínio prático, vemos também que ele acredita que, em Kant, a correção das nossas respostas morais deriva do fato de que foram aprovadas por esse procedimento adequado. O procedimento do imperativo traz as exigências que a razão prática pura impõe sobre nossas máximas de ação, e as máximas serão morais simplesmente se forem aprovadas por esse procedimento verdadeiro. O conteúdo da doutrina ética é o conjunto dos imperativos categóricos particulares que passaram no teste da universalização (RAWLS, 2005, p. 273-275).

A proposta construtivista

Acabamos de assentar que, para Rawls, a ética kantiana é ancestral do que hoje se chamam éticas procedimentais. O procedimento do imperativo categórico é o critério absoluto para a correção das respostas morais. Veremos neste tópico que o construtivismo é a conclusão bastante marcante que o filósofo político norte-americano extrai dessa leitura consagrada.

Antes de iniciar, é necessário fazer um breve esclarecimento metodológico. Dentro da teoria política rawlsiana, o construtivismo por ele proposto como seu aporte pessoal à filosofia se delineia, sobretudo, em sua obra mais tardia *O Liberalismo Político*. As teses de Rawls nesse livro comportam marcadas diferenças com as de *Uma Teoria Da Justiça*, havendo, inclusive, um complexo debate na literatura sobre se nosso autor

se manteve kantiano em sua fase madura ou se houve um abandono mais radical dos pilares teóricos de sua primeira teoria da justiça¹.

Desse modo, não cabe no escopo deste artigo uma análise detida das ideias do último Rawls, principalmente porque aqui nos interessa mormente Rawls como intérprete de Kant e não propriamente os detalhes específicos das teorias próprias do professor de Harvard. Por isso, neste tópico trataremos, sobretudo, do construtivismo moral que Rawls atribui a Kant, centrando-nos nos comentários tecidos nas conferências de sua *História da Filosofia Moral*, sem adentrar especificamente o construtivismo político por ele defendido em sua obra da maturidade².

Rawls (2005, p. 270) sumariza sua leitura geral da obra kantiana afirmando que a postura moral do pensador alemão se opõe não só ao utilitarismo, mas também ao que denomina intuicionismo racional. Ele, inclusive, reclama de que sua rejeição a este não seja tão apreciada quanto aquela dirigida ao naturalismo de Hume. Na obra de Kant, o intuicionismo racional estaria presente na versão do perfeccionismo metafísico de Gottfried Leibniz (1646-1716), embora o próprio Rawls admita que o professor de Königsberg não expressa diretamente essa contraposição em

¹ Para o referido debate, ver, por exemplo, ARAUJO, 2010, p. 106-107; e FREEMAN, 2002, p. 28.

² Em passagem famosa d'*O Liberalismo Político*, Rawls enuncia quatro diferenças entre o construtivismo moral de Kant e a sua própria teoria do construtivismo político: i) a doutrina de Kant é uma concepção moral abrangente, oferecendo uma fundamentação para a normatização de toda a vida do indivíduo, enquanto sua teoria da justiça como equidade se restringe às questões de justiça política; ii) a autonomia de sua visão política significa apenas que ela representa a ordem dos valores políticos consoante o que se funda na razão prática, enquanto a autonomia kantiana estipula que a ordem dos valores morais seja constituída pela atividade da razão prática; iii) as concepções fundamentais de pessoa e de sociedade em Kant estão vinculadas a seu idealismo transcendental, enquanto a justiça como equidade não se baseia em nenhuma ideia metafísica; iv) a justiça como equidade tem como função gerar uma base pública de justificação, dado o fato do pluralismo razoável, enquanto a filosofia de Kant visa a uma apologética geral da unidade da razão (RAWLS, 2011, p. 117-120).

momento algum (de fato, sua crítica ao perfeccionismo de Leibniz é bem mais contida)³.

No intuicionismo racional, os princípios morais são sintéticos *a priori* e constituem uma ordem apreensível à razão e independente da ordem da natureza física. Isso, porém, não basta para que se configure a autonomia almejada por Kant. Há heteronomia mesmo que se trate de uma ordem de valores acessível à razão prática por si mesma, totalmente *a priori* e desvinculada da materialidade fenomênica porque tais princípios não são determinados por nossa concepção de nós mesmos como pessoas racionais e membros legisladores do reino dos fins. A autonomia exige que não haja nenhuma ordem moral anterior à nossa concepção do procedimento racional apto a produzir os deveres práticos, mesmo que essa ordem não se baseie em nossa natureza psicológica (RAWLS, 2005, p. 271-272).

Vimos no tópico anterior o elemento que nos levará à compreensão do construtivismo que Rawls atribui a Kant: a legitimidade dos juízos morais é dada pelo fato de advirem do procedimento correto. Repisando, há um procedimento de construção que representa as exigências da adequação formal à pura razão prática, anterior ao qual nada pode haver (RAWLS, 2005, p. 272-273).

Segundo Rawls, o construtivismo kantiano pode ser entendido a partir do exame de três pontos. Primeiro, o que é construído no procedimento moral é o conteúdo da doutrina ética, ou seja, a totalidade dos imperativos categóricos (das máximas que passaram pelo teste da universalização). Isso significa dizer que as normas morais devem ser vistas como construídas por seres racionais, sujeitos às restrições razoáveis – e os agentes são considerados racionais exatamente na medida em que se conduzem pelas restrições do procedimento construtivo e obedecem aos princípios de deliberação racional.

³ Sobre o perfeccionismo leibniziano, Kant (2011, p. 66) comenta apenas que a perfeição em sentido prático é a adequação de algo a toda a sorte de fins, portanto, um conceito não-moral, que não pode ser tornado fundamento da ética na medida em que a condicionararia a objetos externos à vontade racional, fazendo-a heterônoma.

Segundo, o procedimento do imperativo categórico não é ele próprio construído, mas simplesmente apresentado. Kant crê que o intelecto humano ordinário já vive implicitamente consciente do funcionamento da razão prática. Sua exposição moral a partir de exemplos não é senão uma tentativa de organizar num procedimento fechado os critérios morais básicos que o raciocínio comum já tem em conta.

Terceiro, a forma e a estrutura do procedimento construtivo expressam nossa personalidade moral como seres livres e iguais. O procedimento teria, assim, uma base material: a concepção dos seres humanos como razoáveis e racionais, livres e iguais. Somos capazes de compreender essa concepção basilar de pessoa de Kant observando o funcionamento do procedimento ético, buscando compreender as faculdades, habilidades e crenças necessária à atuação de qualquer indivíduo por meio de tal processo (RAWLS, 2005, p. 275-276).

Aqui, há uma inversão do intuicionismo racional: não chancelamos um procedimento porque nos dá as respostas corretas, mas afirmamos que as respostas são corretas porque advêm do procedimento racional. Os princípios morais substantivos são produto de uma atividade da razão prática que parte apenas de si própria, ou seja, de nossa reflexão de nós mesmos como seres dotados de racionalidade. Essa atividade racional autônoma não é fundamentada por nenhum fato moral objetivo (RAWLS, 2005, p. 277-278).

Chegamos ao núcleo vital do construtivismo kantiano: a concepção de justiça não deve depender de fatos apriorísticos, naturais ou divinos, sobre uma ordem independente da forma como concebemos nós mesmos e a sociedade. O modo como compreendemos intimamente nossas faculdades e aspiração é que deve ser o parâmetro da ética e não dados anteriores a nós. Não existem fatos morais anteriores ao procedimento (RAWLS, 1999, p. 306-307).

No resumo de Onora O'Neill, o que caracteriza inicialmente a posição construtivista em ética é seu traço antirrealista. Como acabamos exatamente de ver, o construtivismo nega que existam fatos ou propriedades morais, naturais ou não, que possam ser descobertos ou

intuídos com o fito de fornecer as fundações da moralidade. O que distingue o construtivismo entre as espécies de antirrealismo é, antes de tudo, sua afirmação de que os princípios morais são construções humanas. Além disso, no construtivismo, esse raciocínio moral construtivo pode ser prático, ou seja, é realmente capaz de estabelecer prescrições concretas aptas a guiar a ação, e é ainda capaz de justificar tais prescrições construídas. O construtivismo oferece verdadeira objetividade (O'NEILL, 2002, p. 348).

A tarefa da filosofia moral, nas palavras de Rawls, não é mais epistemológica. A busca por uma verdade moral interpretada como previamente dada deve ser substituída pela procura por termos razoáveis nos quais se possa atingir um consenso fundado e nossa ideia de nós mesmo e de nossa relação com a sociedade. O que justifica uma concepção de justiça não é sua real correspondência com uma ordem de fatos *a priori*, mas sua congruência com a compreensão geral mais profunda de nossa realização como pessoas humanas inseridas num meio público. No construtivismo kantiano, a objetividade deve ser definida como advinda de um ponto de vista construído adequadamente que todos podem aceitar (RAWLS, 1999, p. 306-307).

Rawls, então, lamenta (como iniciamos este tópico ressaltando) que os comentadores anteriores não tenham percebido que a teoria moral de Kant é, mais do que exclusivamente formalista, construtivista. Desse modo, ele se considera integralmente herdeiro do iluminista de Königsberg nesse modelo de pensamento ético. A diferença que enxerga entre Kant e si é que sua teoria dá primazia ao aspecto social e à construção da justiça na sociedade política, enquanto Kant está essencialmente voltado para a aplicação do imperativo categórico ao exame interno pelo indivíduo de seus atos perante sua consciência. Se Kant pretendia oferecer um método geral para tratar de todas as questões éticas, Rawls entende que o construtivismo se presta apenas a resolver a questão da justiça (O'NEILL, 2002, p. 351-352).

Defendendo a interpretação de Rawls contra aqueles que veem em Kant uma forma de intuicionismo racional ou de realismo, O'Neill reforça

que o método da ética kantiana é realmente construtivista, apesar de isso não ter sido notado pelos primeiros analistas. As semelhanças entre Kant e Rawls são marcantes, segundo ela. Em primeiro lugar, Kant propõe um procedimento para justificar os princípios morais a partir de uma noção de raciocínio prático que não parte de uma ordem independente de fatos morais. Em segundo lugar, esse procedimento é comparado aos demais procedimentos possíveis, propostos por outros autores, rejeitados como heterônomos exatamente porque invocam uma ordem realista de valores ou modos de subjetivismo, utilitarismo ou outros fundamentos baseados nas preferências empíricas (O'NEILL, 2002, p. 354-355).

O compromisso de Kant com esses pontos está facilmente estabelecido, na visão de O'Neill, na primeira fórmula do imperativo categórico. Tal fórmula determina que os agentes racionais adotem para si apenas as máximas que podem ser elevadas a leis universais, ou seja, que rejeitem princípios que não podem ser adotados por todos. Não há nenhuma referência a nenhuma realidade moral anterior, bem como a desejos ou a preferências (O'NEILL, 2002, p. 355).

Aqui vemos mais uma vez, tanto nos comentários de O'Neill quanto na análise do próprio Rawls, a influência decisiva, para a formulação da leitura construtivista de Kant, da visão do imperativo categórico como esgotada numa compreensão isolada da primeira fórmula. O isolamento do teste da universalização como um filtro vazio para máximas é a fonte inegável da transformação de Kant num proceduralista dos nossos tempos, com consequências robustas para as próprias bases metafísicas da moral.

É importante destacar que, para Rawls (1999, p. 314-315), o construtivismo é uma exigência necessária da noção kantiana de autonomia. Segundo ele, a autêntica autonomia exige, em primeiro lugar, que os seres racionais, em suas deliberações morais, não sejam guiados por nenhum princípio ético anterior a essa deliberação e, em segundo lugar, que sejam motivados apenas pelo interesse em seus próprios poderes morais e em sua capacidade de buscar quaisquer fins que venham a ter (até então desconhecidos).

O construtivismo, portanto, tem implicações sérias no campo da Metafísica ao trazer uma noção bem peculiar acerca da natureza objetiva da moral. Segundo Rawls (1999, p. 340-341), a visão construtivista nos leva a considerar não que os princípios morais sejam verdadeiros, mas que são razoáveis para nós segundo nossa concepção de nós mesmos como pessoas livres e iguais.

Rawls (1999, p. 351-356) insiste, mais ainda, que não existem razões de justiças externas ao procedimento construtivo. Cabe aos indivíduos autônomos decidir quais são os fatos morais relevantes e quão complexos são. A quantidade e o conteúdo dos princípios que orientam a ação moral são fruto de uma escolha racional. Não é que, no construtivismo, os indivíduos, situados nas condições da posição original, têm capacidade de afastar tudo o que poderia atrapalhar uma visão clara da ordem moral *a priori*. Não existe tal ordem antes da aplicação do procedimento.

O construtivismo fornece uma base objetiva na medida em que a construção racional fornece princípios fundamentais que correspondem às noções mais básicas de justiça de cada um. Por isso, os princípios construtivistas não visam à verdade teórica, mas àquilo que é mais adequado às crenças básicas de pessoas que pensam em si conforme os limites do procedimento. Para Rawls, é melhor que se fale em princípios morais razoáveis do que em verdadeiros. O que uma teoria construtivista provê são as normas mais razoáveis para aqueles que concebem a si mesmos consoante a ideia de pessoa representada no procedimento construtivo.

Tal modelo teórico não exclui que se possa saber factualmente qual é a concepção de justiça mais razoável universalmente. Isso porque é possível que apenas umas poucas concepções sejam suficientemente gerais e viáveis para gerar uma doutrina moral congruente com o modo como as pessoas se enxergam numa sociedade democrática – e que, dentre essas, apenas uma seja capaz de se encaixar num procedimento construtivo que redunde em princípios práticos aceitáveis, considerando as crenças gerais sobre a pessoa humana e a sociedade.

Portanto, nas palavras de Luiz Bernardo Araujo (2010, p. 107-108), o construtivismo kantiano, como o interpreta Rawls, sendo essencialmente uma concepção na qual os princípios morais são construídos a partir da expressão básica da autoconcepção dos cidadãos como pessoas livres e iguais e não são meramente apreendidos por meio de uma aproximação intelectual a uma ordem independente de fatos morais, compagina-se perfeitamente com a esquiva rawlsiana em chamar sua teoria de verdadeira. Isso porque a pretensão de Rawls não é retirar-lhe o direito de ser considerada correta, a partir de um exame racional, mas distanciar sua aceitabilidade filosófica da pretensão de verdade de um sistema metafísico e moral anterior. Assim, o propósito da teoria da justiça de Rawls é prático e não metafísico ou epistemológico. Não pretende revelar uma verdade dada, mas funcionar como base possível para um acordo real entre cidadãos que se veem como livres e iguais.

Cumpre notar que a visão construtivista alberga matizes variados⁴. Num extremo, Christine Korsgaard (1996, p. 112) afirma, contra qualquer espécie de realismo, que valores morais são produzidos por nossa vontade racional, são verdadeira criação humana e só adquirem o estatuto moral depois que nós os concebemos assim. Essa é também a visão de Jerome Schneewind (1997, p. 21), para quem Kant é marcado por uma versão de ceticismo antirrealista, e sua grande contribuição é nos permitir compreender a moral como criação humana.

Já Barbara Herman (1989, p. 137) entende que, embora as respostas morais só possam ser conhecidas depois da reta aplicação do procedimento do imperativo categórico, isso não significa que elas possam ser qualquer coisa. Construção não é criação. A moralidade é uma ideia da razão, logo, podemos razoavelmente acreditar que a noção que trazemos dela, de fato, é o seu conteúdo verdadeiro. Onora O'Neill (1989, p. 206) pondera que o construtivismo se encontra “em algum lugar no espaço entre a visão realista e a relativista da ética” como “uma terceira possibilidade

⁴ Para um bom panorama desse quadro, com mais referências, cf. WOOD, 2007, p. 283, nota nº 3.

distinta”, pretendendo evadir-se de apoio tanto em princípios morais autoevidentes quanto nas crenças morais de cada sociedade.

Críticas à leitura construtivista

Não poucos comentadores questionam a interpretação de Rawls de que a ética kantiana é puramente procedural e de que noção de autonomia no mestre alemão requeira que os princípios morais sejam construídos pelo indivíduo. Neste último tópico do trabalho, trarei à colação um brevíssimo apanhado de argumentos importantes de autores que enxergam em Kant uma postura realista.

Antes de tudo, vale a pena visitarmos possíveis refutações à leitura excessivamente formalista que Rawls realiza. Comentamos que um ponto nodal na análise do professor de Harvard é a prioridade, explícita em seus escritos, dada à primeira fórmula do imperativo categórico, com o consequente desprezo pelas demais. Allen Wood (2008, p. 167-169) apresenta uma objeção a esse aspecto em particular: tomar a formulação da lei universal isoladamente é o caminho para a formação da imagem do Kant formalista ao extremo. É um erro considerar a aplicação de Kant dessa fórmula aos quatro exemplos na *Fundamentação* como o modo por excelência de dedução de todos os deveres. O raciocínio de Kant, naquela ocasião, pretende apenas mostrar como algumas rejeições morais que já habitam em nossa consciência comum podem ser explicitadas filosoficamente daquela forma (sob o conceito de imperativo categórico). O prosseguimento da explanação kantiana na própria *Fundamentação* e nas obras posteriores mostra que a fórmula da lei universal é, na verdade, a mais abstrata e provisória delas. Quando, n'A *Metafísica dos Costumes*, ele se põe a realmente especificar os deveres concretos, é a fórmula da humanidade que ele utiliza. A verdade é que os enunciados posteriores são essenciais para a compreensão do que verdadeiramente um ser racional pode querer sem cair em contradição consigo mesmo, não deixando

dúvidas de que os dados antropológicos e materiais são parte do raciocínio moral.

Adentrando o terreno dos opositores do construtivismo, Terence Irwin (2009, p. 169-170) extrai sua crítica das ponderações de Kant sobre leis naturais e leis positivas. Com efeito, Kant (2008, p. 67) afirma:

Leis obrigatórias para as quais é possível haver uma legislação externa são chamadas de leis externas (*leges externae*) em geral; aquelas entre elas que podem ser reconhecidas como obrigatórias *a priori* pela razão, mesmo sem legislação externa, são de fato leis externas, porém naturais, ao passo que aquelas que não obrigam sem efetiva legislação externa (e, assim, sem estas não seriam leis) são chamadas de leis positivas. Pode-se, portanto, conceber uma legislação externa que contivessem somente leis positivas, mas nesse caso ainda assim uma lei natural teria que precedê-la, o que estabeleceria a autoridade do legislador (isto é, sua autorização de obrigar outros mediante sua escolha).

Ora, Kant rejeita aqui expressamente o voluntarismo: o fundamento último de uma lei não pode ser um ato de legislação. Do contrário, trata-se de uma lei arbitrária e sem autoridade legítima. Uma lei verdadeira se fundamenta numa lei natural, que precede e sustenta a faculdade de qualquer legislador. Isso significa, segundo Irwin, que não é possível reconduzir os princípios morais a uma atividade racional sem indagar acerca da legitimidade dessa atividade como instância fundante da obrigação moral. É preciso que haja princípios morais anteriores a qualquer construção, para que possam embasar a própria atividade de construção. Se tal atividade individual justifica a lei por si, sem que haja qualquer razão anterior para que ela seja necessariamente realizada, estamos, em verdade, diante de um fundamento heterônomo. Ao contrário do ponto de partida de Rawls, a verdadeira autonomia não só não supõe o construtivismo, mas o exclui.

Rawls acredita – comenta Irwin (2009, p. 960-961) – que a doutrina kantiana tende a se compatibilizar com o construtivismo e não

com o realismo porque apenas o construtivismo é capaz de estabelecer uma conexão exata entre os princípios morais e a ação humana, enquanto as versões de realismo proporiam princípios morais cuja adequação à ação humana seria meramente acidental à sua constituição. Entretanto, o construtivismo cria uma confusão indissolúvel ao equacionar a relação entre a ação racional e os princípios normativos de modo inaceitável a um ponto de vista racionalista como o de Kant.

Com efeito, admitir que a atividade racional de conceber a si mesmo de certo jeito e de construir princípios morais é a própria geradora da ética levanta a questão kantiana de quais razões temos para realizar tais atividades racionais. Numa teoria construtivista, não há razões anteriores ao procedimento construtivo, logo, a dedicação à atividade racional de utilizá-lo é uma mera escolha da vontade individual. Kant, porém, não toleraria que uma escolha fosse o fundamento último da moralidade e de nossas ações. Um ato da vontade só pode fornecer uma justificação se estiver baseado em razões objetivas anteriores, que, consequentemente, não podem ter sido objeto de escolha. Se temos a pretensão de escolher de modo autônomo e racional, é preciso que encontremos as razões genuínas que nos levam a tal escolha.

Seguindo essa linha argumentativa, o pressuposto de que a autonomia kantiana exige a criação da lei moral pelo ser humano sem referência a nenhuma realidade externa a si próprio traz uma profunda incompreensão da epistemologia e da antropologia do filósofo prussiano. Em primeiro lugar, porque a negação construtivista de que existem fatos morais é compatível com uma epistemologia humana, em que se recusa objetividade a todo o mundo normativo. Em Kant, porém, a moral, embora não faça parte da descrição fenomênica da realidade, é um *factum* objetivo, que integra a realidade e constitui a natureza dos seres racionais (IRWIN, 2009, p. 171-172).

Em segundo lugar, porque a ideia kantiana de liberdade como submissão a uma lei imposta pela própria razão (e não por ela inventada) não admite que se exclua a aceitação de uma moral intrínseca como caracterizadora da autonomia. Ao contrário, a autonomia evoca exatamente

o uso da razão para a descoberta daquilo que é uma lei para todo o agente racional. Irwin (2009, p. 163-164), muito oportunamente, utiliza a analogia de um artista que não se preocupa com os fatos da realidade e de um cientista que a eles se atém. Kant argumentaria que é menor a autonomia de quem despreza os fatos porque só lhe restam impulsos subjetivos para lhe guiar a ação. Quando não reconhecemos propriedades morais objetivas, trocamos a razão prática pelas inclinações pessoais, abrindo mão da autonomia.

Karl Ameriks (2003, p. 268-269) aponta que o núcleo do argumento construtivista para distanciar Kant de uma postura realista é relacionar a defesa da existência de “Padrões morais independentes” às teorias do mandado divino. Contudo, uma teoria do mandado divino pode também se caracterizar como negando a existência de tal ordem independente, ao afirmar que as normas morais se baseiam numa vontade racional – a vontade de Deus. Ocorre que o critério de “independência” de um construtivista como Schneewind é epistêmico e não ontológico. É dogmático todo o método que requer que saibamos qualquer fato externo à razão humana antes de podermos definir o certo e o errado. O método não-dogmático de Kant proporia o conhecimento do próprio ser humano como anterior a todo o conhecimento teórico. Ameriks indica, porém, que, em Kant, o conhecimento prático da razão humana não é tão diferente do que poderíamos considerar conhecimento de coisas independentes.

Com efeito, conforme insistiremos um pouco mais adiante, o método construtivista, ao abdicar da verdade metafísica de seus resultados e substituí-la pela razoabilidade prática, pretende um paralelo com a distinção kantiana entre fenômeno e número, na qual conhecemos apenas as aparências e não verdade última. Entretanto, consoante observa Ameriks (2003, p. 270-271), se Kant ensina que a filosofia teórica trabalha com as aparências, ele também advoga que, na filosofia prática, movemo-nos além delas em direção à verdade absoluta. A lei moral é uma realidade certa, que se aplica à natureza humana em si, para além das aparências – e, aliás, a todo o ser de natureza racional.

Ameriks analisa o trecho central da *Crítica da Razão Prática* em que Kant explica como a lei moral deve ser definida anteriormente aos conceitos de bem e de mal (que, no fundo, é a origem de toda a discussão do capítulo 2), comentando que, quando se dá atenção ao modo como Kant entende a lei moral e o bem, a conclusão que se tira é oposta à do construtivismo. Isso porque Kant não rejeita os modelos éticos baseados no bem porque são excessivamente “independentes” em relação ao homem, mas, ao contrário, porque se aproximam demasiadamente da natureza humana. Ao se amarrarem às contingências empíricas da natureza humana, impossibilitam a aquisição de caráter *a priori* e de necessidade, características essenciais da moral, numa visão kantiana. Os requisitos do caráter *a priori* e da necessidade das normas morais aproximam Kant muito mais do método que se chama de dogmático. A ética kantiana não se restringe ao fenomênico das coisas humanas e, ao buscar aquilo que se aplica universalmente a todo o ser racional, se caracteriza bem mais distintamente como um racionalista tradicional do que como um construtivista.

