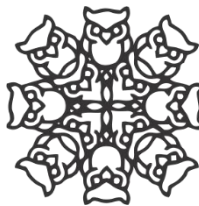


ISSN Eletrônico: 2526-2106



PRIMORDIUM

Revista de Filosofia e Estudos Clássicos



PRIMORDIUM	Uberlândia	v. 6	n. 12	p. 179-422	jul./dez. 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. 12 – jul./dez. 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 / e-mail: livraria@ufu.br



Expediente do Comitê Editorial

Periodicidade Semestral - ISSN Eletrônico: 2526-2106

Volume 6 Número 12 – jul./dez. 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

Telefone: +55 (34) 3239-4252

IFILO - Instituto de Filosofia

DIRIFILO: Prof.^a Dr.^a Georgia Cristina Amitrano

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

UFU - Universidade Federal de Uberlândia

Reitor: Valder Steffen Junior

Vice-reitor: Carlos Henrique Martins da Silva

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

EDUFU – Editora da Universidade Federal de Uberlândia

Direção: Alexandre Guimarães Tadeu de Soares

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

Cep: 38408-144 Uberlândia – Minas Gerais – Brasil

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

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

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



Missão e política editorial:

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

Política de Acesso Livre:

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

Declaração de Privacidade e direitos autorais:

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

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

Originalidade:

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

Indexado nos repertórios:

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

Política antiplágio:

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



PRIMORDIUM

Revista de Filosofia e Estudos Clássicos

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

Volume 6, Número 12 – jul./dez. – 2021

SUMÁRIO

Editorial.....191-194
Equipe Editorial Primordium

Entrevista

Entrevista com o Profº Dr Giovanni Semeraro: Atualidade de Marx, organização popular e formação.....195-214
Revista Primordium

Artigos

A crise entre Theodor Adorno e o movimento estudantil alemão no final dos anos 60.....215-234
Daniel Rodrigues Placido

A origem social do valor: valor-de-uso e valor-de-troca numa perspectiva dialética.....235-264
Gutemberg Miranda

O cuidado de si no diálogo *Alcibiades* de Platão: uma análise
sob a perspectiva de Michel Foucault.....265-286
Igor Corrêa de Barros

Prover-se para a morte: reflexões senequianas.....287-298
Cláudia Valéria Fortes de Oliveira dos Santos

Porque devemos desconfiar da intuição repugnante....299-326
André Luis Lindquist Figueredo

Abraão e Maria: personagens que dão referência para os
conceitos de Kierkegaard em *Temor e Tremor*.....327-344
Antonio Macedo dos Santos

Amor, loucura e filosofia: Platão como um filósofo do
evento.....345-362
Alan Duarte Araújo

O espaço kantiano: uma análise da interpretação de Henry
Allison.....363-386
Alexandre Pavani da Silva

Traduções

O que parece melhor.....387-402
Asa Mahan
Trad. Silvério Becker

Indexadores	403
Normas para submissão	405-410
Política antiplágio	411-412
Nominata de pareceristas	413-416
Sumário do volume	417-420



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 Universidade Federal de Uberlândia (UFU).

Volume 6, Issue 12 – Jul./Dec. – 2021

CONTENTS

Editorial.....191-194
Primordium Editorial Staff

Interview

Interview with Prof. Dr Giovanni Semeraro: Current affairs of Marx, popular organization and training.....195-214
Revista Primordium

Articles

The crisis between Theodor Adorno and the german student movement in the late 60s.....215-234
Daniel Rodrigues Placido

The Social Origin of Value: Value-Use and Value-Exchange in a dialectic perspective.....235-264
Gutemberg Miranda

Self-care in Platão *Alcibiades* dialogue: an analysis from the perspective of Michel Foucault.....265-286
Igor Corrêa de Barros

Providing yourself for death: senequian reflections.....287-298
Cláudia Valéria Fortes de Oliveira dos Santos

