

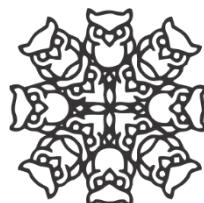
ISSN Eletrônico: 2526-2106



# PRIMORDIUM

Revista de Filosofia e Estudos Clássicos

---



PRIMORDIUM	Uberlândia	v. 6	n. 11	p. 1-178	jan./jun. 2021
------------	------------	------	-------	----------	----------------

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. 6, n. 11 – jan./jun. 2021.

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](http://www.edufu.ufu.br) / e-mail: [livraria@ufu.br](mailto:livraria@ufu.br)



 **Expediente do Comitê Editorial**

Periodicidade Semestral - ISSN Eletrônico: 2526-2106

Volume 6 Número 11 – jan./jun. 2021

**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](mailto:revistaprimordium@ifilo.ufu.br)

Telefone: +55 (34) 3239-4252

IFILO - Instituto de Filosofia

DIRIFILO: Diretor: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Georgia Cristina Amitrano

COCFI: Coordenador: Prof. Dr. Fernando Martins Mendonça

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](http://www.edufu.ufu.br) / e-mail: [livraria@ufu.br](mailto: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 6, Número 11 – jan./jun. – 2021

---

## SUMÁRIO

Editorial.....	13-14
<i>Equipe Editorial Primordium</i>	

### Entrevistas

Entrevista com a Dra. Sônia T. Felipe: ética animal, abolicionismo e veganismo no Brasil.....	15-34
<i>Revista Primordium</i>	

### Artigos

A concepção de jogo de linguagem nas Investigações Filosóficas.....	35-52
<i>José Carlos Souza Ferreira</i>	

Os transportadores de objetos espantosos: a indumentária ritualística no livro VII d'*A República*.....53-70  
*Muryel De Zoppa Menezes*

Política do reconhecimento: do reconhecimento à identidade em Taylor.....71-92  
*Caroline Domingues Silva da Costa*

Gramsci e o fascismo: uma análise conceitual a partir dos *Cadernos do Cárcere*, de Antonio Gramsci.....93-118  
*Carlos Nicodemos*

A Nova Scientia Tentatur, de Vico, e a Filologia.....119-140  
*Eduardo Leite Neto*

Espetáculo, indústria cultural e alienação: reflexões sobre o fetichismo da mercadoria e o projeto de dominação das massas.....141-162  
*Gabriela Antoniello de Oliveira*

## Resenhas

O conceito de *Bildung* em Hegel.....163-167  
*Lucas Schönhofen Longoni*

**Indexadores**.....169  
**Normas para submissão**.....171-176  
**Política antiplágio**.....177-178



# 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 6, Issue 11 – Jan./Jun. – 2021

---

## CONTENTS

Editorial.....	13-14
<i>Primordium Editorial Staff</i>	

### Interviews

Interview with Dr. Sônia T. Felipe: animal ethics, abolitionism and veganism in Brazil.....	15-34
<i>Revista Primordium</i>	

### Articles

The conception of language game in Philosophical Investigations.....	35-52
<i>José Carlos Souza Ferreira</i>	

- The carriers of amazing objects: the ritualistic dress in book  
VII of the Republic.....53-70  
*Muryel De Zoppa Menezes*

- Politics of Recognition: from recognition to identity in  
Taylor.....71-92  
*Caroline Domingues Silva da Costa*

- Gramsci and fascism: a conceptual analysis based on Antonio  
Gramsci's Prison Notebooks.....93-118  
*Carlos Nicodemos*

- Vico's *Nova Scientia Tentatur* and Philology.....119-140  
*Eduardo Leite Neto*

- Spectacle, cultural industry and alienation: reflections on  
commodity fetishism and the project of masses  
domination.....141-162  
*Gabriela Antoniello de Oliveira*

## Reviews

- Hegel's concept of *Bildung*.....163-167  
*Lucas Schönhofen Longoni*

- Indexers**.....169  
**Submission rules**.....171-176  
**Antiplagiarism policy**.....177-178



## Editorial v. 6 n. 11 jan./jun. 2021

*Fernando Galine\**

É com grande satisfação que apresentamos a sexta edição do volume 11 da Revista Primordium, uma publicação que busca fomentar o debate acadêmico e contribuir para a disseminação de conhecimento filosófico e dos estudos clássicos. Nesta edição, reunimos artigos que refletem a pluralidade de pensamentos e abordagens, abrangendo temas que vão desde a ética animal e a filosofia política até a crítica cultural e a análise histórica.

Abrimos esta edição com uma entrevista com a Dra. Sônia T. Felipe, uma das pioneiras no estudo da ética animal no Brasil. Sua trajetória acadêmica e ativista nos convida a refletir sobre as implicações morais, ambientais e sociais do uso de animais na alimentação, na ciência e no entretenimento. A entrevista, conduzida por Laís Oliveira Rios e Gustavo Henrique de Freitas Coelho, nos oferece um panorama rico e detalhado sobre o abolicionismo e o veganismo, temas que ganham cada vez mais relevância em um mundo marcado pela crise climática e pela exploração desenfreada dos recursos naturais.

No campo da filosofia, José Carlos Souza Ferreira nos apresenta uma análise profunda da concepção de "jogo de linguagem" nas *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein. O artigo explora a relação entre linguagem, significado e forma de vida, questionando as concepções metafísicas tradicionais e destacando a importância do contexto no uso da linguagem.

Muryel De Zoppa Menezes nos leva de volta à filosofia clássica com uma reflexão sobre o livro VII d'*A República* de Platão. O artigo examina o papel das imagens e dos artefatos na alegoria da caverna, destacando as implicações epistemológicas da manipulação de sombras e objetos no processo de conhecimento.

---

\* Editor da Revista Primordium. Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: [fernandomondigaline@hotmail.com](mailto:fernandomondigaline@hotmail.com). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1481976123408628>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9692-7799>.

Caroline Domingues Silva da Costa aborda a política do reconhecimento a partir da obra de Charles Taylor, discutindo como a identidade e o reconhecimento estão intrinsecamente ligados. O artigo propõe uma reflexão sobre a importância de uma política da diferença em sociedades multiculturais, onde o reconhecimento das identidades minoritárias é fundamental para a construção de uma sociedade mais justa e inclusiva.

Carlos Nicodemos nos oferece uma análise conceitual do fascismo a partir dos *Cadernos do Cárcere* de Antonio Gramsci. O artigo explora como o fascismo surgiu como resposta à crise orgânica do pós Primeira Guerra Mundial e como as classes dominantes utilizaram revoluções passivas para manter sua hegemonia diante da ascensão do proletariado.

Eduardo Leite Neto nos apresenta uma reflexão sobre a obra de Giambattista Vico, destacando a relação entre filosofia e filologia na busca por uma nova *Scientia*. O artigo explora como Vico buscou integrar a filologia e a filosofia para desvendar a natureza humana e suas manifestações históricas.

Gabriela Antoniello de Oliveira fecha esta edição com uma análise crítica da sociedade do espetáculo e da indústria cultural, inspirada nas obras de Theodor Adorno, Max Horkheimer e Guy Debord. O artigo questiona como a mercantilização da arte e a alienação das massas contribuem para a perpetuação da barbárie em sociedades modernas.

Por fim, Lucas Schönhofen Longoni nos presenteia com uma resenha sobre o conceito de *Bildung* em Hegel, explorando a ideia de formação cultural e seu papel no desenvolvimento do indivíduo e da sociedade.

Agradecemos aos autores que contribuíram para esta edição, bem como aos leitores que nos acompanham em nossa jornada. Esperamos que os artigos aqui apresentados inspirem novas reflexões e debates, contribuindo para o avanço do pensamento crítico e a construção de um mundo mais justo e consciente.

Boa leitura!

Equipe Editorial Primordium



 **Entrevista com a Dra. Sônia T. Felipe: ética animal, abolicionismo e veganismo no Brasil<sup>1</sup>**

*Revista Primordium*



## Apresentação

Filósofa, vegana há mais de 20 anos, iniciou, no Brasil, os estudos filosóficos em ética animal e ética ambiental, em 1992, introduzindo as teorias que alavancam ainda hoje os movimentos animalistas, tanto os bem-estaristas quanto os abolicionistas, elaboradas por Humphry Primatt, Sir Richard D. Ryder, Andrew Linzey, Peter Singer, Tom Regan, Paul Taylor,

---

<sup>1</sup> Entrevista concedida a partir da presença da filósofa em encontro realizado no dia 12 de dezembro de 2020 a convite do Grupo de Pesquisa, Ensino e Extensão em Ética Animal da Universidade Federal de Uberlândia para apresentação e discussão de sua obra “*Galactolaria: mau deleite*” (2012). Em nome da Revista Primordium, os discentes do curso de graduação e pós-graduação em Filosofia da UFU, Laís Oliveira Rios e Gustavo Henrique de Freitas Coelho, prepararam e conduziram a entrevista.

Steven M. Wise e Gary Francione. Coordenou, entre outros, os projetos e publicações dos volumes temáticos da *Revista Ethic@* (Revista Internacional de Filosofia Moral, UFSC), dedicados à Ética Animal, Ética Ambiental, Comunidade Moral, e o Projeto de Estudos Ecoanimalista Feminista (UFSC). Atualmente, dedica-se ao estudo da vinculação entre a dieta *omnis vorax* (onívora) mortal e o aquecimento climático que levará às mudanças extremas que porão fim à vida no planeta Terra, bem como aos surtos epidêmicos e pandêmicos causados pela devastação dos ecossistemas naturais levada a cabo para criação de rebanhos destinados ao serviço da comilança humana ao redor do planeta. De seus estudos nos últimos 20 anos resultaram os livros: *Por uma questão de princípios: alcance e limites da ética* de Peter Singer em defesa dos animais (2003); *Ética e experimentação animal: fundamentos abolicionistas* (2007); *Galactolatria: mau deleite* (2012); *Acertos abolicionistas: a vez dos animais* (2014); *Carnelatria: escolha *omnis vorax* (onívora) mortal* (2018).

A autora segue estudando neurociência, biologia, medicinas quânticas, etologia e ecoanimalismo feminista, pandemias, com vistas à abolição do uso de animais em experimentos biomédicos, na dieta, na diversão, no trabalho, e ao fortalecimento da tese da senciência em todos os animais. Um desses projetos de pesquisa ora em andamento é o estudo da mente e da consciência equinas, fortalecendo o propósito que anima a luta pela abolição do uso de cavalos para tração de cargas (humanos, mercadorias e resíduos). Outro, o estudo das teorias neurocientíficas das emoções em humanos e não humanos.

## Entrevista

**Grupo de Pesquisa, Ensino e Extensão em Ética Animal (GPEEEA) –** Poderia nos contar um pouco sobre sua infância, até a descoberta e transição para o veganismo? Esse processo de transição foi radical ou gradativo? Algo ou alguém lhe serviu como influência ou inspiração?

**Sônia T. Felipe** – Nasci e cresci em um vilarejo rural, com produção de alimentos de subsistência, lavoura, horta e pomar sob nossos cuidados. Fui educada na religião católica, na bifurcação moral que ensina a amar os animais e ao mesmo tempo cultua uma dieta mortal. Vivi esse dilema até o final da minha formação em Filosofia, sem que houvesse qualquer janela acadêmica aberta para a defesa dos animais. Somente ao final do meu doutoramento, na Alemanha, tomei conhecimento da obra de Peter Singer e de outros filósofos britânicos que revolucionaram o modo humano de pensar a ética, incluindo os seres sencientes na igual consideração de seus interesses e direitos como pessoas sencientes não humanas. De 1989 até agora, tem sido essa a temática dos meus estudos e do meu trabalho. Sigo na busca da elaboração de uma ética sem tricotomias morais, que reúna humanos, animais sencientes e ecossistemas naturais sob um mesmo princípio de consideração por seus interesses e pelo valor inerente a todas as vidas.

**GPEEEA** – A senhora foi pioneira no Brasil nos estudos filosóficos em ética animal e em ética ambiental. Poderia compartilhar conosco um pouco dessa trajetória, se houveram e quais foram os obstáculos que a senhora enfrentou quando, ainda na década de 1990, começou a introduzir esses temas no ambiente acadêmico brasileiro?

**Sônia T. Felipe** – A trajetória é extensa e difícil de expor em algumas linhas e parágrafos. Mas sua pergunta trouxe-me imediatamente a questão da falta de bibliografia em língua portuguesa sobre a questão. Esse limite foi um dos marcadores do atraso cultural e moral brasileiros no debate e na reflexão sobre a urgência em se redefinir o estatuto moral humano longe da tradição supremacista, antropocêntrica, hierárquica e misógina que tem

sido afirmada nas éticas tradicionais de cunho religioso. Outro obstáculo, justamente pela inexistência da questão, foi o desconforto sentido por acadêmicos, por conta de uma teoria que questiona a hierarquia biológica e psicológica na qual os animais sempre são colocados num patamar inferior ao dos humanos, quando, biologicamente nada há no organismo humano que justifique ele ser eleito como o mais perfeito e aprimorado do ponto de vista da natureza. Conceitos de superioridade, de excelência, racionalidade, espiritualidade, ou qualificativos outros que expõem os limites animais para esconder justamente ali nessa dobra moral algum limite dos humanos, são sempre construções sociais e morais carregadas de emoções antropocêntricas e especistas. Quando uma filósofa toca nesses pontos, causa imenso desconforto. Há reações. Há planos de derrotar o trabalho. Há de tudo. Mas o trabalho não é buscar resultados para si, é apenas deixar um lastro ético fundamentado, que possa servir de plataforma para os que iniciam sua própria trajetória moral animalista abolicionista uma ou duas décadas mais tarde. Quanto à ética ambiental, o trabalho pioneiro foi mostrar que não há um princípio ético genuíno nos discursos ambientalistas, todos foram elaborados dentro do padrão da argumentação econômica, contábil, que nada tem a ver com a defesa do valor inerente e do bem próprio dos ecossistemas naturais e dos animais sencientes, que o modo de vida humano do último século teve como propósito destruir. São questões duras de suportar. O desconforto que algumas pessoas sentem mostra quão pouco elas pensaram profundamente sobre o modus operandi humano devastador da vida dos animais, dos ecossistemas naturais e, por efeito bumerangue, da própria vida humana. A dieta animalizada e todos os demais usos de animais implicam em sua matança. Mudar essa concepção de direito humano é tarefa que segue na pauta pelo mundo afora.

**GPEEEA** – Academicamente, geralmente o debate sobre ética animal gira em torno de dois autores, Peter Singer (bem-estar animal) e Tom Regan (abolicionismo). Para além desses dois autores, quais obras ou autores a

senhora sugeriria para futuros pesquisadores que queiram se aprofundar no estudo em ética animal?

**Sônia T. Felipe** – No livro *Ética e experimentação animal: fundamentos abolicionistas*, e no ora esgotado, *Por uma questão de princípios*: alcance e limites da ética de Peter Singer em defesa dos animais, os autores pioneiros estão bem apresentados. No desdobramento do pós-doutorado em Bioética-Ética animal, fizemos estudos sobre as concepções ecofeministas para investigar se as ecofeministas tinham ou não uma concepção inclusiva dos outros animais na questão da opressão, da escravização, e na proposta de igual respeito, temas calorosamente tratados pelas feministas. O que se concluiu é que as feministas das duas primeiras vagas foram centradas na própria questão, raramente deram-se conta de que a opressão que sofrem no sistema misógino no qual todas estamos imbricadas é vigorosamente replicada também pelas mulheres contra as fêmeas de todas as espécies criadas em rebanhos industriais para usança, matança e comilança humanas. Estamos trabalhando para reacolchoar (*kilting*) a moralidade ecofeminista, dando a ela o estofo animalista, a crítica à vulnerabilização das fêmeas de outras espécies por conta da dieta extrativista, sem as quais a dieta animalizada não seria cultuada. Um trabalho pioneiro no Brasil.

**GPEEA** – A senhora publicou várias obras sobre ética animal a partir de 2003: “*Por uma questão de princípios*: alcance e limites da ética de Peter Singer em defesa dos animais” (2003); “*Ética e experimentação animal: fundamentos abolicionistas*” (2007); “*Galactolatria: mau deleite*” (2012); “*Acertos abolicionistas: a vez dos animais*” (2014) e “*Carnelatria: escolha omnis vorax (onívora) mortal*” (2018). A senhora poderia comentar um pouco sobre cada uma delas?

**Sônia T. Felipe** – “Galactolatria” é um neologismo formado de duas palavras gregas: *gálaktos* (leite) e *eidololatreía* (idolatria). Este livro contém dados, informações e uma crítica à idolatria ao leite da vaca. *Galactolatria* (2012, segunda edição 2016) é a primeira análise ética, numa perspectiva abolicionista vegana, de um dos alimentos mais

consumidos por metade dos humanos ao redor do planeta: o leite da vaca e seus derivados. Outro livro que segue na moldura do *Galactolatria* é *Carnelatria: escolha omnis vorax mortal*, editado em 2018. Neste, trato da matança de animais no Brasil e dos desdobramentos ambientais dessa matança para produção de carnes, laticínios e ovos. No, *Acertos abolicionistas*: a vez dos animais, há um leque de temas abordados sob a perspectiva abolicionista, sempre crítica à proposta bem-estarista. Esse leque é formado por questões éticas, dietéticas, ecológicas e psicológicas, nas quais a perspectiva é a dos animais mantidos em cativeiro, sem direito à vida, dado que antes mesmo de serem forçados ao nascimento já foi agendado o dia do seu abate. No, *Ética e experimentação animal: fundamentos abolicionistas*, introduzo no Brasil os autores mais importantes no debate ético animalista, desde os filósofos antropocentristas até os abolicionistas, além de contemplar as perspectivas teológicas na questão dos animais em diversas religiões e filosofias de vida: budismo, jainismo, judaísmo ortodoxo, judaísmo liberal, cristianismo, islamismo. Também apresento os arrazoados jurídicos e científicos contrários ao uso de animais como modelos experimentais na ciência. No, *Por uma questão de princípios*: alcance e limites da ética de Peter Singer em defesa dos animais, conforme diz o título, os argumentos do filósofo australiano são apresentados em sua exuberância até alcançar seu limite e abrir para abordagens fundadas na defesa dos direitos animais, trabalho iniciado por Tom Regan e levado a efeito por outros juristas, especialmente estadunidenses.

**GPEEA** – No ano de 2007, a senhora publicou a obra, “*Ética e experimentação animal: fundamentos abolicionistas*”, em que apresenta argumentos contrários ao uso de animais como cobaias. Recentemente, tivemos o desenvolvimento em tempo recorde de várias vacinas contra o novo coronavírus. Será que poderíamos ter realizado tal feito sem o uso de animais, considerando o risco inerente às cobaias durante as primeiras etapas de desenvolvimento dessas vacinas?

**Sônia T. Felipe** – A passagem de um método experimental para outro, completamente diferente, não pode ser feita de sopetão, sem vultosos financiamentos. O mundo da experimentação biomédica está edificado sobre a vivissecção. É claro que os cientistas sabem, desde sempre, que o modelo animal é praticamente imperfeito, mas é o único que eles conseguiram aprimorar, a ponto de hoje todos os medicamentos, vacinas e venenos serem testados antes em animais de várias espécies. No caso das vacinas, se os cientistas houvessem recebido, nas duas ou três últimas décadas, financiamentos para desenvolver métodos não animalizados, com a tecnologia que se tem hoje, já teríamos modelos sofisticados de testes de produção de anticorpos sem passar pelos testes em animais não humanos na fase pré-clínica. No futuro, modelos construídos com base em diversas ciências darão suporte às pesquisas de vacinas que levem em conta os marcadores proteicos individuais e o disparo dos anticorpos, algo que não segue a mesma medida em todos os humanos. É preciso seguir dando força aos cientistas abolicionistas e às inovações na computação, na medicina quântica e na dieta, para que alcancemos vacinas que nos protejam das próximas pandemias virais e bacterianas. Vacinas desenhadas individualmente, tipo: coleta uma gota de sangue, põe no computador, e este indica qual das vacinas terá maior disparo de anticorpos para aquele organismo. Isso logo será desenhado.

**GPEEEA** – A partir do desenvolvimento da técnica de edição genética CRISPR-Cas9, são diversos os estudos realizados a fim de desenvolverem com sucesso a técnica de xenotransplante, com o objetivo de cultivarem em porcos órgãos para serem transplantados em seres humanos que precisam de um transplante. Como a senhora avalia moralmente a xenotransplantação entre animais não-humanos e humanos, considerando que, caso seja bem sucedida, a partir de cada animal morto poderão ser extraídos órgãos que poderão salvar a vida de mais de um ser humano que, de outra forma, isto é, sem esses órgãos, não sobreviveriam? Em casos assim, a vida de um animal equivaleria à vida de um ser humano?

**Sônia T. Felipe** – Esse modelo segue o padrão moral tradicional que considera os outros animais como meros objetos, passíveis de desmonte para atender a demandas humanas. Além disso, toda abertura que infunde genes estranhos em um organismo, pode estar rompendo o cadeado genômico. Naquele organismo podem entrar mais facilmente vírus mutantes sobre os quais ninguém tem controle algum. Os cientistas inventam de tudo. O que nunca inventaram é como desinventar algo quando tudo dá errado. A aposta no risco é feita porque o risco não é o do cientista ou do grupo que investiga. Todo o ônus e os riscos recaem sobre os suínos e os humanos que recebem órgãos fabricados dentro do corpo do suíno e transplantados para o humano. Nos termos do conhecimento atual, vejo tudo isso como uma ameaça, não como um benefício. O benefício final é a venda imensa de medicamentos para conter as reações adversas em quem sofrer o xenotransplante. E, com os vírus cada vez mais velozes em mutação, implantar dentro do corpo de um humano um órgão carregado de vírus hospedados nos suínos é um arrombamento do cadeado viral.

**GPEEEA** – Em relação à época em que a obra *Galactolatria* foi escrita, como a senhora avalia que hoje se encontra as situações abordadas, principalmente em relação às implicações da produção e consumo de leite bovino e também à conscientização sobre essa realidade?

**Sônia T. Felipe** – De 2012 para cá, muitas práticas dietéticas onívoras mudaram. À época, não havia sequer a disseminação dos leites vegetais no mercado. Se alguém comprasse leite, obviamente, compraria leite animal (de vaca ou de cabra), ou leite vegetal apenas o de coco e o de soja. Hoje, passada quase uma década, já temos uma migração dos consumidores para os leites vegetais. Isso não quer dizer que o sistema de extração, de produção e a propaganda do leite animal e dos seus derivados tenha sofrido qualquer ameaça. Quer dizer apenas que o consumo do leite animalizado líquido está caindo. Os empresários estão se reinventando e criando outros produtos à base do leite, porque boa parte da demanda por leite animal em forma líquida já não segue o padrão de meio século atrás.

Dados estadunidenses<sup>2</sup> indicam que houve uma queda no consumo de leite animal da ordem de 30%, de 1975 até hoje. Ora, quase um terço a menos, em pouco mais de quatro décadas, é um bom indício. Com a ameaça das catástrofes climáticas extremas, causadas justamente pela criação de rebanhos, e com a ameaça das pandemias que transbordam de algum rebanho industrial para os humanos, o consumo de alimentos animalizados será extinto. Os produtores de leite usarão o maquinário para produção de leites de oleaginosas, cereais, grãos e sementes. É melhor começarem a fazer o transbordo, substituindo a matéria animal por matéria vegetal, pois esse é o futuro dos laticínios no mundo.

**GPEEEA** – A senhora considera uma prática racista que o governo recomende o consumo de leite inclusive para populações que não possuem lactase suficiente para digerir laticínios, como negros, asiáticos e indígenas? Seria essa uma boa base para o movimento afro vegano que está crescendo no país e no mundo?

**Sônia T. Felipe** – Racista é uma ação com respaldo institucional que visa rebaixar o coletivo de outra raça por conta de sua origem étnica. Racialista é uma ação levada a efeito por membros de uma raça, no caso a que detém o poder, implicando desdobramentos negativos não previsíveis para os membros da raça que sofre aquela ação ou decisão. O que hoje costuma-se chamar de “viés racial”. A imposição do leite da vaca à dieta de afrodescendentes é um bom exemplo de dieta com viés racialista, ainda que o propósito, lá no século XVII, quando a primeira vaca foi levada de navio da Europa para os Estados Unidos, não fosse racista, quer dizer, não fosse o de prejudicar a saúde dos pretos que adotassem o leite da vaca e seus derivados em suas dietas. Explico: a ingestão do leite não causava intolerância na maior parte dos humanos de ascendência caucasiana, quando parte desses caucasianos (europeus) migrou mundo afora, isso há mais de 400 anos. Esses brancos de origem europeia colonizaram

---

<sup>2</sup> Disponíveis em: <https://www.canalrural.com.br/noticias/consumo-leite-nos-estados-unidos-cai-tres-decadas-33717/>.

dieteticamente as Américas, a África e investem, ainda hoje, na colonização da dieta asiática.

O leite da vaca não produzia, que se soubesse à época, mazelas nos consumidores de ascendência predominantemente caucasiana. Entretanto, o leite da vaca está associado, na maior parte dos consumidores não caucasianos dele e dos laticínios feitos com ele, a mazelas e doenças graves. A intolerância (não confundir com alergia) ao leite animal é hereditária. Basta um dos progenitores ter herdado a intolerância ao leite da vaca para que todos os seus filhos também a herdem.

O leite da vaca, conforme bem explicado no *Galactolatria*: mau deleite, segue investigado por conta de sua associação com as mazelas e as doenças crônicas ou “incuráveis” na maior parte dos descendentes de povos e de etnias não caucasianos. Se você tem bagagem genética de uma etnia com grande percentual de intolerância ao leite da vaca, a probabilidade de você ser intolerante é grande. Se seu pai ou sua mãe for intolerante ao leite da vaca, você e seus irmãos da mesma progenitura serão intolerantes a ele.

Sem saber nada sobre intolerância ao leite, menos ainda sobre lactase para digerir bem a lactose, à época, os colonizadores europeus levaram o leite para os continentes colonizados. Não havia vacas nas Américas. A primeira vaca foi levada de navio da Europa para a América do Norte em 1621.

Então, um alimento que parecia benéfico para os descendentes de brancos, acabou por ser imposto a toda gente, mesmo a quem não produz mais a lactase após a primeira dentição ser substituída. Isso está bem explicado no *Galactolatria*. Uma dieta propícia à maior parte dos caucasianos, nos séculos da colonização, acabou por ser imposta, pela propaganda medicinal de alimentos animalizados, a todos os descendentes de indivíduos de etnias com grande percentual de intolerantes a ela: africanos, indígenas, asiáticos e boa parcela dos europeus. Nesse sentido, a dieta galactômana é racialista, embora não seja racista. O objetivo é padronizar o fornecimento de cálcio (principal razão da propaganda da ingestão do leite da vaca), conquistar todos os humanos para o consumo do

leite. No início, não se pode dizer que houve intenção de prejudicar os pretos, os indígenas, os asiáticos ou grupos de etnias europeias sulinas intolerantes ao leite da vaca. Só se soube da intolerância hereditária ao leite da vaca nas últimas décadas, quando todas as Escolas já haviam assimilado o leite e seus derivados em suas merendas.

Então, um alimento que parecia benéfico para os descendentes de brancos, acabou por ser imposto a toda gente, mesmo a quem não produz mais a lactase após a primeira dentição ser substituída. Isso está bem explicado no *Galactolatria*. Uma dieta propícia à maior parte dos caucasianos, nos séculos da colonização, acabou por ser imposta, pela propaganda medicinal de alimentos animalizados, a todos os descendentes de indivíduos de etnias com grande percentual de intolerantes a ela: africanos, indígenas, asiáticos e boa parcela dos europeus. Nesse sentido, a dieta galactômana é racialista, embora não seja racista. O objetivo é padronizar o fornecimento de cálcio (principal razão da propaganda da ingestão do leite da vaca), conquistar todos os humanos para o consumo do leite. No início, não se pode dizer que houve intenção de prejudicar os pretos, os indígenas, os asiáticos ou grupos de etnias europeias sulinas intolerantes ao leite da vaca. Só se soube da intolerância hereditária ao leite da vaca nas últimas décadas, quando todas as Escolas já haviam assimilado o leite e seus derivados em suas merendas.

**GPEEEA** – No ano de 2012, além do *Galactolatria*, a senhora publicou o livro *Passaporte para o mundo dos leites veganos*: receitas. A senhora poderia comentar sobre o que a levou a escrever o livro e a respeito do seu processo de criação?

**Sônia T. Felipe** – Ao escrever o *Galactolatria*, foi natural intuir que as pessoas que quisessem migrar do leite da vaca e demais leites animalizados para leites vegetais precisariam de um apoio simples, funcional, para produzir o leite em casa. Nesse pequeno Passaporte foram descritas as propriedades nutricionais de 22 matérias vegetais das quais é possível extraír leite e fazer combinações entre elas para variar os

nutrientes, o sabor, até que cada pessoa encontre os leites que seguirá preferindo.

**GPEEEA** – A exemplo dos leites vegetais, o mercado de produtos alimentícios voltados ao público vegetariano estrito ou vegano (isto é, sem nenhum ingrediente de origem animal) têm aumentado consideravelmente nos últimos anos. Qual a sua opinião a respeito dos produtos destinados a esse público, mas que são produzidos por empresas que, em alguns casos, são especializadas na exploração animal e que lançam esses produtos apenas para também se fazerem presente nesse nicho de mercado? Acredita que esses produtos, o consumo desses produtos, ajudam a causa animal por facilitarem a transição alimentar para o vegetarianismo ou veganismo, uma vez que muitas dessas empresas possuem uma capilaridade mundial e conseguem levar seus produtos em lugares que pequenas empresas veganas não teriam acesso, ou acredita que o consumo desses produtos atrapalha a luta pelo fim da exploração animal?

**Sônia T. Felipe** – Não creio que a fabricação de alimentos sem ingredientes de origem animal, ou mesmo cosméticos, por firmas que enriqueceram e seguem enriquecendo à custa da produção de derivados animais testados em animais ajude os animais. As pessoas que não consomem mais nada de origem animal há anos estavam fora do mercado. O que essas firmas fazem é puxar essas pessoas de volta ao mercado. Isso não muda nada para os animais que as firmas seguem matando e comercializando. Muda muito para os humanos que querem deixar de consumir a dieta animalizada e se sentem mais encorajados vendo produtos similares sem ingredientes de origem animal em oferta. E ajuda muito a essas empresas a enriquecerem com o consumo vegano.

Entretanto, como o sistema de produção de alimentos e outros itens de consumo animalizados está com os dias contados, o fato de essas indústrias terem iniciado um movimento para capturar consumidores veganos mostra que mais adiante elas estarão preparadas para a produção em massa de alimentos sem ingredientes de origem animal, algo que ocorrerá em menos de duas décadas. O treinamento industrial de grandes marcas para

a produção de alimentos estritamente vegetalizados já está em curso. Basta ver a migração que a *Smithfield* e a *Tyson*, duas grandes produtoras de carnes suína e avina, fizeram para produzir as carnes de reatores. Quem deixar de comer carnes de animais e seguir comendo carnes sintetizadas por reatores, acabará se servindo da produção das grandes marcas até hoje matadoras em massa de animais. Estamos em um momento híbrido. Mas uma virada abolicionista vai ocorrer. Para as grandes marcas, não importa se a matéria usada para produzir nacos de carnes vem de animais ou de tecidos vegetais sintetizados. O que importa a elas é seguir no lucro. Elas farão o transbordo junto com os consumidores. O próximo dilema moral será consumir as carnes vegetalizadas sabendo que as mesmas marcas seguem produzindo animais para vender carnes por preços acessíveis apenas aos muito ricos. Cada um terá que tomar sua decisão quando chegar a hora. Eu, pessoalmente, não sofrerei o dilema, porque já não faz parte da minha dieta vegana qualquer produto que imite carnes ou embutidos. E os leites, esses os faço eu mesma, em casa.

**GPEEEA** – Ao que parece, mesmo entre os grupos que defendem o fim da exploração animal não há um consenso de qual a melhor forma de ativismo. Enquanto alguns defendem a total e imediata interrupção de práticas exploratórias, outros grupos afirmam que, ainda que tenham o abolicionismo como meta final, a fim de garantirem alguma melhora para os animais que já existem e que atualmente são explorados, devemos fazer algumas concessões e aceitar pequenas melhorias na cadeia de produção, garantindo assim uma melhora no bem-estar cotidiano desses animais. Como a senhora entende essa questão? Na sua visão, qual seria a melhor forma de ativismo?

**Sônia T. Felipe** – Entendo as lutas bem-estaristas, essas que fazem concessões, como grande propaganda e vitrine do agronegócio, da vivissecção, da diversão animalizadas. Para os animais, não existe “bem-estar” algum onde eles estiverem aprisionados e impedidos de fazerem suas escolhas de vida, reprodutivas, alimentares, de convívio social com seus pares. Acho que gastar energia em causas bem-estaristas é atraíçoar

duas vezes os animais. Primeiro, porque não é verdade que os humanos possam saber o quanto bem está cada animal em particular. Segundo, porque, se os humanos tivessem mesmo boa intenção de cuidar da vida daqueles animais, eles não os matariam para seu serviço dietético, experimental, diversional, estético e afins. Terceiro, porque é hipocrisia dizer que trata bem um animal e em seguida lhe passa uma lâmina na garganta ou apunhala seu coração. Os animais não trocam as ninharias de pseudo-confortos por suas vidas. Então, os humanos inventam mil narrativas que apenas lhes dão “bem-estar” à própria consciência. Jamais a garantia de estar bem na vida pode ser confirmada por qualquer animal mantido na condição de refém com a senha da morte colada à orelha ou pintada sobre a pele.

**GPEEEA** – Quando falamos de exploração animal, alguns ativistas estabelecem uma analogia entre o holocausto nazista e um “holocausto animal”. A senhora concorda com essa analogia?

**Sônia T. Felipe** – Denominamos holocausto uma prática institucionalizada de matança de certos grupos aprisionados e mantidos na condição de reféns, de escravizados, torturados e sem chance de serem libertados. Na verdade, a palavra holocausto traduz a queima da vítima viva, como o fez a Inquisição com os hereges e as bruxas. O propósito do aprisionamento é a matança ao final. Fazemos isso, ano após ano, com mais de 70 bilhões de animais criados em rebanhos ao redor do mundo. É preciso acrescentar a esse número o dos animais capturados diretamente de seus ambientes, caçados e pescados, e o dos mortos nos fundos das casas, que sequer entram na estatística, pois são mortos para consumo da família, não para vendas. O termo holocausto acabou por ser usado por analogia, pela quantidade de vidas ceifadas de modo institucionalizado, com as bençãos da igreja.

**GPEEEA** – Valeria a pena professores e alunos abolicionistas integrarem Comitês de Ética no uso de animais das universidades? Seria possível usar

o mínimo que há na lei para avançar a ideia dos direitos, ao menos, ou a senhora acredita que seria melhor estar fora destes comitês?

**Sônia T. Felipe** – Penso que nosso papel teve algum resultado somente no início dos Comitês de Ética. Hoje, você sentar num lugar desses, sendo voto único, e votando contra uma dúzia de colegas vivissecionistas, pode ter sentido apenas se, para cada voto contra todos os projetos apresentados, você for bem embasado com argumentos éticos. Você não vai reverter a votação, mas estará fazendo educação dos cientistas avessos à ética abolicionista. Aos poucos eles compreenderão o quanto estão obsoletos em seus métodos de pesquisa, usando o corpo dos animais como objeto e crendo que através dele as questões biomédicas serão respondidas a contento. Além do mais, é bom que tenhamos consciência disso, esses comitês não são de “ética”. Foi o que declarei a eles em minha última fala, quando encerrou meu segundo mandato na CEUA da UFSC, há mais de uma década. Esses comitês são meramente “técnicos”. O mais honesto seria mudarem seu nome para Comitê Técnico de Uso de Animais (CTUA). Explico: Eles foram criados apenas para forçar os pesquisadores a seguirem as normas da vivissecção em vigor pelo resto do mundo. E os pesquisadores, quando procuram seguir tais normas, estão visando simplesmente um passaporte para poderem publicar seus artigos em revistas com *referees*, pois elas cobram a aprovação dos protocolos da pesquisa dentro dos padrões das normas “técnicas” vigentes, que eles chamam de “normas éticas”, indevidamente. Explico um pouco mais: não pode ser ética uma interação na qual uma das duas partes é vítima da violência, da tortura e da execução sumária ao final do experimento, enquanto a outra parte leva vantagens do começo ao fim. Uma relação dessas é de pura violência, jamais será ética. Se você sentar em um comitê desses para levar essa clareza aos cientistas, terá valido a pena.

**GPEEEA** – Como a senhora avalia a importância da existência do Comitê dos Médicos por uma Medicina Responsável? Há iniciativa parecida no Brasil? Qual a necessidade de comitês desse tipo e qual a potência de uma organização dessa tem frente a aliança feita entre ciência, produtores de

leite e setores da mídia e propaganda? Quais outras iniciativas a senhora vê como potentes o suficiente para enfrentar o silenciamento imposto?

**Sônia T. Felipe** – Esse Comitê dos Médicos por uma Medicina Responsável (PCRM, em inglês), trouxe muita força aos “comidistas” veganos, os que priorizam a dieta sem quaisquer derivados de origem animal, mesmo que não entrem na luta em defesa ética dos animais. Ainda que nem todos os médicos usem o termo vegano em seus livros mais recentes, por exemplo, o T. Colin Campbell, por exemplo, autor destes livros: *The China Study*; *Forks over Knives*, *Whole: rethinking the science of nutrition*; *The Low-Carb Fraud* e *The Future of Nutrition: An Insider’s Look at the Science, Why We Keep Getting It Wrong, and How to Start Getting It Right*, segue usando apenas a expressão *plant based foods*, que, traduzida, seria alimentos vegetalizados, ou alimentos de origem vegetal. A razão pela qual Campbell evita usar o termo “vegana” para designar a dieta que sugere, é porque ele não entra no embate ético da defesa dos animais, e porque os ditos veganos alimentam-se muitas vezes só de “múmias” ou *fake foods*, chamadas de *junk food*. O propósito de Campbell é garantir a saúde humana de modo absolutamente vegetalizado, sem processados e sem refinados. O médico Neal Barnard, fundador do PCRM e autor de vários livros, entre outros, *Breaking the Food Seduction*; *Turn Off the Fat Genes*; *Reversing Diabetes*, e seu colega John McDougall, autor de *Digestive Tun-up*; e de *The Starch Solution*, empregam o termo vegan para designar a dieta que assinam, exclusivamente de origem vegetal e sem processados e refinados, mesmo que sejam de origem vegetal. Vejo que a medicina logo vai ter que dar atenção ao PCRM e muito mais, à questão vegana.

No Brasil, criaram um grupo de médicos vegetarianos e veganos. Pode ser que aos poucos se juntem aos mais de 150 mil outros profissionais já ligados ao PCRM mundo afora. Tenho esperanças.

Está faltando, no Brasil, os jornalistas darem notícias sobre o veganismo. Mas, enquanto os meios de comunicação estiverem sob a tutela do agronegócio, isso será impossível no curto prazo. Portanto, restam-nos mesmo as redes sociais, a difusão múltipla de notícias e a realização de

eventos educativos abertos ao público interessado em ouvir sobre um modo de viver que não passa pela criação, extração, matança e comilança de animais.

**GPEEEA** – Entre os anos de 2009 a 2011 a senhora participou de um Grupo de pesquisa em “Ecoanimalismo Feminista”. Poderia nos falar um pouco a respeito desse tema?