Ameriks (2003, p. 271), assim, procura esclarecer o significado da caracterização da moralidade como assunto próprio dos seres racionais e, mais ainda, como a autolegislação desses seres para as suas próprias demandas racionais, invocando uma passagem das lições de moral de Kant *Mongovius II*, em que o pensador alemão afirma, de modo cristalinamente realista, que a lei moral se funda na natureza das coisas, na estrutura geral e essencial dos entes racionais. Confirma-se, assim, que os temas da razão pura são exatamente os que devem ser simplesmente reais e não apenas tidos como problemas do domínio humano.

Conforme repisamos, a autolegislação em Kant significa apenas que devemos ser determinados somente pela nossa natureza racional, que é nosso verdadeiro ser, e não pelos nossos caracteres empíricos. Nesse sentido, Kant distingue entre dois conceitos: i) a autonomia legislativa, que se consubstancia em ser a moral determinada pelos fins da razão e não pelos fins heterônimos dos sentidos; e ii) a autocracia executiva, a escolha absolutamente livre, ou seja, a capacidade de decidir e adotar os fins que

bem entender. Em sua teoria, esses dois atributos racionais são perfeitamente independentes, e não há lugar para um tipo de libertarianismo que resuma a autonomia racional à autocracia executiva (AMERIKS, 2003, p. 271-272).

Wood (2007, p. 108) segue esse raciocínio, recordando a distinção de Kant entre máximas e leis. Para o nosso pensador, princípios que derivam de atos subjetivos da razão são meras máximas, incapazes de adquirir validade universal. Numa visão construtivista, leis são simplesmente aquelas máximas nas quais a vontade angariou uma qualidade de legisladora, fundada num procedimento racional. Em Kant, entretanto, nenhuma objetividade pode nascer de procedimentos subjetivos da razão. Um princípio que se apoie numa atividade construtiva do indivíduo, não importa qual procedimento tenha sido seguido por essa atividade, continuará sendo máxima. A objetividade de uma lei se deve unicamente a ela se basear em fins racionais objetivos e em fatos da razão.

Ocorre que a autolegislação de que nos fala Kant é simplesmente uma forma de representarmos a ideia de leis universalmente válidas, que o são porque todo o ser racional, quando utiliza retamente sua razão, reconhece a verdade de seu conteúdo e sua autoridade independente de qualquer ato voluntário. Kant, insistimos, é um racionalista, não um voluntarista: a vontade é uma instância normativa não no sentido de que ela cria normas, mas no sentido de que ela as reconhece e se submete a elas, fundada em razões que, logicamente, se distinguem do próprio ato voluntário e o antecedem (WOOD, 2007, p. 110).

Nesse sentido, Wood (2007, p. 112) aponta que, em Kant, a dignidade do ser humano e de sua natureza racional ou o caráter categórico das obrigações morais nunca são apresentados como formas com que podemos conceber a nós mesmos e a nossas ações, mas como assertivas acerca do que as coisas são. A dignidade do ser racional não depende de uma atividade da razão de lhe atribuir tal estatuto, mas é um fato objetivo. É simplesmente porque o valor absoluto do ser humano é atributo de sua essência que todos devem considerá-lo assim. Trata-se de marca inequívoca do realismo ético de Kant.

Nessa mesma linha, Ameriks (2003, p. 281) leva o assunto ainda mais profundamente ao campo da Metafísica e advoga que o idealismo transcendental, sendo uma proposta epistemológica (portanto, do âmbito da razão teórica), não implica, como se supõe, uma postura moral não realista. Na visão desse professor, Kant é um racionalista crítico, e todo o seu projeto filosófico é refratário a uma superinflação da razão, que via no chamado dogmatismo do iluminismo alemão anterior. Por isso, a “Crítica da razão pura” se limita a definir, de maneira modesta, a forma do julgamento teórico e suas categorias. Por conseguinte, não faz sentido crer que, na filosofia prática, seu idealismo adquira um sentido radical de tomar a razão como força criadora de princípios (AMERIKS, 2003, p. 274-275)⁵.

É verdade que a razão, no campo prático, se distingue de sua atuação no campo teórico exatamente porque neste ela atua normativamente sobre a realidade empírica, impondo a ela seus conteúdos. Entretanto, usando os termos da metafísica clássica, não devemos compreender isso como se a razão fosse causa eficiente das normas morais, ou seja, como se ela as fabricasse (visão construtivista), mas como sendo ela causa formal da moralidade; isto é, a moralidade é a própria essência da razão humana, constitutiva de sua natureza abstrata e geral (AMERIKS, 2003, p. 278-279).

Quer dizer, não é que, na autolegislação, a razão faça algo, realize uma atividade que produza leis morais. Simplesmente, a própria natureza da razão, por si, determina fundamental e essencialmente os seus fins últimos, que devem guiar toda a ação de um ser racional. A ideia central de Kant é que a razão prática pura pode, apenas por seus contornos abstratos, conter normas substanciais de ação que possam se afirmar universalmente como categóricas. A autonomia kantiana, em suma, é uma autonomia da razão, em que o eu individual centra sua ordenação interna na submissão aos comandos racionais, que expressam a natureza humana em seu estado mais elevado (AMERIKS, 2003, p. 280).

⁵ Ameriks, inclusive, dedica outra obra a desenvolver esse argumento pela compatibilidade entre a noção de autonomia e a objetividade das normas morais (Cf. AMERIKS, 2000).

Semelhante diagnóstico é feito por William Morrow Washington, ainda que se expressando em termos sutilmente diferentes. Referindo-se às tradicionais disputas gnosiológicas, ele afirma que Kant, embora seja um conceitualista em sua teoria do conhecimento (as categorias universais são abstrações que a mente humana aplica aos objetos da intuição), adere na ética fortemente a uma espécie de realismo, em que a lei moral é uma ideia que existe anteriormente a toda a experiência e independentemente de qualquer atividade particular de uma razão individual, na própria noção de um ser racional como tal (1898, p. 8-9).

Conclusão

Vimos, ao longo deste trabalho, as marcas principais da visão geral de Rawls acerca da ética kantiana, sua proposta interpretativa original denominada construtivismo, hoje já célebre. Anotamos que seu ponto de partida não é grande novidade: a leitura da moralidade do pensador de Königsberg como o arquétipo do formalismo ético. Rawls explica bem como a ética kantiana se constitui simplesmente do conjunto de máximas que passam pelo teste do imperativo categórico e se tornam leis gerais. Esse teste é puramente procedural: algo é moralmente correto exatamente porque foi aprovado por ele.

O construtivismo moral é a conclusão que Rawls fatalmente tira desse modelo. Os princípios morais são construídos pelo procedimento do imperativo categórico. A razão humana é verdadeira criadora de regras práticas, e só assim se afirma a autonomia kantiana do indivíduo. O ser humano é autônomo porque as leis a que se submete são fruto de uma atividade de sua própria razão. Essa proposta pode ser lida de forma mais ou menos radicalmente antirrealista, mas necessariamente rechaça a existência de uma ordem moral apriorística, anterior ao procedimento racional de construção.

Como estudamos na última parte do artigo, existem motivos relevantes para se levantarem questionamentos sobre a efetiva adequação

da leitura construtivista rawlsiana. A primazia da primeira formulação do imperativo categórico parece encontrar resistência no próprio texto de Kant. As obras kantianas dedicadas à aplicação concreta da ética, particularmente o segundo livro d'*A Metafísica dos Costumes* e as *Lições de Ética*, revelam um método sempre voltado para a investigação acerca das finalidades próprias da natureza humana, a partir da ordem estabelecida pela segunda fórmula. Assim, vários autores apontam que a moral em Kant, na verdade, se baseia num estatuto objetivo da humanidade em finalidades igualmente objetivas. A razão, na verdade, identifica reflexivamente o conteúdo absoluto das normas para a ação humana que já existem em seu interior, enquadrando-se como um peculiar realista.

Conforme principiei comentando, não é possível ao escopo deste trabalho resolver tal controvérsia sobre a melhor interpretação de Kant. O objetivo aqui é apenas expor, em linhas gerais, os termos desse importante debate teórico e trazer à tona que, embora Rawls tenha adquirido a imagem de um arauto de Kant na arena contemporânea, sua apropriação do autor setecentista está longe de ser livre de dificuldades suscitadas por intérpretes também gabaritados. Sendo Kant um dos moralistas modernos que mais ecos encontra em todos os caminhos da Filosofia depois de si, nunca é demais jogar luz sobre o que se vem discutindo e propondo a seu respeito.

Referências

- ALLISON, Henry. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- AMERIKS, Karl. *Interpreting Kant's Critiques*. Oxford: Oxford University Press, 2003. DOI: <https://doi.org/10.1093/0199247315.001.0001>.
- AMERIKS, Karl. *Kant and the Fate of Autonomy: Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9781139173346>.

ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. *Pluralismo e Justiça: Estudos sobre Habermas*. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

FREEMAN, Samuel. Introduction. In: FREEMAN, Samuel (Org.). *Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. DOI: <https://doi.org/10.1017/CCOL0521651670>.

HERMAN, Barbara. Justification and objectivity: comments on Rawls and Allison. In: FÖRSTER, Eckart (Ed.). *Kant's Transcendental Deductions: the three "Critiques" and the "Opus Posthumum"*. Stanford: Stanford University Press, 1989. p. 131-141. DOI: <https://doi.org/10.1515/9781503621619-011>.

IRWIN, Terence. *The Development of Ethics: a historical and critical study*. Vol. III: from Kant to Rawls. New York: Oxford University Press, 2009.

KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2008.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Tradução, introdução e notas de Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

KORSGAARD, Christine. *The sources of normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511554476>.

O'NEILL, Onora. *Constructions of reason: explorations of Kant's practical philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

RAWLS, John. Kantian Constructivism in Moral Theory. In: FREEMAN, Samuel (Ed.). *Collected Papers*. Cambridge: Harvard University Press, 1999. p. 303-358.

RAWLS, John. *História da filosofia moral*. Trad. Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

RAWLS, John. *O liberalismo político*. Trad. Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Trad. Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

SCHNEEWIND, Jerome B. Natural Law, Skepticism and Methods of Ethics. In: GUYER, Paul (Ed.). *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: Critical Essays*. Lanham: Rowman and Littlefield, 1997. p. 3-25.

WASHINGTON, William Morrow. *The Formal and Material Elements of Kant's Ethics*. New York: MacMillan Co., 1898. DOI: <https://doi.org/10.1037/12446-000>.

WOLFF, Robert Paul. *Understanding Rawls: A Reconstruction and Critique of A Theory of Justice*. Princeton: Princeton University Press, 1977.

WOOD, Allen W. *Kant*. Trad. Delamar José Volpato Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008.

WOOD, Allen W. *Kantian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Data de registro: 18/07/2020

Data de aceite: 25/08/2020



 **As ideias abstratas em Locke como solução para o problema dos universais**

*Danival Lucas da Silva**

Resumo: O objetivo desse artigo é analisar o impacto da proposta de Locke, em relação às ideias abstratas, na discussão em torno do problema dos universais. Para Locke, a solução desse problema passa pela rejeição do realismo – teoria fortemente defendida pela tradição e ainda presente no pensamento filosófico nos dias de hoje. Nesse artigo falaremos sobre os avanços conquistados pelo empirista inglês e discutiremos os pontos frágeis de seus argumentos. Defenderemos que é possível construir uma refutação definitiva do realismo, baseando-nos no conceito de ideias abstratas e nas evidências reveladas pelo avanço das ciências.

Palavras-chave: Locke; Ideias Abstratas; Problema dos Universais; Realismo.

Abstract ideas in Locke as a solution to the problem of universals

Abstract: The purpose of this article is to analyze the impact of Locke's proposal, in relation to abstract ideas, in the discussion around the problem of universals. For Locke, the solution to this problem requires the rejection of realism - a theory strongly defended by tradition and still present in philosophical thought today. In this article we will talk about the advances achieved by this english empiricist and discuss the weak points of his arguments. We will argue that it is possible to construct a definitive refutation of realism, based on the concept of abstract ideas and on the evidences revealed by the advancement of science.

Keywords: Locke; Abstract Ideas; Problem of Universals.

* Graduando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: danival.lucas@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1368341307051042>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2802-1810>.

Introdução

No contexto do problema dos universais, John Locke apresenta suas considerações em relação à origem dos termos gerais e à natureza das ideias abstratas ou ideias gerais. Para Locke, a solução do problema passa pela rejeição do realismo, fortemente defendido pela tradição e ainda presente no pensamento filosófico nos dias de hoje. Nesse artigo mostraremos os avanços nesse sentido conquistados pelo empirista inglês, bem como os pontos frágeis de seus argumentos. Defenderemos que é possível construir uma refutação definitiva do realismo, baseando-nos no conceito de ideias abstratas e nas evidências reveladas pelo avanço das ciências. Primeiramente faremos algumas considerações gerais em relação ao problema dos universais, identificando a abordagem a ser contestada. Em seguida discutiremos as ideias abstratas em Locke, posicionando-o nas correntes conceitualista e convencionalista. Mostraremos que o realismo platônico é plenamente descartado, assim como o realismo aristotélico em sua versão escolástica – embora o realismo aristotélico puro seja admitido como possível. Em todos esses pontos, destacaremos algumas inconsistências em seus argumentos, à luz do conhecimento científico disponível atualmente, e apresentaremos caminhos alternativos que podem sustentar a plausibilidade de suas hipóteses.

O problema dos universais

O problema dos universais atravessa praticamente toda a história da filosofia. Surge na metafísica de Platão e Aristóteles, ganha força no debate medieval, alcança a epistemologia dos modernos e chega até nós hoje como um problema ainda em aberto. Segundo a enciclopédia de filosofia da universidade de Stanford, esse problema pode ser definido como um conjunto historicamente variável de questões metafísicas, lógicas e epistemológicas intimamente relacionadas, ligadas, em última análise à seguinte questão: como é possível a cognição universal de coisas

singulares? (KLIMA, 2017, p. 1)¹. Tomemos o termo geral “homem” como exemplo. Dizemos que este é um termo universal pois se aplica a todos os homens individuais. Mas essa relação, longe de ser trivial, revela-se um dos maiores desafios do pensamento filosófico em todos os tempos.

Podemos dizer que “O problema medieval dos universais é uma continuação lógica e histórica do antigo problema criado pela teoria de Platão para responder a um tal feixe de questões, a saber, sua teoria das Ideias ou Formas” (KLIMA, 2017, p. 1)². Os gregos antigos já compartilhavam a noção de que o conhecimento se dá nos universais, e não nos indivíduos particulares. Platão defendia a existência das ideias, transcendentas e anteriores à existência de qualquer indivíduo, como explicação para a capacidade humana de classificação dos particulares em espécies e gêneros. Cada indivíduo particular seria apenas uma cópia imperfeita com algum grau de participação em modelos ou arquétipos eternos e imutáveis. Ao nos deparamos com homens individuais, por exemplo, percebemos a relação destes com o modelo universal de homem através do fenômeno da reminiscência e formamos uma ideia em nossa mente que se refere a todos os indivíduos dessa espécie. A palavra “homem”, dessa forma, passa a se referir a essa ideia na mente. Esse sistema ficou conhecido como *universalia ante rem*³.

Ao focar nesse problema, Aristóteles, no Livro VII de sua Metafísica, diz: “Na verdade, o que desde os tempos antigos, assim como agora e sempre, constitui o eterno objeto de pesquisa, e o eterno problema, é a questão: o que é o ser?” (*Metaf.* VII, 1028b 2-3). “O que são as coisas”,

¹ “‘The problem of universals’ in general is a historically variable bundle of several closely related, yet in different conceptual frameworks rather differently articulated metaphysical, logical, and epistemological questions, ultimately all connected to the issue of how universal cognition of singular things is possible” (KLIMA, 2017, p. 1).

² “The medieval problem of universals is a logical, and historical, continuation of the ancient problem generated by Plato’s (428–348 B.C.) theory answering such a bundle of questions, namely, his theory of Ideas or Forms” (KLIMA, 2017, p. 1).

³ Universal antes da coisa. Para Platão, os universais têm status ontológico superior aos indivíduos que deles participam. A existência dos universais é anterior e independente da existência dos particulares.

segundo Aristóteles, seria a questão fundamental, cuja solução deveria ser buscada na essência dos seres. Mas a essência, ainda segundo a metafísica aristotélica, está inevitavelmente ligada aos nomes das espécies e dos gêneros nos quais os indivíduos são agrupados. Isso é citado na *Metafísica* da seguinte forma: “[...] quando perguntamos qual é a sua essência, não dizemos que é branca ou quente ou que tem três côvados, mas que é um homem ou que é um deus” (*Metaf.* VII, 1028a 15-17). “Homem”, como vimos, é, antes de mais nada, um termo geral, um universal. Como bem destacou Platão, termos como esse carregam em si toda uma problemática: A espécie homem existe na realidade? A ideia de homem teria existência independente da existência dos seres humanos? Aristóteles resolve a questão alegando que a essência dos seres está na forma substancial, presente em cada indivíduo, atuando sobre a potência da matéria e permitindo, assim, que cada um seja devidamente classificado em seu respectivo grupo de espécie e gênero. Segundo esse entendimento, a forma teria uma realidade metafísica – seria a substância (*ousia*) do ponto de vista ontológico – enquanto a espécie teria apenas uma existência lógica, ou seja, seria o universal pensado pela mente humana. A alma humana, por exemplo, dá forma à carne e aos ossos que constituem os corpos dos indivíduos que classificamos como homem. A forma está nos indivíduos e é o que os torna semelhantes, mas não possui uma existência independente e anterior a eles. Assim a palavra “homem” refere-se à espécie e conseguimos construir na mente a ideia correspondente por sermos capazes de identificar, nas coisas, sua forma substancial. Nesse caso, mesmo considerando, ao contrário de Platão, a espécie e o gênero como não anteriores aos indivíduos, ainda assim o universal seria real, existindo nos particulares. É o que chamamos de *universalia in re*⁴.

Entre os medievais, a solução platônica foi seguida por Santo Agostinho, o qual, grosso modo, substitui o mundo das ideias pela mente de Deus e a reminiscência pela luz natural. São Tomás de Aquino segue o

⁴ Universal na coisa. Para Aristóteles, os universais estão nas coisas, isto é, são as formas substanciais que atualizam a matéria dando origem aos indivíduos de uma espécie. Os universais, portanto, dependem da existência dos particulares.

modelo aristotélico com adaptações para se adequar à tradição cristã. As formas naturais preexistem em potência na matéria. Temos em nós certas sementes (concepções primordiais do intelecto), as quais, pela luz do intelecto agente, são imediatamente conhecidas por meio das espécies abstraídas dos sensíveis. De qualquer forma, toda filosofia cristã baseia-se na hipótese de que as essências dos seres são reais e existem antes dos indivíduos, pelo menos como um projeto na mente do criador.

Todos esses sistemas filosóficos são classificados como realistas, pois defendem a existência dos universais no mundo extramental, ou seja, os gêneros e as espécies existem na realidade, independente de sua concepção na mente humana. A proposta de Locke rompe definitivamente com esses sistemas filosóficos tradicionais, já que sua solução se insere na esteira do conceitualismo⁵. Ele acredita que os universais possuem uma existência apenas na mente humana, ou seja, uma existência após a coisa: *universalia post rem*⁶. Considerando que o realismo é tratado, ainda hoje, como uma possibilidade no mundo filosófico, mostraremos, nas seções subsequentes, que a contribuição de Locke pode ser usada na construção de bons argumentos contra a razoabilidade dessa posição.

A solução de Locke

Locke, no terceiro capítulo do terceiro livro de sua obra *Ensaio Acerca do Entendimento Humano*, expõe sua visão acerca da problemática existente em torno dos termos gerais. Para ele, as ideias abstratas, associadas aos termos gerais, são suficientes para resolver o problema dos universais. Essa pretensão é exposta da seguinte forma: “Todo esse

⁵ Para os conceitualistas, somente as palavras e os conceitos na mente humana (ideias) podem ser ditos universais (se aplicam aos vários indivíduos de uma espécie). Todas as outras coisas no mundo são particulares. Divergem, assim, dos nominalistas, para os quais somente as palavras são universais, ou seja, as ideias na mente também seriam particulares.

⁶ Universal após a coisa. As palavras e/ou as ideias surgem após a existência dos particulares aos quais se referem, por isso dizemos que são universais após a coisa.

mistério em relação aos gêneros e espécies, que faz tanto barulho nas escolas [...] não é nada além de idéias abstratas, mais ou menos abrangentes, com nomes anexados a elas” (E 3, 3, 9)^{7 8}. No decorrer desse capítulo, a teoria das ideias abstratas é desenvolvida.

Logo no primeiro parágrafo, temos uma afirmação importante. Locke nos diz que, mesmo cientes de que a maioria das palavras, quanto ao seu significado, são termos gerais, precisamos reconhecer que “Todas as coisas que existem são particulares” (E 3, 3, 1)⁹. Essa declaração enfática evidencia a postura crítica de Locke em relação ao realismo. Nos parágrafos seguintes ele mostra como as ideias abstratas podem explicar a ligação entre os particulares e os termos gerais.

Inicialmente é apresentada uma breve reflexão acerca da necessidade dos termos gerais. Locke constata que seria impossível existirem nomes próprios para todas as coisas que há no mundo. A mente é incapaz de manter uma ideia distinta para cada ser existente (pássaro, árvore, etc). E mesmo que isso fosse possível, seria inútil, pois não serviria ao principal objetivo da linguagem que é a comunicação e o conhecimento. Apenas algumas coisas possuem nomes próprios devido à necessidade de nos referirmos a elas (pessoas, cidades, rios, etc). Nessas considerações, temos um primeiro argumento contra o realismo: se os termos gerais têm origem nas necessidades humanas de comunicação e conhecimento e nas limitações da mente humana, não se originam dos universais *ante rem* dos platônicos. Os termos gerais surgem, na verdade, a partir das ideias abstratas, as quais são formadas pela mente humana ao observar as semelhanças existentes entre os particulares. O processo de abstração é apresentado da seguinte forma:

⁷ “*This whole mystery of genera and species, which make such a noise in the schools [...] is nothing else but abstract ideas, more or less comprehensive, with names annexed to them*” (E 3, 3, 9).

⁸ Para a obra *Ensaio Acerca do Entendimento Humano*, de John Locke, utilizaremos o seguinte sistema de citações: a letra “E” identificando a obra, seguida de números indicando respectivamente livro, capítulo e parágrafo.

⁹ “*All things that exist being particulars, it may perhaps be thought reasonable that words, which ought to be conformed to things, should be so too [...]*” (E 3, 3, 1).

As palavras tornam-se gerais por serem estabelecidas como os sinais das ideias gerais: e as ideias tornam-se gerais separando-se delas as circunstâncias de tempo e de lugar, e quaisquer outras ideias que possam determiná-las para esta ou aquela existência particular. Por este meio de abstração, elas tornam-se capazes de representar mais do que um indivíduo, cada um dos quais, tendo nisto uma conformidade com esta ideia abstrata, é (como o denominamos) desta espécie (E 3, 3, 6).¹⁰

O processo é simples. Partindo, por exemplo, das ideias individuais de Pedro e Paulo, retiramos delas as circunstância de tempo e lugar e todas as outras características pelas quais diferem essas duas ideias individuais (altura, idade, cor de pele, etc). Ao final do processo obtemos uma ideia abstrata, capaz de representar esses dois indivíduos. Por fim, estabelecemos a palavra “homem” como um sinal para essa ideia abstrata. Assim somos capazes de nos referirmos diretamente à espécie, sem precisarmos nos referir a cada indivíduo particular. Trata-se de uma oposição ao realismo, já que o universal (a ideia abstrata) é posterior à coisa e existe apenas na nossa mente.