Why we should distrust the repugnant intuition.....299-326
André Luis Lindquist Figueredo

Abraham and Mary: characters that give reference to Kierkegaard's concepts in *Fear and Trembling*.....327-344
Antonio Macedo dos Santos

Love, madness and philosophy: Plato as a philosopher of the event.....345-362
Alan Duarte Araújo

The kantian space: an analysis of Henry Alisson's Interpretation.....363-386
Alexandre Pavani da Silva

Translations

The Greatest Apparent Good.....387-402
Asa Mahan
Tranlation from Silvério Becker

Indexers	403
Submission rules	405-410
Antiplagiarism policy	411-412
Nomination of referees	413-416
Contents Summary	417-420



Editorial v. 6 n. 12 jul./dez. 2021

*Lucas Guerrezi**

É com grande satisfação que oferecemos aos nossos leitores o volume 6, número 12 da *Primordium – Revista de Filosofia e Estudos Clássicos*. Esta edição inclui oito artigos de fluxo contínuo, uma entrevista e uma tradução.

A presente edição da Revista se abre com a entrevista concedida pelo Prof^o Dr Giovanni Semeraro. Giovanni Semeraro é membro fundador e foi Presidente da International Gramsci Society-Brasil (IGS-Br) 2014-2017. Graduou-se em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (1985), é Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma/Itália (1977), Mestre em Filosofia da Educação pela Fundação Getúlio Vargas/RJ (1990), doutorado-sanduiche em Filosofia Política na Università degli Studi di Padova/Italia (1996), Doutor em Educação pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1998) e Pós-Doutor na Universidade de Urbino/Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli 2007-2008 com a supervisão do Prof. Domenico Losurdo. O doutorando Fernando Tadeu Mondy Galine (UFU) conduziu a entrevista, que focou principalmente na atualidade de Marx, na organização popular e na sua formação.

Na seção de artigos em fluxo contínuo, começamos a leitura com "A crise entre Theodor Adorno e o movimento estudantil alemão no final dos anos 60", escrito pelo mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU), Daniel Rodrigues Placido. Este artigo aborda a crise

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

entre Theodor Adorno e o movimento estudantil alemão no final dos anos 60. Essa crise causa surpresa inicialmente, já que Adorno, um filósofo de influência marxista e referência para a esquerda daquele período, chegou a apelar para a polícia contra os estudantes.

Em seguida, apresentamos o artigo “A origem social do valor: valor-de-uso e valor-de-troca numa perspectiva dialética”, onde Gutemberg Miranda, professor da Universidade Federal de Alagoas (UFAL), conduz uma análise teórica com o propósito de compreender a dinâmica do valor, baseada na teoria do valor exposta em “O Capital”.

No texto “O cuidado de si no diálogo Alcibiades de Platão: uma análise sob a perspectiva de Michel Foucault”, Igor Corrêa de Barros, mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ), utiliza dos últimos estudos de Michel Foucault para recuperar a noção de cuidado de si. O texto nos mostra como Foucault sustenta que o diálogo Alcibiades de Platão é o gérmen filosófico do cuidado de si, pois seria a primeira teoria completa do cuidado de si: cuidar de si, para Platão, é cuidar da alma, e essa seria a principal tarefa da existência humana.

Em seguida, a graduanda em Literaturas Clássicas pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB), Cláudia Valéria Fortes de Oliveira dos Santos, com o texto intitulado “Prover-se para a morte: reflexões senequianas”, aspira promover reflexões sobre o entendimento estoico de Lúcio Aneu Sêneca, no que diz respeito à morte, seja esta ocasionada de forma natural ou disposta por suicídio. Para tanto, foram utilizadas algumas *Epistulae Morales ad Lucilium* e *De Breuitate Vitae*.