**Sônia T. Felipe** – Em 2006, ao concluirmos os estudos revisando as teorias ambientalistas, da extrema esquerda à extrema direita, para conferir se alguma delas trazia a questão ética, ou não, senti necessidade de fazer o mesmo estudo para conferir se as mulheres ecofeministas estavam sintonizadas na questão animal para além da defesa dos exóticos, dos ameaçados de extinção, e dos usados para extração de carnes, sangue, leite, ovos, lã, seda e demais derivados. Um grupo de estudantes, constituído de todos os níveis acadêmicos, de doutorado a graduandos, topou fazer a revisão dos artigos das feministas até a virada do milênio. Trabalhamos por dois anos, entre 2007-2009 nesse projeto, introduzindo no Brasil os estudos ecoanimalistas feministas. De fato, entre todas as feministas que analisamos, apenas Marti Kheel declarava-se vegana antes da virada do milênio. Isso quer dizer que o movimento ecoanimalista feminista, fora do Brasil, deixou de lado a questão ética da exploração e escravização de fêmeas de outras espécies, vacas, ovelhas, abelhas, galinhas, porcas, cabras, uma espécie de mizooginia, concentrando-se, no máximo na questão da não ingestão de “carnes vermelhas”. Essa anomalia estamos consertando, no Brasil, com o trabalho das filósofas feministas veganas, Daniela Rosendo, Maria Alice Silva e Tânia A. Kuhnen, para citar três filósofas veganas, incansáveis estudiosas do ecofeminismo na trama animalista não especista nem sexista.

**GPEEEA** – Recentemente, a extrema direita vem despontando tanto na política como socialmente, dando visibilidade cada vez maior a pessoas que defendem rodeios, vaquejadas, e até práticas pouco conhecidas em nosso país, como as corridas de cães da raça galgos. A senhora acredita que isso

possa impactar a longo prazo a luta pelo fim da exploração animal? Para o futuro, quais as suas perspectivas para a causa animal no Brasil e no mundo?

**Sônia T. Felipe** – A propaganda da diversão à custa dos animais sempre existiu no Brasil e no resto do mundo. O que antes não havia era uma consciência crítica contrária a tais práticas. Então, o que agora aparece como polarização entre extrema direita e defensores dos animais, abolicionistas, de fato é apenas a expressão nova do grupo contrário às farras e diversões que usam os animais nas arenas ou pistas. Antes havia as farras e não havia quem se manifestasse contra elas. Então, elas apareciam como cultural, o que tem sido tomado como natural. Hoje, seguem as farras, mas há uma luta por sua abolição, portanto uma desnaturalização dessa cultura. Essa luta ainda terá que ser mantida por décadas, até que se consiga a abolição total da consciência que legitima a crueldade contra animais para diversão dos humanos, incluindo aí caça e tiro. Na verdade, os humanos vão a essas farras para divertirem-se com os shows, a dança, as aglomerações, o churrasco e a cerveja. Os animais são torturados antes e durante o espetáculo, e quem vai a eles pouco se ocupa de olhar para os animais.

**GPEEEA** – Nos últimos meses, a senhora tem se dedicado ao estudo da pandemia do novo coronavírus e sua relação com a forma como exploramos os animais, sobretudo para alimentação. Poderia compartilhar conosco um pouco dessa pesquisa? Em sua opinião, porque essa relação de causalidade não é amplamente noticiada para a população, por exemplo, por meio da Organização Mundial de Saúde?

**Sônia T. Felipe** – Quem patrocina a Organização Mundial de Saúde são os países que mais produzem animais, mais sofrem epidemias virais e bacterianas em seus rebanhos, mais exportam e importam derivados de animais. Se a OMS enfrentar a questão mercadológica de produção, extração e consumo de alimentos animalizados ela dá quatro tiros em seus quatro pés: saúde, fármacos e vacinas, dieta animalizada e financiamento para funcionamento de sua estrutura. A OMS é refém do agronegócio, tanto quanto o é da indústria de fármacos, dos interesses das seguradoras de saúde. Ela só pode mandar recados por vias sutis, como o fez, no início de 2020, ao

divulgar seu protocolo para manipulação de carnes para evitar a disseminação do SARS-CoV-2.

**GPEEEA** – No encontro de dezembro/2020 com o Grupo de Pesquisa, Ensino e Extensão em Ética Animal da UFU, a senhora comentou que possui diversos trabalhos em andamento. Seria possível nos adiantar quais temas pretende abordar futuramente?

**Sônia T. Felipe** – Sempre estou realizando várias pesquisas ao mesmo tempo. Chega um momento em que um tema se apressa e rouba a senha dos precedentes para tornar-se livre, livro. Entre os diversos estudos que venho realizando desde 2014, estão a questão do aquecimento global e seu vínculo direto com as carnes, os leites e os ovos, a questão da disseminação de vírus em rebanhos criados para usança, matança e comilança humanas, a questão das ecofeministas omissas quanto ao destino das fêmeas das outras espécies, a questão de uma ética que supere a tricotomia entre humanos, animais outros e ecossistemas naturais e a questão da própria linguagem filosófica impregnada de misoginia, ainda que os filósofos nem percebam que desenham o mundo à sua imagem e semelhança, expulsando dele tudo o que beira ou transborda o feminino, representado pela natureza da qual tudo é extraído, como o foi dos escravizados, pelos animais e pelas mulheres. São muitos temas, todos avivados por estudos contínuos. Uma hora dessas, um ou dois desses vão se apresentar como protagonistas de algum novo livro.

**GPEEEA** – Por fim, a senhora poderia deixar uma mensagem para aqueles que ainda estão se familiarizando com as questões da ética animal, descobrindo o veganismo como estilo de vida, ou como descreve Tom Regan, ainda estão relutantes?

**Sônia T. Felipe** – O tempo para relutar já foi usado em demasia. É tempo de abolir. E toda mudança no mundo começa pela mudança do mundo mental, das crenças, dos apegos emocionais ao bem-estar e à inércia que a moral supremacista que derrota os animais concede a quem ainda reluta em fazer a virada. Quem não a fizer agora, vai ter de mentir às gerações futuras, dizendo que “tentou” ser vegana ou vegano, mas que não conseguiu. O fato

é que muitas pessoas que dizem não conseguir sequer tentam. Há urgência não para tentativas, pois tentar é apenas relutar. Há urgência de abolição do sistema de criação, extração, consumo e matança de animais para atender a propósitos unilaterais humanos.

O Grupo de Pesquisa, Ensino e Extensão em Ética Animal da Universidade Federal de Uberlândia e a Revista Primordium agradecem à Dra. Phil. Sônia T. Felipe por sua generosa participação.



 **A concepção de jogo de linguagem nas  
Investigações Filosóficas<sup>1</sup>**

*José Carlos Souza Ferreira\**

**Resumo:** A análise apresentada neste artigo está centrada nos seguintes aspectos da concepção wittgensteiniana de “jogo de linguagem”: a determinação do significado linguístico a partir do uso de palavras em “jogos de linguagem” específicos; os contornos imprecisos da concepção de “jogo de linguagem”; as relações entre “forma de vida” e “jogo de linguagem”. Um dos resultados desta análise sobre a analogia filosófica entre linguagem e jogo nos mostra o caráter vago ou o alcance limitado das concepções metafísicas de linguagem, como, por exemplo, a concepção de linguagem do *Tractatus logico-philosophicus*.

**Palavras-chave:** Jogo de Linguagem; Significado Linguístico; Forma de Vida.

**The conception of language game in *Philosophical Investigations***

**Abstract:** The analysis presented in this article is centered on the following aspects of the wittgensteinian conception of “language game”: the determination of linguistic meaning from the use of words in specific “language games”; the imprecise contours of the “language game”

---

<sup>1</sup> Este artigo representa um dos resultados preliminares de uma pesquisa mais ampla, que está em desenvolvimento no PPGFIL da UFU, sobre algumas relações entre a filosofia da linguagem de Nietzsche e a de Wittgenstein.

\* Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: [souzaferreiraj@yahoo.com.br](mailto:souzaferreiraj@yahoo.com.br). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/08033816809182774>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1777-8172>.

conception; the relationships between “form of life” and “language game”. One of the results of this analysis on the philosophical analogy between language and game shows us the vague character or the limited scope of the metaphysical conceptions of language, such as, for example, the *Tractatus logico-philosophicus*’ conception of language.

**Keywords:** Language Game; Linguistic Meaning; Form of Life.

## Considerações iniciais

Uma das concepções que melhor ilustram a mudança radical no itinerário filosófico de Wittgenstein é a concepção de “jogo de linguagem”. Com esta concepção, Wittgenstein opõe-se à sua própria concepção tractatiana de linguagem, compreendida como uma atividade guiada por regras essenciais precisas e rígidas, que devem estar de acordo com a “sintaxe lógica”<sup>2</sup>. No período intermediário entre o *Tractatus Logico-Philosophicus* e as *Investigações Filosóficas*, a analogia do jogo o faz abandonar, gradativamente, a tentativa de explicar a totalidade da linguagem comparando-a com cálculos lógicos e matemáticos<sup>3</sup>. Por isso, principalmente a partir das *Investigações Filosóficas*, a expressão “jogo de linguagem” é utilizada para enfatizar o fato de que uma linguagem faz parte de uma “forma de vida”, na qual o sentido linguístico não está subordinado ao ideal tractatiano de exatidão, definido em termos lógico-metafísicos.

---

<sup>2</sup> De agora em diante, utilizo “TLP” para *Tractatus logico-philosophicus* (1994). Em linhas gerais, a sintaxe lógica é concebida, no TLP, como uma notação ideal constituída por um sistema de regras abstratas utilizadas para se evitar a ambiguidade e a vagueza que surgem, frequentemente, na linguagem ordinária. Por meio do emprego desta notação ideal, Wittgenstein acreditava que seria possível superar as confusões conceituais mais fundamentais da filosofia (TLP, 3.323, 3.324 e 3.325).

<sup>3</sup> Segundo Glock (1998, p. 65), a ideia do cálculo como um modelo para se descrever as regras que governam a linguagem pertence a um ponto intermediário entre a ideia de sintaxe lógica do TLP e a ideia de “gramática” utilizada, sobretudo, a partir das *Investigações Filosóficas*.

Tendo isto em vista, aqui será feita uma abordagem filosófica da concepção de “jogo de linguagem”, cujas contribuições estão relacionadas estritamente, neste artigo, a algumas formas de se compreender, introdutoriamente, os seus seguintes aspectos centrais: a determinação do significado linguístico a partir do uso das palavras em “jogos de linguagem” específicos; os contornos imprecisos da concepção de “jogo de linguagem”; algumas relações entre “forma de vida” e “jogo de linguagem”.

Nas *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein atribui à expressão “jogo de linguagem” três significados específicos subordinados a um significado geral: o processo primitivo do uso das palavras pelo qual as crianças aprendem suas respectivas línguas maternas (IF, §7)<sup>4</sup>; cada um dos “objetos de comparação” fictícios que servem para elucidar as relações de nossa linguagem efetiva (IF, §130); cada uma das atividades ou “instrumentos da linguagem e seus modos de aplicação” (IF, §23), que pertencem a uma “forma de vida” específica; por fim, no seu significado geral, Wittgenstein chama de “jogo de linguagem” a totalidade da linguagem, considerada em termos efetivos, e seu entrelaçamento com as atividades não linguísticas<sup>5</sup> (IF, §7). A meu ver, em todos esses significados da expressão “jogo de linguagem”, Wittgenstein nos chama a atenção para a importância de possuirmos clareza sobre a dimensão pragmática daquilo que chamamos de “linguagem”, para que, desse modo, possamos compreender as regras do seu funcionamento efetivo, ao invés de buscarmos sua essência oculta, um “disparate a-espacial e atemporal.” (IF, §108). Isto pode ser observado, por exemplo, na seguinte passagem das IF: “Nós conduzimos as palavras do seu emprego metafísico de volta ao seu emprego cotidiano” (IF, §116).

---

<sup>4</sup> “IF” para *Investigações Filosóficas*.

<sup>5</sup> O objetivo principal da abordagem que aqui se pretende realizar sobre a concepção de “jogo de linguagem” é a análise do seu significado geral. Por isso, os significados subordinados ao significado geral da concepção wittgensteiniana de linguagem como “jogo” só serão analisados quando puderem contribuir, mais diretamente, para a elucidação deste significado geral.

Para oferecermos ao leitor uma compreensão introdutória desse significado mais geral da noção de “jogo de linguagem”, a análise empreendida no presente artigo se desdobrará da seguinte maneira. Primeiramente, no tópico 1, analisaremos a rejeição wittgensteiniana do paradigma da “descrição agostiniana da linguagem”<sup>6</sup>, por meio da associação do significado de uma palavra ao “seu uso na linguagem” (IF, §43). Nesse primeiro tópico, vamos nos ocupar com a tentativa de responder a seguinte questão: qual seria o escopo da associação que Wittgenstein estabelece entre o significado linguístico e os usos das palavras, uma vez que o filósofo oferece apenas “um conjunto de esboços de paisagem”<sup>7</sup> ao leitor dessa sua obra, ao qual cabe a tarefa de compreender as implicações do que foi esboçado?<sup>8</sup> Em seguida, no tópico 2, explicitaremos algumas das motivações filosóficas de Wittgenstein ao usar a analogia do jogo, bem como a alternativa que ele nos apresenta, nas IF, ao ideal lógico-metafísico da determinabilidade do sentido proposicional, que se encontra presente, por exemplo, no seu TLP. Por fim, no tópico 3 do presente artigo, analisaremos algumas relações entre a concepção de “jogo de linguagem” e a noção de “forma de vida”, no que dizem respeito à dimensão normativa da linguagem.

---

<sup>6</sup> Cf.: IF, §1-3.

<sup>7</sup> Cf.: IF, Prefácio, p.11.

<sup>8</sup> Uma vez que as *Investigações filosóficas* seriam o resultado da seleção cuidadosa, da ordenação e da poda de algumas das imagens que podem ser exploradas a partir desses “esboços de paisagem”, Wittgenstein conclui: “este livro é, na verdade, apenas um álbum” (IF, Prefácio, p. 14). E, ao tentarmos avançar na leitura deste álbum/livro, que por vezes se mostra dialogicamente enigmático, não é difícil perceber um dos maiores e atrativos desafios que o Wittgenstein tardio nos apresenta: “um sentido de liberdade intelectual e de profunda responsabilidade pelo trabalho com os conceitos e a sua investigação” (AZIZE, 2009, p. 243).

## A determinação do significado linguístico em jogos de linguagem específicos

Na concepção wittgensteiniana de linguagem como “jogo”, há uma oposição enfática à ideia de que o significado linguístico é fundamentado na relação de designação palavra-objeto, a qual constitui a raiz de uma imagem da essência da linguagem. Wittgenstein denomina esta imagem de descrição agostiniana da linguagem<sup>9</sup> (IF, §§1 e 2). Segundo Wittgenstein (IF, §40), vamos contra a linguagem quando argumentamos que o significado de uma palavra é o objeto a que ela se refere e, portanto, na ausência de seu referente, a palavra deixa de ter significado. Wittgenstein exemplifica: “Se morre o Sr.N.N., costuma-se dizer, morre o portador do nome e não o significado do nome. E seria absurdo falar assim, pois, se o nome deixasse de ter significado, não teria sentido dizer ‘o Sr. N.N. morreu’.” (IF, §40). Numa definição ostensiva, o objeto para o qual uma pessoa aponta o dedo indicador não representa o significado de uma palavra, mas apenas o meio pelo qual se explica o significado desta palavra (IF, §45). Desse modo, o objeto ou o referente, numa definição ostensiva, é considerado por Wittgenstein como um “meio de exposição” num jogo de linguagem (IF, §50).

É a partir dessa perspectiva sobre a definição ostensiva que Wittgenstein rejeita o papel desta como o fundamento do significado linguístico e do fenômeno geral da linguagem. A função representativa da linguagem diz respeito, apenas, a um dos empregos possíveis desta, dentro

---

<sup>9</sup> Segundo Glock (1998, p. 370), nas IF, o que motiva Wittgenstein a citar a descrição agostiniana da linguagem, feita nas *Confissões* (I/8), é o fato de que esta descrição provém de um grande pensador que se destaca pela clareza. O que sugere que Wittgenstein não considerava a imagem associada a esta descrição como “uma teoria completa da linguagem, mas antes como um paradigma prototípico ou ‘visão’, que merece atenção crítica pelo fato de estar tacitamente subjacente a teorias filosóficas sofisticadas.” (GLOCK, 1998, p. 370). Para compreendermos a oposição de Wittgenstein a essa imagem da essência da linguagem, pretendendo analisar, acima, duas destas teorias filosóficas que me parecem vitais na descrição agostiniana da linguagem, a saber: o significado de uma palavra é o objeto que ela designa (IF, §1); “a única função da linguagem é representar a realidade: as palavras referem; as sentenças descrevem” (PI §§21-7 *apud* GLOCK, 1998, p. 370).

de uma variada e indefinida gama de possibilidades de empregos. Por isso, o lugar mais modesto ocupado pela dimensão representativa da linguagem é mais bem compreendido através de uma “reflexão gramatical” sobre seu “uso” em nossas práticas linguísticas concretas<sup>10</sup> do que por meio de uma análise ilusória que busca encontrar a estrutura lógica comum à linguagem e ao mundo (IF, §23, 90, 96, 116). Na terminologia do TLP, uma análise por meio da qual a linguagem é definida como uma figuração lógica do

---

<sup>10</sup> Aqui, naturalmente, poderíamos indagar: se tanto uma análise pragmática da linguagem, realizada por intermédio da linguística, como a análise filosófica pragmática da linguagem, defendida pelo segundo Wittgenstein, têm como objeto o funcionamento efetivo da linguagem, qual seria, neste caso, a diferença entre estes dois tipos de análises? Uma das principais diferenças estaria no fato de que uma análise pragmática, na linguística, se dá por meio de descrições causais sobre fenômenos particulares relacionados ao uso da língua, nos contextos que envolvem uma determinada comunidade linguística; enquanto a análise filosófica pragmática da linguagem, defendida por Wittgenstein, é constituída de descrições não-causais que nos permitem ter uma “exposição de conjunto” (IF, §122) ou uma “representação perspicua” (GLOCK, 1998, p. 375) das interconexões conceituais presentes no uso concreto da linguagem, com a finalidade de dissolver determinados problemas filosóficos. Neste “modo diferente” (IF, §108) de se interessar pelo fenômeno da linguagem, as descrições se dão por meio de “proposições gramaticais” e de “objetos de comparação”. As proposições gramaticais dizem respeito a qualquer proposição usada para expressar uma regra que permite distinguir uma frase dotada de sentido de uma absurda. Por isso, o que diferencia as proposições gramaticais das proposições empíricas é o fato de que estas são usadas como asserções sobre os fenômenos, ao passo que aquelas são usadas como asserções “sobre a *espécie de asserções* que fazemos sobre os fenômenos” (IF, §90). No entanto, Glock (1998, p. 194) afirma que “uma proposição gramatical não necessariamente é um enunciado metalinguístico que especifica como uma expressão deve ser utilizada. O que conta é se ela é *usada* como um padrão de correção linguística”. Um exemplo simples de proposição gramatical é a seguinte frase “A ordem ordena seu cumprimento” (IF, §458). Esta proposição não representa a antecipação do cumprimento de uma ordem qualquer, mas, por meio dela, é especificado que: “Se a ordem reza ‘Faça isto e aquilo!’, então, chama-se ‘fazer isto e aquilo’ de cumprir a ordem” (IF, §458). Por sua vez, os “objetos de comparação” são jogos de linguagem “claros e simples” (IF, §130) ou “conectivos” (IF, §122) ou, ainda, “casos intermediários” (GLOCK, 1998, p. 375) encontrados ou inventados para “lançar luz nas relações de nossa linguagem.” (IF, §130). Através destes objetos de comparação, Wittgenstein procura evitar a injustiça ou o vazio de nossas asserções, ao considerá-los apenas como “medida” para compreendermos o uso concreto de nossa linguagem, “e não como preconceito ao qual a realidade *tem que* corresponder (O dogmatismo, em que caímos tão facilmente ao filosofar)” (IF, §131). No §2 das IF, a invenção de uma linguagem primitiva dos construtores representa um destes objetos de comparação. Com a utilização deste tipo de jogo de linguagem, Wittgenstein mostra as limitações da descrição agostiniana da linguagem. Cf.: IF, §§1-5.

mundo (TLP, 2.19, 4.001 e 4.03). Assim, nas *Investigações Filosóficas*, o significado linguístico é explicado pelo modo como usamos as palavras na linguagem. Esta explicação vale para “uma grande classe de casos- mesmo que não para *todos*- de utilização da palavra ‘significado’”<sup>11</sup> (IF, §43). Entretanto, a associação que Wittgenstein faz entre o uso da expressão “o uso de uma palavra” e o uso da expressão “o significado de uma palavra” esbarra-se em algumas dificuldades teóricas, quando se estabelece uma relação de identidade entre estas expressões. Glock nos chama a atenção para essas dificuldades teóricas:

Entretanto, embora as noções de significado e de uso se entrecruzem, divergem quanto a aspectos importantes. Em primeiro lugar, há expressões que possuem uso mas não significado, como “eia” ou “abraacadabra”. Em segundo lugar, distinguindo-se de seu significado, o uso de uma palavra pode ser algo de bom gosto, algo acompanhado por gestos, algo expressivo de coisas acerca do falante etc. Em terceiro lugar, duas expressões podem possuir o mesmo significado, sem possuir o mesmo uso (como, por exemplo, “tira”/“policial”). Qualquer um que identifique o significado com o uso não pode descartar esses pontos como detalhes insignificantes. Pois eles revelam que o uso da expressão “o uso de uma palavra” difere do uso da expressão “o significado de uma palavra”, e que, se a máxima da identificação estiver correta, isso demonstraria que as duas expressões *não* significam o mesmo. A primeira divergência mostra que a noção de uso possui uma extensão mais ampla do que a de significado; a segunda, que há uma diferença categorial entre “significado” e “uso”; a terceira, que nem todos os aspectos do uso de um termo são relevantes para seu

---

<sup>11</sup> Ao explicar o significado linguístico através do modo como usamos as palavras na linguagem, Wittgenstein não considerava problemática a atribuição de significado a nomes próprios, por isso, “a ressalva que faz provavelmente não exclui determinados tipos de expressão, mas sim um certo sentido de ‘significado’, a saber, o da significação natural, como em ‘Estas nuvens significam chuva’” (GLOCK, 1998, p. 359).

significado. Embora algumas passagens limitem-se a identificar significado e uso, outras são compatíveis com as ressalvas acima (PG 60; LFM 192 vs. PI § 139, II 212, 220 *apud* GLOCK, 1998, p. 361).

Embora o significado não determine o uso, o uso determina o significado, não causalmente, mas logicamente (da mesma forma que, para Frege, o sentido determina o “significado”, aquilo que a palavra substitui). Enquanto a igualdade de significado coexiste com a diferença de uso, cada diferença de significado constitui uma diferença em uso. Dado o uso de uma palavra, podemos inferir seu significado sem qualquer evidência adicional, mas não o contrário. Não se pode deduzir a partir de uma explicação de dicionário para a palavra “tira” se o termo é ou não usado com frequência no meio acadêmico, mas pode-se escrever o verbete no dicionário tendo como base uma descrição completa do emprego do termo (GLOCK, 1998, p. 360-361).

É importante destacarmos que os usos de uma palavra que determinam seus significados são, somente, aqueles que estão associados a práticas regulares que constituem as regras dos jogos de linguagem nos quais “jogamos” com esta palavra, práticas regradas baseadas na concordância numa “forma de vida”<sup>12</sup>. Portanto, o significado de uma palavra é determinado, necessariamente, pelo modo como ela é usada em jogos de linguagem específicos, e não pela forma como a usamos pura e simplesmente.

### **Os contornos imprecisos da concepção de jogo de linguagem**

Wittgenstein utiliza a analogia do jogo para mostrar, entre outras coisas, que não há nenhuma essência que possa permear as mais diversas manifestações possíveis daquilo que chamamos de “linguagem”. Assim

---

<sup>12</sup> Esta importante noção wittgensteiniana será explicitada logo adiante.

como não podemos determinar a essência dos processos que chamamos de “jogos” – pois, ao observarmos os diferentes tipos de jogos, notamos que o “conceito” de “jogo” se mostra um “conceito” de “contornos imprecisos” (IF, §71) –, não podemos determinar também a essência da linguagem. Existe uma diversidade incontável de espécies de emprego do que chamamos de “signos”, “palavras” e “frases”, uma variedade que “não é algo fixo, dado de uma vez por todas” (IF, §23). O que, de fato, pode ser observado entre as diferentes manifestações do que denominamos “linguagem” são, apenas, “parentescos” (IF, §65). Tendo em vista a impossibilidade de uma definição analítica que possa fornecer uma delimitação rígida de “jogo de linguagem”, Wittgenstein o explica por meio de exemplificações:

Ao invés de indicar algo que seja comum a tudo o que chamamos linguagem, digo que não há uma coisa sequer que seja comum a estas manifestações, motivo pelo qual empregos a mesma palavra para todas, - mas são *aparentadas* entre si de muitas maneiras diferentes. Por causa deste parentesco, ou destes parentescos, chamamos a todas de “linguagem” [...]. Observe, p. ex., os processos a que chamamos “jogo”. Tenho em mente os jogos de tabuleiro, os jogos de cartas, o jogo de bola, os jogos de combate, etc. O que é comum a todos estes jogos? - Não diga: “*Tem que* haver algo que lhes seja comum, do contrário não se chamariam ‘jogos’” - mas *olhe* se há algo que seja comum a *todos*. → Porque, quando olhá-los, você não verá algo que seria comum a todos, mas verá semelhanças, parentescos, aliás, uma boa quantidade deles [...]- Prestam-se todos eles ao ‘*entretenimento*’? Compare o xadrez com o ludo. Ou há, por toda parte, ganhar e perder, ou uma concorrência dos jogadores? Pense nas paciências. Nos jogos de bola há ganhar e perder; mas, se uma criança atira a bola contra a parede e a agarra novamente, neste caso este traço desapareceu. Veja o papel que desempenham habilidade e sorte. E quão diferente é habilidade no jogo de xadrez e habilidade no jogo de tênis. Pense agora nas brincadeiras de roda: aqui se encontra o

elemento de entretenimento, mas quantos outros traços característicos desaparecem! E assim podemos percorrer os muitos, muitos outros grupos de jogos, ver as semelhanças aparecerem e desaparecerem. E o resultado desta observação é: vemos uma complicada rede de semelhanças que se sobrepõem umas às outras e se entrecruzam. Semelhanças em grande e em pequena escala (IF, §§65 e 66).

Wittgenstein caracteriza essas semelhanças entre os diversos tipos de jogos – e, analogamente, entre as diversas manifestações linguísticas – com as palavras “semelhanças familiares” (IF, §67). Desse modo, não há qualquer delimitação rígida para a concepção de jogo de linguagem, no que diz respeito ao significado mais geral deste termo. O que podemos traçar são limites rígidos para determinadas finalidades como, por exemplo, certos usos do conceito de “número”<sup>13</sup>. Mas o fato de não podermos delimitar rigidamente o que é o “jogo de linguagem” não nos impede de empregarmos este termo significativamente, de empregá-lo segundo regras. Analogamente como num jogo de tênis não existem “regras que determinem, p. ex., a que altura ou com que força se é permitido arremessar a bola, mas o tênis é de fato um jogo, e também possui regras” (IF, §68). No que diz respeito à expressão “semelhanças familiares”, Glock nos esclarece:

Quando “*olhamos e vemos*” se todos os jogos possuem algo em comum, notamos que se unem, não por um único traço definidor comum, mas por uma complexa rede de semelhanças que se sobrepõem e se entrecruzam, do mesmo modo que os diferentes membros de uma família se parecem uns com os outros sob diferentes aspectos (compleição, feições, cor dos olhos etc.). O que sustenta o conceito, conferindo-lhe sua unidade, não é um “fio único” que percorre todos os casos, mas, por assim dizer, uma sobreposição de diferentes fibras, como em uma corda (BB 87; PG 75 *apud* GLOCK, 1998, p. 324-325) [...].

---

<sup>13</sup> Cf.: IF, §§68 e 69.

Wittgenstein não defende a ideia de que os jogos nada tenham em comum- refere-se a eles como “procedimentos”, e é evidente que todos são atividades. Isso não chega, entretanto, a constituir uma definição, uma vez que há muitas atividades que não são jogos. A ideia aqui é que não há um conjunto de condições que todos os jogos e somente eles satisfaçam, e, portanto, não há uma definição analítica para “jogo”, dada em termos de condições necessárias e suficientes (GLOCK, 1998, p. 324-325).

Se o uso das palavras não é totalmente determinado num jogo de linguagem, como compreender o ideal de perfeição lógica dos filósofos metafísicos (inclusive o ideal do próprio Wittgenstein do TLP) ao explicarem a capacidade representativa da linguagem? Segundo Wittgenstein (IF, §93), consideramos a proposição como algo bastante esquisito devido à importância que ela desempenha na vida humana e a uma má-compreensão da lógica da linguagem<sup>14</sup>. Esses são os dois fatores que, segundo Wittgenstein, “nos induzem a achar que a proposição tem que realizar algo extraordinário, algo original” (IF, §93). Isto cria uma “tendência de supor um ser intermediário puro entre o signo proposicional e

<sup>14</sup> Em IF o termo “lógica da linguagem” é usado por Wittgenstein como o equivalente de “gramática profunda”. Esta se diferencia nos seguintes aspectos da gramática “superficial”, no sentido de um tipo de estudo e de um tipo de resultado de estudo dos linguistas: na linguística, a gramática pode ser considerada como um estudo morfológico e sintático que serve como uma referência normativa de caráter convencional para a construção, respectivamente, de palavras e frases corretas ou para a correção de palavras e frases formadas incorretamente no uso de uma dada língua; para o falante competente de uma língua, esta gramática pode ser considerada também como um pressuposto que regula o uso evidente de uma palavra falada ou escrita, o seu modo de “aplicação na *construção da frase*, a parte de seu uso- poder-se-ia dizer- que se pode apreender com o ouvido” (IF, §664), ao passo que a “gramática profunda” ou, mais precisamente, uma “gramática profunda” diz respeito ao aspecto que nos escapa com muita facilidade (IF, §387); ela diz respeito a uma exposição de conjunto que nos permite ver as conexões conceituais que regulam o uso de nossas palavras (IF, §122). Com este tipo de exposição de conjunto, obtemos uma ordenação de nosso conhecimento sobre o uso da linguagem para uma finalidade determinada, a saber: a dissolução de problemas filosóficos específicos, de problemas filosóficos que surgem a partir de ilusões gramaticais (IF, §109, 110, 111 e 132). Cf.: nota de rodapé de n. 50.

os fatos. Ou também de querer purificar, sublimar o próprio signo proposicional” (IF, §94). Esse ser intermediário “puro” é a lógica, e o desejo de sublimar o signo proposicional é satisfeito por meio da exigência da determinabilidade do sentido proposicional. Ao se realizar essa “purificação lógica”, conceitos como proposição, linguagem, pensar, fatos e mundo são transformados em conceitos vazios, conceitos dissociados de jogos de linguagem específicos (IF, §§96, 97 e 107). Estabelecemos um ideal de precisão que “tem que” ser “anterior a toda experiência; tem que perfazer toda a experiência; a ela mesma não se pode aderir nenhuma opacidade ou insegurança empírica” (IF, §97); mas a compreensão da linguagem concreta nos mostra que não há um ideal de precisão pré-estabelecido, independentemente de toda a experiência empírica. O uso de uma explicação “inexata” ou “exata” é análogo ao ato de um arqueiro que não consegue ou consegue atingir o seu alvo com a flecha. Em ambos os casos, o ideal de precisão depende do que chamamos de ““o alvo”” (IF, §88). Sob esta ótica, seria um contrassenso falarmos de “uma explicação inexata ou exata”, sem observarmos o tipo de jogo de linguagem no qual se insere esta explicação e os nossos objetivos ao utilizá-la:

“Inexato” é, na verdade, uma censura e “exato” é um elogio. E isto quer dizer: o inexato não atinge o seu alvo tão perfeitamente como o mais exato. Depende, pois, do que chamamos “o alvo”. Sou inexato se não indico com precisão métrica a que distância o sol está de nós, e se não indico ao carpinteiro com precisão milimétrica a largura da mesa? Não está previsto um ideal de precisão; nem sabemos que ideia fazer disso a não ser que você mesmo estipule o que deve ser denominado assim. Mas vai ser difícil para você encontrar uma estipulação; uma que o satisfaça (IF, §88).

Por isso, Wittgenstein (IF, §§97-107) reconhece que o ideal de determinabilidade do sentido proposicional, definido em termos lógico-metáfísicos no TLP, não se deu a ele como resultado de uma abstração, mas de uma exigência que corre o risco de se transformar em algo vazio.

Wittgenstein (IF, §108) reconhece que conceitos como o de “proposição” e o de “linguagem” não correspondem a nenhuma unidade formal, mas apenas a uma família de estruturas mais ou menos aparentadas entre si. O que nos leva a enfrentar o seguinte problema: se a linguagem não pode ser fundamentada numa suposta essência lógica comum existente entre ela e a realidade, o que poderia fundamentá-la?

### **Algumas relações entre a noção de forma de vida e jogo de linguagem**

Wittgenstein lembra-nos de que a “expressão ‘jogo de linguagem’ deve salientar aqui que falar uma língua é parte de uma atividade ou de uma forma de vida” (IF, §23). Ou seja, falar uma língua é uma atividade humana específica constituída por inúmeros jogos de linguagem, os quais pertencem a uma atividade mais ampla, a uma forma de vida. Quando associada a descrições da linguagem humana<sup>15</sup>, a noção wittgensteiniana de “forma de vida” diz respeito ao agir humano que pertence a sua história natural, ao agir humano não fundamentado (IF, §§23, 25; IF, II, p. 233-292; DC, §§110 e 204)<sup>16</sup>. Aqui, ao menos duas observações devem ser feitas para que possamos compreender melhor essa noção: os jogos de linguagem estão “fundamentados” na forma de vida humana ou nas “formas de vida”

---

<sup>15</sup> Wittgenstein admite a possibilidade de os animais possuírem “formas de linguagem mais primitivas” (IF, §25) do que a linguagem humana. No entanto, o filósofo austríaco reconhece nossas grandes limitações para compreendermos uma possível linguagem animal, por conta da grande distância existente entre a forma de vida humana e as formas de vida dos animais. Segundo Glock (1998, p. 177), isto nos permitiria explicar, numa “leitura caridosa”, a enigmática frase de Wittgenstein nas IF: “Se um leão pudesse falar, nós não seríamos capazes de entendê-lo” (IF, II, p. 289), pois “sua forma de vida e seu repertório comportamental nos são tão estranhos. Não poderíamos compreender coisa alguma de suas expressões faciais, de seus gestos e de seu comportamento” (GLOCK, 1998, p. 177).

<sup>16</sup> “DC” para *Da Certeza* (2012). Este livro é uma publicação póstuma dos últimos escritos de Wittgenstein. Algumas das características da obra *Da Certeza* são a explicitação e o desenvolvimento de algumas concepções, noções e ideias wittgensteinianas presentes nas *Investigações filosóficas* como, por exemplo, a concepção de “jogo de linguagem” e a noção de “forma de vida”.

(IF, II, p. 292) humanas; devido à forma de vida ser constituída pelo agir humano não fundamentado (IF, II, p. 292; DC, §§110 e 204), Wittgenstein pode descrever a dimensão normativa da linguagem, sem se prender à ilusão lógico-metafísica, presente no TLP, da sintaxe lógica<sup>17</sup>. Tendo em mente essas duas observações, podemos dizer que cada jogo de linguagem não é verdadeiro ou falso, nem correto ou incorreto (DC, §§110, 204 e 205) – a distinção entre o verdadeiro e o falso só é possível *dentro* dos jogos de linguagem nos quais utilizamos proposições empíricas, e, do ponto de vista lógico, a distinção entre o correto e o incorreto diz respeito aos resultados das análises formais de argumentos utilizados *dentro* de jogos de linguagem específicos como, por exemplo, os das ciências naturais<sup>18</sup>. De fato, o que cada jogo de linguagem representa são práticas regulares baseadas na concordância numa forma de vida (IF, §§ 199 e 241).

A partir dessa forma de enxergar a linguagem, Wittgenstein desenvolve uma descrição da dimensão normativa da linguagem, mais precisamente, da noção de “seguir uma regra” que representa uma alternativa não-metafísica à tentativa tractatiana de esclarecer a essência das regras linguísticas, identificando-as com a sintaxe lógica. Esta, Wittgenstein pensava, é constituída por um conjunto de regras abstratas que governam o uso da linguagem corrente – embora quem as usa não faça ideia de como isso se dá, não seja capaz de extrair, “de modo imediato, a lógica da linguagem” (TLP, 4.002) –, ao espelharem a armação lógica do mundo (TLP, 3.325, 4.002, 5.5562, 5.5563, 5.6, 5.61, 6.124 e 6.13). Segundo Wittgenstein (IF, §§188, 191 e 192), a ilusão lógico-metafísica

---

<sup>17</sup> Os objetivos deste parágrafo são os de, apenas, destacar essas duas relações existentes entre a concepção de “jogo de linguagem” e a noção de “forma de vida”, bem como explicá-las, muito brevemente. Uma abordagem filosófica mais extensa e aprofundada dessas duas relações extrapolaria os limites de espaço, de tempo e de objetivos específicos traçados para a realização do presente trabalho.

<sup>18</sup> Cf.: SPANIOL, Werner. “Formas de vida”: significado e função no pensamento de Wittgenstein. Belo Horizonte: *Síntese*, v. 17, n. 51, 1990. p. 11-31. Trata-se de um artigo que busca esclarecer o lugar da noção de “formas de vida” no pensamento global do segundo Wittgenstein e a relação desta com a concepção de “seguir uma regra”.

encontra-se exatamente aqui: embora não tenhamos com o que comparar este “fato exorbitante”, “o fato” de termos em mente regras que refletem a essência lógica do mundo, somos tentados a empregar “superexpressões” como, por exemplo, “É como se pudéssemos apreender toda a aplicação da palavra de um golpe só” (IF, §191).