Locke segue em sua análise afirmando que as naturezas gerais são nada mais que ideias abstratas parciais. Partindo das ideias que temos na mente de cada homem particular, formamos a ideia abstrata de homem. A partir das ideias individuais de cada cavalo particular, forma-se a ideia abstrata de cavalo:

Pois que alguém pense, e depois me diga, em que sua idéia de homem difere da de Pedro e Paulo, ou sua idéia de cavalo da de Bucéfalo, a não ser pelo fato de deixar de fora aquilo que é peculiar a cada indivíduo e reter apenas aquelas idéias particulares complexas que

¹⁰ “Words become general by being made the signs of general ideas: and ideas become general, by separating from them the circumstances of time and place, and any other ideas that may determine them to this or that particular existence. By this way of abstraction they are made capable of representing more individuals than one; each of which having in it a conformity to that abstract idea, is (as we call it) of that sort” (E 3, 3, 6).

coincidem nas várias existências particulares? (E 3, 3, 9).¹¹

Além disso o processo de abstração se repete em vários níveis. Partindo das ideias abstratas de homem e cavalo, por exemplo, excluindo as diferenças e mantendo apenas os aspectos concordantes, podemos chegar à ideia mais geral de animal. O processo segue dessa forma até se chegar aos termos mais gerais: *vivens*, corpo, substância, ser e coisa. Após expor essa estrutura, Locke conclui: “Em tudo isso é constante e invariável o fato de que todo termo mais geral significa uma idéia desse tipo, e é apenas uma parte de quaisquer outros termos contidos abaixo dele” (E 3, 3, 9).¹² É importante notarmos que, segundo esse modelo, cada ideia abstrata mais geral (mais acima na hierarquia das ideias) é constituída apenas de partes das ideias que estão abaixo dela. Podemos pensar a ideia abstrata como uma ideia reduzida, consolidada, simplificada.

Dessa forma, para Locke, os universais são ideias abstratas e por isso são criaturas do entendimento: “[...] geral e universal não pertencem à existência real das coisas; mas são as invenções e criaturas do entendimento, feitas por ele para seu próprio uso, e dizem respeito apenas a sinais, sejam palavras ou idéias” (E 3, 3, 11).¹³ Segundo esse entendimento, apenas sinais podem ser ditos universais; e os sinais (palavras ou ideias) existem apenas em nossa mente. Locke explica que as palavras se tornam gerais quando são usadas como sinais para as ideias gerais. As ideias são gerais quando, como foi demonstrado, passam a representar diversas coisas particulares. Mas as ideias não pertencem universalmente às próprias coisas. As coisas são todas particulares do

¹¹ “For let any one effect, and then tell me, wherein does his idea of man differ from that of Peter and Paul, or his idea of horse from that of Bucephalus, but in the leaving out something that is peculiar to each individual, and retaining so much of those particular complex ideas of several particular existences as they are found to agree in?” (E 3, 3, 9).

¹² “In all which this is constant and unvariable, That every more general term stands for such an idea, and is but a part of any of those contained under it” (E 3, 3, 9).

¹³ “[...] general and universal belong not to the real existence of things; but are the inventions and creatures of the understanding, made by it for its own use, and concern only signs, whether words or ideas” (E 3, 3, 11).

ponto de vista da existência, isto é, até mesmo os termos gerais e as ideias abstratas, do ponto de vista da existência, são palavras e ideias particulares na mente. Todavia, do ponto de vista de seu significado, são universais. Assim devemos classificar Locke como um conceitualista, como destaca Lovatti em seu artigo. Concordando com Vere Chappel, esse autor assume que a expressão “tudo é particular” – denominada indevidamente de princípio da metafísica nominalista de Locke - não se aplica à capacidade de representação das ideias (LOVATTI, 2004, p. 3). A ideia abstrata (o conceito) existe de forma particular na mente, mas com capacidade de representação universal. Ou seja, um único conceito se aplica universalmente a vários particulares, que é exatamente a posição defendida pelos conceitualistas. Importante ressaltar que a ideia abstrata de Locke é resultado de um processamento prévio; uma ideia consolidada, que carrega em si apenas a essência das outras ideias particulares que representa.

Contra o realismo platônico

Baseando-se em sua teoria das ideias abstratas, Locke afirma que o realismo platônico é impossível. Além do argumento apresentado inicialmente – tudo que existe é particular e os termos gerais surgem da limitação da mente humana e da necessidade de comunicação e construção de conhecimento –, ele desenvolve a seguinte reflexão:

Mesmo nas substâncias, onde as idéias abstratas parecem ser tiradas das próprias coisas, elas não são constantemente iguais; nem mesmo na espécie que nos é mais familiar e a qual conhecemos mais intimamente [o homem]: já houve casos de dúvida quanto à possibilidade de classificar o feto nascido de uma mulher como homem, gerando debates sobre se ele deveria ou não ser nutrido e batizado: o que não poderia ocorrer, se a idéia abstrata ou a essência à

qual o nome homem pertencesse fosse obra da natureza (E 3, 3, 14).¹⁴

Substância, para Locke, é o substrato ou suporte de inherência dos modos¹⁵, por exemplo, o homem. Nesse trecho do capítulo III e, mais detalhadamente, no capítulo VI (“Dos nomes das substâncias”), Locke destaca o fato de que o significado dos nomes das substâncias pode se mostrar diferente para pessoas diferentes. Há divergência quanto a quais seres individuais consideramos que fazem parte da espécie homem, por exemplo. Imagine um homem adulto “A” amigo de um outro homem adulto “B”, ambos vivendo na Grécia antiga. O grego “A” não considera que o filho recém-nascido de seu amigo possa ser classificado como homem, pois este teria nascido com algum tipo de deficiência física¹⁶. O grego “B” tem certeza de que seu filho é um homem, tem o direito à vida, deve ser nutrido e ser reconhecido perante a sociedade. Locke está dizendo, nesse trecho, que divergências como essa – na classificação dos indivíduos em suas espécies – são indícios de que os universais não são obra da natureza, como querem os realistas platônicos. Se a essência do homem nos fosse revelada, seria improvável que:

[...] para um ele seria animal racional, mas, para outro, animal bípede sem penas. Aquele que anexa o nome à ideia complexa, composta de sentido e

¹⁴ “Even in substances, where their abstract ideas seem to be taken from the things themselves, they are not constantly the same; no, not in that species which is most familiar to us, and with which we have the most intimate acquaintance: it having been more than once doubted, whether the foetus born of a woman were a man, even so far as that it hath been debated, whether it were or were not to be nourished and baptizied: which could not be, if the abstract idea or essence to which the name man belonged were of nature’s making” (E 3, 3, 14).

¹⁵ Os modos são combinações de ideias simples que não subsistem por si só. Por exemplo, a beleza seria um modo misto (combinação das ideias simples de cor e figura) inherente a uma substância.

¹⁶ Para uma perspectiva mais atual do problema, imagine o caso dos anencéfalos. São bebês que apresentam uma má-formação fetal do cérebro, o que ocasiona uma ausência parcial do encéfalo. Podem nascer sem o córtex cerebral, por exemplo, o que os impossibilita de chegarem à vida adulta e desenvolverem qualquer tipo de pensamento racional.

movimento espontâneo, unida a um corpo de tal forma, possui, portanto, uma essência da espécie homem; e aquele que, após um exame mais aprofundado, acrescenta racionalidade, tem outra essência da espécie que ele chama de homem: assim, um mesmo indivíduo será um homem verdadeiro para um, mas não para o outro (E 3, 6, 26).¹⁷

Dessa forma, para Locke, divergências como essa na busca de uma definição para o conceito de homem, indicam a impossibilidade da teoria das ideias de Platão. Não seria possível que a ideia abstrata associada ao termo “homem” se revelasse tão diferente para diferentes homens, se fosse obra da natureza.

Além disso, Locke diz que poucas pessoas apontariam “a figura ereta” como a diferença essencial da espécie humana. Mas destaca que é comum classificarmos os animais nos atendo à forma. Reforça também, nesse capítulo, que já foi debatido, mais de uma vez, se fetos humanos devem ser preservados ou batizados “Apenas por causa da diferença de sua configuração externa em relação às crianças comuns, sem considerar se não eram tão capazes de raciocinar quanto bebês moldados em outros formatos” (E 3, 6, 26)¹⁸. Portanto, nem mesmo a racionalidade é critério absoluto na classificação de um indivíduo como homem.

Faz-se necessário reconhecer que a posição de Locke apresentada aqui está sujeita à seguinte contestação: a dúvida (ou o erro) em relação à classificação dos indivíduos nas espécies não implica que elas não existam. O grego “A”, por exemplo, pode estar errado ao não classificar o filho de seu amigo como humano; ou a definição de homem como animal bípede

¹⁷ “[...] to one it should be animal rationale, and to another, animal implume bipes latis unguibus. He that annexes the name to a complex idea, made up of sense and spontaneous motion, joined to a body of such a shape, has thereby one essence of the species man; and he that, upon further examination, adds rationality, has another essence of the species he calls man: by which means the same individual will be a true man to the one which is not so to the other” (E 3, 6, 26).

¹⁸ “[...] only because of the difference of their outward configuration from the ordinary make of children, without knowing whether they were not as capable of reason as infants cast in another mould” (E 3, 6, 26).

sem penas pode estar equivocada. Isso não implica, necessariamente, que Platão esteja errado e não exista a ideia perfeita e imutável de homem, representando sua essência. Mesmo assim podemos acrescentar alguns argumentos às observações de Locke para reforçar sua posição. Hoje sabemos que os gregos não tinham em mente os mesmos indivíduos que nós hoje, quando utilizavam o termo “homem” em seu sentido mais amplo. Além da diferença apontada por Locke em relação às definições “animal racional” e “animal bípede sem penas”, podemos acrescentar o conceito utilizado por Aristóteles ao afirmar que o homem é um animal político e que sua natureza o faz ter o domínio da fêmea e do escravo. Ainda segundo o estagirita, o indivíduo fora da polis seria, na verdade, um bicho ou um deus. A essência do homem, portanto, não é a mesma para nós hoje como era no pensamento daquela época. Os casos de crianças selvagens estudados pela antropologia demonstram que temos um conceito de ser humano distinto do de Aristóteles. Dessa forma, segue-se que os gregos antigos não poderiam afirmar que a ideia de “homem” existe no mundo das ideias, se existe um erro na referência do termo “homem” utilizado nessa afirmação¹⁹. Eles estariam imaginando a existência de uma essência que não inclui indivíduos que nós incluímos hoje, por exemplo. Se existe a ideia eterna e imutável de homem e ela equivale ao que nós hoje conhecemos como ser humano, a ideia a que se referem os gregos antigos ao utilizar o termo “homem”, necessariamente, precisa estar errada. Todas as definições citadas – animal bípede sem penas, animal racional, animal político – estão erradas. Ademais podemos considerar a possibilidade de nós hoje estarmos errados e, que no futuro, o conceito de homem abarque mais indivíduos – um feto de poucas semanas, por exemplo. De qualquer forma, o erro – não a dúvida, mas o erro constatado pelo avanço das ciências – revela uma incoerência no assentimento ingênuo da existência,

¹⁹ Utilizamos, aqui, a palavra “referência” no sentido que lhe atribui Frege em seu artigo “Sobre o sentido e a referência” (FREGE, 2011, p. 1). Nesse texto Frege investiga a necessidade de distinção entre os conceitos: sinal, sentido e referência. A referência da palavra (ou sinal) “Sol”, por exemplo, seria a estrela que se situa no centro do nosso sistema solar.

no mundo das ideias, daquela essência pensada de forma equivocada. O realismo platônico restaria, desse modo, prejudicado.

Contra o realismo aristotélico

Para Locke o realismo de Aristóteles faz mais sentido. Ele o aceita em sua versão pura – fazendo algumas ressalvas que se inserem na esteira do convencionalismo²⁰ –, mas rejeita a versão identificada na tradição escolástica, como veremos. Os argumentos que Locke apresenta sobre essa questão se baseiam em sua bipartição do conceito de essência. Para ele existem as essências reais e as essências nominais.

Essências reais e essências nominais

Essência real diz respeito à “Real constituição interna das coisas, mas geralmente desconhecida nas substâncias, da qual dependem suas qualidades detectáveis” (E 3, 3, 15)²¹. É o que faz algo ser o que é, a suposta estrutura interna das coisas. O DNA, no caso dos seres vivos, seria, para nós hoje, um bom exemplo de essência real. É aquilo que, presente na constituição interna de todo ser vivo, determina as qualidades observáveis (fenótipo) de cada espécie. A molécula de DNA era desconhecida na época de Locke, o que corrobora a observação “Mas geralmente desconhecida nas substâncias”, citada na definição.

Essência nominal refere-se à constituição artificial dos gêneros e espécies, ou seja, são as ideias abstratas. Locke sustenta que, apesar de geralmente se supor uma real constituição dos grupos de coisas, é evidente que as ideias abstratas é que são a essência desses grupos: “As ideias

²⁰ O convencionalismo defende que os termos gerais surgem da convenção entre os homens. É, dessa forma, incompatível com o realismo.

²¹ “*And thus the real internal, but generally (in substances) unknown constitution of things, whereon their discoverable qualities depend, may be called their essence*” (E 3, 3, 15).

abstratas são as essências dos gêneros e da espécie” (E 3, 3, 12)²². Diz também que as essências nominais são trabalho do entendimento, isto é, existem apenas na mente humana: “As essências dos tipos de coisas e, consequentemente, a classificação das coisas, é o trabalho do entendimento que abstrai e gera essas idéias gerais” (E 3, 3, 12)²³.

Abordando essa perspectiva, reforça Newton em seu artigo:

Locke admite a possibilidade de que as espécies naturais podem existir. Apesar de parecer um tanto quanto cético em relação a essa possibilidade, não força esse ceticismo. O argumento aqui é: mesmo que existam espécies naturais, nossas classificações não as descrevem com precisão (NEWTON, 2014, p. 112).

Portanto, mesmo que exista uma essência real para cada espécie, nós geralmente não as utilizamos em nosso sistema de classificação. O DNA só foi descoberto recentemente, mesmo assim nós classificamos as espécies de seres vivos desde sempre - segundo Locke, com base nas ideias abstratas, ou seja, com base em sua essência nominal.

Locke analisa, ainda, esses dois tipos de essência (real e nominal) em relação às ideias e modos simples e também em relação às substâncias²⁴. Nas espécies das ideias e modos simples, essas duas essências sempre coincidem: “Uma figura que limita um espaço entre três linhas é a essência real e nominal de um triângulo; sendo não apenas a

²² “Abstract ideas are the essences of genera and species” (E 3, 3, 12).

²³ “The essences of the sorts of things, and, consequently, the sorting of things, is the workmanship of the understanding that abstracts and makes those general ideas” (E 3, 3, 12).

²⁴ Ideias simples são as percebidas passivamente pelos sentidos: cor, cheiro, gosto, figura, movimento, tamanho, extensão, número, prazer, dor, etc. Ideias complexas são formadas pela mente ao comparar, combinar e abstrair as ideias simples. Dividem-se em modos, substâncias e relações. Modos são combinações de ideias simples que não subsistem por si só, ou seja, dependem das substâncias. Dividem-se em simples e complexos. Os modos simples são combinações ou variações de um mesmo tipo de ideias simples: uma dúzia é um grupo de doze unidades. Os modos complexos são compostos por ideias simples diferentes: beleza é uma combinação de cor e figura. Substâncias são o substrato ou suporte de inerência dos modos. Relação é o resultado da comparação e reflexão entre ideias.

idéia abstrata à qual o nome geral está anexado, mas a própria essência ou o ser da coisa em si" (E 3, 3, 18)²⁵. Mas, nas substâncias, essas duas essências são bem diferentes: "Mas o oposto ocorre no que diz respeito à parcela de matéria que constitui o anel no meu dedo; na qual essas duas essências são aparentemente diferentes" (E 3, 3, 18)²⁶. Ocorre que, geralmente, não temos ideia da real constituição das partes insensíveis das coisas. No caso do material do anel, a cor, o peso e a dureza é que o torna ouro, ou lhe dá o direito a esse nome, que é sua essência nominal. Trazendo para nós hoje, pensando em termos de estrutura interna das moléculas e dos átomos, podemos considerar que a essência real dessas coisas muito simples coincide com a ideia abstrata que criamos em relação a elas. Um átomo de hidrogênio possui um elétron enquanto um átomo de hélio possui dois e essas estruturas diferentes constituem tanto a essência real quanto a essência nominal desses dois tipos de seres.

Plausibilidade do realismo aristotélico puro e impossibilidade da versão escolástica

Para Locke a solução de Aristóteles é mais compatível com a realidade do que a de Platão: "Mais racional é a opinião daqueles que consideram que todas as coisas naturais têm uma constituição real, porém desconhecida, de suas partes insensíveis; de onde fluem aquelas qualidades sensíveis que nos servem para distingui-las umas das outras [...]"(E 3, 3, 17)²⁷. Assim, como vimos, Locke refuta completamente a possibilidade do chamado universal *ante rem* dos platônicos e medievais, mas considera a

²⁵ "A figure including a space between three lines, is the real as well as nominal essence of a triangle; it being not only the abstract idea to which the general name is annexed, but the very essentia or being of the thing itself" (E 3, 3, 18).

²⁶ "But it is far otherwise concerning that parcel of matter which makes the ring on my finger; wherein these two essences are apparently different" (E 3, 3, 18).

²⁷ "More rational opinion is of those who look on all natural things to have a real, but unknown, constitution of their insensible parts; from which flow those sensible qualities which serve us to distinguish them one from another" (E 3, 3, 17).

possibilidade da existência do universal *in re* dos aristotélicos. Contudo é importante destacar que a suposta real constituição das coisas é geralmente desconhecida, provocando os problemas discutidos anteriormente. Dessa forma é inútil supor que as espécies, relacionadas aos termos gerais que utilizamos na linguagem, são previamente dadas pela natureza. Pelo contrário, na maioria dos casos são resultado de convenção, pois utilizamos as essências nominais, as quais podem ser diferentes para pessoas diferentes.

Apesar disso Locke reconhece que as essências têm seu fundamento na similitude das coisas. Ele não nega que “A natureza, na produção das coisas, faz várias delas semelhantes”²⁸ (E 3, 3, 13). Isso, segundo ele, pode ser facilmente observado nas raças dos animais e em todas as coisas propagadas pela semente. Mas, insiste Locke, “A classificação delas sob nomes é o trabalho do entendimento que se aproveita da semelhança observada entre elas para criar idéias gerais abstratas [...]” (E 3, 3, 13)²⁹. Assim, mesmo que existam estruturas internas criadas pela natureza, chamadas de essências reais, não são elas que determinam o trabalho humano de classificação dos seres em espécies, que se dá segundo o processo de abstração explicado anteriormente, o qual se baseia nas características externas e, por isso mesmo, está sujeito a erros.

Locke segue dizendo que “As supostas essências reais das substâncias, se diferentes de nossas idéias abstratas, não podem ser as essências das espécies nas quais classificamos as coisas” (E 3, 3, 13)³⁰. Nesse ponto percebemos como Locke afasta a possibilidade do realismo aristotélico na forma em que foi incorporado pelos escolásticos, como explica Lovatti em seu artigo:

²⁸ “[...] nature, in the production of things, makes several of them alike” (E 3, 3, 13).

²⁹ “[...] the sorting of them under names is the workmanship of the understanding, taking occasion, from the similitude it observes amongst them, to make abstract general ideas” (E 3, 3, 13).

³⁰ “And therefore the supposed real essences of substances, if different from our abstract ideas, cannot be the essences of the species we rank things into” (E 3, 3, 13).

Sua preocupação constante, que é evidente no tratamento da questão complexa da relação entre a essência real e a nominal, é refutar a visão dos escolásticos, de acordo com a qual um conceito universal na mente (*post rem*) reflete o universal presente em todas as coisas como forma substancial (o universal *in re*) (LOVATTI, 2004, p. 3).

Os escolásticos, seguindo Aristóteles, acreditavam no universal presente nas coisas (a alma humana, por exemplo). O que os difere do aristotelismo puro é que, para eles, os universais têm uma existência anterior. Como o homem é uma criatura, a ideia de homem deve existir antes na mente do criador (Deus). E nós somos capazes de captar essas ideias universais, ao nos deparamos com os particulares, porque contamos com algum tipo de auxílio divino (intelecto agente). Por isso, para os escolásticos, o universal na mente reflete o universal nas coisas. Locke não se afasta completamente da possibilidade da existência do universal nas coisas de Aristóteles, como vimos, mas nega que esse universal real possa refletir, necessariamente e em todos os casos, o universal nominal, ou seja, o conceito que temos na mente.

Isso significa que existe a possibilidade de uma coincidência entre as essências reais e nominais, pelo menos para algumas espécies. Mas tal fato ocorreria por acaso, não por necessidade. Nos casos onde a essência real difere da ideia abstrata (essência nominal), o que vale para nós, no trabalho de classificação, é a ideia abstrata, pois é a “entidade” a que temos acesso. A estrutura interna pode estar fora do nosso alcance – como o DNA estava fora do alcance do conhecimento disponível aos empiristas ingleses. Dessa forma os nomes das espécies são contingentes, como também ocorre com os indivíduos considerados pertencentes a determinado grupo. Negros e índios nem sempre foram considerados como pertencentes à espécie humana. Locke está justamente afirmando que nosso processo de classificação é falho. O resultado provavelmente seria outro se tivéssemos acesso às estruturas internas em todos os casos de formação de termos gerais, na identificação de todas as espécies de seres do mundo.

Referindo-se a essa questão, Kuklok examina, em seu artigo, a arbitrariedade na formação das espécies em Locke. Ele cita a chamada “Passagem do relógio” (E 3, 6, 39, *apud* KUKLOK, 2018, p. 3) e afirma que, nesse trecho, Locke mostra “A irrelevância das diferenças internas para as espécies, cujos limites são estabelecidos previamente ao nível de fenômeno” (KUKLOK, 2018, p. 2). Nessa passagem, Locke diz que há relógios com estruturas internas (partes mecânicas) diferentes e, a partir disso, lança uma questão: algumas dessas diferenças (ou todas elas) seriam suficientes para produzir uma diferença específica na mente de um relojoeiro? Ou seja, a estrutura interna das coisas, naqueles casos onde as conhecemos, é o que dá origem às espécies e aos termos gerais? Kuklok diz que, para Locke, mesmo nesses casos, as diferenças internas são irrelevantes. Classificamos as espécies pelas características externas.

Nesse mesmo sentido, destaca Newton, em seu artigo, sobre a possibilidade do convencionalismo em Locke. Para esse autor, Locke chama nossa atenção para o fato de que “Nossos sistemas de classificação são questões de interesse e convenção humanas e consideram as semelhanças que observamos nas coisas” (NEWTON, 2014, p. 105). Newton vê em Locke uma preocupação em “Demonstrar que nossos sistemas atuais de classificação são mal construídos e não espelham as espécies naturais; e isso é verdade independentemente da existência ou não das essências reais” (NEWTON, 2014, p. 105). Ou seja, mesmo que existam estruturas internas semelhantes, nós classificamos os seres em espécies por convenção, observando as características externas. O autor cita também trechos do sexto capítulo do livro três do *Ensaio*:

Locke argumenta que, desde que as essências reais das coisas nunca foram consideradas pela maior parte homens, elas não podem ser a base da classificação (III. vi. 24). Ele então argumenta que, mesmo que tal descoberta fosse feita, seria irrelevante, uma vez que os idiomas, em todos os países, foram estabelecidos muito antes das Ciências (III. vi. 25) (NEWTON, 2014, p. 107).

O argumento de que a linguagem surge antes das ciências é fortíssimo. Os termos gerais fazem parte da linguagem e a linguagem é criada por homens comuns. Esse processo, obviamente, independe das descobertas científicas a respeito da constituição interna das coisas. Logo os universais não refletem, necessariamente, a forma substancial das coisas. O agrupamento de indivíduos em espécies depende, portanto, do acordo entre os homens, o que nos leva ao convencionalismo.

Assim sendo o realismo aristotélico na versão escolástica é satisfatoriamente afastado. Por outro lado, percebemos que Locke não consegue afastar definitivamente o realismo aristotélico puro.