“Porque devemos desconfiar da intuição repugnante” é o título do artigo escrito por André Luis Lindquist Figueredo, mestrando em Filosofia pela UFU. Neste artigo, André pretende mostrar porque devemos desconfiar da intuição, que muitos de nós temos, de que a Conclusão Repugnante é obviamente falsa. A Conclusão Repugnante é a afirmação, proposta por Derek Parfit (1984, p. 388), de que uma população de pelo menos 10 bilhões de pessoas vivendo vidas muito boas é, se todas as outras coisas forem

iguais, pior do que uma população suficientemente maior de pessoas vivendo vidas muito ruins.

Em “Abraão e Maria: personagens que dão referência para os conceitos de Kierkegaard em *Temor e Tremor*”, Antonio Macedo dos Santos, Mestre em Educação pela Universidade Federal do Acre (UFAC), faz uma análise sobre a obra *Temor e Tremor* de Kierkegaard, investigando as figuras de Abraão e Maria com vistas à compreensão sobre qual função eles cumprem na trama da obra. Conclui-se que Abraão e Maria, mais que provas vivas do conceito de fé, de suspensão teleológica da ética, etc., são referências para compreender tais conceitos.

“Amor, loucura e filosofia: Platão como um filósofo do evento” é o artigo escrito por Alan Duarte, Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (UFU). No artigo, Alan busca investigar a relevância da “pedagogia amorosa” para a teoria do conhecimento de Platão, articulação disposta, sobremaneira, no *Banquete* e no *Fedro*. Busca-se, para tanto, responder a seguinte questão: o que a centralidade de conceitos como amor, beleza e loucura na obra platônica pode auxiliar na reinterpretação da natureza de sua Filosofia? Problemática que se justifica em virtude da imagem depreciativamente forjada dos filósofos ditos “idealistas”, como se, de maneira geral, fossem desatentos às obrigações para com uma suposta ontologia da diferença, desarticuladora de todo pensamento com pretensões à “absoluta” identidade especulativa do Conceito, como argumenta o filósofo francês Gilles Deleuze.

Finalizando a seção de artigos em fluxo contínuo, temos o texto “O espaço kantiano: uma análise da interpretação de Henry Allison” de Alexandre Pavani da Silva, Discente do curso de graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (UFU). No artigo, Alexandre busca estabelecer critérios de validação para a aplicação de conceitos puros na formulação de conhecimentos apodícticos sobre a experiência sensível.

Finalmente, concluindo o número 12 da Primordium – Revista de Filosofia e Estudos Clássicos, temos a tradução “O Que Parece Melhor” de Silvério Becker, Professor de Ensino Fundamental da Prefeitura Municipal

de Itapiranga. The Greatest Apparent Good (O Que Parece Melhor) é o quinto capítulo da obra *Doctrine of the Will*, publicada originalmente em 1845. Para a presente tradução, o texto utilizado foi: The Greatest Apparent Good. In: MAHAN, Asa. *Doctrine of the Will*. J. M. FITCH. Oberlin, 1847; pp 99-118. O texto é de domínio público.

Equipe Editorial Primordium



Entrevista com o Profº Dr Giovanni Semeraro: Atualidade de Marx, organização popular e formação

*Revista Primordium**



Giovanni Semeraro é membro fundador e foi Presidente da International Gramsci Society-Brasil (IGS-Br) 2014-2017. Graduiu-se em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (1985), é Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma/Itália (1977), Mestre em Filosofia da Educação pela Fundação Getúlio Vargas/RJ (1990), doutorado-sanduíche em Filosofia Política na Università degli Studi di Padova/Italia (1996), Doutor em Educação pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1998) e Pós-Doutor na Universidade de Urbino/Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli 2007-2008 com a supervisão do Prof. Domenico Losurdo. Atualmente é Professor Titular na Universidade Federal Fluminense onde leciona Filosofia da Educação na Graduação e no Programa de Pós-Graduação (PPGE). Para além disso, coordena o Núcleo de Estudos e Pesquisas em Filosofia Política e Educação (NUFIPE). Reconhecido em todos os campos das Ciências Humanas.