Ao se distanciar do cálculo como um modelo para a análise filosófica da linguagem, Wittgenstein lança mão da analogia do jogo para fazer, entre outras coisas, uma observação sobre a gramática do que chamamos de “seguir uma regra”: “Seguir uma regra, fazer uma comunicação, dar uma ordem, jogar uma partida de xadrez, são *hábitos* (usos, instituições)” (IF, §199). Isto significa que a gramática profunda do que denominamos “seguir uma regra” é análoga, por exemplo, a de “cumprir uma ordem”. Nós treinamos para adquirirmos a prática regular, o hábito que constitui aquilo que denominamos “seguir uma regra”, assim como treinamos para cumprir uma ordem e reagimos “à ordem de uma maneira determinada” (IF, §206). E o que sustenta a reação habitual, regular à ordem, bem como a prática regular que constitui o “seguir uma regra”, não é uma concordância de opiniões, “mas da forma de vida” (IF, §§206, 207, 208 e 241). Esta, por sua vez, antecede a lógica, pois é o agir humano não fundamentado “que se encontra na base do jogo de linguagem” (DC, §§110 e 204)<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> Como já nos alertou o brilhante pesquisador brasileiro das obras de Wittgenstein, Arley Moreno, aqui devemos tomar muito cuidado para não chegarmos a conclusões precipitadas e naturalizarmos a nossa pesquisa sobre a fundamentação dos jogos de linguagem, na tentativa “insidiosa de evitar o dogmatismo dos fundamentos” (MORENO, 2005, p. 15). Pois tal naturalização torna “aleatório o conhecimento e nossas percepções da verdade e dos valores; aleatórios e tão arbitrários quanto as intempéries que assolam a natureza.” (MORENO, 2005, p. 14). Em sintonia com a advertência de Wittgenstein, “nossa interesse não recai sobre as possíveis causas da formação do conceito” (IF, II, p. 295), Arley nos propõe uma pragmática filosófica, na qual não “é a naturalização do simbólico social que irá permitir que se escape à metafísica dos fundamentos, mas, pelo contrário, será o esclarecimento de sua posição *intermediária e autônoma* entre a natureza e a imaginação filosófica que permitirá fazê-lo” (MORENO, 2005, p. 14). Desse modo, a “ausência de necessidade na natureza não implica que as formações sociais e simbólicas sejam desprovidas de necessidade interna, por serem o resultado de processos naturais; menos

Com sua noção de forma de vida, Wittgenstein nos oferece uma alternativa filosófica não céтика à fundamentação metafísica da linguagem humana. Neste modo de se pensar as bases da linguagem, há uma recondução daquilo que chamamos de “argumentação” do seu uso metafísico, que pretensamente mostraria o caráter a-espacial e atemporal do mundo, ao seu uso nas nossas formas de vida. Por meio destas, obtemos nosso sistema de referência, o sistema das nossas convicções mais elementares, sem o qual é impossível “testar” o valor de verdade de nossas afirmações e a validade de nossos argumentos. Portanto, esse sistema de referência fornecido pelas nossas formas de vida “não é tanto o ponto de partida quanto é o elemento vital dos argumentos” (DC, §105). Talvez, aqui um dos maiores desafios futuros de pesquisa sobre este tipo de convicção, de segurança, que está no nível do “quase animal” (DC, §359), seria compreender seu peso filosófico não só na compreensão da argumentação, mas também na compreensão dos demais jogos de linguagem. Quero dizer, como deveríamos compreender a centralidade da noção de forma de vida para a elucidação da concepção de jogo de linguagem, uma vez que o próprio Wittgenstein reconheceu, ao tentar estabelecer uma relação de identidade entre esta noção e esse tipo de segurança, que “Isso está muito mal expresso e, provavelmente, também mal pensado” (DC, §358)?

## Considerações finais

Wittgenstein nos apresenta, através da comparação entre os diversos usos que fazemos da linguagem e a concepção de jogo, um remédio filosófico eficaz para a exigência dogmática da compreensão da essência da representação linguística. Nessa analogia do jogo, o gradativo aprofundamento teórico na dimensão pragmática da linguagem tende a mostrar o caráter vago ou o alcance limitado das concepções metafísicas de

---

ainda, que a arbitrariedade natural seja equivalente àquela das convenções culturais” (MORENO, 2005, p. 14).

linguagem como, por exemplo, a concepção de linguagem presente no *Tractatus Logico-Philosophicus*. Todavia este aprofundamento teórico promove também a fragmentação dos pensamentos do autor das *Investigações Filosóficas*, bem como parece subestimar a importância dos aspectos fisiológicos e genealógicos relativos à tentativa de se compreender filosoficamente o fenômeno da linguagem.

Em relação à fragmentação dos seus pensamentos, Wittgenstein explica que “isto estava ligado, naturalmente, à natureza da investigação. Ela, sim, obriga-nos a percorrer uma distante região do pensamento em todos os sentidos e direções” (IF, Prefácio, p. 11). Isto estava ligado também a uma finalidade de seu escrito: não “poupar aos outros o pensar. Porém, se for possível, incitar alguém aos próprios pensamentos” (IF, Prefácio, p. 12). No que se refere àquilo que parece ser uma subestimação dos aspectos fisiológicos e genealógicos relativos à compreensão da linguagem humana, Wittgenstein poderia nos dizer, de uma forma não dogmática, que: “Não existe *um* método em filosofia, o que existe são métodos, por assim dizer, diferentes terapias” (IF, §133); e também que com sua “terapia”, com seu método filosófico ele buscava, apenas, a compreensão da lógica de nossa linguagem, para a dissolução de problemas da filosofia provenientes de ilusões gramaticais (IF, §§90, 109 e 110).

Por fim, se interpretarmos a concepção wittgensteiniana de jogo de linguagem, que foi obtida através de “longas e complicadas” observações, sobretudo como um recurso elucidativo pertencente a um “conjunto de esboços de paisagem”<sup>20</sup>, podemos nos livrar da tendência filosófica à vagueza ou à injustiça de asserções dogmáticas. Pois, orientados por tal concepção, considerando-a especialmente como objeto de comparação<sup>21</sup>, elucidaremos, por meio de semelhanças e dissemelhanças, as relações entre os usos de nossa linguagem, sem transformá-la num “preconceito ao qual a realidade *tem que* corresponder” (IF, §131). Alcançada essa elucidação, estaremos em melhores condições de compreender o modo como o

---

<sup>20</sup> Cf.: IF, Prefácio, p. 11.

<sup>21</sup> Cf.: IF, §130 e 131.

Wittgenstein tardio pensa a determinação do significado linguístico, a partir do uso das palavras em jogos de linguagem específicos; jogos de linguagem de contornos imprecisos, mas cuja dimensão normativa é garantida pela forma de vida humana. Nessa perspectiva, no que se refere ao problema da fundamentação da linguagem, Wittgenstein oferece-nos, ao mesmo tempo, uma alternativa à estagnação dogmática e aos ceticismos sem freios.

## Referências

- AZIZE, Rafael Lopes. As vozes do álbum filosófico e os movimentos do pensamento. In: MORENO, Arley Ramos (Org.). *Wittgenstein – Como ler o álbum?*. v. 55. Campinas: Unicamp, 2009. p. 229-245.
- GLOCK, Hans-Johann. *Dicionário Wittgenstein*. Trad. Helena Martins. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1998.
- MORENO, Arley Ramos. *Introdução a uma pragmática filosófica*. Campinas: Unicamp, 2005.
- SPANIOL, Werner. “Formas de vida”: significado e função no pensamento de Wittgenstein. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 17, n. 51, p. 11-31, 1990.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Da certeza*. Trad. Maria Elisa Costa. Revisão e introdução: Sérgio Miranda. Lisboa: Edições 70, 2012.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. Trad. Marcos G. Montagnoli. Revisão da tradução e apresentação: Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Ed. Vozes, 2009.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Tradução, apresentação e ensaio introdutório de Luiz Henrique dos Santos. São Paulo: EDUSP, 1994.

Data de registro: 25/12/2020

Data de aceite: 09/04/2021



 **Os transportadores de objetos espantosos: a indumentária ritualística no livro VII d'A *República***

*Muryel De Zoppa Menezes\**

**Resumo:** Amparados pelo livro VII d'*A República*, e considerada a função dos artefatos na famigerada narrativa da caverna, temos por escopo delinear o estatuto da imagem na filosofia platônica. Cogitando o caráter inaugural do imagético no processo de conhecimento, aspiramos uma interface entre as técnicas de projeção de sombras e de manipulação de utensílios postuladas por Platão em 514a–515d 10, consoante às implicações epistemológicas derivadas da engenharia ilusionista noticiada pelo filósofo ateniense.

**Palavras-chave:** Platão; *Thaumatópoioi*; Imagens.

**The carriers of amazing objects: the ritualistic dress in book VII of the *Republic***

**Abstract:** Supported by the book VII of the *Republic*, and considering the role of artifacts in the notorious narrative of the cave, we aim to outline the status of the image in Platonic philosophy. Considering the inaugural character of the imagetic in the knowledge process, we aspire to an interface between the techniques of shadow projection and manipulation of utensils postulated by Plato in 514a–515d 10, according to the epistemological implications derived from the illusionist engineering reported by the Athenian philosopher.

**Keywords:** Plato; *Thaumatópoioi*; Image.

---

\* Graduando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: [muryel.menezes@ufu.br](mailto:muryel.menezes@ufu.br). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1000073761182183>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5790-3046>.

## Introdução

Se tratada de forma meramente episódica, a noção de imagens matricula-se nos diálogos de Platão apenas como um hábil artifício retórico, quando na realidade tal perspectiva inscreve na epistemologia platônica a riqueza do teatro de sombras: a expressividade técnica de seus operadores e seu efeito encantatório.

Com isso em vista, e por acreditarmos empobrecida qualquer tentativa em precisar um problema que não atenda à contribuição da estrutura que o engendra, cogitamos, debruçando-nos na narrativa da caverna<sup>1</sup>, refletir a seguinte questão: o que teria motivado o filósofo ateniense a descortinar, municiado justamente de um aparato imagético, os bastidores da produção de espanto?

Para respondê-la, aspiramos, mediante uma inspeção localizada em 514a-515d 10 d'*A República*<sup>2</sup>, analisar o estatuto dos *thaumatópoioi*<sup>3</sup> no que concerne a técnica de projeção de sombras.

Para tanto, e em conformidade com a apuração de Auguste Diès (1927) sobre um teatro às avessas em *República* VII, propomos (i) considerar as implicações da noção de imagem em Platão; (ii) compor uma breve análise acerca da tradução de *thaumatópoioi*; (iii) percorrer a ambientação da “morada subterrânea” (*καταγείω οἰκήσει*<sup>4</sup>) e (iv) especular – com base na contribuição de Jean-Pierre Vernant (1990, p. 383-415) – o patrocínio do *xoanon* para o espetáculo da gruta<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Cf. Platão, *República*, VII, 514a-517a 7.

<sup>2</sup> Tradução de Carlos Alberto Nunes, 2016.

<sup>3</sup> Makoto Sekimura (2009, p. 76) destaca que a ocorrência do termo *thaumatópoioi* se restringe às passagens 514b 5 d'*A República* e 235b 5 d'*O Sofista*.

<sup>4</sup> Cf. Pl., *República*, VII, 514a 3.

<sup>5</sup> Com vistas a analisar as implicações do engenho ilusionista – mais precisamente o caráter epistemológico da figura dos *θαυματόποιοι* –, preferimos por ora uma varredura pela plataforma da *δόξα*, mormente o ambiente da *εἰκασία*; não descredenciando, todavia, a contribuição de outras passagens do diálogo.

## Imagen

A crítica platônica ao artifício sofístico circunscreve-se no terreno da produção de imagens e da imitação – expedientes que para Platão sinalizariam uma degradação do real. Quer dizer, ao se propor capaz de produzir – girando um espelho em seu entorno (PLATÃO, *República*, 596d 8) – todas as coisas (PLATÃO, *Sofista*, 233d 9-10), a sofística redundaria em um jogo pueril e arriscado, cabendo exclusivamente à dialética ofertar o antídoto (cálculo, peso e medida) contra influente feitiçaria.

Em Platão, imagem é sempre imagem de alguma coisa (SEKIMURA, 2009, p. 21). Excetuando-se a *psykhé* (a alma, que por seu parentesco com o inteligível se autodetermina<sup>6</sup>), tudo ou é modelo ou cópia. Polissêmica, a noção de imagem nos diálogos platônicos compõe-se de um dilatado quadro de vocábulos: *eikōn*, *eídōlon*, *phántasma* (simulacro), *homoiōma* (semelhante), *skia* (sombra) e *mímēma* (imitação). Cada qual reclamando em diálogos específicos modalidades específicas.

Sobretudo, Platão estabelece a jurisdição de três imagens (*eikóvaç*): as que possibilitam o conhecimento por remissão ao modelo (*eikōn*), as que cativam pela silhueta (*eídōlon*) e o simulacro (*phántasma*), não apontando a última para um modelo; por conseguinte, impedindo acessarmos seu caráter ilusório.

Vejamos, assim como no verbo *eikazo* (assimilar) e no adjetivo *eikelos* (semelhante), o tema de *eikōn*, *weik-*, segundo Saïd (1987, p. 310), indica uma relação de adequação ou conveniência. Ou seja, o *eikōn* é uma imagem que – nem simulacro nem cópia, mas antes derivada de uma relação determinada (DIXSAUT, 2001, p. 257) – guarda a proporção (*κατά τα μέτρα*<sup>7</sup>) de seu modelo.

---

<sup>6</sup> Para um aprofundamento acerca da complexidade da alma em Platão, veja *Psicologia, Ética e Política: a Tripartição da Psykhé na República de Platão*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

<sup>7</sup> Cf. Pl., *Resp.*, X, 603 a 1-2.

Ferramenta para abrir a arca do sagrado, o ícone implica uma noção de sempre (*ἀεί*), de ultrapassagem; contributo para a reminiscência<sup>8</sup> (*ἀνάμνησις*), posto imagem evocadora, por aspirar ao modelo não se configura contemporâneo da sensação (DIXSAUT, 1991, p. 490).

Por seu turno, do tema *weid-*, “que exprime a ideia de ver” (SAÏD, 1987, p. 310, tradução nossa)<sup>9</sup>, o *eídolon* resulta uma imagem que estaciona o espectar no lugar visível, fixando-o em um repertório de utensílios e o impedindo de alçar para além do perceptível. Cópia desprovida da proporção (*παρά τα μέτρα*<sup>10</sup>), o ídolo impossibilita o avizinhar-se ao modelo e aplaina o olhar.

Principalmente, a ocorrência de *eídolon* nos diálogos platônicos é ambígua, ora se configurando uma imagem que permite o acesso ao conhecimento (em *A República*, 443c 4-5, Platão elenca *eídolon* como imagem da justiça), ora uma imagem empobrecida (em 598b 7-8, o filósofo refere-se ao *eídolon* como a menor parte de cada coisa).

Não obstante, fantasma (*φαντάσμα*) é, em Platão, advertidamente negativo, posto imagem fabricada que, não sendo o ser verdadeiro (Pl., *Resp.*, 599a 3-4), dá de longe a ilusão de realidade (SCHUHL, 2010, p. 33)<sup>11</sup>.

## As sombras

Dou o nome de imagens (*σκιάς*), em primeiro lugar, as sombras; depois, aos simulacros (*φαντάσματα*) formados na água e na superfície dos corpos opacos,

---

<sup>8</sup> Sobre a reminiscência, veja Makoto Sekimura, 2009, p. 129-174.

<sup>9</sup> No original: *qui exprime l'idée de voir*.

<sup>10</sup> Cf. Pl., *Resp.*, X, 603a 1-2.

<sup>11</sup> SEKIMURA, 2009, p. 22: “*D'ailleurs, Platon sait bien que la manière d'être des apparences est dépendante de la modalité de l'action qui reçoit ou donne des phénomènes*”.

lisos e brilhantes, e tudo o mais do mesmo gênero, se é que me comprehendes<sup>12</sup> (Pl., *Resp.*, VI, 510a 1-4).

Considerando que a diferença entre ídolo, ícone e fantasma reside na distinção entre maneiras de ser e não entre classes de seres – o que implica tanto a circunstância criadora quanto a receptora (SEKIMURA, 2009, p. 32) –, arriscamos afirmar que o termo *skia* (sombra) se inscreve n'A *República* como um simulacro (*φαντάσμα*) procedente de uma técnica tradicional que visava do corpo a sua projeção.

Tal técnica, narrada por Plínio, O Antigo, em sua *Historie Naturelle*<sup>13</sup>, indicava o protagonismo da sombra-simulacro como promotora da própria concepção de arte, ou seja, estando a filha de Butades de Sicyone enamorada, narra Plínio, esta, encantada com o reflexo do amado projetado pela luz de uma lanterna, teria contornado a sombra do rapaz com uma linha. O pai, impelido pela ação da filha, teria preenchido o contorno com argila e, posteriormente, disposto o relevo para secar, dando assim origem à arte da modelagem.

Todavia, se na referida anedota a sombra é uma imagem – já que a filha de Butades conhece a origem da sombra –, na narrativa da caverna a sombra configura-se um simulacro, dado que os vinculados<sup>14</sup> (*τόν δεσμότων*) são ignorantes da engrenagem encantatória. Por acolherem as sombras não como sombras, mas mais verdadeiras que os objetos que lhes mostram (Pl., *Resp.*, 515d 5-7), são incapazes de comparar o semelhante e o dessemelhante.

Resultantes da manobra de perspectivas, as sombras derivam de uma arte de prestígios; expediente este, acrescenta Makoto Sekimura (2009, p. 67), escamoteado aos olhos dos habitantes da caverna.

<sup>12</sup> No original: *λέγω δὲ τὰς εἰκόνας πρῶτον μὲν τὰς σκιάς, ἔπειτα τὰ ἐν τοῖς ὕδασι φαντάσματα καὶ ἐν τοῖς ὄσα πυκνά τε καὶ λεῖα καὶ φανὰ συνέστηκεν, καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον, εἰ κατανοεῖς.*

<sup>13</sup> Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, XXXV, p. 151.

<sup>14</sup> O dicionário de H. G. Liddell, R. Scott, *Greek-English Lexicon* (1996, p. 380), sugere traduções para *τοῦ δεσμοῦ*: cativo, prisioneiro, acorrentado, cabo de amarração, trinco, conexão, aprisionado. Dentre as definições, optamos por ‘vinculado’.

Isso posto, atalhemos para o protagonismo da fabricação de simulacros – que é o que nos interessa – no livro VII d'A *República*.

## Os Transportadores de Objetos Espantosos

[...] imagina homens em uma morada subterrânea em forma de caverna, provida de uma única entrada com vista para a luz em toda a sua largura. Encontram-se nesse lugar, desde pequenos, pernas e pescoços amarrados com cadeias, de forma que são forçados a ali permanecer e a olhar apenas para a frente, impossibilitados, como se acham, pelas cadeias, de virar a cabeça. A luz de um fogo aceso a grande distância brilha no alto e por trás deles; entre os prisioneiros e o foco de luz há um caminho que passa por cima, ao longo do qual imagina agora um murozinho, a maneira do tabique que os pelotiqueiros levantam entre eles e o público e por cima do qual executam suas habilidades<sup>15</sup> (Pl., *Resp.*, VII, 514a 2-514b 5-6).

Por subscrevermos a interpretação de James Wilberding (consoante à perspectiva de Hamlyn<sup>16</sup>), em *Prisoners and Puppeteers in The Cave* (2004), de que é impraticável analisar os vinculados sem deliberar sobre a condição a que estão submetidos<sup>17</sup>, avaliamos a partir daqui ser inescapável, se queremos discorrer sobre os que vêm (Pl., *Resp.*, 514a 2),

<sup>15</sup> No original: ἀπείκασον τοιούτῳ πάθει τὴν ἡμετέραν φύσιν παιδείας τε πέρι καὶ ἀπαιδευσίας. Τδὲ γὰρ ἀνθρώπους οἷον ἐν καταγείῳ οἰκήσει σπηλαιώδει, ἀναπεπταμένην πρὸς τὸ φῶς τὴν εἴσοδον ἔχοντι μακρὰν παρὰ πᾶν τὸ σπήλαιον, ἐν ταύτῃ ἐκ παιδῶν ὄντας ἐν δεσμοῖς καὶ τὰ σκέλη καὶ τοὺς αὐχένας, ὥστε μένειν τε αὐτὸν εἰς τε τὸ πρόσθεν μόνον ὄραν, κύκλῳ δὲ τὰς κεφαλὰς ὑπὸ τοῦ δεσμοῦ ἀδυνάτους περιάγειν, φῶς δὲ αὐτοῖς πυρὸς ἄνωθεν καὶ πόρρωθεν καόμενον ὅπισθεν αὐτῶν, μεταξὺ δὲ τοῦ πυρὸς καὶ τῶν δεσμωτῶν ἐπάνω ὁδόν, παρ' ἣν ιδὲ τειχίον παρωκοδομημένον, ὥσπερ τοῖς θαυματοποιοῖς πρὸ τῶν ἀνθρώπων πρόκειται τὰ παραφράγματα, ὑπὲρ ὃν τὰ θαύματα δεικνύασιν.

<sup>16</sup> Cf. Hamlyn (p. 19, 1950) *Eikasia in Plato's Republic* ['Eikasia'].

<sup>17</sup> WILBERDING, 2004, p. 5: *It is impossible to identify the prisoners without determining the purpose of the guessing game that they are said to be playing.*

contextualizarmos aqueles que projetam sombras (Pl., *Resp.*, 515a 7) no painel estrategicamente posicionado.

Pois bem, diálogo tardio, n’As *Leis* (I, 645b 1) a vida humana é semelhante a um espetáculo de marionetes. Mas como não propomos transitar pelo referido texto, senão para sinalizarmos a predileção de Platão pelo vocábulo ‘marionetes’, saudamos a opção de Carlos Alberto Nunes (Pl., *Resp.*, 2000) por ‘pelotiqueiros’ para a tradução de *thaumatopoioi*<sup>18</sup>, visto que evidencia – assim como a escolha de Diès por ‘mostradores de marionetes’ – a atividade sofística criticada por Platão, atividade essa que, segundo o filósofo, era transportada de vila em vila (Pl., *Soph.*, 224a) com vistas a agradar as crianças e os incautos.

Considerada a assertiva de Cornford (1957, p. 196) de que Platão teria se servido do termo *thaumatopoioi* para enumerar tanto artistas quanto sofistas (compartilhada por Sekimura (2009, p. 76) para quem, ao enfilerar os sofistas no quadro dos *thaumatopoioi*, Platão coloca em relevo a potência enganadora da sofística)<sup>19</sup>, e amparados pelo *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque* (1999) – em que *thaumatopoios* é traduzido por ‘aquele que faz truques’<sup>20</sup> e *thaumaxtov* por ‘preço pago por um espetáculo’<sup>21</sup> –, optaremos doravante pela tradução ‘fazedores de espanto’, determinados a aclimatar os *thaumatopoioi* ao manuseio do engano de vila em vila.

---

<sup>18</sup> E. Chambry (1964, p. 95) traduz por ‘arte do charlatão’. L. Robin (1950, p. 1215) favorece o termo ‘prestidigitação’; Campbell (Oxford, 1894) opta por ‘exibidores de bonecas’.

<sup>19</sup> Sobre a analogia entre os θαυματοποιοι, sofistas e pintores, veja Pl., *Resp.*, X, 598d 3; *Sofista*, 240c 7-240d4 e 234c 6-240d, em que Sócrates denuncia o modo de produção sofística que quer permanecer escondido. Sinalizamos também a rica contribuição do trabalho de Makoto Sekimura ‘*Platon et la question des images*’ (Bruxelles, Ousia, 2009).

<sup>20</sup> Cf. CHANTRAIN, P. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, 1999, p. 424.

<sup>21</sup> Cf. CHANTRAIN, P. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, 1999, p. 425.

## A Caverna

O arquiteto tem como fim dar a sua obra uma aparência harmoniosa e encontrar, na medida do possível, meios de se ajustar aos enganos da visão; ele não visa a igualdade ou a harmonia verdadeiras, mas relativas à visão (SCHUHL, 2010, p. 58).

Convidados por Sócrates para o fundo da caverna (onde, coadjuvantes do teatro filosófico, já adentramos conjecturando), somos apresentados à vila das sombras onde se comercializa a atenção de homens perfilados e petrificados pelo engano (*απάτη*).

Atrelados a uma sucessão fenomênica que amplia o desejo de permanência catatônica, seu apetite é estimulado pela narrativa elaborada à *rebourg* por homens<sup>22</sup> que, por controlarem todos os aspectos da projeção de imagens, conhecem previamente as implicações do espetáculo e o que dele deriva. Grosso modo, por seu caráter de enfeitiçamento, a imagem opera uma “potência de promessa” (MARQUES, 2001, p. 191).

Especialmente, e por estarem capturados pela sucessão de espectros, os vinculados não se dão conta de que inclusive suas próprias sombras são projetadas no muro pela “luz de um fogo aceso a grande distância” que “brilha no alto e por trás deles” (Pl., *Resp.*, 514b 2-3). Zaborowski<sup>23</sup>, seguindo a interpretação de Brunschwig<sup>24</sup>, as nomeiam sombras B<sup>25</sup>.

---

<sup>22</sup> Auguste Diès (1927, p. 12, nota I) sugere que os θαυματοποιοι não se configurariam atores, mas antes organizadores do espetáculo.

<sup>23</sup> Cf. R. Zaborowski, *Sur Un Certain Detail Neglige Dans La Caverne De Platon* (2006). Trabalho minucioso acerca da projeção das sombras. Recomendamos a disposição final dos desenhos que, catalogados pelo autor, são apresentados em 216-246.

<sup>24</sup> Cf. J. Brunschwig, *Revisiting Plato's Cave*, p. 171: “the A- and B-shadows appear on different zones of the wall. Otherwise, the two kinds of shadows would regrettably mix on the same zone, the A-ones being then hardly distinguishable from the B-ones, apart from the fact that they are moving and the others are not. A solution was to make the puppeteers carry their puppets with their arms straight out[1], the shadows of these arms being then blended in with the B-shadows, hence imperceptible to the prisoners.”

<sup>25</sup> Zaborowski (2006, p. 211, nota II) enumera interpretes que defendem “uniquement les ombres-A”, qual seria a sombra dos objetos à *rebourg*: W. Jaeger, *Paideia*, t. 3, Oxford

Por sua vez, escondidos atrás de um tabique (*παραφράγματα*), os fazedores de espanto<sup>26</sup> – condição que segundo Gendron (1985, p. 337) é uma escolha, já que tais personagens aparentam ser livres<sup>27</sup> – conversam (Pl., *Resp.*, 515a 2-3) e o eco do que falam é falso e não belo (Pl., *Resp.*, 377d 9). Isto é, o falso na alma dos *thaumatopoioi* produz o falso em seu discurso (Pl., *Soph.*, 240d-241b) que introjeta, pelo eco, a falsa opinião na audiência.

Desse modo, os vinculados, apesar de se parecerem conosco (‘*Oμοίονς ἡμῖν*<sup>28</sup>), não podem conjecturar (fazer *eikasia*) – congelados pelos “erros da visão” (DIÈS, 1927, p. 6) e clientes da deformação ótica projetada pelos *thaumatopoioi*, não podem comparar.

### Diferença comparativa

Para Platão, pensar é comparar semelhante e dessemelhante, e pensar implica movimento. As sombras, que se agitam e balbuciam, são a

1945, p. 291; W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, t. 4, Cambridge 1975, p. 513; J. S. Morrison, *Two unresolved difficulties in the Line and Cave* (In: *Phronesis* 22, 1977, p. 212-231), p. 227; J. Annas, *Introduction to Plato's Republic*, Oxford 1981, p. 252; K. Gaiser, *Il paragone della caverna – Variazioni da Platone a oggi*, Napoli 1985, p. 15; R. Kraut, *The defense of justice in the Republic* (In: R. Kraut (éd.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge 1992, p. 311-337), p. 317; Th. Szlezák, *Das Höhlengleichnis* (In: O. Höffe (éd.), *Platon. Politeia*, Berlin 1997, p. 205-228), p. 208.

<sup>26</sup> Sobre as informações disponibilizadas por Platão acerca da figura dos *θαυματοποιοι*, E. Gendron afirma que “*Il ne dit pas qui sont ces prisonniers sur la route et n'explique pas leur rôle*” (Cf. *L'allégorie de la caverne: République en petit*, 1985, p. 334).

<sup>27</sup> E. Gendron diz (1985, p. 337): *Il préfère se promener sur la route plane, évitant la montée rude et escarpée qui mène à la lumière naturelle, visible au-delà du feu par l'embouchure de la caverne, largement ouverte sur l'extérieur. Il sait qu'il vit dans une caverne à la lumière d'un feu plutôt qu'au grand jour d'une lumière plus éclatante, mais sans nécessairement la juger supérieure à celle du feu.*

<sup>28</sup> Cf. *República*, 515a 5.

única realidade que os vinculados conhecem desde a infância (*ἐκ παιδων*<sup>29</sup>). E em seu mundo (SEKIMURA, 2009, p. 64), só elas se movimentam.

[...] numa mensagem visual onde os elementos entendidos, identificáveis por permutação, encontrarão o seu significado não apenas graças à sua presença mas também devido à ausência de alguns outros que lhes estão, todavia, mentalmente associados (JOLY, 2012, p. 60).

Apenas o desvinculado, depois de curado “tanto das cadeias quanto da imaginação”<sup>30</sup> (Pl., *Resp.*, 515c 4-5), e mediante uma *periagogê* (conversão) do olhar, ainda fraco do corpo (e dos olhos, acomodados à repetição das narrativas projetadas), é capaz de atestar as sombras como um *self fabricado* ou, como denota Brunschwig (2003, p. 9), um *cogito* alienado.

Nesse cenário, comparar é antes “andar e olhar na direção da luz” (Pl., *Resp.*, 515c 8), a favor, pontua Makoto Sekimura (2009, p. 75), de uma ação instrutiva, uma *paideia*<sup>31</sup>. Ademais, segundo Monique Dixsaut (2001, p. 255), a característica de um julgamento reside em fazer de toda diferença uma diferença comparativa.

Gendron (1985, p. 336) corrobora que o objetivo da narrativa da caverna é o de representar a natureza humana segundo a ausência e a aquisição da educação. Interpretação equivalente à de Zaborowski (2006, p. 224), para quem a narrativa da caverna não se trataria de uma lição de ótica, mas antes uma lição sobre o caráter do conhecimento.

Se em Platão a constatação da semelhança é primordialmente um estado de graça (*χάρις*<sup>32</sup>), comparar implica, portanto, uma via purgativa da

---

<sup>29</sup> Cf. Pl., *Resp.*, 514a 5.

<sup>30</sup> Diferentemente da tradução de Carlos Alberto Nunes, que traduz ‘τῶν τε δεσμῶν καὶ τῆς ἀφροσύνης’ por ‘de suas cadeias e imaginações’, optamos por traduzir a combinação das partículas ‘τε καὶ’ como ‘tanto x quanto y’.

<sup>31</sup> Sobre a educação na Grécia, veja *O ciclo de estudos básicos (Egkýklios Paideía) da escolaridade grega* (SPINELLI, 2016).

<sup>32</sup> Cf. Pl., *Leg.*, 667c-667d.

dialética (GENDRON, 1985, p. 342): subir com todo o corpo é exercitar a *paideia*. E subir com a alma.

Platão representa a natureza humana por um homem, e o leitor tende a tomar esse fantoche como um homem, mais do que para o sinal da natureza humana em relação à educação. Deve-se ver nessa imagem o espírito humano sofrendo o assalto dos vários poderes que disputam sua lealdade (GENDRON, 1985, p. 334, tradução nossa).<sup>33</sup>

## Pedra e Madeira

[...] que os pelotiqueiros levantam entre eles e o público e por cima do qual executam suas habilidades<sup>34</sup> (Pl., *Resp.*, VII, 514b 5-6).

Feita a conversão, o desvinculado se dá conta<sup>35</sup> de equipamentos e utensílios<sup>36</sup> de todo tipo. Objetos que – à primeira vista – não gozam apenas do aspecto plano e sem cor das sombras, mas antes de três dimensões, de profundidade, peso, pois, estátuas “tanto de pedra quanto de madeira” (*λιθινά τε καὶ ψύλινα*<sup>37</sup>) são transportadas e apontadas por cima da divisória.

<sup>33</sup> No original: *Platon représente la nature humaine par un homme, et le lecteur tend à prendre ce pantin pour un homme, plutôt que pour le signe de la nature humaine par rapport à l'éducation. On devrait voir dans cette image l'esprit humain subissant l'assaut des divers pouvoirs qui se disputent son allégeance.*

<sup>34</sup> No original: *ὅσπερ τοῖς θαυματοποιοῖς πρὸ τῶν ἀνθρόπων πρόκειται τὰ παραφράγματα, ὑπὲρ ὅν τὰ θαύματα δεικνύασιν.*

<sup>35</sup> Frank Fischer (2003, p. 54) chama atenção para o fato de que os θαυματοποιοι não são vistos nem durante a ascensão (*αναβάση*) do desvinculado – por conta da obstrução do muro, provavelmente – e nem durante a sua descida (*κάταβάση*). O autor atribui a ocorrência ao fato de que os θαυματοποιοι podem figurar algo de invisível, uma realidade inacessível ao desvinculado.

<sup>36</sup> Debray (1993, p. 171) sobre a personagem Dédalo: “[...] inventor da escultura em madeira, arquiteto de ofício e patrono mitológico dos “métiers d'art”, é, todavia, um herói bastante desajeitado. [...] O padrinho dos fabricantes de imagens é, antes de tudo, um inventor de utensílios”.

<sup>37</sup> Cf. Pl., *Resp.*, 515a. Sobre a tradução de ‘τε καὶ’, ver nota 29.

Objetos que projetam simulacros, reiteramos, tal “sorte de utensílios” (Pl., *Resp.*, 514c 1) são estátuas de pedra e de madeira.

Ora, assumindo as notas de Auguste Diès em *Guinhol a Athenes* (1927), já em Heródoto, marionetes rudimentares serviam ao culto do *phallos*. Em Xenofonte, acrescenta Diès, o exibidor de fantoches (*neuropastos*<sup>38</sup>, termo ausente em Platão) orgulha-se do número de ignorantes que vêm a seu espetáculo de marionetes<sup>39</sup>.

Com esse acervo, e com vistas a ‘tanto de pedra quanto de madeira’, não soaria arriscado, a partir da contribuição de Jean-Pierre Vernant, especular as imagens de pedra e de madeira erguidas pelos *thaumatopoioi* na seção artificialmente iluminada da gruta. Afinal, “o signo plástico não é separável do rito” (VERNANT, 1990, p. 397).

Intermediária com o Além, o Sagrado e a Morte, ela [imagem] pode ler, como sublinhamos anteriormente, uma função de símbolo, mas também de duplo. [...] Este valor mítico pode amplificar-se até ao ponto de atingir, se o aspecto de vestígio (ou de indício) da imagem predominar, um valor de idêntico (JOLY, 2012, p. 67).

### ***Xoanon***

Vernant, em *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica* (1990), propõe-se a ilustrar o modo grego de transpor na forma visível elementos que pertencem ao arbítrio do invisível, ou, mais precisamente, a natureza de forças sagradas estreitamente vinculadas ao seu

---

<sup>38</sup> Junção de ‘νέύρω’ e ‘σπάω’, respectivamente *nervo* e *puxar*. Segundo verbete da *Union Internationale de la Marionette*, nenhum *neuropastos* foi encontrado na Grécia antiga; feitos de madeira e perecíveis, não haveria sequer vestígios de tais objetos em murais ou em cerâmicas pintadas.

<sup>39</sup> Debray (1993, p. 173): “Já antes de Platão, Xenofonte não tinha encontrado nome específico para designar o trabalho do pintor e do escultor. Em *Memoráveis*, dá-lhes o nome de mímicos (profissão do espetáculo)”.

modo de representação (VERNANT, 1990, p. 383). Afinal, ainda Vernant (1990, p. 383), “em toda espécie de simbolismo, é mediante as formas – e por essas formas – que o pensamento constrói seus objetos”.

A despeito o duplo ser ritualisticamente diferente da imagem (e.g., ser fixado na terra, de grande proporção), o *colosso* não é apenas uma pedra figurativa, mas, símbolo das estatuas vivas, para cumprir seu encargo simbólico, diz Hesíodo (*Trabalhos*, v. 60), é preciso colocar nele uma fala (*ανδήν*), como se “no fundo da prisão se fizesse também ouvir um eco” (Pl., *Resp.*, 515b 9).

Contudo, ainda que para os gregos o *colosso* seja aparentado à *psyché* (e guardada a sua função estática de presentificar uma ausência), é o *xoanon* o utensílio intimamente ligado ao ritual de sequências organizadas de atos (VERNANT, 1990, p. 402). Protótipo endereçado ao olho humano, mas inadequado e incompleto (VERNANT, 1990, p. 403), o *xoanon* confere àquele que o manipula uma reputação.

Ídolo arcaico, portátil, transportado em passeios e procissões (segurado nos braços do sacerdote ou da sacerdotisa (VERNANT, 1990, p. 384)), o *xoanon* é uma figura antropomorfa, com braços e pernas soldados ao corpo e coberto de vestes que o dissimulam (VERNANT, 1990, p. 404); talhado em madeira e cercado de lendas (VERNANT, 1990, p. 404), configura-se “imagens muito estranhas” (*República*, 515 a 4). Hazebroucq (2004) salienta que o *xoanon* representava um pequeno deus transportável.

Curiosamente, Diès (1927, p. 14) destaca a opção de Platão pelo teatro de marionetes manipuladas sem cordas, mas transportadas, o que concorreria para movimentos flexíveis que prolongariam a ilusão. Ressalta ainda ser esse um traço característico do texto platônico: servir-se dos artifícios disponíveis, do aparato cultural de sua época, sem, para tanto, reproduzir em minúcia os detalhes do modelo transposto.

Não menos relevante, em Joly (2012, p. 50) a imagem, como produção coletiva e anônima, estaria a serviço de um rito ou, notadamente, de uma função mágica.

A coisa real pode ser vista como um reflexo do ser inteligível, mas há igualmente aparências que

parecem existir mas não existem realmente. Assim, a aparência, enquanto obra fabricada pela ação artesanal, é relativa ao modelo e ao produtor (SEKIMURA, 2009, p. 46, tradução nossa).<sup>40</sup>

Por fim, o *xoanon* não é feito para se olhar na direção, pois é oculto e se olhado torna louca (VERNANT, 1990, p. 404) a *psykhé* de quem o contempla. Por esconder uma realidade insólita e temível, o *xoanon*, sustenta Vernant (1990, p. 404), eclipsa uma realidade invisível que constitui a realidade fundamental.

Afinal, previne Glauco (Pl., *Resp.*, 413c 4-5), tudo o que engana conserva um efeito mágico.

## **Imagen X simulacro**

Em seu artigo “*La Nature Formelle du Symbolisme dans la Caverne*” (2003, p. 65), Frank Fischer promove o seguinte exame: efetuada a conversão, é provável que o desvinculado acesse os objetos não como objetos sensíveis, mas como causas para um julgamento, compreendendo o teatro de pedra e madeira como causa natural do seu antigo referente: as sombras.

Fischer conclui que as marionetes não seriam mais reais que as sombras por nutrirem mais realidade, mas no sentido de que sua visão permite ao desvinculado julgar o lugar sensível em termos de causalidade. Primeiro balbuciamento científico (FISCHER, 2003, p. 65), distinguir a engrenagem encantatória facilita ao desvinculado farejar a verdade.

Isso posto, não soaria apressado inferirmos que a diferença entre imagem e simulacro reside menos nas características do objeto que na

---

<sup>40</sup> No original: *La chose réelle peut être regardée comme un reflet de l'être intèlegible, mais il y a également des apparences qui paraissent exister mais n'existent pas réellement. Ainsi, l'apparence, en tant qu'œuvre fabriquée par l'action artisanale, est relative au modèle et au producteur.*

capacidade do espectador em reconhecer o espetáculo como espetáculo, em demarcar efeito e causa, sombra e utensílio.

Mérito da conversão (um voltar-se para a filosofia, leia-se), o espanto se reveste de opinião, mas não a opinião privilegiada daqueles que, orientados para a parede e compartilhando “pernas e pescoços amarrados com cadeias” (Pl., *Resp.*, 514a 5-6), adquirem certa reputação ao sinalizarem o antes (*πρότερα*), o concomitante (*άμα*) e o depois (*ύστερα*)<sup>41</sup> na dança dos fantasmas (DIÈS, 1927, p. 7) arquitetada pelos *thaumotopoioi*.

Para o desvinculado, a opinião agora adquire um estatuto específico: implica esforço para enxergar o ambiente (*ποιῶν ἀλύοι*<sup>42</sup>) e clareza para nomear as coisas (*ἀποκρίνεσθαι ὅτι ἔστιν*,<sup>43</sup>).

Portanto intelecção. Portanto movimento. *Paideia*.

## Conclusão

Instigados pela sugestiva e elegante interpretação de Auguste Diès (1927, p. 13) de que Platão teria adornado a caverna com um espetáculo familiar (para ele e para seus leitores), e pela especulação de Makoto Sekimura (2009, p. 73) acerca de um teatro de marionetes corrente na Atenas do século V e IV a. C., não nos furtamos uma afetiva conformidade com ambas as perspectivas, principalmente por não se pretenderem definitivas.