Refutação definitiva

No sexto capítulo do terceiro livro do *Ensaio*, Locke menciona o problema das gradações contínuas. Podemos pensar esse problema da seguinte maneira. Ao classificarmos um número determinado de seres diferentes em grupos, se as diferenças se dão por gradações contínuas, a classificação é arbitrária e os grupos se formarão por convenção. As cores são um bom exemplo desse problema. Cada tonalidade é, na verdade, o efeito produzido em nós pela luz oscilando em uma determinada frequência de onda. Em outras palavras, uma cor é uma onda eletromagnética de determinado comprimento, situando-se dentro do espectro visível (de aproximadamente 400 a 750 nanômetros). Como a diferença entre os comprimentos de onda se dá por gradações contínuas, não é possível dizer que o amarelo, por exemplo, é dado pela natureza. Por convenção, chamamos de amarelo as ondas eletromagnéticas de comprimento entre aproximadamente 570 e 590 nm. Ao observarmos um objeto refletindo luz de comprimento 580 nm, por exemplo, a maioria de nós identificaria com facilidade que trata-se de um objeto amarelo, pois esse tom particular de cor está no centro do grupo que recebe esse nome. Mas ao aproximarmos dos limites do grupo, a identificação tende ao impossível. Imagine o comprimento de onda próximo a 590 nm e a dúvida

se o objeto é amarelo ou laranja estará posta. E o problema não se resolve se utilizarmos aparelhos cada vez mais precisos para realizar uma medição e indicar a classificação, pois poderemos sempre imaginar uma tal proximidade ao limite do grupo – uma onda de 589,999... nm, por exemplo – que supere a precisão do melhor equipamento que possa ser construído pelo homem. Isso porque o comprimento das ondas varia de forma contínua e não discreta; e a precisão de qualquer máquina nunca será infinita. Por outro lado, no caso de classificação de seres cujas diferenças podem ser pensadas de forma discreta, o problema de identificação de um indivíduo como pertencente a um grupo pode ser eliminado, mas, mesmo assim, a definição dos grupos continua sendo arbitrária e não dada pela natureza, a menos que seja possível observar lacunas (as diferenças ocorrerem em saltos). Enfim, o problema das gradações contínuas pode ser facilmente observado em diversas outras situações do dia-a-dia. Onde termina o rio e começa o mar? Qual é o limite entre a Terra e o espaço?³¹ Qual o tamanho mínimo de um corpo celeste para ser classificado como planeta?³² Em que momento exato da gestação um bebê deixa de ser embrião e se torna feto? São inúmeros os casos onde as espécies não são dadas pela natureza e precisamos classificar os indivíduos em grupos³³ que criamos por convenção.

No parágrafo 27 do citado capítulo, Locke faz referência a esse tipo de problema e lança a seguinte pergunta: Em que consiste os limites

³¹ Esses dois primeiros exemplos (rio e mar; Terra e espaço) foram inseridos apenas para ilustrar situações de gradações contínuas muito fáceis de serem observadas. Contudo referem-se ao problema da identificação dos limites dos corpos, o qual será trabalhado no futuro. Nesse artigo, nossa investigação será restrita ao problema da classificação de indivíduos em espécies, como ilustramos nos dois exemplos seguintes.

³² Plutão, descoberto em 1930, foi considerado um planeta até 2006. Nesse ano, por convenção, deixou de fazer parte desse grupo de indivíduos que abrange Mercúrio, Vênus, Terra, Marte, etc.

³³ Um dos principais resultados alcançados no desenvolvimento dessa pesquisa foi a constatação de que as espécies (os universais) não são nada mais que grupos de indivíduos. Nos exemplos citados, Plutão era considerado um elemento (ou um objeto, ou um indivíduo) do grupo planeta.

precisos e imutáveis das espécies? Ele mesmo responde nos seguintes termos:

É óbvio que, se examinarmos, não existe tal coisa feita pela natureza e estabelecida por ela entre os homens. [...] Tão incertas são as fronteiras das espécies de animais para nós, que não temos outras medidas além das idéias complexas colhidas por nós mesmos: e tão longe nós estamos de saber com certeza o que é um homem; ainda que talvez possa ser julgado como estupidez levantar esse tipo de dúvida. E, no entanto, acho que posso dizer que certos limites dessa espécie estão tão longe de serem determinados, e que o número exato de idéias simples que constituem a essência nominal está tão longe de ser estabelecido e perfeitamente conhecido, que muitas dúvidas materiais ainda podem surgir sobre isso. E imagino que nenhuma das definições da palavra homem que já temos, nem das descrições desse tipo de animal, seja tão perfeita e exata que satisfaça uma pessoa inquisitiva e atenciosa; muito menos que obtenha um consentimento geral, e que oriente os homens em todos os lugares, na decisão dos casos e na determinação da vida e da morte, batismo ou não, nas produções que possam ocorrer (E 3, 6, 27).³⁴

Desse conjunto de observações, destacamos a lucidez de Locke em constatar que a compreensão dos limites dos termos gerais não é algo tão

³⁴ “*It is plain, if we examine, there is no such thing made by Nature, and established by her amongst men. [...] So uncertain are the boundaries of species of animals to us, who have no other measures than the complex ideas of our own collecting: and so far are we from certainly knowing what a man is ; though perhaps it will be judged great ignorance to make any doubt about it. And yet I think I may say, that the certain boundaries of that species are so far from being determined, and the precise number of simple ideas which make the nominal essence so far from being settled and perfectly known, that very material doubts may still arise about it. And I imagine none of the definitions of the word man which we yet have, nor descriptions of that sort of animal, are so perfect and exact as to satisfy a considerate inquisitive person; much less to obtain a general consent, and to be that which men would everywhere stick by, in the decision of cases, and determining of life and death, baptism or no baptism, in productions that might happen*” (E 3, 6, 27).

simples e direto como normalmente pensamos. Utilizamos o termo “homem” tão frequentemente que imaginamos estarmos totalmente seguros sobre seu significado. Mas, na verdade, o que ocorre é que, como explicamos, o centro dos grupos sempre são fáceis de serem identificados, mas, nas bordas, a dificuldade é imensa. Identificar um homem adulto, com uma aparência que podemos chamar de normal, em uma situação normal do dia-a-dia é tarefa fácil. Mas identificar se um feto, em um determinado momento de seu desenvolvimento no útero, já pode ser considerado um homem – e, portanto, possui os chamados direitos humanos, como a vida –, é um desafio ainda não resolvido pela bioética. Todavia, como a maioria das pessoas se mostram de acordo com a classificação da grande maioria dos indivíduos em seus respectivos grupos, nós conseguimos nos comunicar e gerar conhecimento. Mas, para qualquer espécie complexa, aqueles casos que se situam nas margens, são origem de divergências, desentendimentos e conflitos. O que Locke procura salientar é que identificar os limites dos grupos (ou as fronteiras das espécies) é muito mais difícil do que é normalmente considerado pelo senso comum. Isso, segundo ele, não ocorreria se as espécies existissem no mundo real.

No parágrafo doze, Locke segue nesse sentido e refere-se diretamente ao problema das gradações contínuas, na tentativa de finalmente afastar a possibilidade do realismo como um todo:

[...] em todo o mundo corporal visível, não vemos abismos ou lacunas. Em tudo abaixo de nós, a descida se dá por etapas suaves, e em uma série contínua de coisas, que diferem muito pouco uma das outras. Existem peixes que têm asas e não são estranhos em regiões arejadas; e existem alguns pássaros que habitam a água, cujo sangue é frio como o dos peixes, e sua carne é tão saborosa que os escrupulosos os admitem nas pescarias. Existem animais tão próximos tanto dos pássaros quanto das bestas que estão no meio de ambos: animais anfíbios ligam o terrestre e o aquático; as focas vivem na terra e no mar, e os botos

têm o sangue quente e as entradas de um porco [...] (E 3, 6, 12).³⁵

Contudo existe uma fragilidade na construção desse argumento. Ele não é suficiente para afastar o realismo aristotélico puro, que sugere a possibilidade das essências reais. O problema é que Locke tenta aplicar a hipótese de gradações contínuas ao que chamaremos de “análise horizontal das espécies”, isto é, a análise das diferenças observáveis nas espécies de seres vivos existentes em determinado ponto da história da evolução do nosso planeta. Mas o que esse tipo de análise nos revela, na verdade, é o contrário: é possível pensar, nesse caso, a existência de essências reais dadas pela natureza. Se analisássemos amostras de DNA de cada ser vivo que existe hoje na Terra, poderíamos dizer, com segurança, quais dessas amostras correspondem à espécie humana, isto é, conseguimos distinguir as espécies com base em sua constituição interna. Isso porque há lacunas nas diferenças de DNA das diversas espécies. Na análise horizontal, não se aplica o conceito de gradações contínuas, como imaginava Locke. Isso ocorre porque nem toda a combinação de genes produz seres vivos capazes de sobreviver no planeta Terra em determinado momento. Portanto, as combinações de genes possíveis de serem encontrados na natureza se aglomeram em torno de padrões identificáveis, com pequenas variações entre os indivíduos de uma mesma espécie. Nesse caso a afirmação anterior de Locke – aquela onde ele faz referência à plausibilidade do realismo aristotélico puro – estaria mais de acordo com a realidade.

Porém é possível desenvolver o raciocínio a partir desse ponto, aplicando o problema das gradações contínuas a outras situações, e, assim, argumentar no sentido de uma refutação definitiva do realismo, incluindo o realismo aristotélico puro.

³⁵ “[...] in all the visible corporeal world, we see no chasms or gaps. All quite down from us the descent is by easy steps, and a continued series of things, that in each remove differ very little one from the other. There are fishes that have wings, and are not strangers to the airy region: and there are some birds that are inhabitants of the water, whose blood is cold as fishes, and their flesh so like in taste that the scrupulous are allowed them on fish-days. There are animals so near of kin both to birds and beasts that they are in the middle between both: amphibious animals link the terrestrial and aquatic together; seals live at land and sea, and porpoises have the warm blood and entrails of a hog” (E 3, 6, 12).

Podemos partir para o que chamaremos de “análise vertical das espécies”, ou seja, a análise da evolução das espécies no decorrer do tempo, ou análise da árvore filogenética da vida. Segundo a teoria da evolução de Darwin, todas as espécies se originaram de um ancestral comum. A cada geração existe a possibilidade da ocorrência de uma mutação – pequena variação genética aleatória. Segundo essa teoria, cada mutação representa um passo no longo caminho da evolução. Dessa forma é possível imaginar nossos pais, nossos avós, enfim, uma sequência de indivíduos que são nossos ancestrais, partindo do tempo presente em direção ao passado. Sabemos que o homem e o chimpanzé possuem um ancestral em comum que teria vivido entre 5 e 7 milhões de anos atrás. Chamemos essa espécie de espécie “X”. Então a seguinte pergunta poderia ser lançada: Qual é o indivíduo (ou quais são os indivíduos), na linha de nossos ancestrais, cujo DNA não pode ser considerado humano, mas deve ser considerado da espécie “X”? Aqui temos uma a situação de graduação contínua. A teoria da evolução não prevê grandes lacunas entre as diferenças de estruturas de DNA ao longo das gerações. A diferença entre o DNA de uma geração que já poderíamos chamar de humana e a geração imediatamente anterior seria muito menor que a diferença entre o DNA dessa geração e aquele que portamos hoje. Não faz sentido classificarmos essa geração como humana e a anterior como pertencente a uma outra espécie. Além disso, essa análise não precisa ficar restrita às estruturas internas. Qualquer característica que pode nos distinguir dos outros animais, inclusive a racionalidade, deve surgir aos poucos ao longo da evolução.

Ademais outros exemplos contra o realismo podem ser formulados. No cerne do problema do aborto está a dificuldade de identificarmos em que momento do desenvolvimento do feto surge um novo ser que podemos classificar como homem. Aqui também temos uma situação de diferenças por graduações contínuas. O desenvolvimento de uma vida humana é um processo contínuo: zygoto, embrião, feto, recém-nascido, criança, adolescente, adulto, idoso, etc. No zygoto já temos o DNA do novo ser humano que será formado. Mas é apenas uma célula. Se considerarmos esse momento como o surgimento de um novo homem,

surgem vários problemas. O zygoto tem direito à vida? A todo momento ocorrem abortos espontâneos onde esses tipos de células são descartados pelos organismos das mulheres. Precisaríamos realizar funerais? Uma célula humana viva qualquer, digamos, da pele, também possui DNA em sua estrutura interna. Ela também é um homem? Vários outras observações desse tipo poderiam ser feitas. Todos esses casos indicam que o significado do termo geral “homem”, se analisamos o processo de evolução de uma vida individual, também é fruto de convenção. A diferença entre um jovem de dezoito anos e ele mesmo um dia antes de completar essa idade é menor que ele mesmo aos dezoito e aos dezenove anos. Por convenção estabelecemos um limite de idade vinculado a direitos e obrigações civis.

A essência do homem, portanto, não está dada pela natureza assim como a essência do adolescente ou a essência do jovem não existem no mundo senão na mente humana e são derivadas de um processo de convenção. O realismo não se aplica a seres complexos, como é o caso do homem.

Conclusão

Como vimos, é possível, baseando-nos na proposta de solução de Locke para o problema dos universais e sustentados por evidências científicas atuais, argumentar contra a possibilidade do realismo em geral. Dentro da teoria das ideias abstratas, encontramos um caminho para a rejeição do realismo platônico e mostramos como foi rejeitada a contento a versão escolástica do realismo aristotélico. Além disso argumentamos que o realismo como um todo pode ser refutado se considerarmos o problema das gradações contínuas. Pois, apesar de Locke ter falhado ao tentar aplicar esse problema à análise horizontal das espécies, mostramos que as diferenças por gradações contínuas se verificam na análise vertical e no desenvolvimento contínuo da vida em qualquer indivíduo. Essas evidências apontam para uma conclusão importante: a impossibilidade de

espécies complexas, como o homem, serem consideradas obras da natureza.

Referências

- FREGE, Gottlob. Sobre o sentido e a referência. Trad. Sérgio R. N. Miranda. *Fundamento*, Ouro Preto, v. 1, n. 3, 2011. p. 21-44. Disponível em: <https://periodicos.ufop.br:8082/pp/index.php/fundamento/article/view/2271>. Acesso em: 15 mar. 2020.
- KLIMA, Gyula. The Medieval Problem of Universals. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Califórnia, Universals Medieval, 10 de outubro de 2017. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/universals-medieval/>. Acesso em: 15 mar. 2020.
- KUKLOK, Allison. Strings, Physies, and Hogs Bristles: Names, Species, and Classification in Locke. *Locke Studies*, Nova Iorque, v. 18, p. 1-27, 2018. DOI: <https://doi.org/10.5206/ls.2018.1512>. Disponível em: <https://ojs.lib.uwo.ca/index.php/locke/article/view/1512/4005>. Acesso em: 11 out. 2018.
- LOCKE, John. *An Essay concerning Human Understanding*. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- LOVATTI, Maurilio. General ideas and the knowability of essence: Interpretations of Locke's theory of knowledge. In: TERCENTENARY JOHN LOCKE CONFERENCE, Dissertation, Oxford, 2004. p.1-7. Disponível em: <https://philpapers.org/archive/LOVGIA.pdf>. Acesso em: 11 out. 2018.
- NEWTON, Jesse. Locke on the 'Species' of Substances. *Locke Studies*, Nova Iorque, v. 14, p. 105-120, 2014. DOI: <https://doi.org/10.5206/ls.2014.720>. Disponível em: <https://ojs.lib.uwo.ca/index.php/locke/article/view/720>. Acesso em: 11 out. 2018.
- REALE, Giovanni. *Aristotele Metafísica*. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

Data de registro: 09/05/2020

Data de aceite: 17/10/2020



 **Identidade, intersubjetividade e dignidade humana: reflexões sobre a política do reconhecimento de Charles Taylor**

Fernando Danner^{*}

Gustavo Barbosa^{**}

Resumo: Em sua teoria política do reconhecimento, Taylor trata de um dos grandes desafios das sociedades contemporâneas: o desafio do *multiculturalismo*. O pluralismo de ideias, articulado de forma racional, é o fundamento de uma boa democracia; no entanto, para Taylor, não basta que haja o pluralismo ou a diferença, mas é fundamental que a relação intersubjetiva desses indivíduos se desenvolva com o devido respeito à diversidade; portanto, é fundamental que exista o reconhecimento do outro, um olhar para a alteridade e para a formação da identidade dos indivíduos, sendo esta última entendida como uma característica fundamental dos seres humanos. Neste texto, refletimos sobre três ideias fundamentais presentes no texto *A Política do Reconhecimento*: (i) em que consiste o reconhecimento; (ii) por que ele é uma necessidade humana vital para a formação saudável e igualitária tanto da identidade do indivíduo como de uma determinada cultura; e (iii) a crítica a *neutralidade* da posição liberal e a importância de uma meta coletiva forte.

Palavras-chave: Pluralismo; Reconhecimento; Cultura; Identidade; Charles Taylor.

* Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Professor em Universidade Federal de Rondônia (UNIR). E-mail: fernando.danner@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4953604331184258>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2461-4819>.

** Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Rondônia (UNIR). Professor em Instituto Federal de Rondônia (IFRO). E-mail: gustavo_suckow@outlook.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7126004703042448>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1329-9091>.

Identity, intersubjectivity and human dignity: some thought on Charles Taylor's politics of recognition

Abstract: In his theory of recognition, Taylor thematizes one of the greatest challenges of contemporary societies: the challenge of *multiculturalism*. The pluralism of ideas, articulated in a rational way, is the fundament of a solid democracy; however, according to Taylor, is it not sufficient the existence of pluralism or difference, but it is central that the intersubjective relationship of these subjects could be developed with the correct respect to diversity; therefore, it is fundamental the existence of the recognition of the other, a looking to the alterity and the formation of the identity of the individuals, this last understood as a basic characteristic of human beings. In this paper, we will reflect on three key ideas developed by Taylor's *The Politics of Recognition*: (i) the sense of the recognition; (ii) why it is a vital human need to the sustainable and egalitarian formation to both individual identity and cultures; and (iii) the criticism of the *neutrality* of the liberal position, as the importance of the strong collective aim.

Keywords: Pluralism; Recognition; Culture; Identity; Charles Taylor.

Introdução

As questões principais debatidas pela filosofia política contemporânea inevitavelmente giram em torno dos papéis que as instituições políticas e sociais têm perante os membros de uma sociedade. Não muito distante disso, o debate em relação ao discurso do reconhecimento assume o protagonismo da formação da identidade dos indivíduos e grupos sociais nas sociedades contemporâneas e, além disso, problematiza o modo como o Estado deve se comportar no âmbito das relações intersubjetivas, isto é, no âmbito do convívio e do compartilhamento de valores entre os sujeitos dessas sociedades. Charles Taylor – um dos principais autores na defesa do discurso do reconhecimento – reflete, em seu texto *A Política do Reconhecimento*, sobre os problemas apresentados pelo desafio do multiculturalismo. Com efeito, Taylor se questiona como é possível, em um mundo pós-metafísico

(isto é, marcado pelo pluralismo e pela diversidade), que busca a universalidade de direitos individuais, resgatar uma identidade histórico-cultural que forneça voz a grupos historicamente oprimidos. Nesse sentido, no interior de sua teoria política, o filósofo canadense irá abordar a importância do reconhecimento para a formação de uma identidade saudável, que valorize aquilo que os indivíduos ou diferentes grupos são, sem que haja uma visão distorcida ou redutora de si mesmos.

No eixo do debate liberal-comunitário, Taylor questiona a ideia do *individualismo metódico* (ou *atomismo social*), ou seja, a tese liberal de um indivíduo senhor de si, capaz de se *autodeterminar* sem levar em consideração a sociedade, isto é, o coletivo. Para Taylor, o argumento liberal da autodeterminação individual resulta em um processo de reconhecimento errôneo, visto que o *outro* (em sua maioria, os grupos minoritários) perde ou sofre um abalo na formação de sua identidade. A categoria de reconhecimento, nesse sentido, apresenta um horizonte comum em que um determinado grupo social possa se fazer presente e ter um sentimento de existência ou de pertença ao contexto no qual está inserido. Ora, para que isso se torne possível, o Estado deve promover políticas públicas que atenuem a opressão social, que amenizem os efeitos de uma visão de colonizados, portanto que eliminam a percepção equivocada de indivíduos ou grupos sem uma identidade própria. Não obstante, em sua crítica ao liberalismo-individualista, Taylor questiona a ideia de *neutralidade do Estado*: contrariamente aos liberais, Taylor argumenta na importância do Estado em estar comprometido na preservação dos direitos de grupos oprimidos historicamente e, portanto, não ser cego às diferenças ou deixar à margem alguns grupos sociais, que na consequência dessa omissão, resultaria em um processo de homogeneização dos indivíduos e grupos sociais, sem levar em conta seu contexto social-comunitário, isto é, tratar todos como iguais sem levar em conta suas especificidades.

Para Taylor, a constituição da boa vida (*bem*) é o resultado de um *diálogo*, que se concretiza no compartilhamento de valores¹ intersubjetivos. Nesse sentido, não é possível definir minha identidade de forma monológica, sem contato com o outro, uma vez que nos constituímos como seres linguísticos e culturais, isto é, vivemos em sociedade e nos expressamos com nossos outros significativos. Portanto, a teoria do reconhecimento de Taylor nos permite perceber que cada contexto histórico-social-cultural possui suas próprias especificidades, devendo cada um por si mesmo descobrir e desenvolver sua identidade, isto é, *poder ser aquilo que é*, sempre dentro de um *locus* no qual se identifica. A realização de minha identidade – a resposta a *quem eu sou* – só é possível dentro uma comunidade moral específica. A proposta do artigo é refletir sobre o significado do reconhecimento na teoria política de Taylor e, além disso, demonstrar como ele se configura e é problematizado na sociedade contemporânea; em seguida, nos propomos a refletir sobre o entrelaçamento entre as noções de reconhecimento e identidade; e, finalmente, apresentamos os principais pontos críticos do diálogo de Taylor com os liberais.

O discurso do reconhecimento

Saber *quem nós somos* é uma característica fundamental da identidade, tanto subjetiva (*indivíduo/self*) como cultural. Porém, o problema está no processo do *reconhecimento*, ou seja, na forma como o indivíduo se vê e em como ele espera ser visto perante o outro. Essa relação, que deveria se desenvolver como um processo de cunho dialógico, uma vez que tenha seu *horizonte comum* ofuscado no processo de reconhecimento, acaba gerando inúmeras consequências sérias. Para Taylor, dentre elas, a mais grave é a *falta de reconhecimento*. Nas próprias

¹ Esses valores são feitos a partir do que Taylor chama de avaliação forte (ver *As Fontes do Self*, especialmente o capítulo 1, “A Identidade e o Bem”).

palavras do próprio autor, “O não-reconhecimento ou o reconhecimento errôneo podem causar danos, podem ser uma forma de opressão, aprisionando alguém numa modalidade de ser falsa, distorcida e redutora” (TAYLOR, 2014, p. 241). Para ele, no processo de constituição do sujeito, ser digno, ter reconhecido seus valores que o definem enquanto um agente histórico é fundamental para a construção de uma identidade saudável e igualitária, que respeita todas as vozes. No entanto, quando há uma visão distorcida, ou quando há uma subordinação de um determinado grupo perante o outro, o processo de reconhecimento falhou (ou certamente irá falhar), na medida em que, quando um determinado indivíduo ou grupo social internaliza para si que a cultura do outro é superior à sua, que a sua identidade não é válida com aquele que possui “cultura”, a visão de mundo dessa comunidade se tornará obscura, no sentido de não poder ter um horizonte comum e igualitário de sua identidade: a *autodepreciação*, nesse sentido, vira um instrumento de sua própria inferioridade, tornando-os cada vez mais incapazes de resistir a essa subordinação. Diz Taylor:

O reconhecimento igual não é somente a modalidade apropriada a uma sociedade democrática saudável. Sua recusa pode, de acordo com uma disseminada visão moderna, como indiquei no começo, infligir danos àqueles a quem é negado. A projeção de uma imagem inferior ou desprezível sobre outra pessoa pode na verdade distorcer e oprimir na medida em que a imagem é internalizada. Não só o feminismo contemporâneo, mas também as relações entre raças e as discussões do multiculturalismo são movidos pela premissa de que negar reconhecimento pode ser uma forma de opressão (TAYLOR, 2014, p. 249).

Com efeito, Taylor enxerga no reconhecimento o *remédio* contra essa patologia social que é o individualismo egoísta (também chamado de *atomismo social*) próprio de nossa cultura. Ora, segundo ele, se o atomismo é concebido como um ‘concentrar-se em si mesmo’, sendo vazio de significado comum, isto é, de não se preocupar com os indivíduos ou a sociedade na tomada de suas decisões, o reconhecimento se configura na

resposta direta a essa patologia, justamente porque emprega um significado comum (“horizonte comum partilhado”), descolando o foco do indivíduo para o coletivo; o reconhecimento, portanto, como *uma necessidade humana vital*, não se traduz em um simples “conviver com o outro”; ao contrário, ele exige o respeito de sua identidade. É justamente por isso que Taylor fala de um horizonte comum social onde todos têm suas vozes ouvidas e respeitadas nas esferas públicas de deliberação e de tomada de decisões. Nas palavras de Taylor, “A democracia introduziu uma política de reconhecimento igual que assumiu várias formas ao longo dos anos e que agora voltou na forma de exigências de igual status de cultura e de gêneros” (TAYLOR, 2014, p. 243). O viés de um horizonte comum partilhado representa uma “fuga” a essa imposição identitária de cunho colonial, isto é, a esse ódio de si mesmo, traduzida na imagem de autodepreciação imposta pela cultura (superior) contemporânea. Embora Taylor não nos forneça o remédio definitivo para a cura dos problemas fundamentais do mundo contemporâneo, o reconhecimento serve como uma forma de política inclusiva para os desafios do multiculturalismo; em outras palavras, o reconhecimento apresenta um modo ideal de como deveriam ser as relações intersubjetivas no âmbito de nossas sociedades plurais.