* Entrevista concedida por e-mails enviados entre os dias 14 de Julho de 2021 e 17 de Agosto de 2021 a convite do Grupo de Estudos Marxistas: Marx e Gramsci da Universidade Federal de Uberlândia em reconhecimento por seu trabalho acadêmico e na International Gramsci Society - Brasil. Em nome da Revista Primordium, Fernando Tadeu Mondy Galine e o Grupo de Estudos Marxistas: Marx e Gramsci, prepararam e enviaram a entrevista. O Grupo de Estudos Marxistas: Marx e Gramsci da Universidade Federal de Uberlândia e a Revista Primordium agradecem ao Profº Dr Giovanni Semeraro por sua generosa participação.

Revista Primordium: Discorra um pouco sobre sua trajetória de vida e escolhas intelectuais. E o que significou nessas escolhas o intercâmbio entre o velho e o novo mundo, em particular a relação entre a cultura italiana e a brasileira.

Giovanni Semeraro: Parte dos fatores que marcaram a minha trajetória de vida derivam das origens familiares e culturais enraizadas na Puglia (Apúlia), região do Sul da Itália, onde nasci e passei os primeiros vinte anos. Guardo até hoje como herança preciosa a atmosfera sóbria e afetuosa da família, o ambiente de comunidade da minha cidade natal e a tenacidade no trabalho do meu pai, um camponês diarista, que além do sustento trazia em casa a solidariedade e os sentimentos de revolta dos seus companheiros de classe.

Além desse DNA, foram os anos de filosofia e teologia transcorridos em Roma na década de 1970 que orientaram as minhas escolhas intelectuais e sociopolíticas, durante um período que me permitiu tocar com a mão os debates e as convulsões políticas, a efervescência cultural e o concentrado de história, arte e cosmopolitismo que se respira na capital da Itália e da cristandade. Ao término do mestrado em teologia bíblica na Pontifícia Universidade Gregoriana, a minha Congregação religiosa me designou para trabalhar no Brasil. Assim, entre 1978 e 1980 atuei como padre na Igreja de N.S. Consolata, em Brasília, onde cheguei perto de ser expulso do país por ter apoiado e dado abrigo a uma greve de professores. Fui, então, transferido para o Rio de Janeiro, na igreja com o mesmo nome situada no bairro de Benfica/São Cristóvão e que abrangia 5 favelas: Mangueira, Telégrafo, Tuiuti, Parque do Arará e Eredia de Sá, no arco de território que se estende do Maracanã até Manguinhos, na Avenida Brasil. Passados 5 anos de intensa dedicação nas favelas, passei a trabalhar em Nova Iguaçu, na Baixada Fluminense, entre 1986 e 1993, como professor na Universidade de Nova Iguaçu (UNIG) e diretor de estudos nos cursos de filosofia e teologia do Seminário Maior Paulo VI, me envolvendo com movimentos populares e a pastoral social da Diocese conduzida por D. Adriano Hypólito. Os traços sumários desse itinerário deixam claras as vértebras fundamentais que moldaram a minha formação e traçaram os rumos da minha existência que foram se definindo combinando estudos e vinculação com as lutas populares.