Defendemos que por ter elencando o simulacro como uma *apaideusia* engendrada pelos *thaumatopoioi*, Platão serviu-se de uma indumentária ritualística – intimamente relacionada com o desenvolvimento de sua teoria da educação (SEKIMURA, 2009, p. 14) – com vistas a desferir, mediante um vocabulário de ateliê (SCHUHL, 2010, p. 10-11), uma

<sup>41</sup> Cf. SILVA, *Entre movimentos e imagens: os poderes da alma na República de Platão*, 2014, p. 160.

<sup>42</sup> “[...] causaria dor”. Cf. Pl., *Resp.*, VII, 515c 8.

<sup>43</sup> “[...] designá-los pelo nome?”. Cf. Pl., *Resp.*, VII, 515d 5.

robusta advertência ao transporte do engano, ao jogo dos simulacros. Afinal, “se o jogo não é nada, quase tudo é apenas um jogo: este é um dos temas fundamentais da ironia platônica” (SCHUHL, 2010, p. 102).

Ademais, ao propor – com intenções doutrinais (DIÈS, 1927, p. 46) – um paradigma para noticiar aos seus leitores as novidades artísticas que ofertavam ilusões de ótica, acreditamos que Platão teria recorrido a dois engenhos específicos, a saber o teatro de marionetes e o de sombras, para revelar, a partir de uma construção original (DIÈS, 1927, p. 45-46) um espetáculo sofístico por intermédio de um espetáculo filosófico (SEKIMURA, 2009, p. 78).

## Referências

- BRUNSCHWIG, Jacques. Colloquium 8: Revisiting Plato's Cave. *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, Boston. v. 19, n. 1, p. 145-177, 2003. DOI: <https://doi.org/10.1163/22134417-90000055>.
- CHANTRAINÉ, Pierre. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*. Paris: Klincksiek, 1999.
- CORNFORD, Francis M. *Plato's theory of knowledge, the “Theaetetus” and the “Sophist” Plato*. New York: Dover Publications, 2003.
- DEBRAY, Régis. *Vida e morte da imagem: uma história do olhar no ocidente*. Trad. Guilherme Teixeira. Petrópolis: Vozes, 1993.
- DIÈS, Auguste. Encore Guignol. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, Paris, v. 15, n. 1, p. 38-46, 1927. DOI: <https://doi.org/10.3406/bude.1927.6446>. Disponível em: [https://www.persee.fr/doc/bude\\_0004-5527\\_1927\\_num\\_15\\_1\\_6446](https://www.persee.fr/doc/bude_0004-5527_1927_num_15_1_6446).
- DIÈS, Auguste. Guignol à Athènes. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, Paris, v. 14, n. 1, p. 6-19, 1927. DOI: <https://doi.org/10.3406/bude.1927.6425>. Disponível em: [https://www.persee.fr/doc/bude\\_0004-5527\\_1927\\_num\\_14\\_1\\_6425](https://www.persee.fr/doc/bude_0004-5527_1927_num_14_1_6425).
- DIXSAUT, Monique. *Le Naturel Philosophe*. Paris: VRIN, 2001.
- DIXSAUT, Monique. Ousia, eidos et idea dans le Phédon. *Revue philosophique de la france et de l'Étranger*, Paris, v. 181, n. 4, p. 479-500, 1991.

- FISCHER, Franck. La nature formelle du symbolisme dans la caverne: (*République VII*). *Laval théologique et philosophique*, Québec, v. 59, n. 1, p. 35-67, 2003. DOI: <https://doi.org/10.7202/000788ar>.
- GENDRON, Edmond. L'allégorie de la caverne. *République en petit. Laval théologique et philosophique*, Quebec, v. 41, n. 3, p. 329-343, 1985. DOI: <https://doi.org/10.7202/400191ar>.
- HAMLYN, David W. *Eikasia in Plato's Republic. Philosophical Quarterly*, St. Andrews, v. 8, n. 30, p. 14-23, 1950. DOI: <https://doi.org/10.2307/2216853>.
- HAZEBROUCQ, Marie-France. *Hippias majeur, Platon*. Paris: Ellipses, 2004.
- HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Edição, tradução, introdução e notas: Alessandro Rolim de Moura. Curitiba, PR: Segesta, 2012.
- JOLY, Martine. *Introdução à Análise da Imagem*. 14 ed. Campinas: Papirus Editora, 2012.
- LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- MARQUES, Marcelo Pimenta. Imagem e aporia no "Sofista" de Platão. *Clássica: Revista Brasileira de Estudos Clássicos*, Belo Horizonte, v. 13, n. 13, p. 187-204, 2001. DOI: <https://doi.org/10.24277/classica.v13i13/14.483>. Disponível em: <https://revista.classica.org.br/classica/article/view/483>.
- PLATÃO. *A República*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3 ed. Belém: EDUFPA, 2000.
- PLATÃO. *Oeuvres complètes, Le Sophiste*. Trad. Auguste Diès. Paris: Les Belles Lettres, 1963.
- PLINE L'ANCIEN. *Histoire naturelle, Livre XXXV: La Peinture*. Paris: Les Belles Lettres, 1997.
- REIS, Maria Dulce. *Psicologia, Ética e Política: a Tripartição da Psykhé na República de Platão*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- SAÏD, Suzanne. Deux noms de l'image en grec ancien: *idole* et *icône*. *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, v. 131, n. 2, p. 309-330, 1987. DOI: <https://doi.org/10.3406/crai.1987.14494>. Disponível em: [https://www.persee.fr/doc/crai\\_0065-0536\\_1987\\_num\\_131\\_2\\_14494](https://www.persee.fr/doc/crai_0065-0536_1987_num_131_2_14494).
- SCHUHL, Pierre-Maxime. *Platão e a arte de seu tempo*. São Paulo: Ed. Barcarolla, 2010.
- SEKIMURA, Makoto. *Platon et la question des images*. Bruxelles : Ousia, 2009.

SILVA, Diogo Norberto Mesti. *Entre movimentos e imagens: os poderes da alma na República de Platão*. 2014. 274 f. Tese (Doutorado em Filosofia Antiga) – Programa de Pós-graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas em Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. 2014. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/BUOS-9RTEU2>.

SPINELLI, Miguel. O ciclo de estudos básicos (Egkýklios Paideía) da escolaridade grega. *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 30, n. 60, p. 603-646, 2016.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. Trad. Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

WILBERDING, James. Prisoners and puppeteers in the cave. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford, v. 27, p. 117-139, 2004. DOI: <https://doi.org/10.1093/oso/9780199277124.003.0005>.

ZABOROWSKI, Robert. Sur un certain détail négligé dans la caverne de Platon. *Organon*, v. 35, p. 209-246, 2006.

Data de registro: 15/02/2021

Data de aceite: 09/04/2021



## **Política do reconhecimento: do reconhecimento à identidade em Taylor**

*Caroline Domingues Silva da Costa\**

**Resumo:** Este artigo discute os conceitos de identidade e reconhecimento fundamentados na concepção de Charles Taylor a partir de sua obra *Multiculturalismo* (1998). Identidade possui uma relação direta com reconhecimento, uma vez que, para a identidade ser formada, parte dela é pela existência ou inexistência do reconhecimento. Taylor propõe uma política da diferença, visto que tal política possibilita o reconhecimento das diferenças existentes em cada indivíduo, o que proporciona uma possível sociedade multicultural não-hegemônica. Com isso, é possível observar neste artigo a elaboração do pensamento do autor acerca dos conceitos de identidade e reconhecimento. Também, é possível notar como estes conceitos viabilizam o reconhecimento de grupos minoritários que estão inseridos no corpo social. Para além disso, é analisado como que esses conceitos se tornam fundamentais para conseguir compreender a intersubjetividade de cada indivíduo e de como eles são indissociáveis ao se pensar em uma luta por reconhecimento daqueles que tiveram o reconhecimento de suas identidades negadas.

**Palavras-chave:** Autenticidade; Identidade; Intersubjetividade; Política da Diferença; Reconhecimento.

### **Politics of Recognition: from recognition to identity in Taylor**

**Abstract:** This paper discusses the concepts of identity and recognition based on Charles Taylor's conception from his book *Multiculturalism* (1998). Identity has a direct relationship with recognition, since, for identity to be formed, part of it is

---

\* Mestranda em Sociologia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). E-mail: [carolscosta21@gmail.com](mailto:carolscosta21@gmail.com). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2056358881728708>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6719-4450>.

due to the existence or non-existence of recognition. Taylor proposes a politics of difference, since such politics make it possible the recognition of the differences that exist in each individual, which provides a possible non-hegemonic multicultural society. With this, it is possible to observe in this article the elaboration of the author's thought regarding the concepts of identity and recognition. Also, it is possible to notice how these concepts enable the recognition of minority groups that are inserted in the social body. Furthermore, it is analyzed how these concepts become essential in order to understand the intersubjectivity of each individual and how they are inseparable when we think about the fight for recognition of those who have their identities been denied to.

**Keywords:** Authenticity; Identity; Intersubjectivity; Politics of Difference; Recognition.

## Introdução

Charles Taylor possui uma visibilidade muito importante dentro do debate ético-político na contemporaneidade e é tido como um dos principais filósofos a abordar sobre o tema do reconhecimento. Taylor é autor de grandes obras atuais que abordam temas sobre multiculturalismo, ética, autenticidade e reconhecimento, assuntos que se tornaram importantes dentro desse debate político-filosófico.

Aprofundando em uma análise sobre a Modernidade, o autor consegue identificar as problemáticas geradas por ela e, então, debater sobre os seus assuntos. É notório a exigência de compreender o conceito de identidade na sociedade moderna. Taylor, inspirado em Hegel, buscou analisar a construção do *self* e como essa construção foi sendo moldada e reconfigurada desde a sociedade pré-moderna até a modernidade.

Em sua obra *Multiculturalismo* (1998), Taylor discute o desafio do multiculturalismo e, também, sobre como a política do reconhecimento é manifestada nas sociedades democráticas. Amy Gutmann, a autora do primeiro capítulo de seu livro, destaca que Taylor faz críticas a órgãos públicos que tratam indivíduos como iguais, não levando em consideração as suas identidades étnicas, religiosas, raciais ou sexuais (GUTMANN, 1998). Ao ignorar as multiplicidades dos indivíduos, as instituições

públicas tomam como alvo-padrão apenas alguns tipos identidades únicas ao invés de pensarem em como alcançar mais diversidades.

Taylor ao falar sobre a sua teoria do reconhecimento, ele necessariamente perpassa pelos conceitos de identidade e autenticidade. Com isso, viu-se imprescindível retratar tais conceitos para enfim relacioná-los com o reconhecimento e a política da diferença. Tais ideais fazem parte do multiculturalismo de Taylor, que visa a inclusão de grupos minoritários dentro do corpo social. O autor destaca o termo grupo minoritário e chama a atenção reforçando que esses grupos são minoritários apenas na questão do reconhecimento, visto que em questão numérica, eles são em grande maioria.

Para além da necessidade do reconhecimento com um viés identitário, o reconhecimento também se torna fundamental para entender a construção do *self*. No decorrer deste artigo, será possível compreender em como a concepção de *self* está diretamente relacionada à questão do reconhecimento. Taylor ainda se preocupa em realçar a importância do reconhecimento intersubjetivo para assim conseguir trabalhar com o dilema existente entre a diferença e a igualdade. No mais, será abordado os conceitos de reconhecimento, identidade e autenticidade trazidos pelo autor.

Na primeira parte deste artigo será abordada a história da autenticidade a partir do século XVIII, quando esse conceito ganhou destaque na Modernidade. Em seguida, é trazida a relação dialética entre reconhecimento e identidade e será possível observar como os dois conceitos caminham juntos a fim de alcançar um autoconhecimento individual e coletivo, compreendendo também que o não-reconhecimento pode ser uma condição mobilizadora para aqueles que foram destituídos do mesmo para enfrentarem uma luta por reconhecimento. Por fim, será abordado sobre a política da diferença, um conceito trabalhado pelo autor que acentua a importância do reconhecimento das diferenças e como que isso é uma obrigação para o desenvolvimento de uma sociedade multicultural.

## A cultura da autenticidade

A questão da autenticidade atingiu um espaço de discussão significativo na Modernidade. Anteriormente, na sociedade pré-moderna, a identidade de um indivíduo era marcada a partir do pertencimento a uma comunidade ou uma polis. Não existia uma valorização do indivíduo, pelo contrário, os indivíduos só eram valorizados quando faziam parte de um grupo, eram valorizados pela sua identidade social. Somente na Modernidade é que o indivíduo passou a ser valorizado e a sua subjetividade recebeu uma atenção maior, abrindo mão da dimensão da eticidade desenvolvida anteriormente.

A sociedade moderna é marcada pela atenção que o indivíduo passa a receber e por explorar as subjetividades, adquirindo o direito da autonomia e da liberdade. Há a defesa de que, para estabelecer e formar identidades, o indivíduo basta em si mesmo. A construção da autenticidade e da identidade intersubjetiva é apoiada somente no indivíduo com ele mesmo, abandonando a relação de eticidade existente nas sociedades pré-modernas onde, a construção da identidade, dependia unicamente do pertencimento em grupos sociais.

Hegel, no entanto, destaca um problema na sociedade moderna quanto a isso e mostra um impasse. Para o autor, existe um avanço em trazer o indivíduo como centro e destacar as suas identidades, autonomia e autenticidade, parâmetros que, na sociedade pré-moderna, eram deixados de lado. Contudo, Taylor, inspirado na filosofia hegeliana, destaca que o sujeito deseja ter sua identidade reconhecida e, esse sujeito autorreferencial discutido na sociedade moderna não é suficiente. Há, portanto, uma necessidade de recuperar a dimensão da eticidade, desenvolvida nas sociedades antigas para desenvolver o conceito de autenticidade atrelado ao reconhecimento. Com isso, Hegel (TAYLOR, 2005) recupera a dimensão da eticidade e reconfigura conforme os moldes da modernidade.

A ética da autenticidade é denominada como algo novo na sociedade moderna. Antes do século XVIII, as pessoas eram guiadas pelo sentimento de uma razão divina, no qual fazer o certo e o errado era uma

questão de avaliar os castigos divinos que suas escolhas poderiam causar. A moralidade estava diretamente relacionada com uma voz interior que habitava dentro de cada um e guiava as suas escolhas, para o bem ou para o mal. Essa voz interior poderia ser chamada de Deus ou a Ideia do Bem (TAYLOR, 2011).

Logo no início do século XVIII, o ideal de autenticidade surgiu com o propósito de afirmar que os indivíduos possuem um senso moral, uma intuição do que é certo e errado. Desta forma, a autenticidade afirmava que a moralidade tem uma voz interna (TAYLOR, 2011) ressaltando o ideal do autêntico. A fonte com a qual nos conectamos está no fundo de nós mesmos e isso tem uma grande relevância para uma virada subjetiva da modernidade, onde nos colocam como seres com profundidade interior.

A autenticidade foi sendo desenvolvida de formas anteriores ao individualismo, como o que Descartes chamou de individualismo da racionalidade desengajada “no qual a exigência é de que cada pessoa pense de maneira autorresponsável por si mesma” (TAYLOR, 2011, p. 35). A noção de autenticidade progrediu somente quando emergiu uma mudança da ênfase moral. Segundo a lógica da perspectiva original, a voz interior era importante porque ela nos dizia o que deveríamos fazer ou não. Assim, essa mudança surge a partir de quando a atenção que nós damos aos nossos sentimentos assume uma importância moral independente e fundamental.

Rousseau foi um dos filósofos mais importantes que cooperou para essa mudança da ênfase moral. Ele apresenta a questão da moralidade se referindo a uma voz interior dentro de cada pessoa. Essa voz interior, muitas vezes, é sufocada pelas paixões, desejos e pela dependência social. Logo, a nossa salvação moral só acontecerá quando conseguirmos recuperar o contato moral autêntico com nós mesmos. Rousseau também dialoga sobre uma outra perspectiva de liberdade, que Taylor denominou como liberdade autodeterminante. Tal liberdade afirma que o indivíduo só é livre quando decide por ele mesmo ao invés de ser moldado por influências externas (TAYLOR, 2011). Exige que o indivíduo rompa com tudo aquilo que foi imposto a ele, tomando decisões a partir dos seus ideais, sem ser moldado por algo externo ao mesmo, colocando a responsabilidade de suas escolhas em si.

Johann Gottfried von Herder foi um outro destaque importante, no qual o autor aprofundou e desenvolveu concepções acerca do ideal de autenticidade. Segundo o pensador, cada um de nós possui a sua própria maneira de ser humano, cada um possui sua própria “medida” (TAYLOR, 1998). Antes do século XVIII, a ideia de autenticidade nunca tinha sido considerada, visto que ninguém havia pensado que as diferenças existentes em cada pessoa pudessem ter uma importância moral. Se um indivíduo passa a viver conforme a medida de outra pessoa, ele perde a sua autenticidade e deixa de compreender o significado de ser humano. De acordo com Taylor (1998, p. 51):

É um ideal que aumenta consideravelmente a importância desse autocontato, ao introduzir o princípio da originalidade: cada uma das nossas vozes tem algo de único para nos dizer. Não só não deveria moldar a minha vida às exigências da realidade exterior, como nem sequer posso encontrar o modelo que me permite viver fora de mim. Só posso encontrá-lo dentro de mim. Ser verdadeiro para comigo mesmo significa ser verdadeiro para com a minha originalidade, que é algo que só eu posso descobrir e articular. Ao articulá-la, estou também a definir-me a mim mesmo. Estou a atualizar uma potencialidade que é própria de mim. É assim que se deve entender o ideal moderno de autenticidade e os objetivos de autorrealização e de autossatisfação que normalmente acolhem este ideal.

A concepção de moralidade foi introduzida na cultura da modernidade. Ela relaciona a importância moral com um contato único de cada indivíduo e de sua própria natureza interior que pode ser perdida. Por isso, é dada essa importância nesse autocontato ao falar do princípio da originalidade, pois cada uma de nossas vozes nos diz algo diferente onde cada um só pode encontrar um modelo a viver dentro de si. Assim, ser fiel a você mesmo é ser fiel à sua própria originalidade e, ao articular a sua originalidade, cada um consegue se definir e ter essa compreensão do ideal moderno de autorrealização e autossatisfação.

Ao pensar em autorrealização e autossatisfação, podemos debater acerca da teoria dialógica trazida por Taylor. O diálogo é uma das principais características da vida humana. É através dele que conseguimos nos comunicar e nos tornamos agentes humanos capazes de se relacionar com nós mesmos e com o outro, possibilitando uma troca e contribuindo para a formação da nossa identidade. E o diálogo com o outro nos permite a troca de linguagens gestuais, sonoras e visuais, no qual, a partir dessa troca, conseguimos uma autodefinição de nós mesmos. Dessa forma, Taylor classifica a gênese da mente humana como dialógica, uma vez que ela necessariamente precisa do diálogo para a sua formação e da interação com o outro, construindo a identidade através da diferença e da igualdade. (TAYLOR, 2011).

O termo “outros significantes” é trazido por Taylor para contemplar aqueles que fazem parte da vida de cada um e ajudam nessa troca a fim de auxiliar na formação da nossa identidade. Contudo, ele ressalta que, por mais que nossos familiares influenciem nessa formação, visto que eles estão conosco desde que nascemos, nós não devemos nos deixar ser moldados por eles. Os outros importantes nos auxiliam a descobrir como moldar nossa identidade e a ideia de quem somos, com isso Taylor (2011, p. 43-44) assegura que:

Nunca poderemos nos libertar completamente daqueles cujo amor e cuidado nos moldaram no começo da vida, mas deveríamos lutar para nos definirmos sozinhos ao grau mais pleno possível, vindo a entender da melhor forma possível e, assim, ganhar algum controle sobre a influência de nossos pais, e evitar cair ainda mais em tais dependências. Precisaremos de relacionamentos para satisfazer, mas não para definir a nós mesmos.

A identidade está diretamente relacionada com a cultura da autenticidade. Ao compreender o que significa a autodefinição e entender a sua própria originalidade, é possível compreender que a sua definição consiste em perceber as suas diferenças e semelhanças nos demais. A cultura da autenticidade é criticada com o argumento de que ela é focada apenas no

*self*<sup>1</sup>, nos distanciando de relações com outras pessoas. Todavia, ao afirmar esse pensamento, desconsideraram que a autenticidade propõe um novo modelo de sociedade, sugerindo como as pessoas devam viver juntas, para além de um individualismo moderno. Uma das facetas dessa cultura contempla a liberdade do indivíduo e as características formas de individualismo. Entretanto, o individualismo aqui citado está entrelaçado com um princípio moral e nos tenciona a como viver em sociedade, levando em consideração a nossa subjetividade sem excluir o coletivo.

O individualismo também possui uma especificidade baseada na ideia de que os indivíduos possuem o direito de se desenvolver a sua própria maneira de viver, a fim de alcançar a sua própria autorrealização. Essa concepção é relacionada ao individualismo da autorrealização, na qual o *self* é o centro. No entanto, é extremamente necessário ressaltar a noção de moral que existe por trás da autorrealização. A autenticidade é apenas uma faceta de um individualismo que precisa ser levada em consideração, visto que a autenticidade é um ideal válido, pois ela nos possibilita um autocontato e uma autodescoberta de nós mesmos, a fim de descobrir uma essência identitária. Taylor (2011, p. 68) afirma que:

A noção de que cada um de nós possui uma maneira original de ser humano implica que devemos descobrir o que é sermos nós mesmos. Mas a descoberta não pode ser feita através da consulta de modelos preexistentes, por hipóteses. Por isso, pode ser feita apenas articulando-a de novo. Descobrimos o que temos que ser em nós ao nos tornarmos esse modo de vida, ao dar expressão em nosso discurso e ações ao que é original em nós.

A autenticidade está para além do *self*, visto que esse ideal não propõe que o indivíduo sacrifique seus relacionamentos a fim de alcançar

---

<sup>1</sup> *Self*, segundo Taylor, está diretamente relacionada a concepção de uma identidade original. Segundo o autor, desenvolver a ideia do *self* é afirmar que o agente está se relacionando e projetando a sua vida. Reconhecer a identidade pessoal é reconhecer o seu lugar no mundo, a sua própria maneira de ser, o seu *self* original. Com isso, a construção do *self* acontece na medida em que o agente humano consegue se desenvolver no campo social, retomando a identidade a partir de uma concepção ética e política.

uma liberdade individual. Levar em consideração a sua essência é também uma forma de construir relacionamentos com os demais, através da linguagem com os outros importantes. Desclassificar e menosprezar tais sentimentos é deixar de lado uma parte da sua definição de ser. A autenticidade, neste sentido, se difere de um egoísmo individual, onde todo o objetivo de sua autorrealização é centrado no *self*.

O ideal do autêntico se torna fundamental para conseguir contemplar a identidade individual de cada um. Somente com essa valorização do *self* é que se torna possível redescobrir a essência dos indivíduos e como eles se relacionam entre si através do diálogo. A troca de saberes, a partir da linguagem, possibilita uma nova forma de sociedade, uma vez que proporciona a inserção do reconhecimento na Modernidade. Somente pela busca de identidade é que a política do reconhecimento se torna possível em uma sociedade multicultural.

Portanto, o desenvolvimento do intersubjetivo é extremamente importante para enfim conseguir lidar com os impasses existentes entre a igualdade e a diferença. O pilar da luta por reconhecimento é constituído por uma luta intersubjetiva que depende diretamente dessa questão. É preciso, antes de qualquer coisa, entender o intersubjetivo para depois ampliar para as questões que movem lutas de reconhecimento. Afirmar que são apenas as questões de identidades e problemas centrados na autorrealização é ignorar a importância da intersubjetividade para uma luta por reconhecimento. Por isso se torna tão essencial discutir a questão da autenticidade com o intuito de entender que o intersubjetivo faz parte do reconhecimento no coletivo.

### **Reconhecimento e identidade: uma relação dialética**

A discussão sobre a questão da identidade expandiu consideravelmente dentro da teoria política contemporânea. Discutir a definição de identidade dentro da modernidade passou a ter uma importância definitiva para debater acerca de um pertencimento dentro da sociedade em que o indivíduo está inserido. Essa busca pela identidade possibilita ao

indivíduo entender a sua essência, particularidades e semelhanças com outros.

Segundo Taylor (TAYLOR, 1998), existem duas mudanças que se tornaram inevitáveis para essa discussão e preocupação sobre reconhecimento e identidade dentro da sociedade moderna. A primeira seria o desaparecimento das hierarquias sociais, o que constituiu a noção de *honra*. O termo honra é equivalente ao sentido que existia no antigo regime e estava relacionado as desigualdades entre os indivíduos. Para que uns pudessem ter honra era necessário que nem todos pudessem usufruir dela, uma vez que, se a honra fosse atribuída para todos os cidadãos, ela perderia o seu valor. Logo, a honra estava relacionada a uma posição social, dado que aqueles que possuíam ocupavam espaços sociais mais relevante, diferente dos demais, logo, ela era vista como um marcador social hierárquico.

Na modernidade, a dimensão da dignidade humana foi introduzida como essencial, o que levou a uma ruptura com o conceito de honra como um marcador social. A dignidade humana, assim como os direitos humanos, é vista a partir de um universalismo igualitário, o que seria comum e igual para todos. Do ponto de vista da teoria do reconhecimento, partir do pressuposto que todos possuem direitos iguais é ignorar as diferenças existentes entre as culturas, os povos e nos indivíduos. A necessidade do reconhecimento surge quando essas diferenças se tornam evidentes, exigindo que haja uma reconfiguração.

O problema do reconhecimento foi sendo moldado e ressignificado conforme a sua necessidade foi se ampliando. Com isso, ele passou a ter uma importância maior a partir de uma nova compreensão que surgiu no final do século XVIII, denominada como identidade individual. Essa identidade individual é definida como uma identidade particular que pertence apenas ao indivíduo, aquela que alguém consegue descobrir em si. Taylor (1998) utiliza a noção de autenticidade, trazida pela linguagem de Lionel Trilling, e a relaciona com a ideia de identidade particular. Assim, os conceitos de autenticidade e de identidade individualizada estão relacionados com a concepção de dar valor à singularidade, ressaltá-la, sendo verdadeiro com a sua própria maneira de ser.

De acordo com Taylor (1998), a identidade é definida como o conjunto de tudo que define a sua essência, sendo qualquer aspecto que possa definir alguém e como que essas características a tornam um ser humano. A identidade possui uma relação direta com a questão do reconhecimento dentro da igualdade, tanto que para a identidade ser formada, parte dela, é pela existência ou inexistência do reconhecimento, logo (MATTOS, 2006, p. 57-58):

A questão da identidade é respondida a partir da seguinte pergunta: quem sou eu? É interessante lembrar que esse tipo de questionamento só faz sentido para o homem moderno. Até o momento em que a ordem teísta detinha a capacidade de dar sentido para a vida, a questão da estrutura moral básica que dá sentido para a vida não era um problema individual. Nas condições modernas, se a resposta quanto a minha identidade é sempre individual e particular temos que reconhecer que só poderemos definir que coisas têm significado para nós dentro de um tipo de configuração moral específico. Se, levo, por outro lado, em conta o caráter universal envolvido em minha autodefinição, percebo que minha identidade é construída somente a partir das interlocuções com os outros.

Com isso, a relação entre ambos é estabelecida a partir do diálogo, no qual os indivíduos definem suas identidades a partir da linguagem. Vale ressaltar que o diálogo, de acordo com Taylor (1998), vai além da linguagem verbal, logo, a linguagem é definida como toda e qualquer tipo de expressão humana. Podemos citar as linguagens da arte, do gesto, do amor e dentre outras. Todas essas linguagens nos ajudam a definir quem somos. A linguagem é ensinada as pessoas através de uma interação com outros, logo, a formação da mente humana é dialógica e não monológica. Com isso, identidade para Taylor (1998, p. 54):

É aquilo que nós somos, de onde nós provimos. Assim definido, é o ambiente no qual os nossos gostos, desejos, opiniões e aspirações fazem sentido. Se algumas das coisas a que eu dou mais valor estão

ao meu alcance apenas por causa da pessoa que eu amo, então ela passa a fazer parte da minha identidade.

A partir do momento em que a descoberta da identidade é formada a partir diálogo, Taylor (1998) afirma que nós não nos dedicamos a ela sozinhos, mas sim, construindo-a coletivamente. Contudo, “precisamos das relações para nos realizarmos, mas não para nos definirmos” (TAYLOR, 1998, p. 53). Assim, podemos atribuir uma importância significativa ao reconhecimento, pois ao gerar a identidade interiormente em relação ao diálogo com o outro, a própria identidade dependerá disso.

Vale ressaltar que esse processo dialógico de uma dependência de descoberta da identidade não surgiu na era da autenticidade. Essa dependência sempre existiu. A identidade social dependia da sociedade. O diferencial é que o reconhecimento, nessa época, não era um problema para a sociedade antiga. O reconhecimento geral estava relacionado à identidade de origem social, baseando-se em causas sociais que não eram colocadas em pauta. A exigência e a luta pelo reconhecimento foi sendo cada vez mais exigida e a tendência é a continuidade, visto que as identidades não são estáticas e a necessidade do reconhecimento sempre irá existir.

A partir de Hegel é que a questão do reconhecimento começa a ser tratada de uma maneira mais significativa. O reconhecimento recebe sua devida importância e pode ser admitido de duas maneiras: no plano íntimo, onde a nossa identidade pode ser formada ou deformada conforme for a nossa relação com os demais; e no plano social, no qual temos uma política de um reconhecimento igualitário. Vale ressaltar que os dois planos sofreram influência do ideal de autenticidade – e o reconhecimento ganha um destaque importantíssimo nessa cultura que se formou a partir desse ideal.

No plano íntimo é possível observar que a identidade necessita de um reconhecimento concedido pelas pessoas que são importantes para nós, os outros importantes. Assim, na cultura da autenticidade, as relações são entendidas como pontos centrais da autodescoberta e da autoafirmação. Desta maneira, as relações de amor tomam um papel de extrema

importância, uma vez que nelas podemos observar a identidade sendo constituída interiormente. O campo do amor é definido não somente por relações amorosas, mas, principalmente pelas primeiras influências que recebemos ao nascer, logo, no âmbito familiar. A construção do *self* se torna essencial no reconhecimento intersubjetivo dos indivíduos. Com isso, a necessidade da autenticidade é reforçada, dado que, é somente a partir da mesma é que os indivíduos conseguem alcançar a autorrealização.

O plano social é constituído pelas identidades que se formam através do diálogo aberto e que contribuem para tornar a política do reconhecimento mais central e marcante. O reconhecimento se faz necessário para uma sociedade democrática saudável, tanto que, o não-reconhecimento pode prejudicar pessoas e grupos sociais. A supremacia de um grupo sobre outro, tornando aquele grupo desprezível, tem um efeito de opressão, logo, a recusa de reconhecimento é uma forma de opressão.

O reconhecimento que foi negado ao indivíduo é identificado por Taylor como um reconhecimento errôneo. Taylor (1998) afirma que ao ter o reconhecimento negado, a opressão desses sujeitos acontece na medida em que os mesmos internalizam essa imagem negativa. Em uma mesma perspectiva, Axel Honneth (2003), ao abordar sobre o assunto do não-reconhecimento, classifica-o como desrespeito. De acordo com o autor, o não-reconhecimento é uma forma de desrespeito aos indivíduos e impede a autorrealização dos mesmos. Nas palavras de Honneth (2003, p. 213):

pois, na autodescrição dos que se veem maltratados por outros, desempenham até hoje um papel dominante categorias morais que, como as de "ofensa" ou de "rebaixamento", se referem a formas de desrespeito, ou seja, as formas do reconhecimento recusado. Conceitos negativos dessa espécie designam um comportamento que não representa uma injustiça só porque ele estorva os sujeitos em sua liberdade de ação ou lhes inflige danos; pelo contrário, visa-se àquele aspecto de um comportamento lesivo pelo qual as pessoas são feridas numa compreensão positiva de si mesmas, que elas adquiriram de maneira intersubjetiva.

Compreendendo que a identidade dos indivíduos é formada na intersubjetividade através do diálogo com os demais, essas situações de desrespeito podem agredir e oprimir os mesmos. Os indivíduos quando não alcançam esse reconhecimento que, segundo Taylor (1998) é um direito vital, eles se submetem a uma luta em busca de alcançar as relações intersubjetivas do reconhecimento. Com isso, Honneth (2003) afirma que toda luta por reconhecimento é iniciada a partir de uma experiência de desrespeito. As experiências negativas relacionadas ao não-reconhecimento podem ser convertidas em estímulos motivacionais para ir em busca do reconhecimento que foi negado. Em respeito a luta por reconhecimento, Mendonça (2009, p. 147) afirma que:

Nas teorias de Honneth e Taylor, o reconhecimento é uma *luta intersubjetiva*. Isso tem uma série de implicações. Admitir que se trata de uma luta é assumir que o reconhecimento não pode ser concedido, alcançado ou doado. O reconhecimento não está restrito a fins específicos, nem é limitado a conquistas na esfera de direitos garantidos pelo Estado. Ele não é um prêmio final que liberta grupos oprimidos. A luta por reconhecimento pode ter muitas manifestações diferentes, na medida em que ela não é nada mais do que um processo permanente em que a sociedade reflexivamente se transforma e altera padrões de relação social.

A noção de identidade na Modernidade causou uma transformação no entendimento sobre identidade, originando, segundo Taylor (1998), uma política da diferença. Assim como a política de dignidade universal, a política da diferença também possui uma base universalista, dado que consiste no direito em que todos os indivíduos possuem o direito de serem reconhecidos. As duas políticas partem do princípio de que todos têm direitos e esses direitos precisam ser garantidos e assegurados. A diferença se encontra na perspectiva e no entendimento sobre o reconhecimento. Enquanto que na política de igual dignidade o reconhecimento está atrelado a uma noção de igualdade universal para todos, a política da

diferença exige o reconhecimento de identidades únicas, ressaltando a autenticidade de cada indivíduo. Nas palavras de Taylor (1998, p. 62-63):

Os críticos do domínio europeu ou branco, tendo em conta que os europeus ou os brancos não só suprimiram, mas também não conseguiram valorizar as outras culturas, consideram estes juízos de valor depreciativos como sendo factualmente incorretos e também, de algum modo, moralmente errados. [...] Queixam-se do facto de o conjunto, supostamente neutro, de princípios que ignoram a diferença e que regem a política de igual dignidade ser, na verdade, um reflexo de uma cultura hegemónica. Se assim é, então só a minoria ou as culturas subjugadas são forçadas a alienarem-se. Consequentemente, a suposta sociedade justa e ignorante das diferenças é, não só inumana (porque subjuga identidades), mas também ela própria extremamente discriminatória, de uma maneira sutil e inconsciente.

Portanto, Taylor realça essa falha existente na política de igual dignidade. Mesmo que o respeito seja um dos pontos principais nesta política, ao não levar em consideração as diferenças existentes entre os grupos presentes dentro da sociedade, o respeito passa a não existir, uma vez que os mesmos precisam ser reconhecidos pelas suas especificidades, para não resultar em uma opressão e agressão a eles. É somente através do reconhecimento das diferenças que grupos minoritários passam a ter espaço no corpo social. Mendonça afirma que (2009, p. 145):

Segundo Taylor (1994), o reconhecimento envolve, portanto, um misto de políticas universais e políticas da diferença. Para alcançar a possibilidade da autorrealização, as pessoas lutam, simultaneamente, por dignidade e para que as suas particularidades sejam reconhecidas. Fazem-no em esferas íntimas e públicas de interação social. Taylor sugere que, nessas lutas, a diferença profunda deve ser submetida a comparações de modo a promover fusões de horizontes, no sentido gadameriano do conceito. Isso depende da interação permanente com o outro.

Por fim, Taylor destaca que alguns aspectos da política atual impulsionam uma exigência de reconhecimento. A exigência seria por parte de grupos minoritários ou subalternos, precisando do reconhecimento para obter seu devido espaço no corpo social. Há, portanto, uma necessidade em definir a identidade de cada indivíduo e reconhecer grupos minoritários, que muitas vezes são massacrados por um grupo dominante. Sair de uma política universalista e adotar uma política de diferença é reconhecer as particularidades e reconhecer que cada um de nós é uma expressão autêntica de ser humano.

### **A política do reconhecimento e o respeito às diferenças**

Foi dito anteriormente que a concepção de reconhecimento para Taylor está atrelada ao diálogo. O autor desenvolve uma teoria dialógica com um viés intersubjetivo, na qual toda a formação de sujeitos acontece a partir da interação com o outro e sua intersubjetividade é formada a partir do reconhecimento ou o não-reconhecimento com os demais. O diálogo ocupa um papel importantíssimo na construção do eu, que pode tanto ser em uma esfera íntima, ao existir esse relacionamento com os indivíduos e com os outros importantes, quanto na esfera social, ou seja, na esfera pública a partir de uma política de reconhecimento igualitário, possibilitando que grupos usufruam de suas identidades reconhecidas.

Analizando a política do reconhecimento, é possível destacar que, anteriormente, na transição da sociedade pré-moderna para a moderna, surge uma política do universalismo. Nessa política é defendido a dignidade igual para todos os sujeitos. Somente a partir do desenvolvimento sobre concepções de identidade, indivíduo e reconhecimento é que surge na modernidade uma política da diferença. Nessa concepção, tal política não busca mais um universalismo de direitos iguais. Sua tese consiste na ideia de que “todas as pessoas devem ser reconhecidas pelas suas identidades únicas” (TAYLOR, 1998, p. 58)

dando o devido reconhecimento aos grupos e indivíduos, ressaltando a identidade particular de cada um.

Tanto na política do universalismo quanto na política da diferença, todos os indivíduos devem ter suas identidades reconhecidas. Contudo, existem divergências que devem ser mencionadas. A política do universalismo pretende oferecer os mesmos direitos a todos, sem necessariamente levar em consideração as peculiaridades existentes entre as identidades. Designar os mesmos direitos a todos é uma forma de exclusão, visto que os indivíduos possuem necessidades diferentes que devem ter uma atenção voltada a cada uma delas.

O ideal da política de dignidade universal nega o ideal da autenticidade ao estabelecer direitos universais a partir de uma identidade da maioria como dominante. Estabelecer uma política que, na qual, exista um modelo a ser seguido para ser contemplado é ignorar a diversidade de identidades que há. A partir dessa perspectiva, emerge a política da diferença, sustentando o ideal de que todos possuem uma identidade única e individual que deve ser respeitada. O universal é aplicado de outra maneira, onde há o direito de todos serem reconhecidos a partir do ideal da autenticidade.

A política da diferença destaca as especificidades dos indivíduos ou de grupos. Com o intuito de proporcionar um reconhecimento ressaltando as diferenças que distingue dos demais, essa política torna-se ainda mais inclusiva, visto que se preocupa com o que chamamos de grupos minoritários. Taylor (1998, p. 58-59) afirma que “a ideia é de que é precisamente esse elemento distintivo que foi ignorado, distorcido, assimilado a uma identidade dominante ou majoritária. E essa assimilação é o pecado capital contra o ideal da autenticidade”.

A política de dignidade igualitária não leva em consideração as diferenças existentes em todos os seres humanos, tornando assim direitos universais. O conceito de universalismo, ao tentar englobar diferentes culturas e denominá-las como iguais, visto que, em sua percepção, precisam de direitos iguais, comete sérios crimes de discriminação contra esses grupos. Não reconhecer os indivíduos pelas suas especificidades

também é uma forma de violência. Na política da diferença, todos os cidadãos devem ser reconhecidos pelas suas singularidades e não de forma universal. Todos devem ser reconhecidos pelas suas identidades ímpares. Ressaltar a identidade individual de cada um é possibilitar uma maior forma de inclusão de reconhecimento dentro do corpo social. De acordo com Taylor (1998, p. 59):

A política da diferença implica inúmeras denúncias de discriminação e recusa da cidadania de segunda categoria. É aqui que o princípio da igualdade universal coincide com a política de dignidade. Todavia, as exigências daquela dificilmente são assimiladas nesta, pois tal implica que reconheçamos a importância e o estatuto de algo que não é universalmente comum. Ou, dito de outra maneira, só reconheceremos aquilo que existe universalmente – todos possuem uma identidade –, aquilo que é peculiar a cada um. A exigência universal estimula um reconhecimento da especificidade.