Por que o discurso do reconhecimento passou a ter sentido para nós? Por que ele é tão atual em nossos dias? Para responder essas questões, temos de tratar de duas mudanças que tornaram inevitável a preocupação dos modernos com a identidade e o reconhecimento. A primeira tem sua origem com o *fim das hierarquias sociais no Antigo Regime*; na perspectiva de Taylor, as relações do antigo regime estavam baseadas em um *viés de honra* e, por assim dizer, a honra estava intimamente relacionada com desigualdades sociais: em outras palavras, para que alguns possam tê-la, outros deveriam ser privados dela; no *Antigo Regime*, a honra estava relacionada às preferências.

A segunda mudança que podemos notar dentro da teoria de Taylor é a concepção de dignidade humana como oposição a noção de honra, visto mais acima. Em outras palavras, nosso autor está falando de um ideal

de autenticidade que todos podem partilhar, a identidade, nesse sentido, é entendida como uma construção coletiva. O indivíduo não é fruto de sua posição social, contudo, há uma necessidade intersubjetiva de se expressar, ou seja, compartilhar seus valores com seus outros significativos. O ideal liberal de atomização é concebido erroneamente por Taylor em virtude de seu processo de racionalização do *self*. Portanto, a linguagem, a autenticidade, isto é, a expressão do que é o *self*, se configura quando há uma intersubjetividade dos indivíduos, daí a importância do indivíduo em se expressar para entender quem ele é dito de outra forma, sua autenticidade, nas palavras de Gutmann: “Só com o fim das hierarquias sociais estáveis é que a reivindicação de reconhecimento público se tornou um lugar comum, juntamente com a noção de dignidade de cada indivíduo” (GUTMANN, 1994, p. 24).

Como representante da vertente filosófico-política comunitarista ao nosso entendimento, uma vez que nosso autor entende que a identidade é uma construção coletiva e histórica e, portanto, não é construída a partir de um individualismo instrumental, Taylor acredita que o Estado não deve ter um posicionamento neutro perante os indivíduos de uma determinada comunidade histórico-social, isto é, o Estado não pode estar alheio ao conjunto das diferentes interações sociais, mas deve estar comprometido em garantir o desenvolvimento dessa cultura e, ao mesmo tempo, em garantir a sobrevivência de grupos minoritários e de seu ideal de bem comum; como temos um *pano de fundo moral* que nos orienta no *locus* no qual nos encontramos inseridos, e a partir do momento que o Estado não cumpre seu papel, acabamos por voltar a um Estado monológico, ou atomista, onde os direitos individuais tem primazia perante o todo. Além disso, a ideia do *bem* (ou da boa vida) fica ofuscada em razão de não existir uma construção dialógica comum. As práticas sociais, nessa concepção liberal-atomista, são empobrecidas de valores comuns, pois os caminhos que conduziriam à vida boa dependem de cada, isto é, são conformes à sua singularidade. Nas palavras de Araujo:

As diferenças entre os indivíduos não acontecem simplesmente pelo lugar que eles ocupam em uma

determinada estrutura hierárquica, mas sim porque buscam realizar-se autenticamente como seres humanos. Se, por um lado, não é mais a posição social que define a pessoa, por outro ela não pode ser limitada a um caráter puramente atomizado, em que a construção da sua identidade fique reduzida e fechada a si mesma. Taylor demonstra que não é possível entender o estreito vínculo entre a identidade e o reconhecimento de uma forma monológica, porque a característica crucial da vida humana é seu caráter fundamentalmente dialógico (ARAUJO, 2004, p. 175).

Em *As Fontes do Self*, Taylor diz que o *voltar a si mesmo* (interioridade) nos permite entender *o que e quem* somos na atualidade; por isso, reduzir a constituição do indivíduo como sendo restrita ao plano *egocêntrico* de uma tradição atomista corresponde, para nosso autor, à um grave equívoco, na medida em que somos seres linguísticos de expressão. Com efeito, nossa identidade é constituída no seio de uma comunidade moral-específica, no intercâmbio com os *outros significativos* (aqueles que são importantes para mim), porque, se eu me expresso, faço isso a alguém: para Taylor, “[...] minha descoberta de minha identidade não implica uma produção de minha própria identidade no isolamento; significa que eu a negocio por meio do diálogo, parte aberto, parte interno, com o outro” (TAYLOR, 2014, p. 248).

A política da dignidade e da diferença

O fio condutor do reconhecimento está no seu *caráter dialógico*, isto é, nos tipos de relações intersubjetivas que irão conformar o tipo de *boa vida* que seus indivíduos possam alcançar. A partir dessa proposta há uma necessidade em comum em serem agentes de valores, fiéis àquilo que assumem como o seu próprio *bem* – avaliação forte, avaliação essa que se constrói de acordo com os valores que o indivíduo se identifica. É preciso, portanto, que todos sejam dignos de igual respeito, ou seja, que todos

tenham reconhecida sua identidade peculiar; com isso, Taylor se refere a uma universalidade do direito ao respeito, seja na esfera íntima ou na esfera pública. Como vimos anteriormente, se ainda prevalecesse o ideal do Antigo Regime, que estava pautado em privilégios de honra para alguns e não para todos, seria impossível falar de uma democracia ou de uma sociedade mais equalizada ou igualitária; em outras palavras, não seria possível partilhar do que é *ser humano*, do que é ser um *self* pertencente a um contexto histórico/cultural. Na perspectiva da Taylor:

A importância do reconhecimento é agora universalmente reconhecida de uma ou de outra forma; no plano íntimo, todos sabem que a identidade pode ser formada ou mal formada no curso de nosso contato com outros significativos. No plano social, temos uma política contínua de igual autenticidade, e o reconhecimento desempenha um papel essencial na cultura que surgiu ao redor desse ideal (TAYLOR, 2014, p. 249).

Para Taylor, a dignidade é definida como todos tendo direito a esse bem humano fundamental, que é o *respeito*. Com efeito, não se trata do respeito que pressupõe uma concepção vazia, pobre de significado, mas àquilo que nos envolve em um conjunto de valores que nos moldam enquanto pertencentes a uma comunidade moral e política. Como já mencionamos, na ótica do filósofo canadense, *ser humano* é se sentir existindo, é ser fiel a si mesmo, é ter um pano de fundo moral. Para atribuir sentido à nossa existência, Taylor irá reinterpretar uma tese fundamental de Rousseau – a tese do *sentimento da existência* –, de modo que se possa atribuir um valor maior à ideia de dignidade. Para Rousseau, o *sentimento da existência* se caracteriza como esse contato moral com o nosso próprio ser, isto é, é seguir a *voz da natureza* que há dentro nós. Em certo sentido, Taylor resgata esse sentimento da existência de Rousseau através da expressividade: isso quer dizer que eu tenho meu modo de levar a vida, porque se eu não consigo ser fiel a mim mesmo, perderei o sentido da minha própria existência, *ficarei privado do que é ser humano para*

mim. Para Taylor, portanto, não existe um roteiro social pré-definido com o qual eu tenha que me espelhar (ou subordinar) para me sentir incluído num determinado contexto, contudo, buscarei me expressar no contexto ao qual estou inserido, que participa das minhas preferências/valores – daí a ideia e importância na teoria tayloriana de intersubjetividade.

A tese nuclear da ideia de dignidade traz ao debate uma problemática importante no desenvolvimento social das identidades e, por assim dizer, do reconhecimento: o problema do *liberalismo radical*. Para nosso autor, esse tipo de liberalismo engajado numa *liberdade negativa* é cego às diferenças. Em outras palavras, os indivíduos têm em vista uma autorrealização, ou seja, suas escolhas estão voltadas para si mesmos, portanto longe de uma meta coletiva. Entendemos que a crítica de Taylor aos liberais é feita a partir do argumento de que esses indivíduos são *desengajados* de uma vida intersubjetiva e de um contexto histórico-social, isto é, pensar um horizonte comum, conforme esse modo de ser, não faz muito sentido, porque os indivíduos não utilizam a intersubjetividade para definir a boa vida. Taylor não extingue o liberalismo como uma forma de organização social; contudo, qualquer formação social, seja liberal ou não, só se constituirá de forma saudável a partir da democratização das esferas públicas, quando essa sociedade se pensa como um corpo político e não como um aglomerado de vontades individuais; em síntese, é necessário que haja um compartilhamento de valores entre esses indivíduos para que possam construir a sua boa vida. Nas palavras de Taylor:

Para esse modo de ver as coisas, uma sociedade com fortes metas coletivas pode ser liberal desde que também seja capaz de respeitar a diversidade, especialmente em suas relações com aqueles que não partilham suas metas comuns, e desde que possa oferecer salvaguardas adequadas dos direitos fundamentais. Haverá sem dúvida tensões e dificuldades na busca conjunta desses objetivos, mas isso não a torna impossível, assim como os problemas não são, em princípio, maiores do que aqueles com que depara toda sociedade liberal que tem de

combinar, por exemplo, liberdade e igualdade, ou prosperidade e justiça (TAYLOR, 2014, p. 265).

Na ótica de Taylor, o erro principal do liberalismo é ser *cego às diferenças*: o princípio de universalidade dos direitos faz com que os indivíduos deixem às margens a diversidade. Isso significa que todos se encontram em uma condição de “igualdade”, ou seja, não há um contexto histórico-cultural como pano de fundo moral das singularidades existentes nessa sociedade. É justamente contra isso que nosso autor se volta: para ele, esse espaço social “igualitário” (“homogêneo”) se traduz na recusa de ver no outro o valor de si; nas palavras de Raguzo “[...] o erro [...] destas posições está, segundo o juízo de Taylor, na recusa de considerar na diferença um valor em si e não como um simples limite ou acidente de percurso” (RAGUZO, 2005, p. 174-175). Para Taylor, respeitar a diferença não se traduz na homogeneização das diferentes manifestações culturais, sendo todas merecedoras do devido respeito: “respeitar a diferença” assume o sentido de dar a oportunidade para que indivíduos ou grupos culturais possam *abrir os poros* de uma identidade própria, não sufocada.

A necessidade do respeito à diferença apresenta outro problema para a teoria política desenvolvida por Taylor, a saber: se o respeito pode gerar uma nova forma de mal-estar social, em razão de que essa *cegueira* irá acobertar uma forma de etnocentrismo, poderá resultar que determinados grupos minoritários continuarão a ser depreciados como cidadãos de segunda classe (sem uma identidade formada) e, além disso, fornecerá primazia a uma elite colonizadora, possuidora dos poderes econômicos mais elevados. É essa neutralidade, defendida pelo liberalismo, que nosso autor ataca. Diz ele:

Afirma-se que o conjunto supostamente neutro de princípios cegos às diferenças é na verdade o reflexo de uma cultura hegemônica. Da maneira como a tese se apresenta, portanto, só as culturas minoritárias ou suprimidas são forçadas a assumir uma forma que lhes é alheia. Assim, a sociedade supostamente justa e cega às diferenças é não só inumana (porque suprime identidades) mas também, de modo sutil e

inconsciente, altamente discriminatória (TAYLOR, 2014, p. 254).

Taylor argumenta que a política de igualdade universal pode gerar algum mal-entendido, de modo que os grupos que antes não eram reconhecidos e que outrora eram oprimidos passariam agora a ter mais direitos e, com isso, menosprezariam os demais. Como exemplo, nosso autor fala dos grupos aborígenes no Canadá, que teriam certos direitos e poderes que os outros canadenses não poderiam partilhar: em suas palavras, “[...] se se terminar por aceitar as exigências de autogoverno nativo, [...] certas minorias terão o direito de excluir outras a fim de preservar sua integridade cultural e assim por diante” (TAYLOR, 2014, p. 251). A constituição da boa vida, tanto na esfera da vida íntima como na esfera da vida pública, é conflitante: é por isso que o *reconhecimento* configura-se em uma necessidade humana vital. Taylor se esforça em mostrar que o reconhecimento não pode ser confundido com uma política de que tudo é permitido ou na forma como o liberalismo individualista atomiza o *bem* como autodeterminante do *self*. Com efeito, se a cegueira exclui ou eclipsa as diferenças, o ideal de reconhecimento proposto por nosso autor exige que todos tenham garantidas as suas singularidades identitárias desenvolvidas na vida comum. Nesse sentido, Taylor afirma:

Defende-se a discriminação reversa como medida temporária que eventualmente equilibrará os pratos da balança e permitirá que as antigas regras ‘cegas’ voltem a vigorar de uma maneira que não ponha ninguém em desvantagem. Trata-se de um argumento que parece bastante coerente – onde sua base factual é sólida. [...] Afinal, se nos preocupamos com a identidade, o que haverá de mais legítimo do que nossa aspiração de que ela nunca se perca? (TAYLOR, 2014, p. 252).

É importante dizer que nosso autor é consciente de que talvez essa não seja a melhor solução possível; porém, no momento, é a mais cabível até que se possam encontrar políticas públicas comuns para valorizar e

respeitar o outro. Na visão do nosso autor, quando faltamos com o devido respeito, nós estamos sendo insensíveis ao valor da cultura do outro. Essa crítica é direcionada à supremacia europeia colonizadora, que nega a igualdade humana: negar a igualdade humana corresponde privar alguém de ser fiel a si mesmo, isto é, de uma constituição sadia de sua própria identidade. Entretanto, Taylor argumenta que seu objetivo não é criar perpetuamente *vantagens* aos historicamente desprivilegiados: no núcleo de sua teoria está a tentativa de criar um denominador comum que possa legitimar as singularidades que compõe a sociedade e, por conseguinte, dar conta dos desafios do multiculturalismo.

Ao tentar se aprofundar na ideia de dignidade e atribuí-la a pensadores modernos como Kant e Rousseau, Taylor tenta mostrar que ela, no sentido liberal, possui de fato um caráter homogêneo, que mantém os indivíduos num pé de igualdade, porém em uma condição em que as diferenças são sufocadas por um “padrão” social, ou seja, à lógica liberal de meritocracia, no sentido de que todos possuem uma mesma condição de igualdade de oportunidades. Para mostrar a característica dessa cegueira à diferença, Taylor se apropria de Rousseau para argumentar que a igualdade proposta por ele possui uma grave falha. Aos olhos do Taylor, Rousseau associa a liberdade-na-igualdade a uma característica pela hierarquia e pela dependência do outro. Isso quer dizer que a *dependência* aparece como um anseio para se obter uma boa estima; por sua vez, Taylor argumenta que *a pessoa dependente do outro é um escravo da opinião*: “[...] o que há de errado com o orgulho ou a honra é sua busca de preferências e, portanto, da divisão e, portanto, da real dependência do outro e, portanto, a perda da voz da natureza” (TAYLOR, 2014, p. 258). Como mencionado anteriormente, o sentimento da existência é um voltar para si mesmo, ou seja, é a expressão do indivíduo com o seu outro significativo, e por assim dizer, quando perdemos a voz da natureza, estamos perdendo nossa autenticidade, perdemos o caráter dialógico da construção de nossa identidade, o que acontece, dessa maneira é uma atomização do indivíduo, ou um desenvolvimento racional, sem levar em conta sua expressão, sua construção. Taylor, ao se referir ao ideal de *comunidade política* de

Rousseau, indica que essa parece ser uma *rigorosa exclusão de toda diferenciação de papéis*: o grande erro cometido por Rousseau foi o de ter elaborado um conceito de *liberdade igual* que não inclui, de maneira satisfatória, a diversidade dos indivíduos. Diz Taylor:

Em Rousseau, três coisas parecem inseparáveis: a liberdade (o não-domínio), a ausência de papéis diferenciados e um propósito comum dotado de firme coesão. Todos temos de ser dependentes da vontade geral a fim de evitar que surjam formas bilaterais de dependência. Essa tem sido a fórmula para as mais terríveis formas de tirania homogeneizante [...]. Mas mesmo onde o terceiro elemento da trindade é descartado, o alinhamento da liberdade igual à ausência de diferenciação permaneceu como uma modalidade tentadora de pensamento. Onde quer que reine esse alinhamento, seja em formas de pensamento feminista ou na política liberal, é muito pequena a margem do reconhecimento da diferença (TAYLOR, 2014, p. 259).

Em vista disso, permanecer cego às diferenças é escorregar para uma homogeneidade perigosa que neutraliza os indivíduos e os encaminha para um *liberalismo procedimental* que busca apenas uma igualdade de direitos, direitos esses que devem valer apenas dentro do contexto em que foi originalizado, visto que, se aplicado num contexto diferente, eles se tornam inaceitáveis. Porém, Taylor se pergunta se essa visão (liberal) restritiva dos direitos iguais é a única interpretação possível: se a resposta for afirmativa, então a crítica feita à sociedade liberal e seu caráter homogeneizador parece ser bastante pertinente. Retomando a *Carta de Direitos Canadense*, Taylor argumenta que, por meio do poder judiciário, se buscava a sobrevivência das originalidades tanto da província de Quebec (lado francês do Canadá) como do lado dos povos aborígenes. O que está em jogo aqui, para nosso autor, é ao mesmo tempo a sobrevivência desses povos e uma exigência em forma de autonomia para seu autogoverno; isso significa que, para cada um (levando em consideração seu contexto) será preciso adotar leis específicas para que tal

sobrevivência seja possível. Portanto, na perspectiva de Taylor, o liberalismo procedural, cego às diferenças, não seria capaz de apaziguar esses dois lados, visto que a neutralidade do Estado não poderia interferir na questão da boa vida; com o exemplo da *Carta de Direitos Canadenses*, Taylor mostra que através do meio jurídico (não neutro) é relevante considerar as diferenças, porque, além de garantir os direitos iguais, garantir-se-á também os direitos de autogoverno dos *diversos grupos étnico-linguístico-culturais*, isto é, se preservará as diversidades pertencentes a cada comunidade.

A posição liberal frente ao coletivo

A concepção liberal, pautada na ideia de *liberdade negativa*, é o grande porto em que se ancoram as críticas de Taylor, em razão de que, no seu entender, o *bem* (minha avaliação forte) só se concretiza dentro de uma comunidade social específica de cunho linguístico-cultural – a liberdade positiva, que pressupõe um horizonte comum partilhado, se configura na verdadeira liberdade para nosso autor. Partindo da leitura das teorias de autores como Rawls, Dworkin e Ackerman, Taylor se propõe a analisar alguns dos principais conflitos sociais típicos do multiculturalismo. O filósofo canadense não chega ao extremo de não validar uma sociedade liberal; o que ele tenta fazer, pelo menos na nossa compreensão, é conciliar o que há de bom em ambos os lados. A diferença dele em relação aos liberais está no *problema da neutralidade*: enquanto os liberais partem do pressuposto de que cada indivíduo constrói para si sem interferência externa sua boa vida, Taylor faz, referindo-se diretamente a proposição de Dworkin, a distinção de dois tipos de compromisso moral: (a) todos temos uma concepção sobre os objetivos de vida de forma autodeterminada e (b) todos temos também o compromisso de sermos leais uns com outros, independente do modo como concebemos nossos objetivos. Taylor denomina esse último compromisso de *procedimental*, enquanto o primeiro será chamado de *substantivo*. Em síntese, Taylor alega que, para

Dworkin, a sociedade liberal é aquela que não adota nenhuma visão substantiva (autodeterminada) particular sobre os objetivos de vida. Para ele, ela deve ser procedural (neutra), no sentido de fornecer primazia ao respeito igual a todos. No contexto da teoria de Dworkin, as metas coletivas – que para Taylor possuem uma importância fundamental – não estão no horizonte dos indivíduos. Portanto, a neutralidade do Estado consistiria exclusivamente em tratar todos como iguais. Nesse sentido, Taylor argumenta:

Alega Dworkin que a sociedade liberal é a que não adota nenhuma visão substantiva particular sobre os objetivos de vida. [...] Essa visão compreende que a dignidade humana consiste amplamente em autonomia, isto é, a capacidade de cada pessoa de determinar por si uma concepção de boa vida, de modo que o afastamento desta depusesse contra a dignidade de cada um, do que ao poder de considerar e esposar por si mesmo uma outra visão. [...] Uma sociedade liberal tem de permanecer neutra com relação à boa vida e restringir-se a assegurar que, qualquer que seja sua visão das coisas, os cidadãos lidem em lealdade uns com os outros e o Estado lide igualitariamente com todos (TAYLOR, 2014, p. 263).

Com efeito, Taylor não nega que essa ideia de um *self* que se autodetermina e se expressa por suas preferências tenha um grande valor; no entanto, essa liberdade negativa torna-se problemática quando os *bens* entram em conflitos com os demais, causando o ofuscamento de um horizonte comum e, como consequência, acabam por resultar em um reconhecimento errôneo ou um não-reconhecimento. Na perspectiva dos defensores de uma sociedade liberal, esta não pode nortear para todos uma concepção particular (específica) do *bem*, visto que pertence a cada um essa tarefa (Taylor atribui essa concepção liberal de autonomia individual à Kant). Taylor explica que uma sociedade política não é – e não pode ser – neutra, uma vez que seu papel é lutar pela sobrevivência de sua cultura: sociedades como a do Québec não aceitam que todos sejam homogêneos nem que as diferenças sejam excluídas; ao contrário, essas sociedades “[...]

valorizam o permanecer fiéis à cultura de seus ancestrais” (TAYLOR, 2014, p. 264). Para ele, somos um *self* contextualizado dentro – e dependentes – de uma comunidade moral, política, linguística, histórica e cultural, e não um *eu* descentralizado que não pertence a um contexto, como no caso da filosofia política de Rawls. Para Taylor:

Dessa maneira, as pessoas de Québec, bem como aqueles que atribuem importância similar a esse tipo de meta coletiva, tendem a optar por um modelo de sociedade liberal sobremodo diferente. A seu ver, uma sociedade pode ser organizada em torno de uma definição da vida virtuosa sem que isso seja visto como depreciação daqueles que não partilham pessoalmente dessa definição. Onde a natureza do bem requer sua busca em comum, essa é a razão para que ela seja uma questão de política pública. De acordo com essa concepção uma sociedade liberal se constitui como tal por meio da maneira pela qual trata as minorias, incluindo aqueles que não partilham das definições públicas do bem, sobretudo, pelos direitos que atribui a seus membros (TAYLOR, 2014, p. 264).

Taylor argumenta que, na filosofia política de Rawls, o indivíduo não tem nenhum tipo de interesse nos interesses alheios. Na escolha dos princípios da justiça, os indivíduos partem de uma *posição original* onde apenas sabem que existe uma sociedade, contudo, desconhecem sua posição social, sua cultura, seus bens etc., isto é, estão cobertos por um véu da ignorância, que se configura em um tipo de igualdade hipotética e intuitiva. Taylor não concorda com a neutralidade liberal, pois *o liberalismo é um credo em luta*, ou seja, não existe um “estar à parte da sociedade, em que tomo uma posição sem ter interesses no resultado”. Em *Uma Teoria da Justiça*, Rawls mostra que os valores (direitos e liberdades individuais) não podem ser violados em vista do bem-estar da sociedade como um todo (RAWLS, 2016, p. 4). Para nosso autor, as liberdades individuais não são negadas, contudo, como podemos perceber, há uma forte necessidade de uma comunidade política democrática; nesse sentido,

nossos direitos e liberdades são pensados enquanto comunidade, isto é, grupos sociais, e não somente a partir do indivíduo.

No entendimento de nosso autor, o ideal de república procedural tem forte impacto na agenda política dos Estados Unidos. E, numa tentativa de fazer uma crítica a esse modelo de República, Taylor faz referência ao filósofo americano Michael Sandel, que em sua crítica à Rawls afirma que, na filosofia política deste último, há uma “fé” absoluta em relação à neutralidade dos indivíduos perante as suas escolhas racionais, que não dependem de seus interesses particulares. Em vista disso, Sandel concorda com Taylor na tese de que o *self* não pode ser desligado nem pode ser saudável para ele estar fora de uma vivência social. Isso não quer dizer que Taylor, como dissemos anteriormente, nega o liberalismo; para ele, uma sociedade que defende metas coletivas fortes pode ser liberal desde que respeite a diferença mesmo em relação àqueles que não vivenciam suas metas comuns. Nas palavras de Araujo:

A questão do bem, que Taylor põe no bojo de seu debate com os liberais, nos possibilita compreender todo o seu percurso de elaboração conceitual no que se refere às avaliações fortes como formas significativamente valorativas que servem de orientação para os agentes morais se posicionarem no espaço público. Tomar uma posição política é buscar realizar uma forma de bem que permita os agentes expressarem seus valores culturais. É neste aspecto que a identidade cultural aparece como uma forma de bem que precisa ser mantida por meio das metas coletivas. Não é possível haver neutralidade no que diz respeito aos bens humanos (ARAUJO, 2004, p. 187).