Embora se preste a múltiplos significados, não simpatizo muito com o estereótipo “velho e novo mundo”, porque o Brasil e a América Latina não nasceram em 1500 e também porque nem tudo é novo nestas terras, assim como na Itália e na Europa, embora tenham uma longa história, nem tudo é velho. Não há dúvida de que ao passar do universo de cidades muito antigas da Itália para uma capital como Brasília, recém criada no centro de um imenso território, a impressão foi grande. Mas, o impacto maior foi quando mergulhei na realidade dramática das favelas e das extensas áreas de periferia do Rio de Janeiro. Embora, não me faltassem noções básicas antes de aterrizar no Brasil e tivesse já lido na Itália escritos de Paulo Freire e da Teologia da libertação, foram as chocantes contradições e disparidades sociais com as quais me deparei que me levaram a entender melhor a realidade local e a abraçar com mais determinação os horizontes delineados pelo marxismo. Em um processo inverso dos que saem daqui para estudar no exterior, a minha formação e atuação político-pedagógica foi se completando e consolidando no Brasil, com o mestrado no IESAE/FGV concluído com a dissertação sobre “A esquerda católica dos anos 60” e a tese de doutorado sobre “A sociedade civil em A. Gramsci”, na UFRJ. Quando, portanto, ingressei na UFF em 1993, estavam já postas as premissas a partir das quais iria delinear o meu percurso acadêmico até hoje. Naturalizado brasileiro, ao longo de mais de 40 anos, procuro entrelaçar o legado da Itália com os conhecimentos aqui adquiridos e os desafios postos pela realidade que fermenta no Brasil, principalmente nos movimentos sociais e organizações políticas das classes subalternizadas. Na verdade, embora existam diferenças consideráveis entre Brasil e Itália, há muitos elementos de contato e convergência e não só pela parcela significativa de imigrantes italianos. Um país como a Itália que se constituiu ao longo do tempo com uma amálgama de raças, culturas, criações e lutas políticas tem muito a ver com o Brasil marcado por características parecidas, em busca de uma identidade mais definida e da consolidação como nação livre, justa e soberana.

Revista Primordium: Professor Semeraro, como surgiu a ideia de criação da International Gramsci Society ? Qual é a sua importância para o Brasil e América Latina? E porque o Brasil foi escolhido para se construir a primeira International Gramsci Society fora da Itália?

Giovanni Semeraro: A ideia de criar uma associação que pudesse articular a miríade de estudiosos de Gramsci espalhados pelo Brasil e potencializar as iniciativas em torno desse autor estava já no ar. Depois da Itália, o Brasil tornou-se o país onde mais se lê, publica e debate o pensamento de Gramsci, cuja influência permeia partidos, mundo acadêmico, movimentos sociais e diversos setores da sociedade. Portanto, não encontrei muitos obstáculos quando comecei a suscitar o assunto nos diversos compromissos acadêmicos pelo Brasil. Com o amadurecimento da proposta e a ampliação do consenso, foi se formando um núcleo básico de colegas mais próximos, representativos de diversas regiões do Brasil. Desta forma, iniciamos um trabalho coletivo para convidar os numerosos gramscianos que atuam no Brasil e, assim, preparar um evento de análise e decisões. Com um número consistente de adesões, escolhemos inevitavelmente a Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) como lugar de encontro, em honra a Carlos Nelson Coutinho. Assim, no final de maio de 2015, depois de dois dias de debates e definições, foi fundada a International Gramsci Society-Brasil, com a presença também de Giuseppe Vacca (Diretor do Instituto Gramsci de Roma), de Fábio Frosini (representante da IGS-Itália) e de Joseph Buttigieg (presidente mundial da IGS), que por um imprevisto de última hora acabou não embarcando dos Estados Unidos, mas que se fez presente com uma comunicação oficial.

No Estatuto, aprovado por unanimidade no evento, afirma-se que o objetivo da IGS-Brasil é articular e dar maior consistência aos estudiosos, grupos e eventos que se formam em torno dos estudos e da divulgação da obra de Gramsci. Além disso, a IGS-Brasil se propõe também a dialogar, aprofundar, atualizar e entrelaçar o pensamento de Gramsci com a produção teórica e os movimentos sociais populares do Brasil e da América Latina, de modo a fermentar estudos e pesquisas e organizações em sua atuação política. Assim, logo após a fundação da IGS-Brasil foi criado um site, uma revista, um boletim mensal e estabelecemos a realização de seminários internacionais a cada dois anos em diferentes

idades do Brasil, para permitir o intercâmbio do maior número de sócios, a apresentação de trabalhos dos mais diversos estudiosos e a realização da Assembleia geral para eleger de forma rotativa a Direção e o Conselho da IGS-Brasil.