Fica perceptível que uma das maiores disparidades entre a política de dignidade universal e a política da diferença é a de que a segunda leva em consideração as diferenças existentes e a partir delas cria uma política distinta, com base nessas disparidades. Enquanto a política de dignidade universal visa à igualdade e o fim da discriminação, ignorando todas as diferenças existentes, a política da diferença parte da discriminação para a partir disso criar um tratamento único para essas identidades. É através da política da diferença que grupos minoritários ganham espaço e voz, já que as suas diferenças serão destacadas a fim de um tratamento mais democrático diante da sociedade, uma vez que, segundo o autor, “se nos preocupamos com a identidade, o que é que há de mais legítimo do que o desejo de nunca a perdermos?” (TAYLOR, 1998, p. 60-61). Porém, as duas políticas se assemelham na percepção do respeito, tendo ele como um dos principais pilares em sua construção.

O grande problema da política de igual dignidade é o fato de ela ignorar as diferenças, quando na verdade deveria destacá-las. Quando existe um tratamento igualitário para todas as pessoas, esse tratamento

deixa de ser igual, visto que não leva em consideração as especificidades de cada grupo, não atendendo as suas particularidades. O que resultaria em uma sociedade injusta e discriminatória, uma vez que a cultura hegemônica tende a ter essas características. Nas palavras do filósofo (TAYLOR, 1998, p. 58-59):

Em relação à política de igual dignidade, aquilo que se estabelece visa a igualdade universal, um cabaz idêntico de direitos e imunidades; quanto à política de diferença, exige-se o reconhecimento da identidade única deste ou daquele indivíduo ou grupo, do carácter singular de cada um. Quer isto dizer, por outras palavras, que é precisamente esta singularidade que tem sido ignorada, disfarçada, assimilada a uma identidade dominante ou de maioria. E é esta assimilação que constitui o pecado cardeal contra o ideal de autenticidade.

A política da diferença destaca que essa singularidade, que antes era ignorada por uma política universalista, hoje ganha importância e relevância com essa política. Com isso, a política da diferença estabelece a não-discriminação de uma cultura como uma exigência para a sua funcionalidade e oferecer direitos distintos aos indivíduos é o caminho para a igualdade, ressaltando sempre as suas peculiaridades.

Taylor (1998) traz o conceito de um *potencial humano universal* em que ele usa para contemplar a política da dignidade. Para ele, isso é a existência de uma capacidade igualitária a qualquer indivíduo de ser um humano, independentemente de suas atribuições e sua identidade. Entretanto, a política da diferença, mesmo que baseada na ideia de uma universalidade do humano, propõe um potencial a cada indivíduo para formar a sua própria identidade e essa potencialidade “deve ser igualmente respeitada em todas as pessoas” (TAYLOR, 1998, p. 62). O autor afirma que o conflito existente entre a política da dignidade e a política da diferença é ter como base a noção de respeito igual, logo (TAYLOR, 1998, p. 63):

Os dois tipos de política que se baseiam na noção de respeito igual entram em conflito. Em primeiro lugar,

o princípio do respeito igual exige que as pessoas sejam tratadas de uma forma que ignore a diferença. A intuição fundamental de que este respeito depende das pessoas centra-se naquilo que é comum a todas elas. Em segundo lugar, temos de reconhecer e até mesmo encorajar a particularidade. A crítica que a primeira faz à segunda consiste na violação que esta comete do princípio de não-discriminação. Inversamente, a primeira é criticada pelo fato de negar a identidade, forçando as pessoas a ajustaram-se a um molde que não lhes é verdadeiro.

Com isso, Taylor critica a política de dignidade ao dizer que o respeito é o pilar de sua política. Essa forma de política, como imposição e adequação dos indivíduos a ela torna-se uma grande forma de opressão e violência às identidades únicas. O respeito é encontrado quando se é possível ser reconhecido por ser quem é, pela sua essência e seu potencial de ser humano. Pensar nas particularidades de grupos que precisam de reconhecimento e dos indivíduos que necessitam que as suas identidades sejam, de fato, reconhecidas, é caminhar para uma política de reconhecimento inclusiva.

Vale ressaltar que essa política da diferença está diretamente relacionada com a luta por reconhecimento. Elas são indissociáveis e essa política só se torna possível dentro de uma política de reconhecimento. Essa luta por reconhecimento de identidades não é algo definitivo que conquistamos e nunca mais se torna necessário. E também não é dado a alguém. O reconhecimento é uma constante luta por aqueles que receberam o não-reconhecimento, o desrespeito, e que buscam ser reconhecidos pelas suas identidades. A luta por reconhecimento é um conflito que deve ser constante e permanente.

## **Considerações finais**

O artigo propôs ressaltar a importância e a necessidade da luta por reconhecimento e do debate ético-político a respeito dos conceitos de identidade, autenticidade e reconhecimento. É necessário enfatizar que a

teoria do reconhecimento, discutida por Taylor e Honneth é relacionada a um reconhecimento intersubjetivo. Por mais que Taylor aborde e relate os seus conceitos a um ideal multicultural, a formação do *self* e a construção da identidade é atribuído a intersubjetividade e, sintetizar a luta por reconhecimento apenas a uma luta cultural é relativizar todo o seu processo.

Compreendendo a luta por reconhecimento como uma luta intersubjetiva, fica mais claro de entender que o seu processo não é algo tão simples, visto que “admitir que se trata de uma *luta* é assumir que o reconhecimento não pode ser concedido, alcançado ou doado... Ele não é um prêmio final que liberta grupos oprimidos” (MENDONÇA, 2009, p. 147). A intersubjetividade se torna uma palavra-chave para a compreensão da luta por reconhecimento. A relação com o outro é algo indispensável para construir identidades e alcançar a autorrealização. O reconhecimento acontece na medida que me relaciono com o outro e, sempre, nas interfaces da igualdade e da diferença. Esse constante conflito faz parte dos problemas contemporâneos e nos leva a confirmação de que o reconhecimento não é dado, é conquistado. Mas também não é conquistado de uma forma definitiva. É uma incessante luta. Para além de um reconhecimento negado, as diferenças existentes nos indivíduos e nos grupos sociais são propulsoras dessa luta.

Aliado ao reconhecimento, a questão da autenticidade se faz necessária para que haja esse autoconhecimento de cada indivíduo. A autenticidade, vinculada com a questão da identidade, tem tomado um espaço importantíssimo dentro das discussões identitárias. É preciso, primeiramente, buscar o autoconhecimento para que os indivíduos possam se relacionar com os demais importantes a fim de que consigam construir suas próprias identidades. É a partir desse diálogo e do reconhecimento no outro que será possível essa construção.

Taylor ao propor uma política de reconhecimento na contemporaneidade só faz realçar a sua urgência em nossa sociedade. Torna-se então imprescindível o reconhecimento das diferenças em órgãos e instituições públicas, afim de que grupos culturais consigam receber os seus devidos direitos conformes as suas necessidades. Ao possibilitar o

devido reconhecimento, que de acordo com Taylor, é uma necessidade vital (TAYLOR, 1998), é dada a oportunidade de indivíduos formarem e desenvolverem as suas identidades individuais.

Os dilemas entre a igualdade e diferença fazem com que haja uma necessidade de uma política que aborde sobre essa problemática. A política da diferença surge na tentativa de contemplar falhas originadas pela política universal, onde buscou apenas o reconhecimento de indivíduos semelhantes. A política da diferença traz à tona que as diferenças existentes entre os agentes sociais são determinantes para a política do reconhecimento. Por fim, é possível observar a contribuição de Taylor para este debate sobre a política do reconhecimento e como o autor consegue fazer uma reconfiguração política sobre as problemáticas da construção do self e a questão da autenticidade, conseguindo assim evidenciar que a questão do reconhecimento está longe de ser algo tão simples.

## Referências

- HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003.
- MATTOS, Patrícia. *A sociologia política do reconhecimento: as contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser*. São Paulo: Annablume, 2006.
- MENDONÇA, Ricardo Fabrino. Dimensão intersubjetiva da auto-realização: Em defesa da teoria do reconhecimento. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 24, n. 70, 2009, p. 143-187. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-69092009000200009>.
- TAYLOR, Charles. *A Ética da Autenticidade*. Trad. Talyta Carvalho. São Paulo: É Realizações, 2011.
- TAYLOR, Charles. *Hegel e a sociedade moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- TAYLOR, Charles *et al.* *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

Data de registro: 04/12/2020

Data de aceite: 10/04/2021



 **Gramsci e o fascismo: uma análise conceitual a partir dos *Cadernos do Cárcere*, de Antonio Gramsci**

*Carlos Nicodemos\**

**Resumo:** Para Gramsci, o fascismo foi a resposta ao processo revolucionário iniciado com a Revolução Bolchevique (1917), como, também, pela “crise orgânica” aberta pela I Guerra Mundial. Neste contexto, a hegemonia das classes dominantes estava fragmentada, sendo que as duas forças sociais, a burguesia e o proletariado, disputavam a direção econômico-cultural no mundo ocidental. Mas, a corrida pela hegemonia se dava de modo desigual, onde as classes dominantes possuíam inesgotáveis mecanismos para a manutenção da sua dominação; por outro lado, as classes dominadas deveriam se unificar para poderem conquistar a direção produtiva, enterrando, assim, o modo de produção capitalista em conjunto com as suas relações de classes. Portanto, nessas condições, as classes dominantes utilizaram de revoluções passivas para reforçarem a sua direção fragilizada, retomando o consenso, e desarticulando as classes subalternas em processo de sublevação social.

**Palavras-chave:** Fascismo; Revolução Passiva; Hegemonia; Partido Político; Crise Orgânica.

**Gramsci and fascism: a conceptual analysis based on Antonio Gramsci's Prison Notebooks**

**Abstract:** For Gramsci, fascism was the answer to the revolutionary process started with the Bolshevik Revolution (1917), as well as for the “organic crises” opened by World War I. In this context, the hegemony of the ruling classes was

---

\* Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: [carlosnicodemos89@gmail.com](mailto:carlosnicodemos89@gmail.com). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3159691746054776>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7592-6460>.

fragmented, with the two social forces, the bourgeoisie and the proletariat, disputing the economic-cultural direction in the Western world. However, the race for hegemony was uneven, where the ruling classes had inexhaustible mechanisms for maintaining their domination; on the other hand, the dominated classes should unify in order to achieve productive hegemony, thus burying the capitalist mode of production in conjunction with their class relations. Therefore, in these conditions, the ruling classes used passive revolutions to reinforce their weakened leadership, resuming consensus, and dismantling the subordinate classes in the process of social upheaval.

**Keywords:** Fascism; Passive Revolution; Hegemony; Political Party; Organic Crisis.

## Introdução

Imerso na crise de seu tempo, Maquiavel (1469-1527), em *O Príncipe*, extraiu do estudo concreto da história a primeira teoria social ligada às condições materiais de vida. O filósofo renascentista desenvolve a sua teoria conceitual tendo em vista os que não sabem, procurando conduzir através da figura do Príncipe, a emancipação política e social dos italianos do século XVI. Em razão dessa afirmação, Gramsci, no Caderno 13 (1932-1934), intitulado, Breves notas sobre a política de Maquiavel, destaca o cerne central da discussão que será desenvolvida na obra carcerária – nos mundialmente conhecidos *Quaderni del Carcere*<sup>1</sup>.

O processo de formação da vontade coletiva de um determinado povo, bem como direcionada a um fim político, não pode ser simbolizada, segundo Gramsci, por tratados metafísicos próprios da escolástica, como também por utopias futuristas sem bases materiais sólidas. Não podem consequentemente – como ocorreu no fascismo italiano – partir de visões românticas, de regressões que exaltam a raça, o apego fanático ao território nacional e às tradições. Pelo contrário, devem partir dos fundamentos

---

<sup>1</sup> *Caderno do Cárcere*.

materiais de definido modo de produção que cimentam nas superestruturas, certas condições de vida e de pensamento.

Por isso, a figura do Príncipe formulada por Maquiavel deve estar ligada às classes subalternas atuando sobre o povo desordenado e pulverizado para despertar e organizar a sua vontade coletiva sem perder a medida da razão política revolucionária (GRAMSCI, 2014. p. 13-14). Em razão disso, o despertar nas classes subalternas do momento maquiaveliano, isto é, a potência criadora e progressista do indivíduo político, se faz com seu “[...] protagonismo e suas responsabilidades históricas, a capacidade de se organizar ativamente, de assumir a direção do processo produtivo e a elaboração de novos valores socioculturais” (SEMERARO, 2017, p. 53). Some-se a isso que o Príncipe formulado por Maquiavel, conduziria a criação de outro modelo de Estado, em conjunto com novas relações sociais, políticas e econômicas.

Essa alteza não tão real quanto aos príncipes de outrora, aspirava se transformar em consciência e expressão de um povo, a se confundir com o próprio povo em processo emancipatório. Por isso, o partido político – correspondente ao Príncipe de Maquiavel na contemporaneidade –, deve ser o organizador das massas subalternas no capitalismo avançado rumo à vontade coletiva de um povo libertado. Por outro lado, o partido político, ou o moderno Príncipe, como é denominado conceitualmente pelo filósofo dos Quaderni del carcere, representa, sobretudo, o organismo combativo no enfrentamento das modernas relações políticas impostas pelo que ele definiu por guerra de posição, sendo o fascismo sua maior expressão nas primeiras décadas do século XX na Itália.

Por isso, a confluência desses fatores resulta na capacidade do moderno Príncipe construir tanto a vontade coletiva nas massas populares dispersas, bem como representar o mecanismo de investigação e enfrentamento de poder nas sociedades de capitalismo avançado. Essa relação dialética, afirma o autor, se faz necessária justamente após a passagem da guerra movimento para a guerra de posição. Sendo a principal diferença entre elas: na guerra de movimento a vitória das forças dominantes no conflito de classes impõe ao derrotado, a subjugação do

território; ao passo que na guerra de posição, a vitória não leva à cessação do conflito político, mas à sua continuidade nas trincheiras e casamatas da sociedade civil das desenvolvidas ocidentais<sup>2</sup>.

Gramsci destaca que o desequilíbrio histórico-político nas sociedades ocidentais iniciado com a crise orgânica, responsável por fragmentar a hegemonia<sup>3</sup> das classes dominantes, direcionou na península mediterrânea, uma ação restaurativa e reorganizadora frente aos interesses das classes altas, assumindo traços característicos de uma revolução passiva. Essa atividade restaurativa conservadora se manifestou na defesa dos rendimentos das classes dirigentes tradicionais ao passo que despolitizavam completamente as massas populares. Assim, na Itália das primeiras décadas do século XX, essa revolução inativa ocorreu na forma do regime fascista. Por isso Gramsci resgata de Maquiavel o conceito filosófico ligado à figura do Príncipe e o traduz para seu tempo, desenvolvendo suas concepções de partido político (moderno Príncipe), este tão importante no enfrentamento do fascismo italiano.

---

<sup>2</sup> As sociedades ocidentais estão marcadas pela presença do Estado integral. Para Gramsci, o Estado integral é a forma assumida pelo Estado burguês nas primeiras décadas do século XX. O Estado integral não pode ser caracterizado apenas como aparelho coercitivo das sociedades capitalistas, ordenado a assegurar sob a força das armas os interesses das classes dominantes, como era próprio nas guerras de movimento. Todavia, no Estado integral prevalece o equilíbrio de interesses das classes antagônicas, sob a direção das classes dominantes-dirigentes. Deste modo, esse modelo de Estado próprio das sociedades ocidentais, resulta, portanto, do nexo dialético entre a coerção (sociedade política), e o consenso (sociedade civil). No Estado integral, a sociedade civil se expande, pois, além de indicar a estrutura econômica, solidifica uma série de conjuntos privados de hegemonia. Quer dizer, a articulação entre a sociedade civil e a sociedade política é uma característica do Estado integral. Nas sociedades ocidentais – onde melhor se encontra desenvolvida a sociedade civil –, o predomínio hegemonic da burguesia impôs à luta revolucionária características novas, ou seja, a utilização de modernas estratégias na ação prática na luta de classes. A substituição do combate na busca pela hegemonia exigiu ao partido revolucionário (o moderno Príncipe) tornar-se dirigente antes mesmo da investida ao poder do Estado, apropriando o apoio amplo das classes subalternas e desarticulando as fortificações avançadas da burguesia na sociedade civil.

<sup>3</sup> O termo “hegemonia” provém do grego eghestal, que significa “ser guia”, “conduzir”, “ser líder”. Por eghemonia no antigo grego, entende-se a “direção suprema”.

## **O fascismo como resposta aos problemas do século XX: a reação das classes dominantes através de uma revolução passiva e a esterilização política das classes populares**

Gramsci, no *Caderno 13* (1932-1934), investiga as causas do fracasso no processo de formação de uma vontade coletiva. Para fim indagativo, afirma o autor, os fundamentos inerentes às falhas devem partir do estudo histórico e econômico “[...] da estrutura social do país em questão e uma representação ‘dramática’ das tentativas feitas através dos séculos para criar esta vontade e as razões dos sucessivos fracassos” (GRAMSCI, 2020, p. 17). Por outro lado, no caso italiano, deve-se ir mais além: compreender a relação entre o Norte e o Sul, presente na análise a respeito da questão meridional. Qualquer formação, afirma o filósofo, de uma “[...] vontade coletiva nacional-popular, é impossível se as grandes massas dos camponeses cultivadores não irrompem simultaneamente na vida política” (GRAMSCI, 2020, p. 18). Por isso, no artigo intitulado *Alguns temas da questão meridional*, o autor sardo sublinha que a libertação das camadas semi-feudais sulistas, cuja maior expressão seria os camponeses cultivadores, deveria ser libertada pelos proletários urbanos do Norte setentrional, mais avançados na luta de classes.

O proletariado nortista deveria tornar-se a expressão dirigente e dominante na medida em que criaria “[...] um sistema de alianças de classes, que lhe permita mobilizar contra o capitalismo e o Estado burguês a maioria da população da classe trabalhadora” (GRAMSCI, 2020, p. 112). Assim, os proletários do Norte exerceriam a função histórica de conduzir, mas, o anunciador e organizador deveria ser o moderno Príncipe, ordenando uma reforma intelectual e moral. Essa reforma intelectual e moral conduziria a sociedade a desenvolver outra vontade coletiva nacional-popular, superando a civilização moderna e, consequentemente, o próprio capitalismo, cuja estrutura produtiva concede espaços para possíveis Estados autoritários (fascistas), em momento de crises orgânicas.

Com efeito, ultrapassar a civilização moderna ligada ao mundo burguês, é superar, portanto, a própria cultura burguesa, ou seja, os modos

de ser, de viver, pensamentos de uma época e valores. Entretanto, essa superação não é mecânica. Por isso, para haver uma reforma cultural, isto é, a ascensão das camadas mais baixas da sociedade, deve haver, anteriormente, uma profunda reforma econômica e uma modificação na posição social das classes dominadas (GRAMSCI, 2020, p 19). É por isso:

[...] que uma reforma intelectual e moral não pode deixar de estar ligada a um programa de reforma econômica; mais precisamente, o programa de reforma econômica é exatamente o modo concreto através do qual se apresenta toda reforma intelectual e moral. O moderno Príncipe, desenvolve-se, subverte todo o sistema de relações intelectuais e morais, uma vez que seu desenvolvimento significa de fato que todo ato é concebido como útil ou prejudicial, como virtuoso ou criminoso, somente na medida em que tem como ponto de referência o próprio moderno Príncipe e serve ou para aumentar seu poder ou para opor-se a ele. O Príncipe toma o lugar, nas consciências, da divindade ou do imperativo categórico, torna-se a base de um laicismo moderno e de uma completa laicização de toda a vida e de todas as relações de costume (GRAMSCI, 2020, p. 19).

A reforma intelectual e moral na acepção de Gramsci implica elevar, de baixo para cima, a consciência das massas populares, formando uma vontade coletiva que refaça a relação entre a estrutura e a superestrutura, criando outro “bloco histórico”. Em outras palavras, a reforma intelectual e moral apresenta-se para Gramsci como o “[...] único veículo de elevação cultural de massa, o único expediente capaz de promover a elevação do ‘senso comum’ partilhado pelas classes subalternas em nível teórico da filosofia da práxis” (NERES, 2012, p. 161).

Gramsci afirma, inclusive, que o Estado Burguês, no interior dessas relações, exerce o poder político-econômico das classes dirigentes, através de determinadas combinações de instituições políticas e militares. Pode-se afirmar, portanto, que o Estado burguês, no processo de

desenvolvimento da hegemonia dominante burguesa, modificou-se no interior de vários movimentos políticos, diante das condições históricas específicas de cada época; a saber: o Estado liberal; o Estado ditatorial; o Estado corporativo fascista; o Estado totalitário nazista.

Na verdade, o Estado, além de garantir, por meio da coerção ou do consenso, a perpetuação do modo de produção capitalista, adquire a tarefa educativa e formativa da sociedade dominada, adicionando e criando ulteriores categorias de civilização no seio desse processo. Assim, a incumbência do Estado burguês é adequar a “[...] ‘civilização’ e a moralidade das mais amplas massas populares às necessidades do contínuo desenvolvimento do aparelho econômico de produção e, portanto, de elaborar também fisicamente tipos novos de humanidade” (GRAMSCI, 2020, p. 23). Por consequência, se o Estado inclina-se a fabricar ou preservar uma dada forma de civilização, bem como de cidadão, também, a suprimir certos hábitos e disseminar outros.

De acordo com Gramsci, o Estado precisa ser concebido como “educador”, uma vez que se inclina a criar um ulterior tipo de civilização. No centro das forças econômicas da classe burguesa, o Estado reorganiza e desenvolve o aparelho de produção, mas também constrange e pune as forças insurgentes em momentos de sublevação social. Assim, o Estado, em períodos de fragmentação da hegemonia dominante, combate as forças sociais, antes passivas, porém, que se colocaram em movimento, desarticulando – de cima para baixo –, e corrompendo a formação da vontade coletiva vindas das classes baixas. Além disso, o Estado é concebido como o instrumento de racionalização e de implementação de novos métodos produtivos em determinados países – como ocorreu na Itália com a americanização e o Estado corporativo –, entretanto, sem grandes abalos no tecido sócio-econômico, conservando as relações de classes sem grandes atritos. Sobre isso, Gramsci escreve:

Na realidade, o Estado deve ser concebido como “educador” na medida em que tende precisamente a criar um novo tipo ou nível de civilização. Dado que se opera essencialmente sobre forças econômicas, que

se reorganiza e se desenvolve o aparelho de produção econômica, que se inova a estrutura, não deve concluir que os fatos de superestrutura devam ser abandonados a si mesmos, a seu desenvolvimento espontâneo, a uma germinação casual e esporádica. O Estado, também neste campo, é um instrumento de “racionalização”, de aceleração e de taylorização; atua segundo um plano, pressiona, incita, solicita e “pune”, já que criadas as condições nas quais um determinado modo de vida é “possível”, a “ação ou a omissão criminosa” devem receber uma sanção punitiva, de alcance moral, e não apenas um juízo de periculosidade genérica (GRAMSCI, 2020, p. 28).

Concretamente, na Itália, esse Estado assumiu a forma do Estado fascista. Na verdade, o Estado fascista se solidificou como o resultado da história capitalista nacional e internacional, na península mediterrânea. O regime, portanto, foi o resultado da fraqueza das classes dirigentes tradicionais no processo de unificação (o Risorgimento), bem como o produto direto da I Guerra Mundial; conflito encadeado pelas transformações do capitalismo e do processo de bolchevização. Além disso, o Estado fascista manifestou-se como coerção destinada a moldar e direcionar as massas populares segundo o tipo de produção econômica proveniente dos Estados Unidos (o americanismo). Para tal resultado, além do uso da violência, o regime autocrático cooptou (transformismo) as lideranças do movimento operário, bem como as ligadas aos liberais, imprimindo em solo italiano, uma revolução passiva assegurada pelo Estado corporativo fascista.

Ademais, o regime de Mussolini resolveu militarmente o desequilíbrio interno, determinado pelo confronto direto entre as classes fundamentais nos Conselhos de fábricas de Turim. O fascismo esteve ligado ao processo produtivo internacional, porém, agiu nacionalmente, sendo o instrumento de apoio das classes médias e “parasitárias”, sem função social. Por isso, o Estado fascista assumiu a roupagem de uma revolução passiva própria do século XX, diante das limitações expansivas do mundo burguês. Disso, resulta, portanto, que o processo de

fascistização esteve concretamente ligado às necessidades da burguesia frente aos problemas estruturais e superestruturais do presente: a crise de hegemonia das classes dominantes.

### **O conceito de hegemonia em Antonio Gramsci**

Diante dos fatos apresentados, precisamos revelar alguns pontos do estudo do conceito de hegemonia em Gramsci. O conceito refere-se à direção das camadas dominadas e a sua dominação. A hegemonia de uma classe tende a construir um bloco histórico, isto é, efetivar uma unicidade de forças sociais e políticas discrepantes, conservando-as unidas. Portanto, a luta pela hegemonia envolve todas as esferas da sociedade: a base econômica, a superestrutura, a política e a ideologia. Mas, o processo de formação da hegemonia é demorado e carregado de intervenções.

Por isso, Gramsci, no *Caderno 13* (1932-1934), na nota intitulada, *Análise das situações: relações de força*, aponta quatro etapas necessárias até a solidificação da hegemonia de uma classe. De acordo com o filósofo, a primeira etapa é a “econômico-corporativa”, isto é, dentro do processo produtivo, um comerciante de sapatos manifesta a sua solidariedade com outro comerciante de sapatos, porém, não se assemelha ao fabricante de cadeiras; nesta fase, sente-se “[...] a unidade homogênea do grupo profissional e o dever de organizá-la, mas não ainda a unidade do grupo social mais amplo” (GRAMSCI, 2014, p. 40). Já na segunda etapa, afirma o pensador, manifesta-se a consciência da solidariedade de interesses entre todos os integrantes do grupo social, mas apenas no campo econômico. O terceiro momento é aquele em que se adquire

[...] consciência de que os próprios interesses corporativos, em seu desenvolvimento atual e futuro, superam o círculo corporativo, de grupo meramente econômico, e podem e devem tornar-se os interesses de outros grupos subordinados (GRAMSCI, 2014, p. 41).

Para Gramsci, esta fase é a mais política, pois ultrapassa a estrutura produtiva para as superestruturas. Neste contexto, a hegemonia da classe produtora começa a se consolidar, visto que as ideologias começam a se transformar em partido, entrando em confronto até que uma venha a prevalecer, a “[...] se impor, a se irradiar por toda a área social, determinando, além da unicidade dos fins econômicos e políticos, também a unidade intelectual e moral” (GRAMSCI, 2014, p. 41). Por fim, na quarta etapa, o Estado é inaugurado como instituição própria do grupo hegemônico, tornando-se expressão dos interesses desse grupo. O Estado, portanto, é destinado:

[...] a criar as condições favoráveis à expansão máxima desse grupo, mas este desenvolvimento e esta expansão são concebidos e apresentados como a força motriz de uma expansão universal, de um desenvolvimento de todas as energias “nacionais”, isto é, o grupo dominante é coordenado concretamente com os interesses gerais dos grupos subordinados e a vida estatal é concebida como uma contínua formação e superação de equilíbrios instáveis (no âmbito da lei) entre os interesses do grupo fundamental e os interesses dos grupos subordinados, equilíbrios em que os interesses do grupo dominante prevalecem, mas até um determinado ponto, ou seja, não até o estreito interesse econômico-corporativo (GRAMSCI, 2014, p. 42).

Gramsci é reconhecido por desenvolver a teoria da hegemonia cultural. Segundo o autor, o conceito descreve como os Estados burgueses modernos utilizam, nas sociedades ocidentais, as instituições culturais, ou os aparelhos privados de hegemonia, visando a conservar o poder por meio do consenso. Essa relação, em tempos normais, prevalece em equilíbrio: caracteriza-se pela combinação da força e do consenso. A força não suplanta o consenso, mas ela parece apoiada no consenso da maioria, alicerçada nos chamados “órgãos da opinião pública”. O filósofo marxista comprehende essas associações como os jornais, as revistas, as escolas, as

igrejas, assim como os partidos políticos. Esse corpo coletivo exerce a função de expandir a hegemonia dominante, incorporando o modo de vida burguês, bem como os seus valores, nas classes dominadas. É por isso que Gramsci afirma que nas sociedades ocidentais, nas trincheiras da guerra de posição, a força exerce menos função no exercício da hegemonia, porém, ela não desaparece completamente. No século XX, portanto, diante das crises do capitalismo e da fraca direção burguesa, as revoluções passivas, na forma do americanismo e do fascismo, asseguraram a retomada da taxa de lucro no âmbito do capitalismo (americanismo), e do consenso burguês (fascismo). Com efeito, Gramsci escreve:

O aspecto da crise moderna se lamenta como “onda de materialismo” está ligado ao que se chama de “crise de autoridade”. Se a classe dominante perde o consenso, ou seja, não é mais “dirigente”, mas unicamente “dominante”, detentora da pura força coercitiva, isto significa exatamente que as grandes massas se destacaram das ideologias tradicionais, não acreditam mais no que antes acreditavam, etc. A crise consiste justamente no fato de que o velho morre e o novo não pode nascer: neste interregno, verificam-se os fenômenos patológicos mais variados (GRAMSCI, 2014, p. 187).

Verifica-se que em determinados momentos de desenvolvimento dessa hegemonia, os grupos sociais se desprendem de seus partidos convencionais, ou seja, os “[...] partidos tradicionais naquela dada forma organizativa, com aqueles determinados homens que os constituem, representam e dirigem, não são mais reconhecidos como sua expressão por sua classe ou fração de classe” (GRAMSCI, 2014, p. 60). Gramsci aponta o perigo da situação, pois, quando se confirmam essas crises, a conjuntura sócio-política torna-se frágil e perigosa, abrindo espaços para solução de forças, simbolizadas por figuras “[...] ocultas representadas pelos homens providenciais ou carismáticos” (GRAMSCI, 2014, p. 60). O pensador marxista aponta que o processo é distinto em cada país – devido às diferentes formas de desenvolvimento –, porém, o conteúdo é sempre o

mesmo: a crise relacionada ao processo expansivo do mundo burguês. Segundo o autor, essa crise ocorre:

[...] porque a classe dirigente fracassou em algum grande empreendimento político para o qual pediu ou impôs pela força o consenso das grandes massas (como a guerra) ou porque amplas massas (sobretudo de camponeses e de pequenos burgueses intelectuais) passaram subitamente da passividade política para uma certa atividade e apresentam reivindicações que, em seu conjunto desorganizado, constituem uma revolução. Fala-se de “crise de autoridade”: e isso é precisamente a crise de hegemonia, ou crise do Estado em seu conjunto (GRAMSCI, 2014, p. 61).

Neste contexto de crise orgânica, o embate entre os dois partidos tradicionais – um ligado aos interesses dos grandes capitalistas, o outro aos desejos das classes dominadas –, não avançam na guerra de posição, muito menos solucionam as contradições das classes tradicionais. Nessa fissura hegemônica, os partidos burgueses não conseguem mais dirigir as massas populares, muito menos conformar o mundo burguês – ainda dominante, porém, com a direção fragilizada – nas classes baixas. Por isso, Gramsci afirma que nesse momento de profundo abalo no consenso das classes dirigentes, abrem-se as portas para os líderes carismáticos; sujeitos dispostos a tudo, não evitando em utilizar a força contra os adversários políticos, sejam através de milícias armadas, bem como pela própria estrutura coercitiva do Estado (sociedade civil). Na compreensão do autor italiano, a crise de hegemonia faz com que as classes dominantes abdique da sua direção por determinado tempo, isto é, períodos necessários até a reorganização da sociedade sob a sua égide. Assim, as classes dominantes cedem espaços para potências que representam forças ocultas, até “[...] a recuperação do consenso, mantendo, porém, a hegemonia” (SAID, 2014, p. 610).

## **O conceito político de “cesarismo progressivo” e “cesarismo regressivo” nos *Cadernos do Cárcere*, de Antonio Gramsci**

A preocupação do autor marxista o direciona a pensar na real base de apoio dos regimes autocráticos. O fascismo foi uma nova forma de fazer política no Ocidente, utilizando as grandes massas sedentas pelo exercício político, porém, de modo desordenado, no centro dos interesses dominantes. A base de apoio desses líderes carismáticos é sempre a humanidade residual, não absorvida pelos partidos de esquerda, ausentes de uma vontade coletiva. Esse material decadente e inorgânico foi apontado por Marx como os gatunos, os trapaceiros, os funileiros, os batedores de carteiras, ou seja, toda massa “[...] indefinida, desestruturada e jogada de um lado para o outro” (MARX, 2018, p. 91). O resultado – no sistema produtivo burguês – é sempre o mesmo: desarticular todo um povo, que na busca revolucionária, acreditou ter obtido a força motriz necessária para os avanços históricos, bem como na criação de melhores e mais justas relações produtivas. Por isso, Gramsci percebeu a necessidade de definir essa relação conceitualmente. No *Caderno 12* (1932), o autor sublinha:

Por enquanto, podem-se fixar dois grandes “planos” superestruturais: o que pode ser chamado de “sociedade civil” (isto é, o conjunto de organismos designados vulgarmente como “privados”) e o da “sociedade política ou Estado”, planos que correspondem, respectivamente, à função de “hegemonia” que o grupo dominante exerce em toda a sociedade e àquela de “domínio direto” ou de comando, que se expressa no Estado e no governo “jurídico”. Estas funções são precisamente organizativas e conectivas. Os intelectuais são os “prepostos” do grupo dominante para o exercício das funções subalternas da hegemonia social e do governo político, isto é: 1) do consenso “espontâneo” dado pelas grandes massas da população à orientação impressa pelo grupo fundamental dominante à vida social, consenso que nasce “historicamente” do

prestígio (e, portanto, da confiança) obtido pelo grupo dominante por causa de sua posição e de sua função no mundo da produção; 2) do aparelho de coerção estatal que assegura “legalmemente” a disciplina dos grupos que não “consentem”, nem ativa nem passivamente, mas que é constituído para toda a sociedade na previsão dos momentos de crise no comando e na direção, nos quais desaparece o consenso espontâneo (GRAMSCI, 2001, p. 18).

Evidencia-se, portanto, na nota intitulada, *Observações sobre alguns aspectos da estrutura dos partidos políticos nos períodos de crise orgânica*, presente no *Caderno 13* (1932-1934), a importante definição de Gramsci, a respeito do fascismo como revolução passiva. A crise orgânica desenvolveu episódios iminentes e perigosos, já que os “[...] diversos estratos da população não possuem a mesma capacidade de se orientar rapidamente e de se reorganizar com o mesmo ritmo” (GRAMSCI, 2014, p. 61).

Por outro lado, as classes dominantes, possuindo um numeroso grupo bem treinado, assim como intelectuais orgânicos devidamente organizados, “[...] muda homens e programas e retoma o controle que lhe fugia com uma rapidez maior do que a que se verifica entre as classes subalternas” (GRAMSCI, 2014, p. 61). Nesta conjuntura, as classes dirigentes, ao sacrificarem a sua função de comando, lançam toda a sociedade no obscurantismo imposto pelas relações fascistas, porém, resgatam o poder; reforçando-o “[...] momentaneamente e dele se servem para esmagar o adversário e desbaratar seus dirigentes, que não podem ser muito numerosos nem adequadamente treinados” (GRAMSCI, 2014, p. 61). No entanto, quando a crise orgânica, ou crise de autoridade, não encontra uma solução orgânica, afirma o autor, necessita de um chefe carismático, significa que existe uma estabilidade entre as forças; que o enfrentamento contínuo pode levar à destruição de ambos os grupos. Quer dizer, a força A (progressista) não avança na disputa hegemônica, pois, é impedida pela força B (regressiva); ao passo que a força B (regressiva) sevê impossibilitada de se expandir diante da resistência efetiva da força A

(progressista). Essa relação dialética é conceituada por Gramsci, como “equilíbrio estático”. Assim, no centro do “equilíbrio estático”, uma terceira força se apresenta: a força C (no caso italiano, o fascismo). Essa força militar-reacionária, porém, subserviente aos interesses dominantes, subordina o que resta da força A (progressista), bem como da força B (repressiva). Gramsci definiu esse confronto de concepções de mundo, na famosa frase: “[...] o velho está morrendo e o novo não pode nascer” (GRAMSCI, 2014, p. 187). Diante disso, o filósofo afirma que a crise impõe até mesmo às classes dominantes a necessidade de um senhor. Sobre isso, Gramsci aduz:

Quando a força progressista A luta contra a força regressiva B, não só pode ocorrer que A vença B ou B vença A, mas também pode suceder que nem A nem B vençam, porém se debilitem mutuamente, e uma terceira força C, intervenha de fora, submetendo o que resta de A e de B (GRAMSCI, 2014, p. 77).

Sobre isso, Gramsci descreve no *Caderno 13* (1932-1934), na nota denominada por Cesarismo, os eventos históricos que canalizaram a figura de um líder carismático, assim como a sua expressão no regime fascista. Pode-se afirmar que o cesarismo exprime uma situação na qual as forças em disputa se nivelam de modo catastrófico, onde a “[...] continuação da luta só pode terminar com a destruição recíproca” (GRAMSCI, 2014, p. 77). Gramsci, portanto, nos assegura que o cesarismo, apesar de expressar sempre uma solução arbitrária, creditada a uma grande personalidade, nem sempre possui o mesmo significado histórico. Com efeito, Gramsci escreve que pode existir um cesarismo progressista, como também um cesarismo regressivo, e, a análise dessas duas formas políticas, só pode ser reconstruída “[...] a partir da história concreta e não de um esquema sociológico” (GRAMSCI, 2014, p. 77). Apresenta-se como cesarismo progressista quando a sua interferência faz avançar as forças progressistas.

O autor identifica César (100 a.C-44 a.C)<sup>4</sup> e Napoleão I (1769-1821)<sup>5</sup>, como exemplos de cesarismo progressista.

No que tange ao cesarismo regressivo, o autor italiano preconiza essa intervenção política como a responsável por ajudar a triunfar as potências retrógradas da sociedade, em momentos de turbulência social. Gramsci qualificou como cesarismos regressivos figuras políticas como Otto Eduard von Bismarck (1815-1898)<sup>6</sup> e Luis Bonaparte III (1808-1873)<sup>7</sup>. A característica principal desses modelos de cesarismos regressivos manifesta-se na categoria interpretativa de revolução passiva. Ou seja, eles impedem em momentos de crises que as forças progressistas da sociedade avancem na luta de classes. Sobre essas duas formas de cesarismos, vejamos o que escreveu o revolucionário italiano:

O cesarismo é progressista quando sua intervenção ajuda a força progressista a triunfar, ainda que com certos compromissos e acomodações que limitam a vitória; é regressivo quando sua intervenção ajuda a força regressiva a triunfar, também neste caso com certos compromissos e limitações, os quais, no entanto, têm um valor, um alcance e um significado diversos daqueles do caso anterior. César e Napoleão I são exemplos de cesarismo progressista. Napoleão III e Bismarck, de cesarismo regressivo. Trata-se de ver se, na dialética revolução-restauração, é o elemento revolução ou o elemento restauração que predomina (GRAMSCI, 2014, p. 77).