A “sentença” de Taylor é que o liberalismo não pode e nem deve alegar que tem uma completa neutralidade cultural, dado que, no liberalismo, também se encontra a expressão política de uma sociedade. Por conseguinte, Taylor afirma que as sociedades estão cada vez mais multiculturais, de modo que falar de identidade está se tornando cada vez mais difícil. O multiculturalismo dos dias de hoje tem muito mais a ver

com uma imposição cultural perante a outra; em outras palavras, sua tese é a de que as sociedades liberais ocidentais são as culpadas por coagir a essa imposição a-identitária, não só em virtude de seu passado colonial, como também devido à *marginalização em seu seio de segmentos da população advinda de outras culturas*. Ao trazer à reflexão a importância de se falar do multiculturalismo, Taylor evidencia que o colonizado tem de se libertar de uma autoimagem depreciativa de si para conseguir ter a sua voz ouvida e respeitada. Nossa autor diz que um dos grandes cenários a corroborar com essa teoria vem da educação, em virtude de que é cada vez mais necessário que se façam alterações nos *cânones* curriculares das instituições onde há uma supremacia europeia. Além disso, Taylor diz que se devem valorizar também as mulheres e as pessoas ou culturas não europeias. Nesse sentido, escolas com alto índice de negros devem valorizar currículos afrocêntricos. Nas suas palavras:

A razão dessas mudanças propostas não é a de que, ou não é principalmente a de que, todos os alunos possam estar perdendo alguma coisa importante com a exclusão de um certo gênero ou de certas raças ou culturas, mas a de que mulheres e os alunos dos grupos excluídos estão recebendo, diretamente ou por omissão, um quadro desfavorável de si mesmos, como se toda a criatividade e todo valor fossem inerentes aos homens de origem europeia. [...] A luta pela liberdade e pela igualdade tem, portanto, de passar por uma revisão dessas imagens. Os currículos multiculturais pretendem ajudar nesse processo de revisão (TAYLOR, 2014, p. 269).

Em suma, Taylor está dizendo que é um equívoco qualificar uma cultura como sendo superior ou inferior à outra; qualificá-las como superior ou inferior resulta em uma postura de intolerância, na medida em que cada cultura possui em seu núcleo algo a nos dizer. A política do reconhecimento, portanto, defende que questões de reconhecimento, de justiça, de vida boa, de respeito à dignidade humana etc. devem ser

tratadas no interior da própria comunidade, seja ela uma sociedade liberal ou uma sociedade cujos pressupostos recaiam em metas coletivas.

Conclusão

Para Taylor, o individualismo metódico gera inúmeras opressões sociais, e a mais grave é a falta de reconhecimento, pois ela destrói não só o sentimento de existência dos indivíduos como também afeta as características fundamentais de culturas específicas. Resgatar esse sentimento se traduz numa vida partilhada em comum, na partilha de um horizonte comum. O reconhecimento, como necessidade humana vital, é o que garante a formação de uma identidade saudável e igualitária para uma determinada sociedade. Com isso, está clara a importância da intersubjetividade na teoria política de Taylor, na medida em que não há como conceber a identidade sem reconhecimento, ou seja, sem o compartilhamento de valores fortes. O não-reconhecimento, portanto, gera um sentimento de ódio de sua própria imagem.

Além disso, o fio condutor dessa visão desprezível reside na tese do liberalismo cego às diferenças, que ignora as especificidades de grupos e comunidades específicas, motivada pela busca de um universalismo de direitos e liberdades individuais que acaba homogeneizando a sociedade. Para o filósofo canadense, esse fenômeno favorece a perda de sua autenticidade e uma incapacidade de ser fiel a si mesmo. Em sua crítica ao liberalismo-individualista, Taylor mostrou que a teoria da justiça como equidade de Rawls descentralizou o indivíduo de seu contexto pelo procedimento da posição original sobreposta ao “véu da ignorância”, isto é, essa “neutralidade” nas tomadas de decisões dos indivíduos não é saudável para a sociedade, e entendemos aqui a neutralidade como no sentido liberal da crítica de Taylor, pois os valores dos indivíduos e grupos sociais, sejam de cunho religioso ou político, devem ser respeitados e salvaguardados, visto que cada contexto possui uma historicidade que deve ser levada em conta,

daí a necessidade de se preservar a identidade cultural, ou seja, que exista o reconhecimento dessa comunidade.

Como apontamos no texto, Taylor não nega a possibilidade de o liberalismo vigorar na sociedade, entretanto a solução para que possamos fugir de uma condição de colonizado está no multiculturalismo como forma de dar valor aos grupos discriminados historicamente. Nesse processo, o Estado tem o dever de preservar e incentivar a cultura desses grupos. Para finalizar, é importante destacar, na leitura de Taylor, que a busca por uma identidade própria vai além dos desejos egoístas do indivíduo (self), exigindo, portanto, a valorização da intersubjetividade na formação da própria identidade, especialmente no contexto das sociedades democráticas contemporâneas, cada vez mais complexas e plurais.

Referências

- ARAUJO, Paulo Roberto M. *Charles Taylor: para uma ética do reconhecimento*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- FORST, Rainer. *Contextos da justiça*. Trad. Denilson Luís Werle. São Paulo: Boitempo, 2010.
- GUTMANN, Amy. Introdução. In: TAYLOR, Charles *et al. Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento*. Trad. Marta Machado. Lisboa: Instituto Piaget, 1994. p. 21-43.
- LOUIS, Cecilia. *Justiça e democracia: entre o universalismo e o comunitarismo: a contribuição de Rawls, Dworkin, Ackerman, Raz, Walzer e Habermas*. São Paulo: Landy Editora, 2005.
- RAGUSO, Fabrizia. *O desafio do multiculturalismo: entre a identidade e o reconhecimento. Uma leitura a partir de Taylor*. 2005. 341 f. Dissertação (Doutorado em Ética) – Instituto de Letras e Ciências Humanas da Universidade do Minho, Braga, 2005.
- RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Trad. Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- SANDEL, Michael. *El liberalismo y los límites de la justicia*. Trad. María Luz Melon. Barcelona: Gedisa S.A, 2000.

TAYLOR, Charles *et al.* *Multiculturalismo*: examinando a política de reconhecimento. Trad. Marta Machado. Lisboa: Instituto Piaget, 1994. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctt7snkj>.

TAYLOR, Charles *et al.* *As fontes do self*. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

TAYLOR, Charles *et al.* *Hegel e a sociedade moderna*. Trad. Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

TAYLOR, Charles *et al.* *A ética da autenticidade*. Trad. Talyta Carvalho. São Paulo: É Realizações, 2011.

TAYLOR, Charles *et al.* *Argumentos filosóficos*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

TAYLOR, Charles *et al.* A política do reconhecimento. In.:TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014. p. 241-274.

Data de registro: 08/06/2020

Data de aceite: 28/07/2020



O Príncipe de Maquiavel: uma sátira política em defesa da Liberdade

Gabriela Antoniello de Oliveira^{*}

Resumo: O presente artigo apresenta uma análise sobre o principal objetivo de Maquiavel ao redigir sua mais polêmica e principal obra: *O Príncipe*. Para tal análise analisaremos o contexto histórico-cultural da Itália e mais especificamente o ambiente de Florença no século XVI, cidade e época do nosso filósofo. Pretendo apontar evidências que influenciaram o pensamento de Maquiavel, seu interesse pessoal e os objetivos da obra *O Príncipe*, tendo como principal alvo de discussão a possibilidade de que ao escrever conselhos para o governante da época, o Lourenço de Médici (posteriormente nomeado Duque de Urbino em 1516), o filósofo não redigiu ensinamentos exclusivos para ele, mas também aos povos, que pela seu método de escrita realista deixou evidentes conteúdos e exemplos de como funciona a política de fato. Em outras palavras, entregou fatos de como realmente agem os governantes e deixou sua teoria maquiaveliana como uma sátira contra a tirania e em defesa da liberdade.

Palavras-chave: Filosofia Política; Maquiavel; Liberdade; Modernidade.

Machiavelli's *The Prince*: a political satire in defense of Freedom

Abstract: This article presents an analysis of Machiavelli's main objective in writing his most controversial and main work: *The Prince*. For this analysis, we will analyze the historical-cultural context of Italy and more specifically the environment of Florence in the 16th century, the city and time of our philosopher. I intend to point out evidences that reflect Machiavelli's thought, his personal interest and the objectives of the work *O Príncipe*, having as main subject of discussion the possibility that when writing advice for the ruler of the time,

* Graduanda em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: gabriela.antiello@hotmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0240796579540981>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3242-2438>.

Lourenço de Médici (revised Duque de Urbino in 1516), the philosopher did not write exclusive teachings for him, but also for the peoples, who by his method of realistic writing contains evident and examples of how politics actually works. In other words, the words delivered facts of how the rulers really act and left their Machiavelli theory as a satire against tyranny and in defense of freedom.

Keywords: Political Philosophy; Machiavelli; Freedom; Modernity.

Introdução

Por sua extrema peculiaridade e diferença de escrita de outros políticos e filósofos de sua época e da posterioridade, Maquiavel se destaca e é interpretado de diversos modos. Assim como seus escritos, que são estudados e comentados até os dias de hoje fazem com que esse filósofo cative leitores nas mais diversas áreas do saber. As denominadas ciências, tais como a economia e antropologia, podem apresentar uma leitura que tendem ao ‘maquiavélico’, assim como também é lido na política do direito, resumindo-se por passagens em que Maquiavel diz que “É preciso que, para se conservar, um príncipe aprenda a ser mau, e que sirva ou não disso de acordo com a necessidade” (MAQUIAVEL, 1999, p. 99). Distintamente dessas áreas, a filosofia abrange sua ótica para uma análise mais detalhada e direcionada para todos os aspectos conjunturais das obras, do filósofo e da contextualização da época e localidade em que ele estava inserido. Por essas diferenças, a leitura filosófica abrange mais aspectos e se volta para uma leitura mais fiel ao pensador, no sentido de não se tendenciar para pré-denominações. Nesse ínterim, analisaremos *O Príncipe* em seu sentido literal e satírico, tendo em vista que a obra pode apresentar esses sentidos em sua leitura. Nessa perspectiva, defendo que Maquiavel escreveu sua obra em aspecto utilitário, sendo assim, escreveu tanto para os grandes (governantes) – pois ele ansiava que as províncias italianas se unificassem e alcançassem a liberdade externa, e se mostrava provável que fosse alcançado por meio dos governantes- como também

escreveu para os povos, com a finalidade de que esses fossem tomados pela consciência de coletividade e obtivessem liberdade interna.

Em sentido literal, temos de base um grande e polêmico leitor: Napoleão Bonaparte. Uma vez que Bonaporte foi um grande imperador francês que utilizou de métodos sangrentos para sua glória, questiona-se: a obra *O Príncipe* foi realmente escrita para os grandes (governantes)? Bonaparte acredita piamente que sim, ao deferir seus comentários nas passagens da obra, nos diversos estágios de sua vida política (cônsul, general, imperador), abraçando-a de tal modo como se a obra fosse escrita exclusivamente para ele e seus semelhantes, os governantes. É crucial ressaltar aqui que a leitura de Bonaparte é maquiavélica, ou seja, se inclina à leitura em sua forma literal, sem considerar outros possíveis pontos de vista.

Pelas leituras e análises equivocadas e literais de Napolão Bonaparte e alguns outros leitores, surge então um conceito pejorativo relativo à teoria de Maquiavel nomeado como ‘maquiavélico’, expressão usada sempre referente à ações ardilosas, calculistas e trapaceiras. Contudo, há uma segunda uma ótica: a filosófica. Aqui, não podemos nos deter aos escritos de Maquiavel sob essa perspectiva equivocada e grosseira, que nos é pouco satisfatória. Na perspectiva da análise maquiaveliana veremos – dessa vez um exame que gera um resultado um tanto quanto satírico – os filósofos Jean-Jacques Rousseau e Benedictus de Spinoza como base.

A obra *O Príncipe* em sentido literal

Nicolau Maquiavel escreve a obra *O Príncipe* com a intenção de dedicá-la ao príncipe atuante na época em Florença, Lourenço de Médici. Faremos inicialmente uma leitura literal da obra, ou seja, uma análise baseada no sentido restrito e limitado às palavras do filósofo, que foram direcionadas exclusivamente ao príncipe em questão. Com isso, veremos

que a obra se restringe à atribuição do sentido ‘maquiavélico’ e posteriormente a problemática dessa superficialidade.

Analizando a obra em seu aspecto literal, a principal pretensão de Maquiavel é dedicar a obra ao príncipe para que este tenha uma espécie de espelho, informando como manter o seu poder e conquistar territórios. A atribuição de ‘grandes’ se refere aos importantes dirigentes políticos, que de alguma forma influenciam o modo de vida dos povos, aqui tomados como súditos. Em *O Príncipe*, Maquiavel não necessariamente se apresenta como favorável à monarquia, estando mais para um simpatizante desse modo de governo, o que não passa de uma aparência. Contudo, não esconde sua preferência às repúblicas em outras obras de sua autoria, como por exemplo, a obra *Discorsi*¹.

Maquiavel se encontrava em um contexto político muito conturbado. A antiga Itália ainda era apenas pequenas províncias desunidas e fracas, submetidas à potências estrangeiras (mercenárias). Em Florença, o governo de Cosme de Médici deixara muito rancor e inimigos na cidade. Maquiavel ao apontar que o príncipe deve ser temido e não odiado, faz uma alerta para Lourenço de Médici, de alguns perigos que deixou o governo do seu antecessor (Cosme de Médici). E assim, Maquiavel dá dicas ao príncipe que tinha a função de resgatar o prestígio da família Médici em Florença, tendo em vista que do contrário o ódio e o rancor daria espaço para as outras famílias florentinas poderosas tomarem o governo.

A obra também possui a pretensão de servir como um escopo de libertação da Itália. Em 1513, ano em que *O Príncipe* foi redigido, como vimos, a Itália ainda não era ‘Itália’ que hoje conhecemos, ou seja, um país independente e unificado. Indubitavelmente, veremos que *O Príncipe* também é um projeto de unificação da Itália. Maquiavel sempre deixou explícito em seus escritos que o único modo de libertar a Itália do poder estrangeiro seria pela unificação das províncias. A sua incrível e

¹ *Discorsi ou Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio* trata-se de uma outra de Nicolau Maquiavel, escrita também no início do século XVI e publicada em 1531.

revolucionária criação de uma tropa própria formada com os cidadãos da cidade era um dos recursos para atingir essa liberdade. Ver a Itália unificada era um grande sonho de Maquiavel, tendo como preferência uma Itália republicana, mas se isso não fosse possível, que fosse então por meio de uma liderança monárquica, de César Bórgia ou como na obra apresentada, pelos próprios Médici. Maquiavel trata dessa questão no capítulo XXVI (Exortação do príncipe para livrar a Itália dos bárbaros) d' *O Príncipe*:

É preciso, assim, preparar essas tropas, para ser capaz de defender-se dos estrangeiros com a bravura italiana. [...] resultará a composição de uma geração de guerreiros bem como a mudança de métodos. E essas coisas reorganizadas, dão fama e grandeza a um príncipe novo (MAQUIAVEL, 1999, p. 150).

A Itália de Maquiavel era então uma fragmentação constituída por repúblicas e principados, dentre essas repúblicas as principais cidades estavam sob domínio estrangeiro, tais como Milão dominada pela França e Nápoles pela Espanha. Isso se deu por conta da grande fragilidade política que era gerada por essa fragmentação territorial, tomando as palavras de Paul Larivaille a Itália era “Um mosaico de Estados de dimensões territoriais, regimes políticos, estágios de desenvolvimento econômico, até culturas muito variadas” (LARIVAILLE, 2001, p. 9). Esse aspecto não é excluído na obra em sentido satírico.

Para unificar a Itália e alcançar outros objetivos relativos à função do príncipe, Maquiavel traz alguns apontamentos de como Lourenço deve parecer ao povo, os quais iremos analisá-los. Para o nosso autor, como os homens não possuem critérios válidos para julgar (pois estes vivem de aparências), o príncipe não precisa necessariamente ‘ser’, mas deve ‘parecer’, temos aqui um grande jogo político de aparências. A fama de piedoso é benéfica ao príncipe, mas se a fama de cruel vier à tona ele não deve dispor de muita preocupação, desde que os atos aos quais lhe deram essa fama sejam feitos para o bem do principado. Maquiavel discursa sobre uma questão pertinente ao príncipe sobre qual sentimento é superior

(do povo em relação ao príncipe): ser amado ou ser temido. Segundo Maquiavel, convém adquirir um equilíbrio entre ambos, mas se isso não for possível é melhor ser temido do que amado, pois a natureza dos homens é de tamanha ingratidão e ambição que não dão tanta atenção aos atos piedosos na mesma proporção que importam com suas recompensas.

Além disso, os homens não ousam pensar duas vezes em ofender e contrariar aqueles que amam, pois os que estão debruçados no amor se apresentam dispostos à uma maior tolerância e passividade, aceitam com resignação e clemência as imposições e desejos, trazendo maior confiança e poder sob quem apresenta o amor. Sendo assim, também o vínculo afetivo se dá por uma relação de interesses e conveniência, o qual pode ser rompido a qualquer momento. Em oposição do temor que traz consigo a possibilidade do castigo, os homens são mais aprazíveis e respeitosos com quem temem, consequentemente são relações difíceis de se romperem em contraste das relações com quem amam. O temor sempre será constante tendo em vista que, apesar de interesseiros, os homens são covardes e não ousam enfrentar quem temem, ao contrário do que podemos dizer do afeto, que por não haver subserviência, só há uma espécie de conveniência que pode acabar-se a qualquer hora. Em suma, nessas situações convenientes os homens permanecem em um prazo de tempo limitado, movidos pelo conforto e pelo hábito, pois se acomodam conforme a própria serventia. Sendo assim, o temor acaba sendo mais favorável do que o amor, pois o temor é capaz de colocar rédeas nas paixões dos homens. Conforme diz o autor no capítulo XVII:

E os homens relutam menos em ofender aos que se fazem amar do que aos que se fazem temer, pois o amor se mantém por um vínculo de obrigação, o qual, mercê da perfídia humana, rompe-se sempre que lhes aprouver, enquanto o medo que se incute é alimentado pelo temor do castigo, sentimento que nunca se abandona (MAQUIAVEL, 1999, p. 106).

Portanto, o príncipe deve aflingir-se com a fama de cruel e deve ter cautela para que a temeridade não se transforme em ódio. O príncipe será

odiado se tomar atitudes exorbitantes, como apossar-se dos bens e das mulheres dos próximos, uma vez que “Os homens se esquecem mais rapidamente da morte do pai do que perda de patrimônio” (MAQUIAVEL, 1999, p. 107). As milícias também se interessam pela fama de cruel do príncipe. Ora, os homens possuem grande apreço pelos atributos que desejam possuir ou que possuem e assim é com os soldados em relação à crueldade, de tanto ansiarem parecerem cruéis aos povos, admiram os grandes que atingem essa aparência. Contudo, é crucial que o príncipe mantenha um equilíbrio entre o amor e o temor e que evite sempre ser odiado, pois o temor causa controle, mas junto ao amor temos uma perfeita moderação, diferentemente do ódio que causa o efeito de profunda repugnância, repulsa e revolta por parte do povo, gerando rebeldias e calúnias.

O príncipe deve saber aproveitar-se da fama de cruel quando esta lhe for disposta. Ora, como vimos os homens não traem a quem temem, pois são covardes demais para isso. Pela natureza humana ingrata e interesseira dos homens, Maquiavel afirma que o príncipe precisa ser cruel em algumas situações, sendo essa a segurança que lhe manterá no poder, evitando traições. Entretanto, ainda que estejam ajustados pelo temor o príncipe não pode contar com o povo a todo momento, pois os homens são capazes de oferecer tudo o que possuem em troca de recompensas desde que estes bens não vos fareis falta, do contrário os homens retiram as promessas feitas com a mesma facilidade de quando as lançaram. Vejamos como diz o autor ainda no capítulo XVII:

E os homens relutam menos em ofender aos que se fazem amar do que aos que se fazem temer, pois o amor se mantém por um vínculo de obrigação, o qual, mercê da perfídia humana, rompe-se sempre que lhes aprouver, enquanto o medo que se incute é alimentado pelo temor do castigo, sentimento que nunca se abandona (MAQUIAVEL, 1999, p. 106).

Portanto, o príncipe deve afigir-se com a fama de cruel e deve ter cautela para que a temeridade não se transforme em ódio. O príncipe será

odiado se tomar atitudes exorbitantes, como apossar-se dos bens e das mulheres dos próximos, uma vez que “Os homens se esquecem mais rapidamente da morte do pai do que perda de patrimônio” (MAQUIAVEL, 1999, p. 107). As milícias também se interessam pela fama de cruel do príncipe. Ora, os homens possuem grande apreço pelos atributos que desejam possuir ou que possuem e assim é com os soldados em relação à crueldade, de tanto ansiarem parecerem cruéis aos povos, admiram os grandes que atingem essa aparência. Contudo, é crucial que o príncipe mantenha um equilíbrio entre o amor e o temor e que evite sempre ser odiado, pois o temor causa controle, mas junto ao amor temos uma perfeita moderação, diferentemente do ódio que causa o efeito de profunda repugnância, repulsa e revolta por parte do povo, gerando rebeldias e calúnias.

O príncipe deve saber aproveitar-se da fama de cruel quando esta lhe for disposta. Ora, como vimos os homens não traem a quem temem, pois são covardes demais para isso. Pela natureza humana ingrata e interesseira dos homens, Maquiavel afirma que o príncipe precisa ser cruel em algumas situações, sendo essa a segurança que lhe manterá no poder, evitando traições. Entretanto, ainda que estejam ajustados pelo temor o príncipe não pode contar com o povo a todo momento, pois os homens são capazes de oferecer tudo o que possuem em troca de recompensas desde que estes bens não vos fareis falta, do contrário os homens retiram as promessas feitas com a mesma facilidade de quando as lançaram. Vejamos como diz o autor ainda no capítulo XVII:

Os homens costumam ser ingratos, volúveis, dissimulados, covardes e ambiciosos de dinheiro; enquanto lhes proporciona benefícios, todos estão contigo, oferecem-te sangue, bens, vida, filhos, como se disse antes, desde que a necessidade dessas coisas esteja bem distante (MAQUIAVEL, 1999, p. 106).

O príncipe deve agir com cautela perante o povo, procurando ser amado. Ora, a natureza dos homens é má e só dispõe de bondade quando necessário. Dessa forma, se o povo odiar o príncipe, se rebelarão contra

ele. Não basta ao príncipe apenas ser temido, ele precisa ser amado. O temor proporciona benefícios mútuos ao príncipe, como lealdade e respeito, sendo, em moderação, a relação de conveniência disponibilizada apenas pelo amor que desperta apreço e estima ao príncipe. O amor garante servidão e troca recíproca entre ambas as partes relacionadas, levando em consideração que a natureza dos homens é egoísta, estão então dispostos a conservarem as relações que suprem suas paixões.

O príncipe benevolente, que é amado pelo seu povo e que realiza os desejos destes, terá em troca apoio e segurança. Porém, Maquiavel aconselha ao príncipe que faça o bem gradativamente, para que assim o amor do povo se estenda por um longo prazo. Ao contrário de quando o governante precisar realizar o mau, que deve ser feito de uma vez só para que a revolta e a dor seja sentida em um curto prazo de tempo. No entanto, Napoleão, ao discordar de Maquiavel em algumas passagens, se apresenta como um tirano em algumas observações: “Atraí-los!² Não me darei a esse trabalho. Serão obrigados pela minha força a me obedecer, especialmente dentro do plano da Confederação Renana (imperador)” (BONAPARTE, 1996, p. 54). Surpreendentemente, Maquiavel parece desconsiderar aqui a condição rancorosa dos homens, já que o autor diz em algumas passagens que os homens não costumam esquecer-se facilmente do que os prejudica, sobretudo quando se trata da retirada de seus bens. Nesta análise, já estamos nos aproximando do sentido irônico da obra, fugindo da restrição ‘maquiavélica’ designada ao escrito.

O príncipe precisa administrar sua bondade, de modo que ela se equilibre com o temor, excluindo riscos de traições. Se o príncipe for de todo bondoso, parecerá estar disposto a tudo pelo povo, o que lhes dará liberdade para serem perversos, tendo em vista que somente o amor em grande escala traz a confiança para a traição, pois diante do afeto em grande quantidade os homens se sentem seguros e livres, acreditando que tudo podem fazer sob quem lhes assegura amor.

² Nessa passagem, Napoleão está se referindo aos povos.

Contudo, Maquiavel afirma ainda que “O temor de perder o que se tem provoca paixão igual à causada pelo desejo de adquirir” (MAQUIAVEL, 2008, p. 34). Dizendo assim que o medo de perder seus bens farão com que os homens amem o príncipe com a mesma intensidade que desejam e amam suas paixões e bens, tendo em vista que o príncipe pode facilitar a aquisição desses bens, assim como pode tomá-los. Em outras palavras, o medo da perda de bens causa o mesmo desejo que os homens possuem em adquirir bens. Assim Maquiavel reforça a necessidade do temor, mas reafirma novamente que somente o medo não basta, sendo necessário equilibrá-lo com o amor.

Desta análise podemos identificar em sentido literal resquícios da atribuição ‘maquiavélica’ designada à obra. Nomeação atribuída aos princípios políticos e filosóficos de Maquiavel que apontam conselhos baseados em ardilosidades, na ação realizada com meios duvidosos e cruéis para se atingir um determinado fim (principal objetivo do homem: alcançar seus próprios fins). Se agir de tal forma -seja ela maléfica ou não-lhe apresentar algum benefício, então assim deve agir o príncipe. Surge então, dos leitores maquiavélicos, de forma inventiva a frase que nunca foi dita por Maquiavel: “os fins justificam os meios”.

Maquiavel apresenta a natureza humana com propriedades não tão agradáveis, possuindo todos os homens características como a ambição e o interesse voltados somente para si mesmos. Partindo dessas características, o príncipe deve aprender a ser mal conforme as necessidades, pois os homens tendo em sua condição o hábito de voltarem a atenção para o que deveria ser feito ao invés do que estão fazendo, dedicam-se a circunstâncias ainda futuras e não atingidas, e não para a realidade presente, encaminhando-se assim para a autodestruição.

A natureza humana maquiaveliana não permite que um ser possua somente qualidades agradáveis, consequentemente há características más. Assim como também não é possível que o homem seja de todo mal, pois segundo Maquiavel os homens não possuem apenas um tipo de característica predominante. Similarmente, é fato que não há como o príncipe praticar somente ações denominadas boas, mas faz-se necessário

que ele procure evitar alguns defeitos, prezando assim pelas qualidades que são de grande valia.

No que se refere à fama, não deve ser essa a principal preocupação do príncipe, mas ele deve zelar para que se houver uma fama que esta não seja a de um liberal, ou seja, que não mostre muitos traços de luxo. Tendo em vista que nessa situação o povo odiará o príncipe pois a natureza humana sendo ambiciosa e interesseira, requer complacência e reconhecimento, devendo o governante guardar recursos para agradar seu povo em poucas quantias, mas em diversas vezes. Portanto, nessa situação é mais conveniente possuir a fama de miserável, do que a fama de um liberal no que tange as finanças, pois esta apenas dará origem à repulsa e ao ódio por parte do povo.

O príncipe precisa ser um bom simulador, de tal forma que tenha controle tanto sob a situação, quanto a quem engana. Além disso, se o príncipe precisar quebrar uma promessa, deve fazê-lo sem pensar duas vezes, pois de nada vale os juramentos e o príncipe será estimado pelo povo como corajoso e heroico. A saber a covardia é uma das características humanas, então aquele que se mostra corajoso é um ser admirável e que possui a sagacidade de praticar algo que não é do costume dos demais.

Os homens julgam mais pela aparência do que pela realidade. A isso se enquadra a preocupação em ‘parecer’ e não necessariamente em ‘ser’. Se um príncipe aparenta possuir qualidades, só terá benefícios. Ora, a aparência vale mais do que a ação, o real, pois os homens não se atentam à realidade com a destreza devida, visualizando o que parece ser e não se preocupando em descobrir o que é de fato, por essas razões o príncipe precisa ter a habilidade de simular situações para ter o controle, atuando como um líder provido das características que agradam os povos, sabendo ligar com o jogo de aparências que é próprio da política.

Contudo, a melhor fortaleza é o apoio do povo. Nenhuma fortaleza garante segurança quando se possui o ódio do povo, pois estes podem rebelar-se contra o príncipe e/ou ainda quando os de indivíduos de fora se rebelarem o príncipe não terá o apoio do povo. Tendo em vista a condição

de interesse dos homens, enquanto for conveniente ajudarão o príncipe, mas quando não o for, rebelar-se-ão pela força do ódio. Pois os homens somente são fiéis quando os interessa, devendo assim o príncipe saber manter lançar sua ancôra nesse mar de incertezas e sempre deixar ativo os desejos desses inconstantes povos, para que assim ele possua algo para saciar esses desejos e acalmar a ânsia das multidões.

***O Príncipe* em sentido satírico**

Vimos que no sentido literal, a obra *O Príncipe* pode apresentar um caráter cruel, ofensivo aos padrões morais impostos pela Igreja e até denominado ‘maquiavélico’. No entanto, resta-nos agora analisarmos a obra enquanto uma sátira. Com ‘sátira’ quero dizer que a obra contém ironias, estando repleta de trechos que demonstram: ridicularização ao tradicionalismo vigente da época; real modo de governo dos príncipes; aspectos incomuns ao estilo da obra etc.

Em contrapartida ao sentido literal, veremos então a obra por outra ótica. A princípio, devemos considerar que o contexto histórico ao qual Maquiavel estava inserido era de todo conturbado, assim como a sua vida pessoal. Florença já carregava a conhecida fama de ‘laboratório político’, pois foi alvo de diversos tipos de governo, assim como foi liderada por dinastias distintas e rivais, contando com golpes, fugas, assassinatos e malversações. Nesse campo de batalha político ao qual se encontrava Florença, Maquiavel era Segundo Chanceler da República, mas não por muito tempo. Com as já esperadas mudanças florentinas, a cidade sofreu outra modificação política na qual a República foi tomada mais uma vez pela Dinastia Médici, dessa vez com Lourenço II no comando.

Em seu exílio, Maquiavel não encontrava ações significativas das quais ele poderia realizar para voltar à Florença a não ser seguir a tradição de escrever um ‘espelho do príncipe’. Muito comum na época, esse estilo de obra era escrito e dedicado aos governantes, porém sempre se pautavam pelos padrões morais e cristãos, unindo a ética à política, dedicando uma

obra da qual o príncipe pudesse fiar-se em exemplos ‘corretos’ e dignamente humanos (segundo o que prega o cristianismo), obras que literalmente eram consideradas aptas para servirem de espelhos à magnitude desses comandantes. Fugindo completamente desse molde, a única tradição que Maquiavel seguiu foi o modelo da obra, no restante não se encontram vestígios devidamente morais e éticos da tradição, pelo contrário. Mas como Maquiavel esperava voltar à Florença através de uma obra tão distinta e obscura? Ora, além de seu grande desejo de retornar à sua província florentina, Maquiavel também possuía outros grandes desejos, tais como a libertação das cidades-Estados (pela unificação da cidades-estado), a criação de tropas próprias para a autodefesa de Florença e acessibilidade para que o povo compreenda como a política ocorre de fato. Não sabemos ao certo se Maquiavel esperava que sua obra promovesse tanta polêmica e discórdia, mas podemos acreditar que sim. É certo que para uma obra política chegar até o povo era necessário que houvesse uma repercussão escandalosa. Também é importante ressaltarmos que antes de Maquiavel escrever *O Príncipe*, ele já estava redigindo a obra *Discorsi* (na qual há certas ideias opostas à obra *O Príncipe*), mas precisou interromper a escrita, certamente por um interesse maior.

Spinoza compartilha do mesmo pensamento de Maquiavel no que diz respeito às paixões, que conduzem o homem sob primazia: “Sendo os homens como dissemos mais conduzidos pelas paixões que pela razão [...]” (SPINOZA, 1999, p. 61), semelhante ao que diz Maquiavel sobre como os homens podem corromper-se. Spinoza discorre acerca de um acordo comum, dizendo para que ele exista é necessária uma paixão em comum entre os homens, pois pela natureza humana não há uma inclinação à destacar a razão, mas sim as paixões. Como afirma Maquiavel: “Ter algo para impor um freio às paixões dos homens, tirando-lhes a esperança de poder errar impunemente” (MAQUIAVEL, 2008, p. 139). Ambos os pensadores concordam que o bem comum deve ser a finalidade tanto dos governantes quanto dos governados.

No capítulo V do *Tratado Político*, cláusula 7, Spinoza escreve diretamente sobre Maquiavel, especulando-se sobre a finalidade de sua obra *O Príncipe* e mostrando seu parecer no capítulo VII:

Talvez Maquiavel tenha querido, também, mostrar quanto a população se deve defender de entregar o seu bem-estar a um único homem que, se não é fútil ao ponto de se julgar capaz de agradar a todos, deverá constantemente recear qualquer conspiração e, por isso, vê-se obrigado a preopucar-se, sobretudo consigo próprio e, assim, a enganar a população em vez de a salvaguardar. E estou tanto mais disposto a julgar assim acerca deste habilíssimo autor, quanto mais em considerá-lo um partidário constante da liberdade e quanto, sobre a maneira necessária de a conservar, ele deu opiniões muito salutares (SPINOZA, 1994, p. 60).

Nessa mesma perspectiva de leitura e escrita sobre o que se refere as monarquias, o filósofo Rousseau afirma que os governantes de uma monarquia nunca estarão irresolutos sobre o amor ou o temor dos povos, escolhendo sempre a maldade, para que isso resulte em povos que podem ser controlados pela fraqueza e pelo temor. O filósofo genebrino é outro leitor maquiaveliano do qual acredita que Maquiavel escreve para os povos, em defesa da liberdade:

[...] é natural que os príncipes dêem sempre preferência à máxima que lhes é mais imediatamente útil. É o que Samuel expôs, com vigor, aos hebreus. É o que Maquiavel fez ver com evidência. Fingindo dar lições aos reis, deu-as, e grandes aos povos. O Príncipe de Maquiavel é o livro dos republicanos (ROUSSEAU, 2006, p. 88).

É, portanto, com bases nessas leituras, conhecimentos e referências, maquiavélicos maquiavelianos, que defenderei e argumentarei sobre O Príncipe enquanto uma defesa da liberdade (em dois aspectos: interna e externa), tendo também como base as outras obras do filósofo

(Discorsi, História de Florença e Arte da Guerra). Ao apresentar a obra enquanto uma sátira, não excluo, contudo, a veracidade das palavras de Maquiavel deferidas ao príncipe, tendo em vista que o sonho de Maquiavel era, a priori, presenciar a unificação da então fragmentada territorial em que ele vivia, salvaguardando a liberdade do país frente as potências estrangeiras e também retornar à Florença e à prática política; mas também, a posteriori, escrever para os povos, afim de que esses possam providenciar sua própria liberdade.

A natureza humana na obra *Discorsi*

A discussão sobre a natureza humana em Maquiavel é pertinente para o entendimento geral dos desdobramentos políticos, ou seja, para compreendermos como são formuladas as leis e como se dá a manutenção da política, pois é a partir das características humanas que podemos definir os limites e generalizações dos resultados políticos, sob um aspecto viável da pesquisa. A natureza humana apresentada por Maquiavel se refere aos hábitos e costumes comuns a todos, tendo em vista que está relacionado ao caráter predominante dos homens, por essa razão analisaremos novamente esse conceito, mas agora na obra *Discorsi*.

Maquiavel nos apresenta uma natureza humana não muito afável, visto que segundo ele os homens tendem a um modo de agir cruel e implacável. Na Introdução da obra *Discorsi*, o autor já inicia a obra de um modo embaraçoso, dizendo que os homens são “Por natureza invejosos [...] pois se inclinam mais à crítica do que ao elogio” (MAQUIAVEL, 2008, p. 17). A partir dessa definição inicial, podemos evidenciar que os homens sempre almejam algo, ou seja, possuem ambições infinitas, deste modo sempre vão buscar métodos e maneiras de alcançarem o que desejam. Como essas características da inveja e da ambição são imantes ao indivíduo, segundo Maquiavel, não há como desviar-se ou alterar tal modo de ser. Sendo assim, a maneira ideal de obter tais ambições humanas

devem ser da forma mais sábia e viável, da qual aprenda a conduzir essas paixões de forma eficiente, que se diz do método ‘pragmático’.

Vejamos agora uma passagem dos *Discorsi* em que há expressa a caracterização da natureza humana. Aqui podemos ver que pelos conhecimentos do passado, podem-se criar hipóteses do que há de ocorrer futuramente pois os homens são movidos pelas paixões, que são inseparáveis da natureza humana, a qual ir-se-ão lidar com as mesmas situações sempre pois os elementos passados costumam são os mesmos do presente.

A partir da análise da história de Maquiavel e sob suas afirmações que expressam seu julgamento sobre a natureza humana, podemos identificar que os homens além de serem invejosos e ambiciosos, para o filósofo, são relutantes e sistemáticos à determinados aspectos. Para exemplificar: resistem em acreditar que as circunstâncias podem ser as mesmas do passado, e assim duvidam que alguns acontecimentos podem se repetir, evitando imitar os grandes feitos remotos pois acreditam serem impossíveis de serem executados novamente, como se por sua magnitude fossem apenas um mito, com personagens não-humanos -como se fossem realmente deuses- e circunstâncias irreais e utópicas.

Em uma outra passagem, vemos pelas palavras de Maquiavel de que os homens são movidos pelas circunstâncias e pelas necessidades, mas que a coragem aflora na ação humana quando a liberdade está presente. Além disso, sempre que puderem os homens irão agir a mercê do poder:

Como os homens agem por necessidade ou por escolha, e a coragem sempre brilha mais intensamente quando a escolha é mais livre [...], mas como estão condenados a garantir o seu destino exclusivamente pelo poder, é preciso que fujam das regiões muito estéreis, e se fixem em terras fecundas, onde a riqueza do solo permita o desenvolvimento; onde os habitantes possam defender-se dos ataques, dominando quem se oponha a seu progresso (MAQUIAVEL, 2008, p. 20).

No capítulo Vigésimo Sétimo do Livro I (*Discorsi*), com o título “Raramente os homens sabem ser inteiramente bons ou interamente maus”, Maquiavel revela outro aspecto da natureza humana. O florentino utiliza um exemplo de covardia como ilustração., a história se diz de um caso de João Paulo Bargolini, um tirano que ao ter sua terra invadida pelo Papa Júlio II, teve a oportunidade de honrar sua imagem e vingar-se da Igreja se tivesse acabado com seu inimigo, mas não o fez, seja por bondade ou por falta de sagacidade. Supondo com isto, que a natureza humana não é nem de todo cruel e nem de todo boa, pois os homens não conseguem agir com apenas um desses extremos (a bondade ou a maldade):

Do episódio se conclui que os homens não sabem guardar nenhuma dignidade no crime, nem ser perfeitamente bons. E que, quando o crime apresenta algum aspecto de grandeza ou generosidade, temem praticá-lo (MAQUIAVEL, 2008, p. 95).

Na mesma ocasião, capítulo Vigésimo Nono do Livro I (*Discorsi*) “Quem é capaz de maior ingratidão: um povo ou um príncipe”, Maquiavel reforça a condição humana com certa tendência à desconfiança uns para com os outros e que são seres desejantes de algo: “Como a ambição e a desconfiança são naturais no homem e como não se pode impor limites à sorte [...]” (MAQUIAVEL, 2008, p. 99). É nessa essência de confronto da natureza humana que surge, por necessidade, as diferentes formas de governo legítimos: aristocrático, popular e monárquico; e suas derivações: despotismo, oligarquia e permissividade. Ainda no mesmo contexto, Maquiavel argumenta que os homens agem por necessidade: “Os homens prudentes sabem tirar proveito de todas as suas ações, mesmo daquelas a que a necessidade os obriga” (MAQUIAVEL, 2008, p. 161), mas também agem por ambição:

E da mesma forma que um grupo de homens será incapaz de fundar uma instituição, se não lhe reconhecer as vantagens, porque a diversidade de opinião obscurece o seu julgamento, depois que lhe

admitam a utilidade, jamais poderão pôr-se de acordo para abandoná-la (MAQUIAVEL, 2008, p. 50).

Das citações acima é possível concluir que as ideias de Maquiavel iniciam o que podemos chamamos de utilitarismo político. Para o autor, os homens são movidos pela necessidade e pela ambição, mas ainda que ajam pela necessidade, se forem homens de *virtú* podem extrair benefícios dessas ações. Ao reconhecer as vantagens que podem retirar de determinadas atitudes, os homens são capazes de grandes consumações, como por exemplo: fundações de instituições. Mas se não reconhecem ou não procuram analisar as vantagens, abandonam facilmente o que haviam planejado. Todavia, uma vez que se organizam para tal tarefa, que trará recompensas, jamais serão capazes de abandoná-la ainda que se tenha múltiplas opiniões. Para tal diversidade de opiniões que podem ocasionar em conflitos, temos a política das repúblicas e ação dos legisladores para “Impor um freio às paixões dos homens, tirando-lhes a esperança de poder errar impunemente” (MAQUIAVEL, 2008, p. 139), visto que os homens podem facilmente corromper-se quando o assunto envolve as paixões: “Da facilidade com que os homens se deixam corromper; da presteza com que o seu caráter se transforma, ainda quando naturalmente bom e cultivado pela educação” (MAQUIAVEL, 2008, p. 139). Neste contexto, a política utilitarista possui o objetivo de instruir os homens de acordo com suas finalidades, ou seja, de suprir suas paixões e o desejo pela liberdade.

É visível nos *Discorsi* que Maquiavel considera os homens como seres ‘perigosos’, capazes de destruições e desordens ao que concerne seu próprio bem. Na passagem a seguir podemos ver a crítica do filósofo à política utópica, que idealiza uma república sem guerras e discórdias. Como o homem não pode se desvincilar de suas características perversas, para Maquiavel, essa idealização não possui condições de se desenvolver:

Afastados o ressentimento, a licença, a corrupção, todas as ambições, veria renascida a idade de ouro em que todos podem sem temor exprimir e sustentar uma opinião. Veria enfim o mundo triunfante, o príncipe cercado de respeito e glória, os povos felizes

envolvendo-o com o seu amor (MAQUIAVEL, 2008, p. 55).

Ainda na obra *Discorsi*, Maquiavel introduz o Livro Segundo dizendo que “Os homens elogiam o passado e se queixam do presente, quase sempre sem razão” (MAQUIAVEL, 2008, p. 189). Não é novidade o fato de que Maquiavel considera os homens como indivíduos relutantes e covardes, todavia o autor nos apresenta outra característica habitual dos humanos, que se diz da irracionalidade. Mas será que com isso podemos dizer que possivelmente trata-se de uma irracionalidade intencional, tendo em vista que os homens são seres dotados de racionalidade e providos da capacidade de raciocínio lógico? Pelos pensamentos de Maquiavel essa irracionalidade não pode ser inteiramente intencional, pois quando se trata dos apetites humanos, os homens cegam-se pela ambição, sendo este o obstáculo para raciocinarem com a devida razão, ainda que esta seja própria dos humanos. Do mesmo modo, para Maquiavel, os homens nunca estarão sob a posse de total contentamento, já que isso depende não só deles, mas também procede da fortuna, ou seja, depende do acaso, da sorte ou do azar que são incertos e não permitem que os homens desfrutem de tudo o que querem ou quando querem. Logo, não é possível que os homens tenham pensamentos e atitudes racionais a todo o tempo, pois necessitariam de uma fortuna perfeita para tal:

Afastados o ressentimento, a licença, a corrupção, todas as ambições, veria renascida a idade de ouro em que todos podem sem temor exprimir e sustentar uma opinião. Veria enfim o mundo triunfante, o príncipe cercado de respeito e glória, os povos felizes envolvendo-o com o seu amor (MAQUIAVEL, 2008, p. 55).

Maquiavel alega que muitas das críticas conferidas às multidões não são exclusivas destas, mas sim próprias dos homens em geral, incluindo o príncipe. Nesse contexto, Maquiavel discorda da afirmação de

Híeron³ e de muitos historiadores, que definem a natureza da multidão em dois extremos: servir com humildade ou dominar orgulhosamente. Vejamos que Maquiavel não nega que a multidão possa agir/aja com determinadas formas, ele apenas nega que essas atribuições possam ser exclusivas do povo, sendo que todos os homens, isolados ou em cadeias, estão propensos à essas reações, sendo assim, próprias da natureza humana. Outrossim, uma alternativa para controlar essa natureza, que aflora pela falta de leis, é justamente a implantação delas:

Direi, portanto, que o defeito que os historiadores atribuem à multidão pode ser imputado aos homens, de modo geral – e aos príncipes, em particular. Com efeito, todos a quem faltem leis para regular sua conduta podem cometer os mesmos erros que as multidões sem freios (MAQUIAVEL, 2008, p. 179).

Podemos constatar a nítida semelhança da descrição da natureza humana em ambas as obras (*Discorsi* e *O Príncipe*) de Maquiavel. No entanto, nos *Discorsi*, Maquiavel se contém em descrever a natureza humana dos homens em geral, não distinguindo com precisão os grandes dos povos. Ao contrário do que Maquiavel apresenta n’*O Príncipe*, pois a obra está voltada (ainda que apenas formalmente) ao Lourenço II, não podendo em hipótese alguma ser dedicada diretamente à ambos os públicos, visto que se trata de oposições: os que detêm o poder (grandes) e os que estão em condição de submissão (povos). Por razões práticas Maquiavel afirma no capítulo XV:

Como, porém, minha intenção não é escrever sobre assuntos de que todos os interessados tirem proveito, julguei adequado procurar a verdade pelo resultado das coisas, mais do que por aquilo que delas se possa imaginar. E muitos imaginam repúblicas e principados nunca vistos ou reconhecidos como reais (MAQUIAVEL, 1999, p. 99).

³ Tirano das antigas colônias gregas.

Além disso, é importante salientarmos que Maquiavel não está necessariamente se contradizendo nas duas obras (*O Príncipe* e *Discorsi*). Ao afirmar a natureza humana como interesseira e ambiciosa, Maquiavel é o melhor exemplo dessa regra. Em outras palavras, ao escrever a obra *O Príncipe* com seus diversos motivos e interesses implícitos e explícitos, o filósofo estava agindo conforme seu desejo de voltar à Florença, talvez sendo esse o principal interesse, mas indubitavelmente não o único, tentando tirar o maior proveito possível com o lançamento de apenas uma obra.

Liberdade Interna: os povos contra os grandes

Maquiavel, que ocupara cargos políticos em Florença, presenciou através de suas experiências os grandes dilemas não só da sua cidade como também de outras províncias e de toda a Europa. Dentre os mais variados dilemas, apresenta-se com grande ênfase a questão da liberdade política interna. Nos restringiremos, a princípio, ao entendimento sobre a liberdade política interna das cidades italianas.

Na época de Maquiavel, os antigos Estados italianos era apenas uma fragmentação de províncias independentes e que minimamente mantinham algo em comum na política, a monarquia. No entanto, essas províncias se diferenciavam em cultura e costumes. Mas a questão que nos interessa é se o povo, independente de suas diferenças, é responsável por salvaguardar a liberdade.

Em uma delimitação mais precisa, o que diferencia o povo dos grandes são os desejos. Os grandes possuem o desejo de comandar, enquanto o povo deseja algo simples e preciso: a liberdade. Mas a quem se assegura o dever de guardar a liberdade? No “Capítulo Quinto” dos *Discorsi*, Maquiavel nos relembra que a liberdade assegurada pelos nobres em Veneza e Esparta tiveram uma duração maior comparado com Roma, que assegurou a liberdade nas mãos do povo, mas em contrapartida, o filósofo argumenta que é melhor confiar a liberdade nas mãos daqueles

que possuem menos ambição no objeto em questão -no caso, o desejo de comandar- pois assim a liberdade estará mais segura:

[...] e tomando os romanos como exemplo, direi que se deve sempre confiar um depósito a quem tem por ele menos avidez. De fato, se considerarmos o objetivo da aristocracia e do povo, perceberemos na primeira a sede de domínio; no segundo o desejo de não ser degradado – portanto, uma vontade mais firme de viver em liberdade, porque o povo pode bem menos que os poderosos ter esperança de usurpar a autoridade (MAQUIAVEL, 2008, p. 33).