---

<sup>4</sup> Caio Júlio César (100 a.C-44 a.C) foi um líder militar de Roma. Desempenhou a função de transformar a República Romana em Império Romano

<sup>5</sup> Napoleão Bonaparte (1769-1821) foi um líder político e militar durante os estágios finais da Revolução Francesa (1789-1799). Assumindo o nome de Napoleão I, exerceu a função de Imperador entre 1804-1814 posição que ocupou novamente por poucos meses em 1815.

<sup>6</sup> Otto Eduard von Bismarck (1815-1898), ou Príncipe de Bismarck, foi um nobre, diplomata e político prussiano.

<sup>7</sup> Napoleão III (1808-1873) foi o 1º Presidente da Segunda República Francesa e, depois, Imperador dos Franceses do Segundo Império Francês.

Nesse sentido, o cesarismo simbolizado por César e por Napoleão I, representou o período histórico da passagem de um modelo de Estado para outro. Por isso, pode ser caracterizado como cesarismo progressivo, ou seja, houve, de fato, um avanço nas relações históricas. Ao contrário do que foi efetivado pelos dois líderes políticos progressistas, com Bismarck e Napoleão III, o cesarismo exerceu a função de conservar, ou seja, não houve a “[...] passagem de um tipo de Estado para outro, mas só “evolução” dentro do mesmo tipo, segundo uma linha ininterrupta” (GRAMSCI, 2014, p. 78).

De acordo com essa teoria, no século XX, o conceito de cesarismo regressivo adquire novas características, porém, mantendo o conteúdo restaurativo incólume. Para Gramsci, na época do parlamentarismo, dos grandes partidos políticos, das trincheiras das guerras de posições, as soluções cesaristas podem ocorrer sem as grandes figuras do passado, a exemplo de Bismarck e Napoleão III. A verdade é que o cesarismo regressivo passa a ser mais policial do que militar; ele se moderniza. O conceito de polícia deixa de ser apenas o órgão de repressão do Estado, passando a atuar também nos conjuntos das instituições organizadas do próprio Estado, como os partidos políticos e as organizações econômicas. O autor afirma que o cesarismo:

[...] é uma fórmula polêmico-ideológica e não um cânones de interpretação histórica. Pode ocorrer uma solução cesarista mesmo sem um César, sem uma grande personalidade “heróica” e representativa. Também o sistema parlamentar criou um mecanismo para tais soluções de compromisso. Os governos “trabalhistas” de Mac Donald eram, num certo grau, soluções dessa natureza; o grau de cesarismo elevou-se quando foi formado o governo com Mac Donald primeiro-ministro e a maioria conservadora. Da mesma forma, na Itália, em outubro de 1922, até o afastamento dos “populares” e depois, gradualmente, até 3 de janeiro de 1925, e ainda até 8 de novembro de 1926, verificou-se um movimento político-histórico em que diversas graduações de cesarismo se sucederam até atingir uma forma mais pura e permanente,

embora também esta não imóvel e estática (GRAMSCI, 2014, p. 77-78).

É evidente que o fascismo foi na prática uma ação cesarista regressiva. Podemos afirmar historicamente que em 1922, o fenômeno deixa de ser movimento miliciano e passa a ser regime político institucionalizado pelo Estado. De acordo com essa teoria ligada à filosofia da práxis, no século XX, o conceito de cesarismo regressivo adquire novas características, porém, mantendo o conteúdo restaurativo inalterado. Para Gramsci, na época do parlamentarismo, dos grandes partidos políticos, das trincheiras das guerras de posições, as soluções cesaristas podem ocorrer sem as grandes figuras do passado, a exemplo de Bismarck e Napoleão III. A verdade é que o cesarismo regressivo passa a ser mais policial<sup>8</sup>.

Outra advertência importante a respeito do fascismo está presente no Caderno 3 (1930), na nota designada como, Passado e presente. Espontaneidade e direção consciente. No escrito, podemos observar a maturidade do pensador italiano ao investigar os movimentos anunciados como “espontâneos”. Os movimentos “espontâneos” devem ser acompanhados e organizados por partidos ligados às classes proletárias. No entanto, não foi o que ocorreu na Itália nas primeiras décadas do século XX. O autor sublinha que as organizações de esquerda ao desprezarem os movimentos proferidos como “espontâneos”, ou seja, declinar-lhes uma direção consciente, deixando de inseri-los no plano superior da luta política, frequentemente, geram consequências graves e sérias a esses grupos. Por isso, Gramsci afirma que quase sempre “[...] um movimento

---

<sup>8</sup> Assim, como, no dia 3 de janeiro de 1925, Mussolini eliminou os últimos resquícios da democracia italiana, após a repercussão negativa do assassinato do socialista, Giacomo Matteotti. O dia 8 de novembro de 1926, data citada por Gramsci na nota acima, refere-se ao período em que o partido fascista decreta as leis mais duras do regime: as “leis para a defesa do Estado”. Como resultado, essas legislações foram as responsáveis por eliminar formalmente as organizações resistentes que faziam oposição ao regime autocrático. Gramsci, inclusive, é preso ao promulgar-se esses novos termos de exceção. Nesse sentido, o cesarismo moderno seria mais policial investigativo do que militar, precisamente por empregar todos os mecanismos investigativos para restaurar e manter as forças adversas em condição de subalternidade.

“espontâneo” das classes subalternas seja acompanhado por um movimento reacionário da ala direita da classe dominante” (GRAMSCI, 2014, p. 200). Uma crise econômica, por exemplo, não determina esses agrupamentos “espontâneos”, porém, agiliza a turbulência social que leva as condições de nascimento desses grupos. As crises econômicas são definitivas para o descontentamento das classes subalternas, lançando-as desorganizadas na luta política, onde complôs são ordenados pelos “[...] grupos reacionários que exploram o enfraquecimento objetivo do Governo para tentar golpes de Estado” (GRAMSCI, 2014, p. 200). Outra matéria que também refletiu sobre essa questão dos movimentos “espontâneos”, refere-se a sua não continuidade histórica. Assim, Gramsci afirma no Caderno 11 (1832-1933), que as construções arbitrárias são “[...] mais ou menos rapidamente eliminadas pela competição histórica, ainda que por vezes, graças a uma combinação de circunstâncias imediatas, consigam gozar de certa popularidade” (GRAMSCI, 2011, p. 111).

Recordemos que a revolução passiva enquanto reação fascista foi a resposta das classes dirigentes tradicionais italianas ao impacto deixado na hegemonia burguesa causada, principalmente, pela I Guerra Mundial (1914-1918), e pela Revolução de Outubro, bem como pela crise de autoridade que esses dois eventos desencadearam. Mas não apenas: essa revolução-restauração representou a resistência das classes médias e tradicionais da Itália, frente à modernização do capitalismo – no enfrentamento da queda tendencial da taxa de lucro –, imposto pelo americanismo, este exigindo outra composição demográfica. Assim, seguindo o pensamento de Gramsci, pode-se afirmar que a revolução passiva, no caso do fascismo, foi a guerra de posição conduzida pelas classes dominantes contra as classes subalternas em processo de emancipação política, como a adequação do enfrentamento político ligado à guerra de posição, visto que as classes subalternas não poderiam sair vitoriosas no confronto direto (ataque frontal) – a exemplo dos eventos travados no processo de consolidação do mundo burguês, nas décadas anteriores. Por isso, com o fim das guerras de movimento, tal como pela impossibilidade da revolução ativa, paralisada pelo que Gramsci chamou de “equilíbrio catastrófico”, abriu-se espaço para as revoluções-

restaurações – sob a direção das classes dominantes –, que viram seus projetos de classes paralisados. Portanto, Gramsci afirma que a guerra de posição exige, nesses momentos de agitação social, enormes sacrifícios de massas imensas de população:

[...] por isto, é necessária uma concentração inaudita da hegemonia e, portanto, uma forma de governo mais “intervencionista”, que mais abertamente tome a ofensiva contra os opositores e organize permanentemente a “impossibilidade” de desagregação interna: controles de todo o tipo, político, administrativos, etc., reforço das posições hegemônicas do grupo dominante (GRAMSCI, 2014, p. 259).

No caso intervencionista, na Itália, isso se deu “praticamente” com o fascismo; na tomada ofensiva, organizada, efetivamente, na forma de uma revolução passiva; sendo o controle político, executado na configuração política do cesarismo moderno regressivo.

O partido fascista se efetivou, de fato, nas bases dos elementos dispersos da sociedade, atraídos para a sua órbita por sua retórica nacionalista, sonora e marcial. Segundo essa perspectiva, Gramsci desenvolveu alguns temas centrais a respeito do partido político que executa a função de polícia. Segundo ele, todo partido político pode e deve exercer a função de polícia, porém, existem os partidos que desempenham a função de polícia progressivamente, ao passo que outros partidos, regressivamente. O fato é que alguns partidos – a exemplo do Partido Nacional Fascistas (PNF) –, representam a função de polícia, para conservar a ordem existente, extrínseca, atuando como o freio das forças vivas da história. O partido é reacionário, pois atua no núcleo de uma revolução passiva, pois, aspira reprimir as classes baixas, e manter na legalidade as classes ultrapassadas, anti-históricas, e em crise. Por outro lado, existem os partidos (ou deveriam existir) que conduzem o povo a outro nível de civilização, onde a função de polícia é entendida como progressista – a título de exemplo, o moderno Príncipe. Portanto, quando o partido é “[...] progressista, funciona ‘democraticamente’ (no sentido de um centralismo democrático); quando o partido é reacionário, funciona

‘burocraticamente’ (no sentido de um centralismo burocrático)” (GRAMSCI, 2014, p. 312). Desta forma, o partido regressista é também cesarista (moderno), pois não ordena a sociedade subalternizada ao novo mundo, assim como não permite a organização social rumo a outro Estado – que tende a desaparecer<sup>9</sup> –, porém, conservam o velho, o retrógrado, os valores ultrapassados. Seguindo essa perspectiva, Gramsci esclarece:

Ocorre sempre que os indivíduos pertencem a mais de uma sociedade particular e muitas vezes as sociedades que estão essencialmente (objetivamente) em contraste entre si. Uma política totalitária tende precisamente: 1) a fazer com que os membros de um determinado partido encontrem neste único partido todas as satisfações que antes encontravam numa multiplicidade de organizações, isto é, a romper todos os fios que ligam estes membros e organismos culturais estranhos; 2) a destruir todas as outras organizações ou a incorporá-las num sistema cujo único regulador seja o partido. Isto ocorre: 1) quando um determinado partido é portador de uma nova cultura e se verifica: uma fase progressista; 2) quando um determinado partido quer impedir que outra força, portadora de uma nova cultura, torna-se “totalitária”; verifica-se então uma fase objetivamente regressiva e reacionária, mesmo que a reação não se confessasse como tal (como sempre sucede) e procure aparecer como portadora de uma nova cultura (GRAMSCI, 2014, p. 257).

Combinado com o fato que os partidos políticos estão imersos na organização do Estado burguês (Estado integral), sendo correto definir Estado como sociedade civil mais sociedade política, isto é, hegemonia encouraçada de coerção, pode-se afirmar que o Estado burguês – sendo a expressão das classes dominantes – atua na afirmação estrutural do

---

<sup>9</sup> Gramsci afirma que o partido revolucionário conduzirá a sociedade a anular a divisão de classes. A finalidade do partido revolucionário é ultrapassar a “necessidade para uma vida de liberdade”; assim, nessa relação de “liberdade”, o partido perderá a sua função, desaparecendo. As classes, bem como as suas contradições – cerne onde o partido revolucionário atua –, deixariam de existir.

capitalismo: relação entre dirigidos e dirigentes. O Estado burguês pode vir a desempenhar funções coercitivas quando elementos de uma sociedade regulada (Estado ético) se fizerem presentes. A expressão definida por Gramsci de sociedade regulada informa a possibilidade de um Estado sem Estado, ou seja, onde as relações entre indivíduos são igualitárias, passíveis de aceitarem as leis livremente, e não através da coerção de uma classe. Gramsci, porém, tem clareza que a relação entre dirigidos e dirigentes não passa de uma construção histórica. Segundo o filósofo, essa divisão não é algo perpétuo na história humana, mas o resultado da narrativa histórica humana. Portanto, a separação entre as duas classes fundamentais – no capitalismo – é a afirmação da vida pela divisão não coletiva e igualitária do trabalho. Essa relação sócio-econômica é a base estrutural do mundo burguês, o tecido social que as classes dirigentes tradicionais esforçam-se para conservar. Por isso, o autor escreve categoricamente que os partidos políticos regressivos – atuando de forma cesarista –, conservam o princípio básico do mundo burguês: a correlação hegemônica entre governantes e governados. Assim, a partir dessa definição, Gramsci escreve que os partidos políticos são “[...] até agora o modo mais adequado para elaborar os dirigentes e a capacidade de direção” (GRAMSCI, 2014, p. 331). Pois, na verdade:

[...] os “partidos” podem se apresentar sob os nomes mais diversos, mesmo sob o nome de antipartidos e de “negação dos partidos”; na realidade, até os chamados “individualistas” são homens de partido, só que gostariam de ser “chefes de partido”, pela graça de Deus ou da imbecilidade dos que os seguem (GRAMSCI, 2014, p. 331).

Concretamente, Gramsci conceitua o fascismo como revolução passiva, no *Caderno 10* (1932-1935), nomeado por: A filosofia de Benedetto Croce. O Caderno contém a nota intitulada, Paradigmas de história ético-política, onde o pensador afirma que a história europeia, após a insurreição iniciada na Revolução Francesa (1789), responsável por estremecer os velhos regimes, se condensou, no final, em fragmentos passivos. É sabido que a Revolução Francesa foi a portadora de uma

explosão poderosa “jacobino-napoleônica”, porém, em grande parte do continente europeu, inclusive na Itália, as pretensões burguesas foram satisfeitas com pequenas porções de uma revolução-restauração. Essa revolução inativa ocorreu legalmente, tendo o apoio das classes altas, dirigida por ela, de modo reformista, conseguindo salvar posições periclitantes das velhas classes política e econômica feudais, evitando “[...] a reforma agrária e, notadamente, evitar que as massas atravessassem um período de experiências políticas similares às da França nos anos do jacobinismo, em 1831, em 1848” (GRAMSCI, 2011, p. 298-299).

Gramsci, portanto, comprehende que na modernidade, o fascismo foi o responsável por executar a função de passivização das massas subalternas, como, também, manter no comando as classes dirigentes tradicionais. As reformas pelo alto empregado pelo regime coercitivo efetivou na estrutura econômico-social pequenos abalos, frente a necessidade exigida pela modernização imposta pelo americanismo. Mais notadamente, o filósofo italiano, assegura-nos que os “[...] primeiros anos de seu desenvolvimento, o fascismo afirmou-se ligado à tradição da velha direita ou da direita histórica” (GRAMSCI, 2011, p. 299). Assim, a hipótese ideológica poderia ser apresentada nestes termos:

[...] ter-se-ia uma revolução passiva no fato de que, por intermédio da intervenção legislativa do Estado e através da organização corporativa, teriam sido introduzidas na estrutura econômica do país modificações mais ou menos profundas para acentuar o elemento “plano de produção”, isto é, teria sido acentuada a socialização e cooperação da produção, sem com isso tocar (ou limitando-se apenas a regular e controlar) a apropriação individual e grupal do lucro). No quadro concreto das relações sociais italianas, esta pode ter sido a única solução para desenvolver as forças produtivas da indústria sob a direção das classes dirigentes tradicionais, em concorrência com as mais avançadas formações industriais de países que monopolizam as matérias-primas e acumulam gigantescos capitais (GRAMSCI, 2011, p. 299).

Neste sentido, Gramsci avança em sua análise demonstrando que o fascismo, na prática, desencadeou na península mediterrânea, pequenos ajustes na economia, mas, também, atuou coercitivamente na esterilização política das massas subalternas. Por isso, o regime comandado por Mussolini, serviu:

[...] para criar um período de expectativas e de esperanças notadamente em certos grupos italianos, como a grande massa dos pequenos burgueses urbanos e rurais, e, consequentemente, para manter o sistema hegemônico e as forças de coerção militar e civil à disposição das classes dirigentes tradicionais (GRAMSCI, 2011, p. 299-300).

Em virtude dos fatos apresentados, podemos afirmar que o fascismo foi a adequação às necessidades dos novos tempos. O regime autocrático adaptou-se ao elemento político moderno de uma guerra de posição no enfrentamento ligado ao campo econômico, assim como atuou na forma de uma revolução passiva no terreno ideológico. Gramsci afirma que:

Na Europa de 1789 a 1870, houve uma guerra de movimento (política) na Revolução Francesa e uma longa guerra de posição de 1815 a 1870; na época atual, a guerra de movimento ocorreu politicamente de março de 1917 a março de 1921, sendo seguida por uma guerra de posição cujo representante, além de prático (para a Itália), ideológico (para a Europa), é o fascismo (GRAMSCI, 2011, p. 300).

## Considerações finais

Em resumo, o fascismo se apresentou como a antítese da revolução ativa. Neste cenário, os componentes a serem trabalhados são sempre as classes subalternas. Elas são esvaziadas da sua luta revolucionária, são suavizadas na incumbência de conceber um novo Estado, capaz de corresponder às suas necessidades de classes.

Assim, ao invés do aparelho do Estado se modernizar através de uma revolução ativa, ele retrocede implementando pequenas modificações reformistas. Essas transformações, portanto, ocorrem molecularmente mantendo as classes tradicionais no poder. O fascismo arquitetou, através da violência institucionalizada, o conformismo passivo, desinteressado e obediente nas camadas dominadas pelo grande capital. Por isso, o regime autocrático necessitou fazer do proletariado ativo, um subalterno.

Por todos esses aspectos apresentados, as revoluções passivas são armadilhas desenvolvidas pela classe burguesa, visando manter o seu poder da classe dominante e dirigente. As revoluções passivas são, portanto, estratégias para manter a hegemonia das classes dirigentes fragilizadas, podendo criar as condições para aquilo que Marx chamou de etapa de revolução. Nesse processo, as classes dominantes fazem sacrifícios temporários, submetendo a sua direção a governos totalitários, como foi o caso da burguesia italiana, apoiando o fascismo no momento em que viu a sua autoridade vulnerável. Por isso, as revoluções passivas são revoluções inativas precisamente porque não superam um modo de produção por outro, mas mantém as bases produtivas do mundo burguês. Assim, como afirmado no texto aqui apresentado, as classes dominantes – após engendrarem essas revoluções restaurações –, recuperaram vertiginosamente a direção fragmentada, como no caso do fascismo.

Conclui-se, portanto, que toda mudança ocorrida através das revoluções passivas, verifica-se para manter a propriedade e a exploração do capital sobre os trabalhadores. Essa transformação pelo alto muda homens e programas, atualizam os métodos de trabalho, mas a exploração, porém, continua. Com efeito, Gramsci afirma que essas revoluções passivas não acontecem a qualquer momento. Elas se manifestam sempre quando pode haver uma radical transformação social. Por isso, é correto afirmar que ela existe quando se manifesta na superestrutura uma crise orgânica, atingindo também o Estado, possibilitando a organização das classes opostas às dominantes, buscando o fim da propriedade privada. No interior dessas crises, a possibilidade das classes subalternas avançarem existe, buscando novos métodos produtivos, bem como desenvolvendo no

interior do processo outra Cultura através de uma reforma intelectual e moral.

## Referências

- BUCI-GLUCKSMANN, Christine. *Gramsci e o Estado*: por uma teoria marxista da filosofia. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.
- FRESU, Gianni. *Antonio Gramsci, o homem filósofo*. Trad. Rita Matos Coitinho. São Paulo: Boitempo, 2020.
- GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere*. vol. 1. 5 ed. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere*. vol. 3. 6 ed. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.
- GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere*. vol. 4. 5 ed. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere*. vol. 5. 4 ed. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- GRUPPI, Luciano. *O conceito de hegemonia em Gramsci*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Graal, 1978.
- MARX, Karl. *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*. 8 ed. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2019.
- MARX, Karl. *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- NERES, Geraldo Magella. *Gramsci e o “moderno princípio”. A teoria do partido nos Cadernos do cárcere*. São Paulo: Editora Unesp, 2012.
- SAID, Ana Maria. *Pensar a sociedade contemporânea*: a atualidade do pensamento de Marx e Gramsci. Uberlândia: Edufu, 2014.
- SAID, Ana Maria. *Uma estratégia para o Ocidente*: o conceito de Democracia em Gramsci e o PCB. Uberlândia: Edufu, 2009.
- SEMERARO, Giovanni. *Gramsci e os novos embates da filosofia da práxis*. São Paulo: Ideias e Letras, 2017.

Data de registro: 28/05/2021

Data de aceite: 14/08/2021



## A *Nova Scientia Tentatur*, de Vico, e a Filologia

*Eduardo Leite Neto\**

**Resumo:** O objetivo deste trabalho se situa na exposição dos critérios abordados pelo filósofo Giambattista Vico (1668–1744) em atribuir à *filologia* e *filosofia* um caráter científico quanto às suas metodologias. O pensador napolitano encarava essas duas grandes ciências como valoradas a desvelar o aparato epistemológico da natureza humana. Dessa forma, a partir dos escritos de 1720–1722 (*De uno* e o *De constantia iurisprudentis*), envoltos às tratativas jurídicas no encalço de uma fonte *jurisfilosófica* da humanidade, tece sua argumentação ao tratar do equânime direito das gentes e sua necessidade ao bem-estar das repúblicas. Entretanto, ao identificar as várias etimologias e as diversas passagens históricas que demarcaram a caminhada humana, concentra, a partir de então, sua busca ao entorno da natureza humana, porém, apoiando-se à constância da razão, isto é, da filosofia, e à autoridade marcada pela filologia em se debruçar na cronologia e nos costumes humanos. Portanto, é mediante esses pressupostos que o filósofo busca na filologia, uma nova *Scientia*.

**Palavras-chave:** Filosofia; Filologia; Giambattista Vico; Ciência; Científico.

### ***La Nova Scientia Tentatur di Vico e la Filologia***

**Riassunto:** L'obiettivo da questo lavoro è situato nella esposizione degli criteri abbordato per il filosofo Giambattista Vico (1668-1744) in attribuire alla *filosofia* e *filologia* un carattere scientifico nelle sue metodologie. Il pensatore napoletano fissava queste due grandi scienze come apprezzate a svelare il comune struttura epistemologica alla natura umana. Così, a partire delle scritte del 1720-1722 (*De uno* e il *De constantia iurisprudentis*), involti alle trattative giuridiche nel incalzo di una fonte giurisfilosofica della umanità, scrive suo argomento al trattare dell'equanime diritto delle genti, e la sua necessità al benestare delle repubbliche.

---

\* Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: [eduardoneto886@gmail.com](mailto:eduardoneto886@gmail.com). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0722521281138954>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0732-7682>.

Tuttavia, al identificare le varie etimologie e le diverse passaggi storici che delimitano il camminare umano, concentra d'allora in poi, la sua ricerca all'intorno della natura umana, nonostante basandosi alla costanza della ragione cioè della filosofia, alla autorità tracciata per la filologia in chinarsi nella cronologia e costumi umani. È per questo che mediante queste presupposti il filosofo cerca nella filologia, una nuova *Scientia*.

**Parole-chiave:** Filosofia; Filologia; Giambattista Vico; Scienza; Scientifico.

## Introdução

Escrito em latim no ano de 1720, o *Direito Universal (De universi iuris uno principio et fine uno)*<sup>1</sup> conta com a apostila de Vico em suscitar o debate Jurisfilosófico ao entorno de uma equidade civil das nações. Com uma metodologia historiográfica recorre aos grandes feitos da história do direito, no intuito de refletir a natureza e a origem histórica da jurisprudência. Entretanto, é com a escrita do *De constantia iurisprudentis*<sup>2</sup> em 1721, que a metodologia viquiana constitui de modo mais concreto sua finalidade. Apostilada como um segundo livro ao *De uno*, a obra de 1721 inaugura a reflexão viquiana por uma metodologia científica aos aparatos conceituais da filosofia e filologia, bem como uma articulação de um

---

<sup>1</sup> É preciso certificar ao leitor(a) que algumas citações inseridas neste artigo são traduções nossas, já que foram escritas em italiano, espanhol e latim. Algumas obras de Vico, como o *De uno*, *De antiquissima*, *De mente heroica*, *Scienza nuova* de 1725, tiveram o exercício da tradução para citá-las. Optamos por trabalhar com a tradução da *Scienza nuova* 1744 em português lusitano, porém, sem deixar de conferir no original, os termos, conceitos ou expressões que julgarmos serem necessários. Alguns comentadores do pensamento viquiano, como Andrea Battistini e Silvia Caianiello, tiveram fragmentos de seus trabalhos traduzidos por nós ao citá-los em nosso texto.

<sup>2</sup> Seguiremos o uso das abreviações às obras de Vico sugeridas pelo Centro di Studi Vichiani de 1996. Portanto, obras como o *De constantia* será ora utilizada a abreviatura *De const.*, assim como para as edições da obra magna do filósofo, a *Scienza Nuova*, usaremos *Sn* para a obra como um todo e acresceremos os anos de cada edição, como em *Sn25* e *Sn44*; também usaremos das abreviaturas das obras *De antiquissima* (*De ant.*), e *De mente heroica* (*De mente*).

direito natural e um direito positivo (histórico), uma ligação do universal ao concreto, os princípios do mundo das "coisas humanas".

As concepções de Vico acerca do sentido da filologia tomam corpo na segunda parte do *De Constantia*, intitulado *De constantia philologiae*. Inicia com um pequeno proêmio sobre as fontes de tudo quanto é merecido conhecer pelo gênero humano, que são duas: *Intelecto* e *Vontade*. Sendo o gênero humano composto por intelecto e vontade, tudo que a ele conhece perpassa por essas duas fontes, e, neste sentido, dá o significado do "conhecível", que, para o filósofo napolitano, estabelece-se na necessidade da razão ou do arbítrio da autoridade. Desse modo, Vico condiciona para a filosofia a constância da *razão*, e entende que a filologia caminha pela constância da *autoridade*, pois, para ele, a autoridade é partícipe da razão. Nos *Estudos sobre o Diritto Universale* de Fabrizio Lomonaco, a constância toma parte nesta designação de Vico como uma virtude que dá ao *intelecto* e *vontade* aporte necessário para um sentido que faz versar sobre a filologia e a filosofia, fazendo presente neste enunciado:

A constância é principalmente uma *virtude* apta para incrementar a *coerência* de algo consigo mesmo e delimitar um âmbito de sentido no qual os componentes internos ao eu (*intelecto* e *vontade*, discutidos por Vico, *in primis*, com terminologia de claro matriz escolástico) podem interagir com apetites individuais e sociais, reduzindo progressivamente as margens de incerteza da vida humana e iniciando, com uma sabedoria que purga "a mente com verdades eterna" (DC, p. 348), o seu aperfeiçoamento (LOMONACO, 2018, p. 101-102).

Vico possuía a intenção de uma *Nova Scientia tentatur* que vinha a conciliar esta autoridade da filologia com a razão da filosofia na busca por uma equidade do Direito das gentes. Para ele, a filologia possui duas partes: *história das palavras* e *história das coisas*. Sendo uma disciplina clássica, cuja atenção se volta ao estudo dos discursos, construídos por palavras bem adornadas para um melhor desempenho do orador, e por sua

transmissão na história dos povos enquanto nos passa sua origem e modificações, possui certa metodologia em organizá-las em línguas e períodos cronológicos contendo suas propriedades e usos.

### Notas filológicas no *De Constantia*

O filósofo napolitano comprehende a descrição da filologia pelo próprio material de seu trabalho, isto é, correspondente às palavras como *caracteres*, identificando-a por se ocupar da história das coisas. Essas "coisas" que Vico usa como nomenclatura, são os artefatos que estão presentes no mundo civil, que possibilitam notar o desenvolvimento das gentes, isto é, a *cronologia*, *epigrafia* e a *numismática*. Até então, Vico comprehendia estes objetos como meios auxiliares, sendo amplos para os estudos filológicos. Com as edições da *Scienza nuova* de 1730 e 1744 esta compreensão se expande, no esforço humanista do filósofo em captar outros saberes das *studia humanitatis* para seu empreendimento, ou seja, estende a filologia ou a sua metodologia para outras formas do saber, o que fica claro nesta passagem da *Sn44*:

Esta dignidade, na sua segunda parte, define serem filólogos todos os gramáticos, historiadores, críticos, que se ocuparam da cognição das línguas e dos fatos dos povos, tanto em casa, como são os costumes e as leis, como fora, tal como são as guerras, as pazes, as alianças, as viagens, os comércios (*Sn44*, §139).

Sendo assim, podemos perceber aqui a ocupação do filólogo em seu campo de estudos: o ofício de relatar os feitos do gênero humano. Neste horizonte de trabalho, Vico concorda que todo o direito que a autoridade conferia aos filólogos, de tecerem comentários acerca das repúblicas, dos costumes, das leis e instituições civis, era atribuído ao esforço em que estes estudiosos se debruçaram sob a cronologia, epigrafia, etimologia e numismática, tendo resultado na divulgação rigorosa dos testemunhos das antiguidades. Este esforço em se debruçar sob os textos

antigos, seja de oradores, seja de poetas ou filósofos, em língua antiga doura ou vulgar, possui apenas uma única função para o filósofo napolitano: a interpretação das antigas leis e da religião para o florescimento das repúblicas (*De const.*, p. 249-250).

Destarte, propõe a criação de um *Programa Cronológico* (*De const.*, p. 250-251) que pudesse mensurar esses surgimentos das nações e das línguas douras e vulgares, de seus respectivos costumes e suas transformações, para se compreender melhor a busca pelos *princípios da história das nações*. A partir da divisão dos tempos fundamentada por Varrão<sup>3</sup>, Vico estabelece seu sistema cronológico que será bastante útil no empreendimento da *Scienza Nuova*. Neste sentido, o filósofo crê na História como "testemunhos dos tempos" e, seguindo a divisão do filósofo latino, conta a História dentro de três idades: idade dos deuses, idade dos heróis e idade dos homens. Esta tríade histórica primeira formada no *De const.*, é maior formulada e mais elucidativa com a apresentação das *Annotazioni alla Tavola cronologica* (*Sn44*, §43) presente nas edições de 1730 e 1744 da *Sn*. Portanto, como seria essa estrutura de uma tríade da História que cursa o mundo das nações?

Vico entende, a princípio, como idade dos deuses, um período ligado a ideia judaico-cristã da chamada *hipótese pós-diluviana*. Tal pensamento se baseia na dispersão dos filhos de Noé (Sem, Cam e Jafé) pelo mundo, e sua abnegação à religião de seu pai, que o filósofo atesta ser a única religião no estado das famílias, isto é, posterior ao estado de natureza daquela primeira queda humana pelo pecado original. O que proporcionou a constituição dessa primeira sociedade das famílias, foram os seguintes três pilares: a religião, os matrimônios e os sepultamentos (*Sn44*, §11-§12; §333).

Com estes pilares se configurou a partir da dispersão dos homens caídos e a sua projeção de um viver errante pelo mundo, por intermédio de

---

<sup>3</sup> Marco Terêncio Varrão (116a.C.-27a.C.). Fora um importante filósofo e historiador romano que escreveu a obra *Rerum divinarum et humanarum*, a que Vico utiliza de sua noção de história baseada em três tempos do mundo. Obra essa que se perdeu e que se encontra doxografias nos textos de Censoriano, em sua obra *De die natalício*.

uma natural socialização, como afirma Vico, foram levados a conviver entre si, e assim, estruturando esse estado de famílias da primeira queda. Se o pecado original comporta a condição de primeiro declínio do gênero humano, o dilúvio universal toma como segunda queda deste gênero o evento bíblico, em que o mundo fora inundado uma vez para poder (re)nascer através das águas. Assim, como expomos linhas acima, é na dispersão dos filhos de Noé que as nações gentias tomarão forma pelos seus descendentes.

A partir daí, corporifica-se a trajetória dos gentios na terra, em que iniciou aos caldeus os cultos mágicos, a confusão das línguas na Babilônia, às quatro dinastias egípcias (tebana, tinense, tanense, menfítica), o alfabeto fenício, e os primeiros assentamentos helênicos na Grécia. Por conseguinte, diante dessas provas acerca de um passado conturbado e fontes não tão exatas, aos gregos, e seguido por Vico, dá-se a idade dos deuses.

A segunda idade, chamada heroica, nos dá fatos mais palpáveis acerca de seu curso, e, mediante as ocorrências dos proto-comércios entre as antigas nações, nos ajuda a compreender o período transcorrido. Essa idade se baseia nos períodos de ascensão dos reinos assírios, das colônias ultramarinas helênicas, a fundação de Atenas por Teseu, a guerra de Troia, nascimento de Hesíodo e Homero, os Jogos Olímpicos de Hércules e, sobretudo, as lutas por territórios e o fim do nomadismo dos homens.

Ao que se segue, temos por fim a idade dos homens, assim descrita por Varrão: Que esta idade tem como início a criação de Roma em 3250 da fundação do mundo (*De const.*, p. 251), ou na VI Olimpíada, ou 430 anos da tomada de Troia. A idade dos homens demarca o florescimento da Física com Tales, das escolas filosóficas na magna Grécia, com Sócrates e seus discípulos – Platão, Xenofonte e Alcibíades, com o surgimento da História em verso e a criação das leis das XII tábuas romana e encerrando até a segunda guerra púnica, da qual descreve Tito Lívio os fatos romanos.

Como podemos observar, os cursos históricos transcorridos nessas três idades nos demonstram uma categoria cara ao filósofo napolitano: a mitologia. Para ele, a potência por trás da etimologia em que  $\mu\nu\thetao\varsigma$

(fábula, relato, fato) e *λόγος* (estudo, razão), conferia uma relação entre os costumes dos povos antigos e a formação cosmogônica dos primeiros povoados que se tinha notícia (*Sn44*, §156; §904).

Quando constrói seu programa cronológico, o filósofo se depara com alguns pormenores acerca da mitologia, nas questões de pouca importância dada a ela pelos críticos na busca pelas transformações históricas dos gentios. Vico enxergava nas mitologias, portanto, uma possibilidade de observar os costumes e as organizações destes primeiros povos. Passando às considerações do filósofo na sua primeira edição da *Sn*, em que estabelece a necessidade de uma *nova arte crítica* se ocupando da busca pelos artefatos civis da antiguidade, fica claro o intento proposto no *De const.* em relação às questões mitológicas:

E esta Ciência pode fornecer uma arte crítica sobre os autores das nações mesmas, que dá as regras de discernir o verdadeiro em todas as histórias gentilescas, que seus começos bárbaros o transmitiram tanto mais, tanto menos, por fábulas (*Sn25*; p. 207)<sup>4</sup>.

É nesta concepção dos costumes antigos mediante as mitologias, que o filósofo centrou sua busca por esses heróis fundadores das nações. No frontispício da *Scienza Nuova* (*Sn44*, §3), a figura de Hércules, contemplado naquele episódio acerca do leão de Nemeia, relata a morte do leão pelas mãos do herói grego, que, ao matá-lo, vê vomitando fogo por toda selva nemeia e, em seguida, se adorna com a pele do leão morto como espólio, e assim, é elevado aos céus. Aqui, pela interpretação de Vico, o episódio de ascensão do herói por essa batalha, é a metáfora para a grande selva da terra que Hércules, considerado como um universal fantástico dos heróis fundadores das nações, transformou os campos selváticos em cultiváveis, representando o princípio temporal para os gregos. E em reconhecimento a salvação dos nemeus frente ao leão, é instaurada as olimpíadas com os seus jogos, a qual se tem como fundador o próprio

---

<sup>4</sup> Cf. *Sn44*, §7.

Hércules, por homenagem destes nemeus ao herói, festejando a liberdade sobre a fera leonina.

Tal conjectura, sustenta o filósofo, fora marco da contagem dos tempos para os gregos, desde que iniciou os cultivos dos campos, concordando que sua origem cronológica se dera pela agricultura. Hércules, portanto, é considerado pelo filósofo napolitano como um caractere de *herói político*, por estabelecer um dos princípios do mundo civil: à terra ou propriedade. Propriedade essa que cultivada fornece alimento e abrigo aos homens das primeiras cidades. Sobre a concepção heroica e o universal fantástico, temos o comentário de Andrea Battistini, que nos traz luz ao argumento:

Hércules, portanto, é o caractere poético, isto é, o universal fantástico das virtudes civis expressadas pela força dos heróis; é uma figura que nasce porque os primeiros homens não sendo capazes de abstrair, não tendo a possibilidade de formular um conceito de força e laboriosidade, assinaram a um ser, que chamaram Hércules, todas as tarefas elaboradas por muitos homens diversos pertencentes a uma espécie heroica [...] (BATTISTINI, 2017, p. 76).

Se Hércules é atribuído como figura do herói político que marca o início do mundo civil grego, nesta idade heroica, Vico denomina outra concepção de herói: o *herói das guerras*. Enquanto o herói político se ocupa dos estamentos civis, das formulações das cidades, o enfrentar a natureza para sobrevivência dos homens, os heróis das guerras estão situados mais à frente na cronologia heroica, e são marca expressiva dessa concepção os heróis homéricos, sobretudo, Aquiles e Odisseu.

Estes heróis representam os períodos das colônias ultramarinas gregas, o embate dos aqueus e troianos, e as viagens punitivas de Odisseu por todas essas colônias. Assim, temos definidos os dois modelos de heróis da idade heroica, da qual podemos observar uma mudança drástica da mentalidade heroica desses personagens, como nos auxilia uma vez mais Battistini:

Antes da homérica, a idade heroica foi contada por Hesíodo em *Os trabalhos e os dias*, consistindo, sem indulgência alguma com o idílio bucólico, em cortar os bosques para reduzir as terras a cultivo. Por isso Hércules, “com quem culmina o tempo heroico da Grécia, é a figura representativa dos povos sob aspectos dos trabalhos” (*Sn44, §82*), um artífice de uma radical mudança das relações de natureza. (BATTISTINI, 2017, p. 74).

O heroísmo tem, para Vico, peso conceitual que dá aos seus argumentos sobre a História, Linguagem e até aos discursos pedagógicos, um caráter imagético e hermenêutico para exprimir suas ideias, como bem o faz com sua récita ao entorno da *mente heroica*. Escrita em 1732 como apresentação ao novo ano letivo que se iniciava, o filósofo discursa aos jovens estudantes da universidade em que leciona, com o intuito de apresentar aos alunos todas as benesses do bem aproveitar a oportunidade dos estudos, descreve a partir de um aspecto heroico aos personagens históricos, os grandes feitos das ciências e suas boas aplicações na vida humana.

Neste sentido, evoca os heróis dos poetas, dos filósofos e àqueles que se dedicaram às letras como "bons cristãos", como ponto de partida de sua exortação às ciências e ao engenho dos jovens. Como bom professor que se dedica à formação de seus alunos, o pensador napolitano descreve aos estudantes que seu anseio frente aos estudos da juventude universitária, devesse "esperar algo de maior presença" (*De mente.*; p. 462), ou seja, de acordo com cada natureza dos estudos em que esses jovens estivessem inseridos, que chegassem ao ápice do melhor desenvolvimento de suas carreiras.

Enquanto professor, Vico interessou-se muitíssimo pelo progresso dos jovens e, para os desenganar e proteger dos enganos dos falsos doutores, nunca se importou de atrair a inimizade dos doutos de profissão. Nunca discorreu sobre os assuntos da retórica sem a relacionar com a sabedoria, dizendo que a retórica não é mais do que a sabedoria que fala,

e por isso a sua cátedra era aquela que devia dirigir os engenhos e torná-los universais, pois enquanto as outras cátedras atendiam às partes do saber, a sua devia ensinar o saber na totalidade, em que as partes correspondem entre si e estão de acordo com o todo. Pelo que discorria sobre qualquer matéria que dissesse respeito à retórica de um modo tal que essa parecesse animada, como que por espírito, por todas as ciências que com ela se relacionassem (VICO, 2017, p. 194-195).

Prontamente, o elemento heroico é demarcado quando evoca aos alunos uma busca de esforço hercúleo, principalmente nos estudos literários, para descobrirem sua mente heroica, contribuindo a serviço da felicidade do *gênero humano*, tendo em vista o caminhar pelas virtudes, e o fugir dos vícios. Para assim, elevar o bem-estar da humanidade, tudo isso mediante às ciências estudadas e praticadas por esses jovens. Seguindo neste caminho, quando se aperfeiçoa os estudos mediante o voltar-se aos saberes literários, esses alunos desvelam o heroísmo em sua mente, de modo que tal como os poetas imaginaram os heróis de suas narrativas como pertencendo eles a uma estirpe divina, e através dos seus feitos, destacando-os no transcurso dos tempos, refletindo uma sublimidade heroica.

Em efeito, para os filósofos o herói se define como "quem anseia o sublime". Contudo, para eles mesmos o sublime é o seguinte, ambas coisas ótimas e máximas: sobre a natureza, Deus; e na natureza essa integridade de presságios, em que nada há maior que o gênero humano, em nada, portanto, melhor que a felicidade do gênero humano, a única à que apenas os heróis atendem com exclusividade, aqueles que amplamente divulgada a fama de seus méritos para com o gênero humano, fama mediante a qual, com voz ressoante através de povos e nações, Círcero descreve elegantemente a glória, engendrada a imortalidade de seu nome (*De mente.*, p. 462).

Essa importante aportação que o filósofo estabelece entre o heroísmo e o sublime, neste discurso, nos dá uma conotação diversa àquela

empregada pelo pensador frente aos caracteres da idade heroica, ou seja, o que desejamos apontar é que Vico atribui também à razão um heroísmo quando dos efeitos proporcionados por uma mente que exerce uma prática científica, que fixa um saber novo ou uma nova ciência, no quadro histórico do pensamento humano (*De mente.*, p. 468-469).

Por conseguinte, ao aconselhar os jovens, na prática de seus estudos, que eles não se debruçassem em uma única disciplina em sua formação científica, e para isso, evoca Sócrates (*De mente*; p. 464), que descreveu ser a ciência, o saber humano, equivalente à natureza das virtudes: devendo ela ser exercida não apenas numa única virtude, afinal, o filósofo grego negava que existisse apenas uma verdade, salvo que em uma virtude, concorressem com as demais. Assim, esse discurso de Vico, parece-nos assinalar aos pressupostos contidos no *De rat.*, em relação à utilização da tópica nos estudos precedidos ante a crítica, de forma que os alunos percorressem os "lugares dos discursos científicos" em seus estudos, para não se tornarem dogmáticos e fixados em apenas um modo de pensamento. Assim, fica evidente uma evocação às marcas filológicas neste discurso, quando o filósofo assinala sua preocupação à formação dos jovens não apenas nos estudos literários, mas nos outros saberes que comportam a ciência humana. De fato, é nos estudos da *história* e das *línguas*, que Vico procura despertar nos jovens a inclinação ao conhecimento e as práticas científicas.

Iniciai uma conversa com os mais preclaros da história universal com os estudos das línguas que nossa religião cristã cultiva como próprias: a mais antiga com os hebreus, a mais elegante com os gregos e a mais agrupada de majestade com os latinos. E sendo as línguas quase como veículos naturais dos costumes, com as orientais, que são necessárias para a apreensão da língua sagrada, como ante a todas, a caldeia, os assírios, as imbuíram de sua magnificência na maior cidade, Babilônia, os gregos da elegância da vida ática em Atenas, os latinos de sua altura à vista de Roma. Assiste, com a lição da história, aos maiores impérios do orbe terrestre, que alguma vez floresceram, e para dar firmeza a vossa prudência

civil mediante exemplos, meçais as origens, crescimento, consolidação, decadência e morte dos povos e gentes [...] (*De mente.*, p. 465).

Ao rememorar o caráter heroico de Hércules, o filósofo napolitano deixa claro que a imagem do herói helênico é a figura "primária" do heroísmo, devido às atribuições inseridas pelos poetas, que por suas características em vislumbrar de seus personagens, paixões que se estendem uniformemente a todos os seres humanos, observando neles os caracteres comuns a todo o gênero da vida, desde a categoria moral, passando a familiar e chegando à civil, para alcançar um ideário mais verdadeiro acerca dos homens.

Por outro lado, quando se observa os caracteres dos homens vulgares, isto é, os não heróis, vendo que em suas vidas não há uma manutenção de suas condutas, estes estão mais inclinados a enveredarem no falso. Conquanto, o enxergar as ações dos personagens heroicos nas fábulas dos mais renomados poetas, pode-se observar todo o aparato das paixões presentes na natureza humana, que até numa narrativa mais bruta, preserva um olhar da mente divina mediante sua providência, que ordena e executa o transcurso dos seres humanos.

Depois dos poetas mais ilustres, cheios do enorme prazer, assim como arrebatados por tão grande admiração, lede aos sublimes oradores, que com admirável arte acomodada à natureza humana, impulsam a querer coisas absolutamente contrárias aos ânimos obstinados, tanto como se queira, pelas paixões que desde o corpo se promovem: o que, por demais, apenas cumpre Deus Ótimo Máximo, mais por suas vias divinas, imensamente opostas, das ajudas vitoriosas, pelas que arrasta para si mesmo com prazer celestial as mentes dos homens, imobilizados quanto se queira pelas paixões terrestres (*De mente.*, p. 466).

Para concluir, exulta o filósofo aos jovens que a grande oportunidade de serem lembrados como sublimes e heroicos, está em aproveitar deste momento de estudos, para buscarem projetos e novos

saberes, que promovam o bem-estar e a felicidade da sociedade humana, haja vista que as invenções e as ciências não se fecharam aos inventos de seus tempos e que, ainda, há muitas coisas para descobrirem e construirão:

Não perdeis o ânimo, generosos ouvintes: restam ainda coisas inumeráveis, e talvez maiores que estas que enumeramos. Pois, no grande seio da natureza, no grande empório das artes, se encontram ainda disponíveis enormes bens proveitosos para o gênero humano, que até agora jazem inadvertidos, porque ainda não lhes prestaram atenção uma mente heroica (*De mente.*, p. 469).

Voltando às considerações do *De const.*, baseada na colocação de Vico ao entorno dos costumes da antiguidade imbuídos nas fábulas, "Por que consideraram a mitologia estéril até hoje, como a primeira história das coisas?" (*De const.*, p. 253). Assim como relatamos páginas acima, o filósofo observa que os doutos não consideravam até o seu tempo, os costumes das antigas nações e as características de suas divindades que estavam interligadas em fábulas e em um *εθος* (hábitos/costumes) dos povos que os cultuavam.

Mas a mitologia desta idade fabulosa não levou em consideração até agora tanto costumes e repúblicas desta idade fabulosa como a natureza dos deuses envolta em fábulas, de modo que as coisas divinas fossem ignotas para o vulgo: por isso, pensamos que bem merece alguma justificação se, depois do largo transcurso dos séculos, é a mesma tão incerta, volátil e totalmente estéril (*De const.*, p. 253).

O filósofo napolitano identifica, assim, grande confluência nos processos mitológicos/históricos dos antigos gregos em relação às suas transformações de realidade, desde a sociedade das famílias às formações das repúblicas (*De const.*, p. 254), como foi registrado primeiro pela oralidade e em seguida pela escrita. A questão da oralidade ganha peso argumentativo quando observamos a situação do nascimento da poesia na linha cronológica gentia. Vico considera que há um juízo sobre o

nascimento da poesia e de seu mecanismo: a locução poética<sup>5</sup>. Segundo sua concepção, o erro dos críticos ao entorno da poesia seria de atestar seu nascimento por convenção, e seguindo também por convenção, uma linguagem vulgar<sup>6</sup>. Julgou que até então os poetas se expressavam mediante um "engenho divino", algo de peculiar, de extraordinário, que lhe faziam expor as fábulas criando uma linguagem própria.

Sendo assim, o filósofo chega a duas conclusões acerca dessa reflexão: a primeira conclusão tomando como ponto e partida a locução poética de Homero, isto é, a capacidade que o poeta helênico deteve em desenvolver suas narrativas em um período, segundo Vico, de uma constante "rudez de filosofia", um período de guerras, interpretações divinas e a expansão dos ditos heróis pelo mundo conhecido, fez com que o poeta fosse considerado por sua desenvoltura singular, o "progenitor dos poetas". Diante disso, Vico reflete e se pergunta como depois de a humanidade estar imersa na arte e na filosofia, não houvesse ninguém que o seguiu no transcurso dos séculos? (*De const.*, p. 254).

A essa pergunta o filósofo se depara com a questão dos dilúvios nos tempos obscuros da antiguidade da qual é uma das bases de seu programa cronológico, já exposto acima. Na situação de Homero, Vico pressupõe que a transmissão da locução poética homérica ou a sabedoria antediluviana, se conservou mediante os povos gregos que se salvaram de seu dilúvio (ou como o filósofo coloca, seus "dilúvios particulares") e instalaram moradas por cima dos montes.

Chegando a segunda conclusão, Vico nos evidencia a infecundidade dos poetas nos testemunhos diretos dos costumes comuns da idade heroica. Pois, se aos poetas suas invenções e locuções poéticas

---

<sup>5</sup> Sobre a locução poética e seus aparatos, Vico desenvolve melhor seu argumento na *Sn44*, no livro II, sessão segunda, capítulo IV.

<sup>6</sup> Podemos perceber que a oposição do filósofo estava firmada ante a aristotélica proposição descrita na *Poética*, em observar que os poetas da antiguidade acreditavam que a linguagem bem como a poesia, era estratificada mediante a convenção dos sábios. É de modo contrário que Vico acredita na formação da linguagem e sobretudo da poesia, por isso, recorre sempre ao *Crátilo* de Platão, em que afirmava um processo natural à formação do falar humano. Sobre a convenção linguística, diz Aristóteles: "São as seguintes as partes da linguagem: letra, sílaba, conectivo, articulação, nome, verbo, artigo, flexão e frase" (ARISTÓTELES, 2004, p. 61).

advinham de uma natureza peculiar e sendo as línguas os testemunhos das coisas humanas, logo, esses poetas não poderiam testemunhar tais costumes das repúblicas por toda a idade heroica. O que o filósofo tenta nos descrever, seria uma dificuldade de estabelecer para a idade heroica um princípio que atestasse concretude entre os poetas e as passagens históricas dessa idade, assim como coloca Vico, muitos pensadores notáveis, como Platão, utilizaram dos poetas como testemunhos da mais tenra antiguidade em suas obras.

Sobre os princípios da idade histórica suas fontes são tão enevoadas quanto às idades divina e heroica, pelo menos nos trechos desta segunda parte do *De const.*, onde um dos pilares da reflexão de Vico versa nas concepções acerca da autoridade filológica na razão filosófica, e com isso, chegando às concepções da História na busca pela equidade do direito das gentes. Um dos exemplos destes poucos princípios dessa idade a que o filósofo evoca, são as ruínas espalhadas daquele mundo antigo, que, por sorte, poderia identificar algumas passagens temporais, como, por exemplo, a conquista de Tanais, que saindo da Cítia, conquistou grande parte do Oriente médio e o Egito. Há também o exemplo do faraó Sesóstris, que de modo contrário, ergueu-se sob o Oriente derrotado (não mais posse dos citas) e grande parte da África e Europa. Esses exemplos podem ser atestados nas obras de Heródoto, "que viu monumentos espalhados pela Ásia, e ambos, como Hércules, não trouxeram de volta de sua pátria nada salvo à glória pelo mundo conquistado" (*De const.*, p. 255).

Nesta linha argumentativa, observa-se também que os romanos, apenas se deram a conhecer outros povos à medida que estes se digladiavam com as comunidades estrangeiras, seja no modo de uma expansão territorial, seja da parte vingativa a ataques externos, cujas penas estabeleciam pelo cativeiro e a escravidão. Por esse costume, Vico nos demonstra o quanto prolongado fora essas atitudes das primeiras gentes, elevada no mundo com o fundamento das cidades, da condição de viverem isoladas umas das outras sem nenhuma comunicação. Seguidamente temos o exemplo de tal costume nas guerras samnitas e pírricas, nas conquistas romanas do sul da península itálica.

Essas guerras foram travadas 475 anos depois da fundação de Roma, e consta que os romanos nada sabiam dos samnitas, pois, como nos

expõe o Historiador Pierre Grimal, “Essas populações não eram da mesma raça dos romanos. Falavam outra língua, parente do latim, mais 'prima' de que 'irmã'. Não haviam conhecido no mesmo grau que os romanos a influência da civilização etrusca e do comércio marítimo” (GRIMAL, 2010, p. 50).

Quanto às guerras pírricas, por injúrias e desunião das últimas cidades helênicas da Magna Grécia, Tarento, não se dava bem com suas vizinhas, principalmente com Thurium, que após ser ameaçada por outros povos, recorreu por ajuda a Roma, que aproveitou para tomar o sul itálico. Tarento atacou os navios romanos, porém, não refletiram suas ações, e por medo, convocaram um soldado profissional, Pirro, rei de Épiro. Por sua ganância não obteve êxito nos acordos de paz com Roma, e, após convite da Sicília para lutar contra os cartagineses, abandonou a pugna, e assim,

Pirro foi vencido em Benevento e, desalentado, abandonou definitivamente a Itália. Alguns anos mais tarde em 227 a.C, Tarento capitulava. Dali em diante, Roma foi senhora de toda a península italiana, até a ponta da "bota" (GRIMAL, 2010 p. 55).

Isso nos lança ao argumento proposto por Vico acerca dos princípios da História gentilesca diante da sua tríade temporal: sobre a ignorância dos antigos povos em relação à sua antiguidade e o conhecimento sobre as demais nações. Assim como ocorre com a estruturação do sentido da filologia, essa noção acerca da ignorância fronteiriça desses antigos gentios forma corpo no *De constantia philologiae* e se constitui nas três edições da *Scienza Nova*.

Com a finalidade de avalizar tal argumento, o filósofo napolitano observa a princípio os povos helênicos, que, ao discutirem sua antiguidade com os egípcios, propondo serem os fundadores da humanidade, gracejam com o mote que "os gregos são sempre crianças" (*De const.*, p. 255-256), ou seja, que tanto a antiguidade grega, quanto os épicos homéricos e a ascensão do poeta grego, são recentes comparadas às outras culturas do Oriente médio, isso se exemplifica principalmente no relato poético mais antigo de que tivemos notícia, o épico de Gilgamesh, relatada na antiga escritura cuneiforme (datada do século XXVII a. C), que narra a vida de

um semideus (Gilgamesh), que após o dilúvio universal, reina na cidade de Uruk (Mesopotâmia), e por conta das várias condutas despóticas, é condenado pelos deuses a cumprir certas missões para receber o seu perdão.

Os relatos (organizados por último mediante o poeta Sin-léqi-unnínni) sobre essa poesia estavam perdidos desde o século II a. C., sendo encontrados séculos depois, pelo assiriólogo, George Smith, em 1872. Com este exemplo, podemos conceber que a composição homérica não estaria tão longe da constituição do mundo civil grego, e, convém aqui, esboçarmos algumas tratativas em relação à questão da antiguidade gentia que esbarram nessa reflexão ao entorno de Homero. Portanto, a escolha por Homero nas suas investigações ao entorno da antiguidade gentil, provavelmente estaria baseada na disposição dos textos homéricos, e na percepção em captar das paixões humanas nos épicos do poeta grego, articulações que contribuem a composição do quadro mental humano e tal como no direito romano, é uma moldura exemplar das instituições civis.

Na *Scienza Nuova prima*, Vico nos apresenta três provas acerca deste argumento, “duas de Homero, primeiro autor grego e pai de toda erudição grega” (Sn25, p. 182). A primeira prova se baseia numa confissão pública de todos os povos helênicos que desconheciam sua pátria e, desejavam serem cidadãos, apesar de que sobre Esmirna<sup>7</sup>, permaneceu por longo tempo essa demanda. Para a segunda prova tem as considerações acerca da idade de Homero, com as afirmações dos filólogos entorno de uma lacuna de quatrocentos e sessenta anos entre a guerra de Troia e seu nascimento, e seus opositores o colocavam nos tempos do rei Numa. E, assim, muitas coisas importantes foram ignoradas acerca do poeta grego pelos críticos, para além da clássica questão da cronologia do pós-guerra de Troia, Vico levanta considerações importantes que culminaram no espaço dedicado somente ao poeta nas últimas edições da *Scienza Nuova: Da descoberta do verdadeiro Homero* (Sn44, §780). Já nas *Annotazioni*,

---

<sup>7</sup> Hoje conhecida como Izmir (em turco), fora uma cidade de cultura helênica construída no terceiro milênio a.C. situada na costa oeste do Mar Egeu. No período da democracia grega, os governantes de Esmirna confeccionavam cartas à Athenas com o intuito de serem considerada por esta, uma *polis* comandada por Athenas.

Vico versa sobre esses dois problemas sobre Homero (*Sn44*; §89), no intuito de expor ao leitor a construção argumentativa presente na obra. Expõe acerca de duas contradições iniciais em que atesta descrições diferentes para o Olimpo na *Ilíada* e na *Odisseia*; e versa sobre a presença do poeta no Egito e na Fenícia. A terceira e última prova deste argumento, é o testemunho de Tucídides, Historiador grego que segundo Vico, nos atestou terem os seus pais não possuído nenhum conhecimento acerca de sua antiguidade, o qual nas *Annotazioni* nos é mais bem evidenciado, sobre Tucídides,

O qual era jovem no tempo em que Heródoto era velho, tanto que podia ser seu pai, e vive no tempo mais luminoso da Grécia, que foi aquele da guerra do Peloponeso, de que foi contemporâneo e, por isso, para escrever coisas verdadeiras, escreveu a *História*; por quem foi dito que os Gregos, até seu pai, que era aquele de Heródoto, nada souberam das suas próprias antiguidades (*Sn44*, §101).

Portanto, acerca de tal ignorância dentre os primeiros povos gentios, podemos concluir que ao largo de séculos essas nações mantiveram muito de sua primeira selvageria e, em consequência se preservaram em seus limites, e apenas ultrapassavam seus terrenos quando para proteger os seus concidadãos das invasões externas ou por vingança.

## O erro dos filólogos

Como podemos perceber até aqui, Vico nos propõe um exame eficaz acerca da *Historia verborum* e *Historia rerum*, com a finalidade de atestar a razão filosófica sobre a autoridade da filologia. Neste sentido, enxergamos aqui, um *quid* de empiria, cuja observação e experimentação (no caso a leitura e a comparação de textos) nos demarca o desejo de atribuir ao trabalho filológico como algo versado em uma crítica científica. Algo que fora marca na modernidade e tendo pensadores como Giuseppe

Scaligero, um dos autores que pensaram essa convertibilidade filológica como método científico, como explica Silvia Caianiello:

[...] sobretudo porque é próprio na idade moderna, já com Giuseppe Giusto Scaligero – a quem se deve entre outros a primeira lúcida clarificação do objetivo de uma crítica científica, dotada de um método e fundada sob a razão – o exame do contexto, e a investigação sobre a *realia* por essa necessária, não aparece mais anacíltica à comparação do texto literário, mas em vez disso, são os textos por assumir, por assim dizer, um significado informativo a respeito dos *contextos*, e o interesse histórico vem em primeiro plano como objetivo da história da filologia (CAIANIELLO, 2003, p. 140-141).

Desse modo, para chegar a uma definição concreta de crítica científica, isto é, uma argumentação com todo o bojo conceitual denominada *Scientia*, Vico precisava primeiro de avaliar todo arcabouço filológico desenvolvido no *De const.*, e, assim, configurar conceitos para o intento filosófico na *Sn*. A partir daí, define certos erros dos críticos e filólogos que impediam o avanço do projeto de principiar uma natureza comum das nações. Uma das preocupações do pensador napolitano imersa nesse ambiente filológico, baseava-se nas etimologias das palavras, sobretudo as gregas e as latinas. No *De constantia*, estabelece dois argumentos para o problema da "insolvência da etimologia". Segundo sua colocação, até os seus dias havia demasiado desencontro entre as pesquisas etimológicas e as verdadeiras origens das palavras e das letras. Atribui esse desencontro às afirmações de muitos filólogos acerca do identificar semelhanças fonéticas por sua sílaba ou letra e, com isso, julgando descobertas as origens das palavras.

[...] por exemplo, as latinas, a partir da língua grega ou hebraica ou alguma outra muito distante, sem ter advertido nas palavras necessariamente, foram por natureza as primeiras a nascer entre os latinos, que nenhuma palavra tem nada em comum nem talvez com as gregas mais próximas: nem os pronomes, nem

as interjeições, de modo que latinos e gregos manifestam o temor ou a dor, e fariam brotar a alegria, a admiração ou os afetos semelhantes, os mais emotivos, de uma forma oral distinta. Pois os gramáticos contam a palavra "Δίος" entre as palavras novas dos gregos (*De const.*, p. 257).

Por conseguinte, o filósofo napolitano nos indaga sobre o porquê da filosofia e filologia estarem alheios um do outro em suas investigações. Com um trabalho pormenorizado das obras precedentes à *Scienza Nuova*, Lomonaco nos complementa acerca desse problema que o filósofo napolitano enxergou em suas reflexões e, sobre os trabalhos isolados entre filosofia e filologia, comenta:

Vico constata, além disso, que os estudiosos haviam separado a filosofia e a filologia, considerando-as disciplinas de "natureza diversa" e em "perpétuo contraste", como se a *actoritas* não fizesse parte da *ratio*, como se as "palavras da lei" dependessem só do capricho, não existindo nelas nenhuma *ratio* [...] Trata-se, por sua vez, do reconhecimento pela filosofia das prerrogativas dos "*placita humani arbitrii*" e dos "*necessaria naturae*" pela demasiadamente humana filologia, que precede a filosofia enquanto "nova Arte crítica" (como depois se lê na "Explicação da Pintura" que introduz a *Scienza Nuova*) (*SN30 XIII H 59; SN30*, p. 31), "tentada" no exórdio da segunda parte do *De constantia* mediante o empenho das dimensões da *ratio* eterna e da linguagem jurídica (LOMONACO, 2018, p. 102-103).

## Considerações finais

Indo na contramão de filósofos racionalistas como Descartes e Malebranche, que não compactuavam com os estudos filológicos, como consta no *Discurso do Método*<sup>8</sup>, Vico acreditava num equilíbrio entre estes

---

<sup>8</sup> Cf. DESCARTES, 1996. p. 10-11.

dois saberes, tendo no *De const.* a inauguração da ideia da filologia como uma ciência, e na *Sn*, sendo um modo de encontrar os princípios da natureza civil dos homens.

[...] De fato, as leis dos códices divinos, que nos foram transmitidos por escrito, foram concebidos, concretamente as do Antigo Testamento em língua grega; e em latim as leis *Corpus iuris Iustinianei*, que os *Basilici* e de outros livros gregos sobre o direito oriental recebem grande luz: a teologia e a jurisprudência se assentam em uma boa e grande parte no conhecimento destas línguas; os intérpretes nos contam em absoluto com o crédito dos autores (*De const.*, p. 258).

Para concluir, o filósofo napolitano nos chama a atenção para o estudo filológico de forma que os doutos seguissem o exemplo de Platão no *Crátilo*, assim como Vico seguiu o exemplo e trabalhou no *De antiquissima*<sup>9</sup>, de buscar a conciliação da filologia (etimologia/linguagem) aos princípios da filosofia, procurando estabelecer um *verum* e *certum* na dinâmica dos princípios humanos. Esta é a razão de o porquê do filósofo colocar os trabalhos de filósofos como, Scaligero, Sanchez e Schopp por conter alguns equívocos acerca das origens da língua latina, e nesse sentido, perceber que proposições assim filológicas, mereciam o caráter crítico da filosofia, para um melhor resultado argumentativo, ou seja, consolidá-la cientificamente<sup>10</sup>.

## Referências

ARISTÓTELES. Poética. In: ARISTÓTELES. *Vida e Obra*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2004.

<sup>9</sup> Cf. *De ant.*, 2013. p. 3-11.

<sup>10</sup>" [...] Por isso nós decidimos – com uma ousadia se não já feliz, certamente pia – dissertar neste livro sobre os princípios da humanidade, cujo estudo é a filologia, partindo dos argumentos necessários tomados da natureza do homem corrupto, e ponderar assim a filologia conforme a uma norma científica" (*De const.*; p. 259).

- BATTISTINI, Andrea. Vico y Los Heroes fundadores de las Naciones. *Cuadernos sobre Vico*, Sevilla, n. 30-31, p. 71-86, 2017.
- CAIANIELLO, Silvia. Filologia ed epoca in Vico. In: CAIANIELLO, Silvia. *Vico nella Storia della Filologia*. Napoli: Alfredo Guida Editore, 2003.
- DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Trad. Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- GRIMAL, Pierre. *História de Roma*. Trad. Maria Leonor Loureiro. São Paulo: Editora UNESP, 2011.
- LOMONACO, Fabrizio. *Estudos sobre o Diritto Universale de Vico*. Trad. Sertório Amorim e Silva Neto. Campinas: Editora Phi, 2018.
- SIN-LÉQI-UNNÍNNI. *Ele que o abismo viu: epopeia de Gilgamesh*. Tradução do acádio, introdução e comentários de Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2020.
- VICO, Giambattista. Aditamento feito por Vico à sua autobiografia (1731). In: VICO, Giambattista. *Vida escrita por si mesmo*. Tradução, introdução e notas por Ana Cláudia Santos. Lisboa: Editora Fundação Calouste Gulbenkian, 2017. p. 194-195.
- VICO, Giambattista. De antiquissima italorum sapientia. In: VICO, Giambattista. *Quaderni di Logos: Con gli Articoli del "Giornale de'Letterati d'Italia" e le "Risposte del Vico"*. Napoli: Diogene Edizione, 2013. p. 3-11.
- VICO, Giambattista. Del Método de Estudos de Nuestro Tiempo. Trad. Francisco J. Navarro Gomez. *Cuadernos sobre Vico*, Sevilha, n. 9-10, p. 401-436, 1998.
- VICO, Giambattista. *El Derecho Universal*. Traducion del latín y notas de Francisco J. Navarro Gomez. Rubi: Anthropos Editorial, 2009.
- VICO, Giambattista. Princípi di uma Scienza Nuova (1725). In: VICO, Giambattista. *Opere Filosofiche*. Firenze: Sansoni editore, 1971.
- VICO, Giambattista. *Princípio de uma ciência nova: Acerca da natureza comum das nações*. Trad. Jorge Vaz de Carvalho. Lisboa: Editora Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- VICO, Giambattista. Sobre la mente heroica. Trad. Francisco J. Navarro Gomez. *Cuadernos sobre Vico*, Sevilha, n. 7-8, p. 461-470, 1997.

Data de registro: 04/06/2021

Data de aceite: 01/09/2021



 **Espetáculo, indústria cultural e alienação:  
reflexões sobre o fetichismo da mercadoria e o projeto  
de dominação das massas**

*Gabriela Antoniello de Oliveira\**

**Resumo:** Este artigo pretende apresentar algumas reflexões sobre os conceitos de i. sociedade do espetáculo, ii.indústria cultural e iii.a relação entre ambos os conceitos, a partir dos elementos hipnóticos e alienantes presentes na indústria cultural, que é consequência da racionalidade instrumental. A indústria cultural utiliza-se da mercantilização da arte para criar produtos vendáveis e dessa forma se desenvolve a sociedade do espetáculo. Partiremos do pensamento dos filósofos alemães Theodor Adorno e Max Horkheimer, e do filósofo francês Guy Debord. Desenvolver a temática proposta é fundamental para pensarmos a atualidade, partindo da questão: como uma sociedade moderna gera tanta barbárie? Levantamos a hipótese de que a indústria cultural e a sociedade do espetáculo servem ao processo de alienação das massas. É nesse contexto que a mercantilização da arte gera o espetaculismo, produto desejado pelo capitalismo, fortalecendo o aprisionamento do proletariado e provocando a barbárie humana.

**Palavras-chave:** Espetáculo; Indústria Cultural; Alienação.

**Spectacle, cultural industry and alienation: reflections on commodity fetishism and the project of masses domination**

**Abstract:** This article intends to present some reflections on the concepts of i.society of the spectacle, ii.cultural industry and iii.the relationship between both concepts, from the hypnotic and alienating elements present in the cultural industry, which is a consequence of instrumental rationality. The cultural industry

---

\* Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: [gabriela.antiello@hotmail.com](mailto:gabriela.antiello@hotmail.com). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9178032209550256>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3242-2438>.

uses the commodification of art to create salable products and, in this way, the society of the spectacle develops. We will start from the thinking of the German philosophers Theodor Adorno and Max Horkheimer, and the French philosopher Guy Debord. Developing the proposed theme is fundamental for us to think about the present, starting with the question: how does a modern society generate so much barbarism? We hypothesize that the cultural industry and the society of the spectacle serve the process of alienation of the masses. It is in this context that the commodification of art generates spectaculism, a product desired by capitalism, strengthening the imprisonment of the proletariat and provoking human barbarism.

**Keywords:** Spectacle; Cultural Industry; Alienation.

*Não se sabe o que é maior aqui: a残酷 ou o absurdo. Mas parece que tanto uma coisa como a outra alcançaram o último grau*  
(Liev Tolstói).

## Introdução

Para desenvolver a temática proposta, faremos uso das obras *Dialética do Esclarecimento*, dos filósofos alemães Theodor Adorno e Max Horkheimer, e da *A Sociedade do espetáculo*, do filósofo francês Guy Debord.

A obra *A Sociedade do Espetáculo* foi publicada em 1967, por Guy Debord, que além de filósofo, foi cineasta e cofundador da Internacional Situacionista<sup>1</sup>. Autodefinido como “escritor radical”, a obra foi formulada com a intenção de abalar os alicerces de uma sociedade passiva e consumidora da força espetacular. Por esta razão, o autor afirma que a “teoria crítica [...] não tem que ser mudada; não enquanto não tiverem sido destruídas as condições gerais do longo período da história de

---

<sup>1</sup> A Internacional Situacionista, fundada em 1960, foi um movimento político e artístico da Europa, que almejava transformações econômicas e estéticas, criticando a cultura mercantil de massas e o processo de reificação presente na economia e nas relações sociais em geral.

que esta teoria terá sido a primeira a definir com exatidão” (DEBORD, 2006, p. 9). Do mesmo modo, também a obra a *Dialética do Esclarecimento*, dos frankfurtianos Adorno e Horkheimer faz parte da Teoria Crítica. Escrita em 1944 e publicada em 1947. Adorno e Horkheimer tentam evidenciar que “os conflitos no Terceiro Mundo, o crescimento renovado do totalitarismo não são meros incidentes históricos, assim como tampouco o foi, segundo a ‘Dialética’, o fascismo em sua época” (ADORNO; HORKEIMER, 2006, p. 3). Apesar dos anos de diferença, ambas as obras se assemelham tanto por seu caráter, visto de imediato como radicais, quanto pela posição de marxistas não-ortodoxos. Além disso, Adorno, Horkheimer e Debord influenciaram movimento sociais importantes, como os protestos em maio de 68 na França<sup>2</sup>.

Faremos aqui uma tentativa de apresentar a aproximação e até uma espécie de conversa entre ambas as teorias, a da indústria cultural de Adorno e Horkheimer e a da sociedade do espetáculo de Debord. É crucial e necessário pensarmos a arte mercantil e a sociedade espetaculista lado a lado, pois na prática elas não se separam. Podemos pensar a arte industrializada como um produto criado para ser vendável, e por outro lado a sociedade do espetáculo como uma relação midiatisada por imagens. Mas de todo modo, não há produto vendável sem a difusão das imagens e seus respectivos valores, e nem há sociedade espetaculista sem o produto vendável.

Não se pretende neste artigo apresentar uma união simples das ideias desses autores, ao contrário disso, busca-se observar a linha tênue existente entre o conceito de indústria cultural e o de sociedade do espetáculo, e assim, evidenciá-las. Em linhas gerais, a *Dialética do Esclarecimento*, faz uma crítica ao Iluminismo<sup>3</sup> (que fortaleceu a ideia de

---

<sup>2</sup> Movimento político francês de protestos e greves estudantis, idealizado e construído por estudantes universitários, marcando a presença de jovens na política e a reivindicação do fim de métodos tradicionais conservadores nos espaços estudantis.

<sup>3</sup> O Iluminismo (ou Século das luzes) foi um movimento intelectual do século XVIII, centrado no avanço da ciência e da racionalidade crítica para moldar uma sociedade

sociedade esclarecida, tecnológica e voltada para o cientificismo, esquecendo-se da humanidade), e o seu capítulo referente à indústria cultural, expõe uma crítica à mercantilização da arte e o processo de estultificação promovido por ela. Enquanto isso, *A sociedade do espetáculo* estende sua crítica aos elementos da indústria cultural (que se difundiu também em Paris) e os utiliza para criar a teoria espetaculista que expressa a sociedade de consumo não apenas como consumidora de produtos, mas também de imagens.

Ambas as discussões lançam críticas à sociedade capitalista que se vale dos aparatos tecnológicos para dominar não só a natureza, mas também os homens, e assim criar uma cultura de alienação, reificação e submissão das massas.

### **No lugar do progresso, a barbárie**

O uso exacerbado da razão e do cientificismo, o tão almejado esclarecimento e o incessante desejo de dominação da natureza, busca evidenciar o que para os iluministas seria uma época de progresso. Porém, como indicam os autores frankfurtianos, tal uso da razão deu lugar ao extremo oposto: a barbárie. O progresso é um processo dialético, que quebra o sempre-idêntico e faz surgir o novo, e pode levar à tomada de consciência e o movimento de progressão para frente. Contudo, o que o iluminismo fez foi levar os homens ao domínio da natureza, por medo do imprevisível e do sempre-idêntico. Desse desejo, apontam os frankfurtianos, tudo se tornou previsível e rigorosamente calculado pela técnica com vistas à dominação dos homens, gerando violência e degradação.

Como um mundo tão desenvolvido tecnologicamente pode gerar tanta barbárie e miséria? Eis aqui uma questão que não circunda em torno do “porque?”, mas “para quê e quem?”. Acreditava-se que tal

---

rigoramente culta, recusando dogmatismos e crenças. Os principais precursores desse movimento foram os filósofos Kant, Montesquieu, Voltaire, Locke, Rousseau e Diderot.

desenvolvimento, com a aprimoração de técnicas e velocidade de produção, levaria ao avanço social e moral, mas sucedeu o oposto: guerras, regimes totalitários, fascistas e nazistas. Ora, estamos aqui diante de um projeto de dominação das massas, no qual a indústria cultural cumpre o papel<sup>4</sup> de alienação pelo consumo, a “falsa cultura” ressigna as massas à barbárie da arte, acorrentando, hipnotizando e colocando-as no papel de passividade total. Nessa situação, o capitalismo, no ápice do seu desenvolvimento, tem o poder de coerção, visando o lucro, o eterno consumo e a criação de padrões de comportamento. A partir dos produtos de conteúdos de fácil absorção, as massas se mantêm satisfeitas e estagnadas, seguindo padrões estabelecidos pelas mídias, não possuindo senso de individualidade, apenas de um coletivo amorfo. Nisto se aplica a recusa da ideia tradicional de verdade, existindo apenas um núcleo de verdade temporal, ou seja, determinações históricas sistematicamente construídas.

No lugar de progresso, liberdade<sup>5</sup> e autonomia, os homens passaram a conviver com a prisão da dominação e o controle. Em *Dialética do Esclarecimento*, Adorno e Horkheimer retratam a situação da Alemanha e de outros países, consequência extrema do domínio da natureza e dos homens. A razão, em um absurdo paradoxo, gerou apenas irracionalidade. E ao contrário do que possa parecer, essa situação não se limita aos regimes totalitários, pois a barbárie é capaz de se instalar também nos regimes democráticos, visto que, sob o ponto de vista da cultura, ela tem forte poder de aceitação. A barbárie se diz dos regimes totalitários, tais como o nazismo e o fascismo, que mantém a ordem capitalista a partir da razão instrumental<sup>6</sup> e dominam os seres humanos

---

<sup>4</sup> A partir da difusão de produtos que carecem de reflexão, as massas foram facilmente manipuladas a aceitarem a barbárie.

<sup>5</sup> Essa liberdade se refere à libertação da opressão e da massificaçãoposta na sociedade. Criando-se sujeitos cultos, com autonomia plena do pensamento e com conhecimentos humanos, artísticos e científicos.

<sup>6</sup> Termo usado por Adorno e Horkheimer para designar os processos operacionalidades, que independem da razão crítica, sendo então uma razão instrumentalizada.

cada qual a seu modo. Por esse motivo também, as democracias se encontram em risco de extinção. Adorno e Horkheimer “se preocupam com a possibilidade de a indústria cultural colocar em risco os regimes políticos democráticos, devido à presença de elementos do totalitarismo [...] para eles, a repetição é o elo que articula a indústria cultural e a publicidade” (COELHO, 2016, p. 32).

Independente do regime político, vemos que, onde há dominação da natureza, há também dominação dos homens, que passam da condição de seres humanos para a condição de elementos da natureza, ambos dominados:

O fato de que milhões de pessoas participam dessa indústria imporia métodos de reprodução que, por sua vez, tornam inevitável a disseminação de bens padronizados para a satisfação de necessidades iguais. O contraste técnico entre poucos centros de produção e uma recepção dispersa condicionaria a organização e o planejamento pela direção. Os padrões teriam resultado originariamente das necessidades dos consumidores: eis por que são aceitos sem resistência. De fato, o que o explica é o círculo da manipulação e da necessidade retroativa, no qual a unidade do sistema se torna cada vez mais coesa. O que não se diz é que o terreno no qual a técnica conquista seu poder sobre a sociedade é o poder que os economicamente mais fortes exercem sobre a sociedade. A racionalidade técnica hoje é a racionalidade da própria dominação. Ela é o caráter compulsivo da sociedade alienada de si mesma (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 99-100).

Como nos mostram Adorno e Horkheimer, a sociedade de consumo, o domínio, o poder, o status e o modo de produção capitalista são os pilares centrais da barbárie, além da aceitação e resignação por parte das massas. Todos os processos de produção e consumo passam a ser reificados e automáticos, os homens perdem a capacidade de pensar e de questionar, eis o projeto perfeito da indústria cultural espetacular, ela é a barbárie que serve ao capitalismo. Contudo, é relevante ressaltar que

felizmente, ao contrário dessa indústria acrítica, temos artes e literaturas que se posicionam criticamente e possuem papel emancipatório crucial para a sociedade.<sup>7</sup>

Do mesmo modo que fizeram os frankfurtianos, Debord também lança duras críticas ao cientificismo e ao projeto filosófico de racionalização iluminista, a era da razão que gerou o espetáculo:

O espetáculo é o herdeiro de toda a fraqueza do projeto filosófico ocidental, que foi uma compreensão da atividade dominada pelas categorias do *ver*; assim como se baseia no incessante alargamento da racionalidade técnica precisa, proveniente do pensamento. Ele não realiza a filosofia, ela filosofa a realidade. É a vida concreta de todos que se degradou em universo especulativo (DEBORD, 2006, p. 19, grifo do autor).