O único desejo do povo é o de não ser dominado, assim, sempre ir-se-ão zelar por garantir o máximo de liberdade e independência possível, ao contrário dos grandes, que se apossam de qualquer ocasião para comandar as classes inferiores. No entanto, Maquiavel não se mostra totalmente confiante quanto a assegurar a total liberdade ao povo, mostrando-nos exemplos em qual situação convém manter a defesa da liberdade aos povos e quais convém aos grandes. Segundo o filósofo, no caso de uma república em ascensão convém assegurar a liberdade ao povo e no caso de apenas querer conservar as repúblicas a liberdade cabe aos grandes. Ainda assim, Maquiavel reforça que os governantes influentes, por possuírem poder, causam mais desastres e discórdias do que aqueles que não o possuem em grande escala:

É preciso considerar, também, que quanto mais um indivíduo possui, mais aumenta o seu poder; é mais fácil para ele provocar alterações da ordem. E, o que é bem mais funesto, sua ambição desenfreada acende o desejo de posse no coração dos que não o tinham, seja como vingança, para depojar os inimigos, seja para compartilhar as honrarias e riquezas de que querem fazer uso ilícito (MAQUIAVEL, 2008, p. 35).

O florentino sempre se mostrou um grande amante da História da Antiguidade e não deixa de salientar que “Na antiguidade todos os países eram povoados por homens livres” (MAQUIAVEL, 2008, p. 297), o que

deveria servir de exemplo para os florentinos. Nesse mesmo capítulo, Maquiavel demonstra mais uma vez sua estima pelas repúblicas e pela liberdade dos povos. Cito:

Percebe-se facilmente de onde nasce o amor à liberdade dos povos; a experiência nos mostra que as cidades crescem em poder e em riqueza enquanto são livres. É maravilhoso, por exemplo, como cresceu a grandeza de Atenas durante os cem anos que sucederam à ditadura de Pisístrato. Contudo, mais admirável ainda é a grandeza alcançada pela república romana depois que foi libertada de seus reis. Compreende-se a razão disso: não é interesse particular que faz a grandeza dos Estados, mas o interesse coletivo. E é evidente que o interesse comum só é respeitado nas repúblicas: tudo o que pode trazer vantagem geral é nelas conseguido sem obstáculos (MAQUIAVEL, 2008, p. 197-198).

Maquiavel não hesita também em expor suas críticas relativas à Igreja. Ao se questionar por qual motivo os antigos amam a liberdade mais do que os homens de hoje o filósofo diz que a causa disso se concentra na educação e na religião. Ao induzir os homens a uma possível salvação divina, dizendo existir uma verdade absoluta, a Igreja os impede de avançar rumo à glória: a liberdade. Vejamos nas próprias palavras do filósofo:

Com efeito, nossa religião, mostrando a verdade e o caminho único para a salvação, diminui o valor único das honras deste mundo. Os pagãos, pelo contrário, que perseguiam a glória (considerada o bem supremo), empenhavam-se com dedicação em tudo o que lhes permitisse alcançá-la (MAQUIAVEL, 2008, p. 199).

A criação de tropas próprias como recurso para a liberdade externa

Aqui faz-se crucial partimos da análise histórica da cidade de Maquiavel, Florença, e da construção política de toda a Itália para assim compreendermos com mais precisão o conceito de liberdade exposto pelo autor. Para Maquiavel, o ideal de liberdade política externa se trata da realização, por completo, da unificação das antigas cidades-Estados, sendo que até muito depois do século XVI (o qual viveu Maquiavel), mais especificamente até o Risorgimento no século XIX não existia união das penínsulas itálicas, apenas uma formação de pequenas províncias que precisavam se submeter às potências externas, assim as cidades se subordinavam às tropas mercenárias. Com efeito, uma das vias próximas dessa unificação seria a formação de um exército próprio, ou seja, uma tropa que produziria maior segurança e independência às pequenas cidades-Estados italianas, sendo essa a proposta de Maquiavel.

Estamos, portanto, diante de um sistema do qual não existia ainda a Itália a qual conhecemos, sendo na época de Maquiavel apenas uma fragmentação de províncias (ou cidades-Estados) independentes e que não mantinham sequer a forma de governo: monárquico ou republicano. Ademais, Maquiavel estava seguro de que essa fragmentação territorial não apresentava nenhum tipo de recompensas, muito pelo contrário disso: apenas propiciava o domínio dos estrangeiros e das grandes famílias sob tais províncias. O Reino de Napóles por exemplo, foi dominado pelos aragoneses e o Estado Florentino foi dominado pela família Médici, durante décadas. As invasões externas também se deram pela França e Espanha em meados de 1494, o que indubitavelmente se deu por essa fragmentação do território italiano.

Maquiavel afirma que a Igreja Romana também influenciou o enfraquecimento das províncias italianas, dando mais espaço para diversas invasões. Por ter sido a Igreja Romana de todo fraca no que se refere ao estabelecimento de seu poder, não conseguiu estabelecer uma unificação do governo:

A razão pela qual a Itália não se encontra na mesma situação [...], não possuindo um governo único, monárquico ou republicano, é exclusivamente a Igreja, a qual, tendo saboreado o poder temporal, não tem, contudo a força suficiente, nem a coragem bastante, para se apossar do resto do país, tornando-se dele soberana (MAQUIAVEL, 2008, p. 61).

Paul Larivaille questiona-se acerca da possível definição da Itália, definindo-a “Como um mosaico de Estados irremediavelmente divididos, além disso, no tabuleiro de xadrez político-militar europeu, onde não são mais do que simples peões?” (LARIVAILLE, 2001, p. 12). Larivaille acredita ainda que essa é uma definição arriscada. Ora, prova disso é a consciência geográfica muito sólida que os italianos apresentavam. Não era necessário descrever localizações ou outros elementos para que um italiano soubesse dizer quais eram as barreiras geográficas dos Estados. Segundo Francesco Guicciardini, italiano e amigo de Maquiavel, nasceu dessas particularidades um sentimento nacional, de ‘italianidade’. Laraivalle diz ainda que essa divisão política, além de prejudicar as penínsulas, não promove uma consciência unificada nos povos, mas aponta qual era a atividade do povo na política de Florença do século XV, como os grandes não se separam dos povos:

Falar de revolução seria sem dúvida um exagero, pois são, antes de tudo, os poderosos que organizam o movimento com o propósito exclusivo de restabelecer o antigo regime oligárquico. Mas, bem depressa, a união contra o “tirano” dá lugar às divergências e aos conflitos de interesse e, novamente, como tinham feito os próprios Medici, antes da sua chegada ao poder, um segmento da oligarquia é obrigado a buscar nas camadas populares o apoio necessário para triunfar (LARIVAILLE, 2001, p. 29).

Envolto nesse sentimento de italianidade, Maquiavel colocou em prática sua brilhante ideia de criar uma tropa própria de Florença, formada pelos próprios cidadãos da cidade com a finalidade de que a Florença

obtenha maior independência, pois em 1503 Maquiavel já se preocupava com a liberdade de Florença em relação às potências estrangeiras. O filósofo então, ao que parece, ficou encarregado de preparar as tropas para disputas e pequenas guerras. Como condottiere da tropa de Florença, Maquiavel a guiou para a tomada de Pisa, durante a posse desse cargo. Podemos ver, portanto, que os florentinos participaram ativamente de guerras políticas, sendo uma exceção da Itália Medieval e Moderna. Como indica o cronograma da obra *A Arte da Guerra*: “Em 2 de julho, finalmente, Florença recupera Pisa; no dia 08 desse mês, Maquiavel entra duplamente triunfante na cidade: não só os florentinos haviam tomado Pisa, como o haviam feito com uma infantaria própria” (MAQUIAVEL, 2002, p. 18).

Em *A Arte da Guerra*, Maquiavel narra as batalhas enfrentadas pelo exército de Florença, demonstrando seu método pragmático de desenvolver hipóteses através de experiências passadas, com a finalidade de chegar à autonomia florentina. A tropa nativa de Florença, com Maquiavel como condottiere, como acredita-se, obteve a glória de recuperar Pisa, demonstrando na prática sua eficácia e capacidade, o que enaltece a genialidade de Maquiavel em propor a criação de tropas nativas como recurso para a liberdade em Florença. O filósofo retoma os argumentos em favor de seu ideal político n’*O Príncipe*, capítulo XIII:

Assim, não pode ser verdadeiramente sábio aquele que não reconhece, num principado, os males na própria origem, e isso é dado a poucos. A julgar pelo início da decadência do Império Romano, ver-se-á que motivou-a apenas o fato de haver começado a ter a soldo mercenários godos. Desde então, principiaram a declinar as tropas do império, e todo o mérito deste lhes era posto à conta. Concluo, desse modo, que nenhum principado está assegurado sem forças próprias; antes, está ao sabor da fortuna, e não há virtude que o defenda nos momentos adversos (MAQUIAVEL, 1999, p. 94).

O objetivo prático de Maquiavel norteia diretamente a obra *O Príncipe*. É a partir desses pressupostos que o filósofo demonstra a política de fato, não só para os grandes, mas também para o príncipe. Assim como revela todos seus escritos. Ao que vemos, a redenção da Itália caberia à um príncipe, o que traz a tona a dedicação da obra: oferece-la especificamente à um príncipe e não diretamente aos povos.

Considerações finais

Concluímos, então, que a obra *O Príncipe*, possivelmente trata-se de uma sátira. Ao dedicar essa obra ao príncipe, Maquiavel não se distanciou da sua definição de natureza humana, agindo com precisão ambição e lançando uma ‘obra monárquica’. Mas, surpreendente, a obra também desfere lições aos povos. Ao parecer mordaz, a obra em sua pretensão inicial de proporcionar redenção e glória ao Maquiavel, consegue algo ainda superior: a polêmica, que foi capaz de disponibilizar grande repercussão e acessibilidade da obra. Não são poucos os motivos pelo qual *O Príncipe* é estudado até os dias de hoje, não só pela Filosofia, mas por diversas outras áreas do saber.

A liberdade é um dos objetivos principais d’*O Príncipe*. É indubitável que o sonho de Maquiavel era ver sua amada pátria unificada e livre das amarras calcadas pelas potências estrangeiras. Apesar de em vida, o florentino não ter presenciado essa conquista, posteriormente as penínsulas foram unificadas e sua ideia da criação de tropas próprias foi realmente tomada como um recurso para a liberdade. Em outro sentido, Maquiavel enquanto um fiel republicano almejava a liberdade dos povos perante os grandes e por essa razão, redigiu sob a ótica de um método pragmático, uma análise da história passada enquanto prática e atuante no seu presente.

Vimos também que o conceito de *virtú* é um dos traços que o distanciam da concepção que lhe foi atribuída: maquiavélico. Ao proferir a necessidade da *virtú*, Maquiavel nos mostra que um governante precisa

apresentar qualidades e capacitações para tal cargo, não podendo ser um mero tirano que apela para ardilosidade e despotismo. É, portanto, sob esses aspectos maquiavelianos e maquiavélicos que demonstro que a obra *O Príncipe* possivelmente trata-se de uma sátira em defesa da liberdade.

Referências

- ALIGHIERI, Dante. *Monarquia*. Trad. Ciro Mioranza. São Paulo: Lafonte, 2017.
- LARIVAILLE, Paul. *A Itália no tempo de Maquiavel*: Florença e Roma. Trad. Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- LÍVIO, Tito. *História Romana*. Trad. Francisco Navarro y Calvo. Buenos Aires: El Ateneo, 1955.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Trad. Olívia Bauduh. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*: comentários de Napoleão Bonaparte. Trad. Edson Bini. São Paulo: Hemus, 1996.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. Trad. Sérgio Bath. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *A Arte da Guerra*. Trad. Edison Bini. São Paulo: Edipro, 2002.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *História de Florença*. Trad. Nelson Canabarro. São Paulo: Musa, 1998.
- REALE, Giovanni. *História da Filosofia*: do humanismo a Descartes. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O contrato social*: princípios do direito político. Trad. Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- SPINOZA, Benedictus. *Tratado Político*. Trad. Norberto de Paula Lima. São Paulo: Ícone, 1994.
- TENENTI, Alberto. *Florença na época dos Médici*: da Cidade ao Estado. Trad. Sínval Freitas Medina. São Paulo: Perspectiva, 1973.

Data de registro: 04/08/2020

Data de aceite: 07/12/2020



Indexação em Repertórios

Artigos publicados na “Revista Primordium” são repertoriados em:

1. Latindex – Sistema Regional de Información em línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (<https://www.latindex.org/>)
2. LivRe – Portal para periódicos de livre acesso na Internet (<https://livre.cnen.gov.br/>)
3. Sumários – Sumários de Revistas Brasileiras, Realização Funpec-RP (<https://sumarios.org/>)
4. ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (<https://www.anpof.org/>)



NORMAS PARA ENVIO DE COLABORAÇÕES DIRETRIZES PARA AUTORES

CONDIÇÕES PARA SUBMISSÃO

Como parte do processo de submissão, os autores são obrigados a verificar a conformidade da submissão em relação a todos os itens listados a seguir. As submissões que não estiverem de acordo com as normas serão devolvidas aos autores.

A contribuição é original e inédita, e não está sendo avaliada para publicação por outra revista; caso contrário, deve-se justificar em "Comentários ao editor"

O arquivo da submissão está em formato Microsoft Word

URLs para as referências foram informadas quando possível.

O texto está em espaço 1,5; usa uma fonte de 12-pontos; emprega itálico em vez de sublinhado (exceto em endereços URL); as figuras e tabelas estão inseridas no texto, não no final do documento na forma de anexos.

DIRETRIZES PARA AUTORES

Normas para submissão de trabalhos

1. Serão aceitos trabalhos nas áreas de Filosofia e Estudos Clássicos (Latim ou Grego). Os alunos regularmente matriculados em cursos de Graduação em Filosofia podem submeter textos de Filosofia ou Estudos Clássicos. Graduandos de outros cursos podem submeter apenas trabalhos sobre Estudos Clássicos. Aceitaremos também contribuições de alunos da pós-graduação, mas somente serão publicados 2 (dois) trabalhos por fascículo (a mesma regra vale para graduados). Os trabalhos enviados devem ser inéditos, portanto, não aceitaremos trabalhos que já foram publicados em outros periódicos. Excetuam-se desta condição somente as comunicações.

2. A revista buscará publicar artigos, resenhas de livros e traduções.
3. Os textos enviados à revista Primordium serão submetidos à um Conselho Editorial que irá selecionar os textos a serem publicados por fascículo.
4. O Conselho Editorial da revista Primordium se reserva no direito de não aceitar os textos que não sigam as nossas normas de formatação e/ou nossa linha editorial.
 - 4.1. Os textos devem ser submetidos à avaliação por meio do sistema de editoração eletrônico de revistas (SEER) <http://www.seer.ufu.br/index.php/primordium/index>, podendo sanar quaisquer dúvidas pelo e-mail: revistaprimordium@ifilo.ufu.br ou pelo telefone: +55(34)3239-4252.
 - 4.2.1. O corpo do e-mail deve conter o título do trabalho, o nome do autor, o período o qual cursa e a instituição da qual faz parte, telefone para contato, link para o currículo lattes, nome do orientador (obrigatoriamente), titulação e instituição com o currículo lattes do mesmo. O campo “assunto” deve ser preenchido com a palavra que designa a natureza do texto (ex: resenha, artigo, comunicação, tradução, etc).
 - 4.2.2. Devem ser enviados, em anexo, o trabalho e os resumos do trabalho (no caso de artigo ou comunicação). Os textos deverão conter dois resumos. É obrigatório o resumo em português e o segundo resumo poderá ser em inglês, em espanhol, em francês, ou na língua do autor. Cada resumo deverá ter no mínimo 100 e no máximo 2000 palavras. Além disso, deve-se indicar de três a cinco palavras-chave nos respectivos idiomas.
 - 4.2.3. O arquivo contendo o trabalho deve ter o título do trabalho. (Ex: Trabalho - Noção de Causalidade no Pensamento de Hume; Resumo – Noção de Causalidade no Pensamento de Hume).

Publicação

1. Os textos que forem recebidos só serão publicados mediante aprovação dos professores pareceristas. Cada trabalho deverá receber dois pareceres

positivos para ser publicado. Deste modo, cada trabalho deverá ser avaliado por pelo menos dois professores. Caso haja um parecer positivo e outro negativo, o trabalho será encaminhado à um terceiro parecerista.

2. A Comissão Editorial da revista Primordium, se reserva no direito de estabelecer o número de publicações por edição.

Formatação dos textos

1. Como citado anteriormente, a revista aceita artigos, comunicações, resenhas e traduções, cada qual com sua própria formatação.

2. Os artigos deverão ter no mínimo 9 páginas e no máximo 20 páginas.

2.1. Os textos deverão conter dois resumos. É obrigatório o primeiro resumo em português e o segundo resumo poderá ser em inglês, em espanhol, em francês, em italiano, em alemão ou na língua do autor. Cada resumo deverá ter no mínimo 100 e no máximo 200 palavras. Além disso, deve-se indicar de três a cinco palavras-chave nos respectivos idiomas.

2.2. Os artigos deverão seguir a seguinte formatação:

- Fonte: Times New Roman, tamanho 11.

- Margens: 2,5 cm para as margens superior e inferior; para as margens esquerda e direita, 03 cm.

- Espaçamento entre linhas: 1,15 pt. No caso de notas de rodapé, referências bibliográficas e citações com mais de três linhas, o espaçamento deve ser simples.

- Sem espaçamento entre parágrafos.

- Alinhamento do parágrafo: justificado.

- Aspas: aspas duplas devem ser usadas apenas para metáforas, citações e transcrições. Aspas simples devem ser usadas para indicar uma citação no interior de outra citação.

- Itálico: para palavras estrangeiras e títulos de livros, artigos, jornais, revistas acadêmicas, etc.

- Numeração de páginas: as páginas não devem ser numeradas, por motivos de editoração.

3.1. As resenhas deverão ter no mínimo 2 páginas e no máximo 5 páginas.
3.2. O título do livro (título traduzido) deverá estar no topo do texto, centralizado, em negrito, na fonte Times New Roman, tamanho 14. O título original do livro deverá estar na próxima linha, centralizado, em itálico, na fonte Times New Roman, tamanho 11.

3.3. O autor deverá apresentar a referência completa do livro do qual a resenha se trata. O autor deve apresentar o número do ISBN da obra. Conforme o exemplo abaixo:

Exemplo: Aurélio Agostinho (354-430) *De quantitate animae secundum versionem Aurelius Augustinus*. Versão em português, Sobre a Potencialidade da Alma, tradução por Aloysio Jansen de Faria, revisão da tradução por Frei Graciano González, OAR. Petrópolis: Vozes, 2005 (ISBN: 85-326-1813-8).

4.4. As resenhas seguem o mesmo modelo de formatação dos artigos.
5.1. As traduções só serão aceitas mediante o envio do texto que serviu de base para tradução.
5.2. As traduções seguem o mesmo modelo de formatação dos artigos.

Normas da ABNT

- 1.1. Os trabalhos enviados à revista devem seguir os critérios estabelecidos pela ABNT. Abaixo, seguem normas para as quais chamamos atenção:
- 1.2. Citações bibliográficas curtas (até 3 linhas) deverão estar inseridas no texto. Citações longas (mais de 3 linhas) deverão constituir parágrafo independente, digitadas em espaço 1,0 (simples), ou letras menores, recuadas da margem esquerda (4 cm).
- 1.3. As citações deverão ser seguidas do sobrenome do autor e ano da publicação (e página, se for o caso), entre parênteses: Ex: (LIMA, 2007, p. 177).
- 1.4. As notas de rodapé estarão restritas a observações pessoais, no sentido de prestar esclarecimentos sobre informações que não estejam no corpo do texto, e deverão ser numeradas seqüencialmente.

1.5. As referências bibliográficas deverão aparecer no final do texto, em ordem alfabética de sobrenome do autor, da seguinte forma:

1.5.1. Para livro: SOBRENOME DO AUTOR, Nome. Título (em itálico). Edição. Local: editora, data.

1.5.2. Para artigos: SOBRENOME DO AUTOR, Nome. Título do artigo. Título do periódico (em itálico). Local, volume, número, página inicial e página final do artigo, mês e ano.

1.5.3. Para artigos de congresso: SOBRENOME DO AUTOR, Nome. Título do artigo. In: NOME DO CONGRESSO, número do congresso, ano, local. Título da publicação (em itálico). Local, editora, data, página inicial e página final do artigo.

Direito autoral e responsabilidade legal

Os trabalhos publicados são de propriedade dos seus autores, que poderão dispor deles para posteriores publicações, sempre fazendo constar a edição original (título original, Revista Primordium, volume, nº, páginas).

Todos os artigos desta revista são de inteira responsabilidade de seus autores, não cabendo qualquer responsabilidade legal sobre seu conteúdo à Revista ou à EDUFU.

Política de Privacidade

Os nomes e endereços informados nesta revista serão usados exclusivamente para os serviços prestados por esta publicação, não sendo disponibilizados para outras finalidades ou a terceiros.

ORCID

Informamos que a partir de 1º de janeiro de 2019 será obrigatório que os autores tenham cadastro do Orcid e que informem o link no ato da submissão do documento a tramitar, seja artigo, resenha ou tradução. Aos autores que já tem textos aprovados aguardando publicação nos fascículos do volume 4, referente a 2019, solicitamos, por favor, que seja providenciado com urgência o registro no Orcid e que o mesmo seja enviado para o e-mail revistaprimordium@ifilo.ufu.br.

A Revista Primordium se reserva o direito de alterar os trabalhos originais, apenas no sentido de adequá-los às normas adotadas por esse padrão editorial.

Contato

Universidade Federal de Uberlândia

Revista Primordium

Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco U, Sala 1U131

Campus Santa Mônica

38408-144 - Uberlândia - Minas Gerais – Brasil

Página na Internet: <https://seer.ufu.br/index.php/primordium/index>

Correio Eletrônico: revistaprimordium@ifilo.ufu.br

Telefone: (55) (34) 3239-4252

Exceções e casos omissos serão resolvidos pelo Conselho Editorial



POLÍTICA ANTIPLÁGIO

A Resolução Interna nº 04/2021 do Conselho da Revista Primordium, dispõe sobre os procedimentos regulares para avaliação de plágio e autoplágio durante o trâmite de avaliação de textos submetidos à Revista Primordium.

CONSIDERANDO que a Revista Primordium aceita para publicação apenas trabalhos inéditos de autores(as) brasileiros(as) e estrangeiros(as);

CONSIDERANDO a necessidade de regulamentação de uma política antiplágio para a Revista Primordium;

RESOLVE que:

Art. 1º. Os textos recebidos pela Revista Primordium serão analisados por software anti-plágio no momento de sua submissão. O relatório de análise obtido pelo programa será objeto de exame dos diretores de editoração.

Art. 2º. Havendo constatação de plágio, o texto será imediatamente recusado.

Art. 3º. Havendo constatação de autoplágio, a Revista obedecerá aos seguintes parâmetros:

No caso de livros, capítulos de livros, artigos e textos de divulgação, poderá haver incidência de até 25% de autoplágio, excluindo-se do referido percentual as citações e referências. Se esse limite for ultrapassado, o artigo será recusado.

No caso de textos já publicados em anais de eventos, será admissível uma incidência de 30% de autoplágio, excluindo-se do referido percentual as

citações e referências. Deverá ainda constar em nota a referência da primeira publicação. Se esse limite for ultrapassado, o artigo será recusado. III. No caso de textos que já estão disponíveis ao acesso público em repositórios de dissertações e teses, será admissível uma incidência de 70% de autoplágio, excluindo-se do referido percentual as citações e referências. Deverá ainda constar em nota a referência ao repositório. Se esse limite for ultrapassado, o artigo será recusado.

Art. 4º. Todos os casos não previstos nesta resolução ou os fatores supervenientes serão examinados pelo Comitê Executivo da Revista Primordium.

Art. 5º. Esta Resolução Interna 01/2021 do Comitê Executivo da Revista Primordium entra em vigor nesta data.

Direito autoral e responsabilidade legal

Os trabalhos publicados são de propriedade dos seus autores, que poderão dispor deles para posteriores publicações, sempre fazendo constar a edição original (título original, Revista Primordium, volume, nº, páginas).

Todos os artigos desta revista são de inteira responsabilidade de seus autores, não cabendo qualquer responsabilidade legal sobre seu conteúdo à Revista ou à EDUFU.