Voltando ao tema do progresso moderno, para os frankfurtianos, ele não tende a ser o “melhor do que antes”, mas a ser o progresso de aperfeiçoamento das técnicas de trabalho, pensamento e produção. Com a instauração do capitalismo, nasceu não só um novo sistema econômico, mas uma nova relação política, social e cultural, que emerge com as novas formas de produção e da relação trabalho-mercadoria, produtor-produto. O progresso se dá pelo oposto, se apresenta como barbárie da arte:

---

<sup>7</sup> Como nossa intenção não é adotar aqui a posição de aniquilação e julgamento total das artes modernas, pois temos vários exemplos de críticas. Vejamos rapidamente um exemplo, o caso da Mary Shelley, autora do primeiro livro de ficção científica, o clássico *Frankenstein ou O prometeu moderno*, que revelou sua crítica mordaz ao cientificismo da época que tudo desejava explicar, além de dominar a natureza e os homens. Shelley nos traz questionamentos acerca da moralidade e a responsabilidade da ciência tecnicista. Na obra, Victor Frankenstein, o médico insano que rouba o fogo dos deuses -assim como a figura mitológica de Prometeu- para construir o monstro, representa com esse ato a arrogância e ousadia em ultrapassar os limites da condição humana, alcançando assim não um progresso, mas apenas barbárie, violência e revolta. É sobretudo uma crítica ao mau uso da razão. O mesmo terror e barbárie expresso no livro de ficção parece estar presente na nossa sociedade, que não cultiva valores humanos, mas sim características bárbaras.

No balanço do progresso, no processo de desencantamento do mundo, onde só é considerado esclarecido de fato aquilo que pode ser objetivado, e que o que realmente importa é o procedimento eficaz, a arte foi condenada à impotência. Classificada como ineficaz, ela assume o papel que a magia tinha no mito, ou seja, uma expressão sem consequências práticas, uma mera forma sem poder de ação. Para o esclarecimento a arte, assim como as figuras míticas, pode ser reduzida a um denominador comum [...] sua racionalidade é a equivalência, uma equação a partir da qual se possa calcular tanto a justiça quanto a troca mercantil, o que vem a ser a mesma coisa (JUNKES, 2018, p. 107).

Neste sentido, afirma Junkes que a arte foi rebaixada à condição impotente de produto mercantil, que não possui nenhum compromisso com a ação prática.

### **A indústria cultural e a sociedade do espetáculo**

Vejamos agora com mais detalhes o projeto de dominação das massas desencadeado pela indústria cultural e a sociedade do espetáculo. O termo “indústria cultural” é a denominação usada pelos pensadores da Escola de Frankfurt para designar as artes industrializadas e produzidas em grande escala, encontradas no domínio do mundo administrado. A ‘superioridade dos modernos’, com a falsa crença da razão, deixou-nos o legado da história como progresso contínuo, mas que na verdade corrobora o surgimento da dominação das massas. É fato de que com a racionalidade, os homens poderiam desenvolver sua plena humanidade, aumentando sua qualidade de vida não só no plano material, mas também no plano intelectual, aperfeiçoando a qualidade de pensamento crítico e a capacidade de interpretação dos fatos, gerando talvez uma educação emancipatória. Mas vemos que não foi o que ocorreu ao longo dos anos.

Adorno e Horkheimer nomeiam então “indústria cultural”, como toda e qualquer reprodução da arte em série, com aspectos simbólicos e estratégicos que possui a finalidade primordial de venda e alienação<sup>8</sup>, produtos que impedem a emergência do pensamento crítico ou algo semelhante. Desse modo, os artigos da indústria cultural não são artes, e sim produtos comercializáveis. O que é negado na vida, é prometido pelo produto. Os frankfurtianos nos mostram que a mercantilização da cultura é um recurso de manipulação das massas, que vivem submersas na sociedade do espetáculo.

Para ser uma sociedade de consumo, é preciso que ela seja também uma sociedade espetaculista. O conceito “sociedade do espetáculo”<sup>9</sup> foi criado pelo filósofo Guy Debord. Ao contrário do que o conceito possa parecer ao senso comum, não se trata de um simples consumo de imagens, mas sim “uma relação social entre pessoas, midiatisada por imagens” (DEBORD, 2006, p.14). Nesse sentido, o espetáculo não é somente a simples propagação excessiva de imagens, ela é a expressão de valores difundidos pelas imagens, criados pela indústria cultural. Ainda segundo o situacionista, “a sociedade que se baseia na indústria moderna, não é fortuita ou superficialmente espetacular, ela é fundamentalmente *espetaculista*” (DEBORD, 2006, p. 17. grifo do autor). As imagens são apenas o recurso audiovisual que prende a atenção das massas, difundindo os seus respectivos valores e concepções, que é o objeto principal da grande aceitação dos espetáculos, elas são a finalidade última do consumo deliberado e exaltação dos produtos. E quais valores são esses? Ora, o espetáculo nada mais é do que um ritual de adoração de produtos e coisas, os quais prometem paraísos na terra, exprimindo o que Debord chama de

---

<sup>8</sup> A alienação é o processo de se criar a incapacidade de autonomia da razão, não sendo ela crítica, nesse contexto, apenas instrumentalizada.

<sup>9</sup> A preferência do autor pela palavra “espetáculo” se refere às imagens e representações que prendem e chamam a atenção, mas não está restrito às imagens do cinema ou do teatro, elas se expandem para a realidade.

“humanismo da mercadoria”<sup>10</sup>, que é a substituição dos lazeres e valores humanos do trabalhador, cuja função é imprimir necessidades exacerbadas de consumo, que dão espaço para a economia política dominar o indivíduo e negar seu direito à existência humana plena, e então a negação da humanidade torna-se a negação da própria existência:

O espetáculo é o discurso ininterrupto que a ordem atual faz a respeito de si própria, seu monólogo laudatório. É o autorretrato do poder na época de sua gestão totalitária das condições de existência. A aparência fetichista de pura objetividade nas relações espetaculares esconde o seu caráter de relação entre homens e entre classes: parece que uma segunda natureza domina, com leis fatais, o meio em que vivemos (DEBORD, 2006, p. 20).

Segundo Debord, o espetáculo é o ápice da vida da mercadoria, “é o *capital* a um tal grau de acumulação que se torna imagem” (*Idem*, p. 25. grifo do autor), sendo assim “é a outra face do dinheiro: o equivalente geral abstrato de todas as mercadorias” (*Idem*, p. 34), é produto da indústria cultural. À medida que a produção moderna aumenta, também cresce a produção de espetáculos. Na *Dialética do Esclarecimento*, podemos ver a distinção dos tipos de arte, as obras de arte burguesas que carregavam certo teor de pensamento crítico e protesto não eram acessíveis às massas, estando dirigidas para as classes altas. Já a arte de entretenimento, feita para as massas, é acessível e serve como passatempo e fuga das dificuldades do cotidiano, não sendo uma arte que necessita de um pensamento aguçado e nem de uma compreensão profunda, pois isso exige tempo de reflexão, o que seria classificado como cansativo.

Debord aponta que o espetáculo é incessante e fortemente disseminado, através dos recursos visuais -pois somos atraídos pelas imagens-, ela fomenta a passividade que busca o simulacro, a cópia do

---

<sup>10</sup> O humanismo da mercadoria se apropria dos lazeres e humanidade do operário e as domina a partir da esfera econômica, transformando-as em meros consumos e produtos.

real, já que esta é, indubitavelmente, mais atraente que a dura realidade. Silva nos mostra esses elementos:

Está tudo aí: a crítica da modernidade, da pós-modernidade e da hipermodernidade [...] É justamente um imaginário, o imaginário de uma época. O tempo, primeiro, da passagem ao ato, isto é, da passagem da realidade à utopia; depois, da passagem presumida do real ao hiper-real, da verdade à plausibilidade e da autenticidade ao simulacro. A era da substituição da crença ingênuas num futuro brilhante por um pragmatismo mais lúcido e até um pouco cínico, glorificando o presente e possibilitando viver o dia a dia com alegria e leveza. A diferença entre um e outro é a avaliação. Onde alguns colocam pontos negativos, outros apontam pontos positivos. Mas todos têm um elemento-chave em comum: a imagem. O eixo da vida contemporânea é a imagem: adorada por uns, temida por outros, sempre sob suspeita (SILVA, 2007, p. 188, tradução minha)<sup>11</sup>.

Desses dois tipos de arte surge a tentativa de unir ambas as características para sua comercialização enquanto produto. Segundo Adorno e Horkheimer, a indústria cultural, a partir dessa junção, banalizou a arte e a verdade, reduzindo-as à mercantilização, a arte agora é um mero produto. Com isso, perdeu-se todo o rigor e compromisso com a verdade e com a denúncia da sociedade sobre sua falsa organização social. O que

---

<sup>11</sup> Tout est là : la critique de la modernité, la post-modernité et l'hyper-modernité. Ce n'est pas que d'autres penseurs aient pompé Debord. Ils étaient tous sur la même longueur d'ondes. Il s'agit d'un imaginaire justement, l'imaginaire d'une époque. L'époque, d'abord, du passage à l'acte, c'est-à-dire du passage de la réalité à l'utopie ; puis, du passage présumé du réel à l'hyper-réel, de la vérité au vraisemblable et de l'authenticité au simulacre. L'époque du remplacement de la croyance naïve en un avenir radieux par un pragmatisme plus lucide et même un peu cynique, glorifiant le présent et permettant de vivre au jour le jour avec joie et légèreté. La différence entre les uns et les autres est d'évaluation. Là où les uns mettent des points négatifs, d'autres mettent des points positifs. Mais tous ont en commun un élément-clé : l'image. L'axe de la vie contemporaine c'est bien l'image: adorée par les uns, crainte par les autres, toujours sous suspicion (SILVA, 2007, p. 188)

temos agora é uma arte de entretenimento que não possui nenhum tipo de função social, servindo apenas para a distração do cansaço cotidiano da vida proletária. As massas são tanto trabalhadoras quanto consumidoras, e o que resta é procurar por trabalho e diversão, nada mais.

No mesmo sentido, conforme ressalta Anna Trespeuch-Berthelot, o espetáculo é tão presente que a obra de Debord vive, revive e nunca perece, e é justamente a efemeridade e a instantaneidade dos seus produtos que possibilitam que a teoria não perca seu sentido e seja cada vez mais atual. Para Trespeuch-Berthelot, *A Sociedade do Espetáculo* é um livro com planos de subverter a ordem dominante. Enquanto crítica social radical, a obra apresenta a alienação do homem frente à economia e aos produtos, que é na verdade a alienação de si mesmo, pois o alienado se perde de sua subjetividade e a burguesia cria identidades que substituem esse vazio, surgindo cada vez mais estímulos de passividades, alterando até mesmo a forma com a qual percebemos a vida, agora em um modo de falsa sensação de tempo cíclico, mas na verdade ele está preso na atmosfera da produção-consumo:

A alienação do homem se traduz pela separação entre suas necessidades reais e as ‘pseudonecessidades’ criadas pela economia: ‘a economia autônoma se afasta para sempre da necessidade profunda na medida mesma em que deixa o inconsciente social que dela dependia sem saber’. Em consequência, o indivíduo está alienado de si mesmo: ‘quanto mais [o espectador] contempla, menos vive; quanto mais ele aceita se reconhecer nas imagens dominantes da necessidade, menos ele entende sua própria existência e seu próprio desejo.’ Em sua demonstração, Guy Debord explica quais as implicações dessa alienação na vida cotidiana. Ele mostra, por exemplo, o quanto a percepção do tempo mudou. A burguesia teria imposto a todo o corpo social o tempo do trabalho assalariado, o ‘tempo-mercadoria’, um tempo ‘pseudocíclico’ que se articula em torno da jornada de trabalho e descanso semanal, e na escala de um ano, tempo pontuado pela retirada das férias remuneradas,

retorno das férias e retomada do ritmo ditado pela atividade econômica (TRESPEUCH-BERTHELOT, 2014, p. 137, tradução minha)<sup>12</sup>.

Em suas rotinas diárias, o cansaço mental e o físico, o ódio e a irritação tomam conta do final da jornada de trabalho da classe proletária. Essa condição seria propícia para se rebelarem contra o sistema, contudo depois de banhados, vestidos e submersos em alguma realidade paralela espetaculista entregue pela indústria cultural, esses trabalhadores se acalmam, aceitam sua condição de eternos explorados e até agradecem, de modo irracional, pelo fato de trabalharem tanto, pois no pouco tempo de ócio podem comprar e consumir espetáculos mais vívidos e desejados que suas próprias vidas superficiais: não viver, mas sim consumir um idealismo nunca alcançado. A vida é trocada no ato do consumo. É nisto que se reduz a existência humana.

A arte de entretenimento, para Adorno e Horkheimer, é uma extensão do trabalho operário. A mecanização e repetição, comuns nos ambientes de trabalho operário, são imprimidos também nas artes de cinema, de rádio, de folhetins etc. É perceptível que há nesses produtos um padrão, uma repetição, semelhante aos movimentos das fábricas: barulhos estridentes, locais fechados e com aglomerações, estruturas carcerárias. Tudo para que a arte não se distancie do trabalho, pois ela é e deve ser a sua extensão. Essa é uma das estratégias de dominação das massas, na qual

---

<sup>12</sup> L'aliénation de l'homme se traduit par la séparation entre ses besoins réels et les 'pseudo-besoins' créés par l'économie: 'l'économie autonome se sépare à jamais du besoin profond dans la mesure même où elle sort de l'inconscient social qui dépendait d'elle sans le savoir'. Par conséquent, l'individu est aliéné à lui-même: 'plus [le spectateur] contemple, moins il vit; plus il accepte de se reconnaître dans les images dominantes du besoin, moins il comprend sa propre existence et son propre désir'. Dans sa démonstration, Guy Debord explicite quelques implications de cette aliénation dans la vie quotidienne. Il montre par exemple combien la perception du temps a changé. La bourgeoisie aurait imposé à l'ensemble du corps social le temps du travail salarié, le «temps-marchandise», un temps 'pseudo-cyclique' qui s'articule autour des horaires de travail et des temps de repos hebdomadaires, et à l'échelle d'une année, un temps rythmé par la prise des congés payés, le retour des vacances, et la reprise du rythme dicté par l'activité éco-nomique. (TRESPEUCH-BERTHELOT, 2014, p. 137)

o capitalismo vende a ideia de que para trabalhar bem é preciso desfrutar do lazer, e esse ideal é altamente aceito, comprado com facilidade. Junta-se o rigor da arte burguesa e a repetição do trabalho operário e nasce então um produto vendável. O capitalismo influencia o gosto do público, justificando o consumo de uma arte banal. E não há como escapar desse modo de produção:

O mundo inteiro é forçado a passar pelo crivo da indústria cultural. A velha experiência do espectador de cinema, que percebe a rua como um prolongamento do filme que acabou de ver, porque este pretende ele próprio reproduzir rigorosamente o mundo da percepção cotidiana, tornou-se a norma de produção. Quanto maior a perfeição com que suas técnicas duplicam os objetos empíricos, mais fácil se torna hoje obter a ilusão de que o mundo exterior é o prolongamento sem ruptura do mundo que se descobre no filme. Desde a súbita introdução do filme sonoro, a reprodução mecânica pôs-se ao inteiro serviço desse projeto. A vida não deve mais, tendencialmente, deixar-se distinguir do filme sonoro (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 103-104).

Nessa passagem, vemos de forma clara a aproximação entre indústria cultural e espetáculo. A sociedade espetaculista se comporta como se ainda estivesse nas salas do cinema, participando do filme. O critério de produção é a reprodução das imagens e os valores representados por essas imagens, que são agora a própria existência. O espetáculo substitui e inverte a vida real e oferece um falseamento que possui mais força e autenticidade que a própria realidade.

Neste sentido de mera reprodução mercantil, não há um esforço racional ou intelectual no consumo dos produtos da indústria cultural, são utilizados de forma espontânea e exacerbada, para satisfazerem um desejo aniquilador. Surge então um padrão de consumo e de comportamento, disciplinando as massas. Já que essas não o percebem enquanto produto de modo pejorativo, mas enquanto arte, ficam hipnotizados e passam a consumir tais produtos como indispensáveis e inseparáveis da vida,

deleitam-se em um sono profundo que cria o sonho da fuga para o paraíso perfeito, a fuga das tensões reais. Segundo Debord, o espetáculo se funde com a sociedade, e em um só corpo refletem a fragmentação do trabalho, a insignificância da existência não pensada e o consumo de arte e objetos apenas vendáveis, em suma, reflete a dominação de classes.

Ainda segundo Debord, para obter tais produtos, é preciso voltar para o cotidiano e abraçar o ideal meritocrático de que para se ter outra vida é necessário o trabalho árduo e contínuo. Os produtos passam então a substituir as identidades individuais, e cada ser é representado e reconhecido pelo que possui, o que carrega, o que consome. Os homens vivos são submetidos ao espetáculo, que também se constitui no âmbito econômico. As simples imagens, de tão reais, tornam-se vivas e dessa forma, a mercadoria se apropria da economia com força ímpar. Sob o mesmo ponto de vista, a economia reverteu valores humanos e se desvendou como puramente a transição do ‘ser’ para ‘ter’. A busca desenfreada pelo acúmulo de objetos que além de ‘ter’ carregam a marca do ‘parecer’, visível pelas imagens. Como aponta Debord:

A primeira fase da dominação da economia sobre a vida social acarretou, no modo de definir toda a realização humana, uma evidente degradação do *ser* para o *ter*. A fase atual em que a vida social está totalmente tomada pelos resultados acumulados da economia, leva a um deslizamento generalizado do *ter* para o *parecer*, do qual todo o “ter” efetivo deve extrair seu prestígio imediato e a sua função última. Ao mesmo tempo, toda realidade individual tornou-se social, diretamente dependente da força social, moldada por ela. Só lhe é permitido aparecer naquilo que ela *não é* (DEBORD, 2006, p. 18, grifo do autor).

Nesse trecho, vemos que Guy Debord enfatiza a forte característica da sociedade que trocou a essência pelas aparências, gerando consequências nocivas, desprendendo-se de sua subjetividade e se apegando ao prestígio efêmero dos objetos e das imagens.

## **Política da dominação: coerção e alienação**

A transformação da indústria cultural é, ao mesmo tempo, uma mudança de produção e uma política de dominação. Pelos meios culturais de massa ocorre, na fronteira do mental e do corpóreo, uma espécie de corrente de eletricidade que emite pulsão paralisante e hipnotizante, que domina tudo, de forma que até mesmo “nos lugares menos industrializados, seu reino já está presente em algumas mercadorias célebres e sob a forma de dominação imperialista pelas zonas que lideram o desenvolvimento da produtividade” (DEBORD, 2006, p. 30-31).

Segundo os frankfurtianos, a irracionalidade com falsa roupagem de razão é elementar para a manutenção da indústria. A arte na indústria cultural é, pois, o oposto da razão, e isso se dá de modo proposital, visto que, para que ela se mantenha, é preciso difundir na sociedade elementos iracionais, ela falsifica a razão para manter a dominação.

Para Debord, a alienação é constituída por várias instituições dentro da sociedade, sendo elas o modo de produção, o Estado e a indústria cultural. Essa última, por sua vez, reproduz a ideologia do Estado e da produção mercantil de forma massiva, fomentando ordens de consumo e óticas de comportamento.

A falsa sensação de liberdade dá ao consumidor a sensação de poder de escolha. Mas em uma sociedade espetaculista só há espectadores e não cocriadores. Isto quer dizer que, apesar da sensação de o espectador estar atuando, escolhendo e vivendo, criando e modificando, na verdade ele só está na condição passiva de espectador, não há nenhuma participação ativa. Em um sentido metafórico, os produtos são jogados aos consumidores, que por sua vez abocanham vorazmente o produto, pois estão famintos e com sede de consumo, parecido com o instinto de um cão que está com fome e abocanha a comida de modo veloz, sem medos, análises ou razões. Dessa forma, não há sequer átimos de reflexão no ato espetaculista de consumir objetos e projeções, apenas o consumo rápido e desesperado para satisfazer necessidades criadas pelo sistema que as produz.

Essa tática de criar produtos que sejam facilmente consumidos, sem a necessidade de raciocínio, é especialmente criada para que as sociedades vivam em um modo gregário de alienação. Debord diz que os valores humanos são subvertidos e trocados por valores supérfluos de ‘ter’ e ‘parecer’, além da ausência da razão, não há valores como a empatia, liberdade, respeito, justiça. A sociedade é agora uma massa amorfa que está submersa em um espetáculo contínuo, um filme bárbaro que, por sua vez, não acaba.

Pelos escritos de Adorno e Horkheimer, podemos afirmar que a autonomia da razão está presa à sociedade administrada. Dessa forma, excluímos a autonomia e ficamos apenas com essa razão enfraquecida, controlada pela produção e consumo padronizado. Os mecanismos de racionalidade servem apenas ao conjunto de valores criados pela própria sociedade, que servem ao aparato industrial, e não propriamente ao avanço humano. Não há liberdade individual, tampouco direitos.

A noção da dialética do esclarecimento, formulada por Adorno e Horkheimer, destaca essa razão que se apresenta como esclarecida, mas que na verdade é a causa de toda a barbárie humana do caminho que percorremos pela história, repleta de caos e degradações. A técnica social e a extrema especialização levaram ao caos social e cultural. Porém, a cultura não se apresenta como ideológica, pelo contrário, assume a falsidade de semelhança com a realidade, criando a ilusão de sociedade esclarecida e racional. Assim, a ilusão da autonomia e da independência dos “esclarecidos” é a propaganda ideal para as massas, de modo que elas nem sequer pensam em entrar em conflito com o capital, seu maior inimigo.

## **O espetáculo é o ópio do proletariado**

Segundo Guy Debord, o espetáculo “é uma permanente guerra do ópio para fazer com que se aceite identificar bens a mercadorias; e conseguir que a satisfação com a sobrevivência aumente de acordo com as

leis do próprio espetáculo” (DEBORD, 2006, p. 32). Assim como o ópio<sup>13</sup> comercializado ilegalmente nos anos 80 (século XIX), gerando grande dependência química e levando a grandes guerras<sup>14</sup> por conta da exportação, de modo similar, também o espetáculo possui efeito inebriante e com força de estabelecer grandes dependências em seus usuários/consumidores. O que se distingue entre o ópio e o espetáculo é a ilegalidade do primeiro. No caso da sociedade espetaculista, o que é proibido é a reação contrária ao sistema, não há guerra contra ele. Conforme ressalta Debord, por forma de metáfora, o espetáculo possui efeito inebriante semelhante às substâncias alucinógenas, hipnotizando e gerando a sensação de grande êxtase. Nessa situação de torpor, confunde-se valores com mercadorias, necessidades com satisfações, instaurando-se novos modos de consumo, tão prejudiciais quanto o ópio. Tem-se, assim, a alienação em sua forma mais pura.

Segundo Debord, o espetáculo é necessariamente dogmático. No entanto, assim como é de praxe dos regimes totalitários apresentar uma realidade falsa, por outro lado nunca apresentam uma realidade estável, ela deve sempre estar em movimento constante, pois se ela cessa a novidade acaba e a ideologia corre o risco de ser trocada. O mesmo acontece pelo espetáculo: as imagens são sempre difundidas de modo incessante e contínuo, nada pode parar, o dogmatismo coercitivo está sempre presente, mas não pode ser um dogma sólido. Os produtos e as imagens sempre irão competir pelo pódio de objeto mais novo, mais importante e necessário, pois é essa a fórmula de venda e de afastamento da vida real.

Nesse entorpecente consumo do espetáculo, há alguma chance da TV e os outros meios de comunicação de massa serem responsáveis por uma mudança social, já que atingem a maioria da população? Adorno e Horkheimer afirmam de modo elucidativo que isso não seria possível, pois

---

<sup>13</sup> Substância entorpecente extraída da papoula, causa forte dependência química nos consumidores. Foi transportada ilegalmente pela Inglaterra e China, gerando grandes lucros e aceitação de comércio, ainda que ilegal.

<sup>14</sup> Em 1939, o governo chinês estabelece a proibição da transação da droga e os ingleses contestam, declarando a Guerra do Ópio.

quem detém o poder desses meios de comunicação são as classes altas e os grandes líderes, que manipulam a sociedade e as embriagam de espetáculo, causando a paralisia e imobilização. Igualmente, não há motivos racionais para acreditarmos nas propagandas que estimulam falsidades e ilusões, pois esses meios de comunicação e propaganda são avessos à mudança social e prezam por manter a tradição da dominação:

Propaganda para mudar o mundo, que bobagem! A propaganda faz da linguagem um instrumento, uma alavanca, uma máquina. A propaganda fixa o modo de ser dos homens tais como eles se tornaram sob a injustiça social, na medida em que ela os coloca em movimento. Ela conta com o fato de que se pode contar com eles. No íntimo, cada um sabe que ele próprio será transformado pelo meio num outro meio, como na fábrica. A fúria que sentem quando se deixam levar por ela é a velha fúria dirigida contra o jugo, reforçada pelo pressentimento de que a saída indicada pela propaganda é uma falsa saída. A propaganda manipula os homens; onde ela grita liberdade, ela se contradiz a si mesma. A falsidade é inseparável dela. É na comunidade da mentira que os líderes (Führer) e seus liderados se reúnem graças à propaganda, mesmo quando os conteúdos enquanto tais são corretos. A própria verdade torna-se para ela um simples meio de conquistar adeptos para sua causa, ela já a falsifica quando a coloca em sua boca. Por isso, a verdadeira resistência não conhece nenhuma propaganda. A propaganda é inimiga dos homens (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 207).

Outrossim, afirma Rafael C. Silva que esse consumo audiovisual deforma a consciência, facilitando a aceitação de ideologias, canalizando qualquer tipo de reação contrária ao mundo administrado:

Segundo Adorno, a televisão capta e deforma a consciência do público, tal como o cinema e o rádio. Contribui, assim, para divulgar ideologias. Sob este aspecto, ela é mais uma forma de gratificação do conformismo que faz com que os homens suportem a

dura vida do dia-a-dia. Na medida em que a rotina diária torna opaca a vida dos homens, cabe à televisão conferir-lhe certo ‘brilho’, sem apresentar, no entanto, algo que seja distinto, pois o distinto está de antemão proibido. A programação das emissoras visa canalizar a reação do público, apresentando estereótipos que induzem as pessoas a simplificações de imagens de imagens de mundo (SILVA, 1999. p. 37-38).

Assim como o governo inglês contestou a proibição da venda ópio, pois ela gerava imensos lucros para o território inglês, independente do efeito nocivo e de suas consequências o consumo era incentivado, assim como também o é o espetáculo. De fato, como enfatiza o situacionista, tanto o ópio quanto o espetáculo geram capital, que é o objetivo maior da indústria cultural e da sociedade burguesa em geral. Assim, os homens consomem para sobreviver e sobrevivem para consumir, e o espetaculismo nunca será barrado:

Mas, se a sobrevivência consumível é algo que deve aumentar sempre, é porque ela não para de *conter em si a privação*. Se não há nada além da sobrevivência ampliada, nada que possa frear seu crescimento, é porque essa sobrevivência não se situa além da privação, é a própria privação tornada mais rica (DEBORD, 2006, p. 32, grifo do autor).

Ainda segundo Guy Debord, na relação de permuta, o dinheiro é o pilar do espetáculo. No entanto, o dinheiro é o que rapidamente se viu e trocou: o desejado espetacular é o foco, o dinheiro só existe para ser trocado. O capital é justamente a ponte para o pseudo uso da vida. O espetáculo se alimenta do que é visto, aparente, o produto e o modo de vida desejado, alcançado pelo dinheiro. Esse mesmo capital produz o modo de acumulação e possui poder de expansão, chegando às mais baixas classes pela difusão de imagens, do almejo pelo modo de vida espetaculista, alcançado pelo consumo dos produtos da indústria cultural. Dessa forma, o espetáculo suprime o modo de vida antigo pela ilusão e se mantém, aceito de forma resignada, passiva e com efeito hipnótico. O

espetáculo é a representação de uma sociedade embriagada, adormecida e distante da emancipação social, é o “mau sonho da sociedade moderna acorrentada, que ao cabo não exprime senão o seu desejo de dormir. O espetáculo é o guarda desse sono” (DEBORD, 2006, p. 29).

## **Considerações finais**

Conclui-se, então, que a indústria cultural e a sociedade do espetáculo utilizam técnicas de consumo e produção para manter a perpetuação de um sistema social e econômico falho enquanto atuante crítico, mas extremamente eficaz no que se refere ao projeto burguês de alienação e coerção das massas.

A indústria cultural e a sociedade do espetáculo atuam lado a lado para criar uma ilusão hipnotizante de vidas nunca alcançáveis, e que de tão perfeitas e vívidas são trocadas pela vida real no ato do consumo. Adorno, Horkheimer e Debord propõem suas análises da sociedade de modo fiel à realidade, sem floreios ou devaneios, por esse motivo são vistos como filósofos radicais. Mas sem os seus escritos, dificilmente teríamos descrições tão clarificantes sobre a sociedade do consumo.

Mas além da descrição, porque não há uma prescrição? Como fugir das armadilhas da indústria cultural espetaculista? Os autores nos transmitem uma análise descritiva da sociedade e não necessariamente uma prescrição de ação, mas há apontamentos sobre possíveis transformações: o não-idêntico e sua possibilidade de realização. Não há uma fórmula mágica ou uma receita pronta que nos desprenda dessa realidade, pois vivemos em mundo totalmente calculado e administrado, e todos, sem exceção, passam pelo crivo dessa indústria de produtos e imagens, mas pelo processo de racionalização crítica é possível obter consciência plena sobre a existência desse projeto de alienação já é, em si, o começo de uma mudança.

## Referências

- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- COELHO, Cláudio Novaes Pinto. Indústria cultural e sociedade do espetáculo: a dimensão política da crítica cultural. *Revista Líbero*, São Paulo, v. 19, n. 37, p. 31-42, 2016.
- DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela do Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.
- JUNKES, Delcio. Progresso e barbárie. *Revista do NESEF Filosofia e Ensino*, Curitiba, v. 10, n. 1, p. 99-109, 2018. DOI: <https://doi.org/10.5380/nesef.v7i2.63793>.
- JUREMIR, Machado da Silva. Pour déborder le spectacle: à propos de la réédition des œuvres de Guy Debord. *Hermès, La Revue*, Paris, v. 47, n. 1, p. 185-191, 2007. DOI: <https://doi.org/10.4267/2042/24091>.
- SILVA, Rafael Cordeiro. A atualidade da crítica de Adorno à indústria Cultural. *Revista Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 13, n. 25, p. 27-42, 1999.
- TRESPEUCH-BERTHELOT, Anna. Les vies successives de La Société du spectacle de Guy Debord. *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, Paris, v. 2, n. 122, p. 135-152, 2014. DOI: <https://doi.org/10.3917/ving.122.0135>.

Data de registro: 16/06/2021

Data de aceite: 20/09/2021



## O conceito de *Bildung* em Hegel

*Lucas Schönhofen Longoni\**

NICOLAU, Marcos Fábio Alexandre. *O conceito de Bildung em Hegel*. Sobral: SertãoCult, 2019.

*O conceito de Bildung em Hegel*<sup>1</sup> - termo, segundo o autor, melhor traduzido por “formação cultural” - é uma obra de 2019 que conta com 202 páginas muito bem escritas por Marcos Fábio Alexandre Nicolau sobre um tema de importância ímpar e que possui relevância não só para a Filosofia e a história das ideias como também para a Educação, sendo fruto de uma pesquisa de doutorado na área. O trabalho é publicado pela SertãoCult, de Sobral (CE), em parceria com a Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA) e disponibilizado, para o contento do público, de forma livre em versão digital pelo site da editora<sup>2</sup>, possibilitando ao falante da língua portuguesa acesso a uma investigação de alto nível sobre um tópico carecido de atenção.

A pesquisa ora resenhada é impulsionada pela pergunta: "Ainda é possível defender o ideal da *Bildung* hegeliana na atualidade" (p. 11)? A hipótese do autor para essa indagação é afirmativa e supõe que a proposta hegeliana é atualmente válida e se apresenta como uma possível alternativa para se pensar o melhor modo de educar o homem (o problema pedagógico). Na investigação dessa hipótese, o autor se reserva, porém, ao objetivo de descrever qual seria essa proposta hegeliana ao problema

---

\* Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). E-mail: [schonhofen.longoni@ufrgs.br](mailto:schonhofen.longoni@ufrgs.br). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1407728234968625>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7306-6823>.

<sup>1</sup> Todas as citações a seguir referem-se à obra resenhada.

<sup>2</sup> <https://repositorio.editorasertao.org/index.php/omp/catalog/book/22>. Acesso em: 3 jun. 2021.

pedagógico, e se ela seria uma alternativa ainda possível (dado principalmente sua datação histórica), não tendo a pretensão de responder se ela é a melhor (p. 11).

Frente a esse problema é, então, natural que, como condição para avaliação da hipótese, tenham que ser respondidas duas questões. Primeiro, qual é o conceito de *Bildung* em Hegel – que o autor busca retirar fundamentalmente da *Fenomenologia do Espírito* (FE), mas também da *Filosofia do Direito* (FD), de Hegel – e, para fins de situação da discussão, em qual contexto histórico-educacional ele surge? Segundo, o que pode ser identificado nele enquanto proposta educativa - tomando o que Hegel propõe como teoria da educação a partir dos seus *Discursos de Nuremberg* e identificando a escola como um momento de mediação entre a família e a sociedade civil, sendo por isso discutida dentro da proposta de esclarecimento do conceito de *Bildung* enquanto formação ética, social e política, perpassado pelas três esferas da eticidade da FD – família, sociedade civil e Estado?

Desse modo, o autor opta por dividir sua investigação em duas partes, compostas por três capítulos. A primeira parte, denominada *Compreendendo a Bildung*, se propõe a explicar como Hegel trabalhou o conceito de *Bildung*, sendo dividida em dois capítulos. O primeiro expõe como esse conceito inicialmente se desenvolveu como ideal educativo neohumanista em solo alemão do final do séc. XVIII e do início do séc. XIX. O segundo, por sua vez, analisa a apreensão sistemática que Hegel faz do conceito, identificando que a FE pode ser interpretada como uma pedagogia do caminho, isto é “como uma formação propedêutica da consciência individual” (p. 12). A segunda parte do trabalho chama-se *Historicizando a Bildung* e tem como objetivo revelar a *Bildung* como efetivação da liberdade e educação para a cidadania, sendo composto apenas pelo capítulo três, o qual remonta as três esferas da eticidade da FD, apresentando especial aprofundamento sobre a *Bildung* institucional ou escolar, defendida por Hegel nos *Discursos sobre Educação*, proferidos em seus anos de docência em *Nuremberg* (1808-1816).

Retomando aquelas perguntas acima, o autor verificará que o conceito de *Bildung* é o de formação cultural o qual se dá no processo histórico do desenvolvimento humano, tendo como sujeito a consciência dos povos, sendo assim um fato, algo que é inerente à existência humana, e não um mero dever-ser (p. 175-176). É o desenvolvimento do sistema hegeliano como um todo, o qual estrutura o espírito num movimento dialético de autoconscientização que necessita da exteriorização de si (primariamente natural e imediato) e do subsequente retorno para uma consciência de si que internaliza a cultura universal. A *Bildung* é assim o "processo de efetivação da liberdade" (p. 178) por meio do qual a consciência e a vontade imediatas e naturais se emancipam e se capacitam até chegar à ciência (especulativa) e à efetivação da liberdade (com implicações nos âmbitos ético, estético, político, social e econômico), desabrochadas na modernidade.

Nesse sentido, o conceito de *Bildung* não apresenta primordialmente um projeto para a educação, pois o processo educacional não deve ser pensado em restrito à institucionalidade escolar. Pelo contrário, seria a partir da cultura universal de um povo, já dada no interior do processo histórico, que seria possível também educar as crianças, isto é, os indivíduos particulares, onde “[...] o processo educativo, em seus âmbitos escolar e familiar, torna-se necessariamente *processo formal* e *complementar*” (p. 88, grifo do autor). Dada essa característica fundamental, seria também possível identificar, não obstante, outras tantas características da *Bildung* hegeliana cabíveis de serem internalizadas numa proposta educativa. Uma tal proposta teria que incorporar i) a capacitação moral dos indivíduos para o exercício de sua cidadania consciente, visando uma formação cultural capaz de tornar os indivíduos aptos para o mundo da vida; ii) o estudo dos clássicos, das línguas antigas e a apropriação reflexiva da tradição; iii) a valorização da experiência da alteridade nos processos de socialização e de reconhecimento; iv) a disciplina para os primeiros anos de aprendizagem; v) a valorização de uma educação interdisciplinar e não limitada a uma formação pragmática e utilitária-immediatista; entre outras noções que caracterizariam o conceito de *Bildung*.

mas que seriam menos cabíveis como propostas educativas a indivíduos e mais informativas do processo real e inescapável do desenvolvimento do espírito absoluto.

Dadas essas características, o autor conclui que a proposta da *Bildung* é ainda válida atualmente – ainda que ela não deva ser absolutizada como solução última ao problema pedagógico e desde que possa estar aberta a reinterpretações e atualizações. Isso tendo em vista que, por um lado, a proposta da *Bildung* é insuficiente para se atingir os objetivos visados na contemporaneidade, pois ela é filha do seu tempo e expõe “uma figura da vida que se tornou velha” (p. 177), ficando presa ao séc. XIX. Por outro lado, porém, o ideal da *Bildung* se harmoniza com muitos dos objetivos contemporâneos lançados para a educação, por conter em sua proposta formativa o ideal do desenvolvimento e endossamento da liberdade, com base na conscientização dos deveres e direitos dos indivíduos para com a coletividade, visando uma educação cidadã (p. 179-180).

Tudo reunido é preciso esclarecer que o autor pretende responder mais a primeira pergunta que identifiquei acima do que a segunda. Todavia, acredito ser esta derivada de uma exigência implícita da pergunta “a proposta da *Bildung* ainda seria válida atualmente?” (p. 175), no que se percebe a falta de uma seção ao menos concentrada nesse problema – o que poderia ter enriquecido a conclusão do autor. A estruturação das respostas às perguntas fundamentais não seguem, portanto, uma dinâmica própria e acabam privilegiando, por vezes, uma investigação por comentários ao texto. Esse procedimento, contudo, não compromete em nada as análises, que trazem por certo um relacionar sempre autêntico e original das obras com o conceito de *Bildung* – o qual ainda carece de uma literatura ampla em português, tendo ainda mais mérito por ser inédita nessa empreitada.

A opção metodológica do autor por expor o conceito de *Bildung* em Hegel como pressuposto pelo “*processo de efetivação do espírito absoluto no mundo*” (p. 12, grifos do autor) e não propriamente com a seleção das passagens mais diretas onde o filósofo faz uma referência

explícita ao seu conceito de *Bildung*<sup>3</sup>, optando assim por uma via menos analítica, acredito que permite à obra - mesmo não sendo fácil, como é de se esperar do hegelianismo - se abrir a um público não necessariamente especializado, mas principalmente interessado em uma visão ampla sobre como o conceito de *Bildung* está intrinsecamente presente no sistema hegeliano.

Marcos Nicolau é doutor em Educação pela Universidade Federal do Ceará (UFC) e tem um amplo currículo na área da filosofia, especialmente hegeliana, tendo pesquisado a questão do ser na *Ciência da Lógica* de Hegel em seu mestrado. Atualmente é professor adjunto de Filosofia da UVA e integra o corpo docente da pós-graduação, atuando também como professor colaborador do Mestrado Profissional em Filosofia – PROF-FILO (UFC/UFPR). Pesquisa Idealismo Alemão (Hegel), Filosofia da Moderna (Leibniz), Ensino de Filosofia e Filosofia na Saúde, possuindo várias publicações nos referidos campos de conhecimento. No último ano (2020) organizou, também pela SertãoCult, obra dedicada ao pensamento de Leibniz.

## Referências

NICOLAU, Marcos Fábio Alexandre. O conceito de Bildung em Hegel. Sobral: SertãoCult, 2019.

Data de registro: 07/06/2021

Data de aceite: 13/08/2021

---

<sup>3</sup> Para ficar em apenas um exemplo, o §187 da FD.





## **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](mailto: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](mailto: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](mailto: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.