Ao longo desses 6 anos, a IGS-Brasil cresceu em número de sócios, promoveu diversos eventos regionais, numerosos cursos presenciais e on-line, se posicionou contra o neofascismo que se instalou no Brasil e promoveu publicações de artigos e de livros. Entre as numerosas e valiosas iniciativas promovidas pela IGS-Brasil que constelam esse período, precisa destacar a elaboração do Mapa da produção de estudos e publicações sobre Gramsci no Brasil. Além disso, a partir de 2020, veio se constituindo um grupo de sócios voluntários para realizar a tradução integral do Cadernos do Cárcere da edição crítica organizada por Valentino Gerratana. Até agora, foram já traduzidos os Cadernos “especiais” e começamos a traduzir os cadernos “miscelâneos”. Nesses últimos anos, a IGS-Brasil vem se articulando também com grupos de estudos gramscianos que atuam em diversos países da América Latina e Caribe. Espera-se que essas iniciativas possam se consolidar cada vez mais para realizar um fecundo desenvolvimento do pensamento crítico e uma atuação política transformadora da sociedade.

Revista Primordium: Qual a atualidade do pensamento de Marx e Gramsci para analisar a crise orgânica que vivemos na atualidade e o conturbado momento político brasileiro?

Giovanni Semeraro: Como é notório, uma das maiores contribuições de Marx foi ter desvelado as contradições embutidas no projeto implantado pelo capitalismo, analisando o seu modo de produção e os efeitos nefastos por trás das suas aparências, as metamorfoses e as crises cíclicas que o levam continuamente a se reestruturar e reproduzir. Atualmente, de uma configuração mais nacional e industrial, o capitalismo passou a se caracterizar por uma intensa globalização dos mercados e por um sofisticado sistema financeiro que extrai valor fictício sem contribuir com a dinâmica da produção e os avanços da sociedade.

Conforme Marx havia delineado, as formas do capitalismo vêm evoluindo para dimensões totalitárias e destrutivas, expandindo seus tentáculos também sobre setores estratégicos para a sobrevivência da humanidade: os comportamentos humanos e a reprodução, a biodiversidade, a segurança alimentar, os bens comuns e as criações culturais e políticas. Nunca como agora as análises de Marx se apresentam tão atuais ao apontar o crescente esgotamento da “terra e do trabalhador” engendrado pela predação do capital. Cresce à vista de todos a maneira como o planeta está sendo reduzido a máquina de fornecer commodities ao preço do desmatamento, da extinção de espécies, da devastação do ambiente, da expulsão de populações nativas, do aquecimento global e da interferência nas mudanças climáticas. E, da mesma forma, ocorre também a destruição dos direitos trabalhistas fundamentais e a redução dos que ainda conseguem trabalhar a prestadores precários e aviltantes de serviços. As contradições atuais do capital ultrapassam qualquer imaginação do absurdo porque concentra cada vez mais acúmulo de riquezas nas mãos de grupos restritos na medida em que destrói as fontes da vida no planeta, desintegra as forças do trabalho, a sociabilidade humana e a própria civilização, explanando o caminho para as multiplicações das pandemias e a propagação da barbárie. As ondas reacionárias e neofascistas, a exasperação do racismo, da xenofobia, da construção de muros e da propagação do caos social são um termômetro claro dessa situação. A pandemia da Covid-19, tal como a difusão crescente de diversas doenças letais que vêm se multiplicando nessas últimas décadas, não são um acidente natural ou surtos imprevisíveis na história humana, mas a manifestação da metástase que se alastra no corpo social, provocada por uma crescente crise orgânica social e ambiental que toma conta de todo o sistema.

Gramsci é um dos autores que melhor aprofundou e atualizou o pensamento inaugurado por Marx e percebeu com muita lucidez a crise do capitalismo monopolista do século XX que explode em 1929, engendra a exasperação dos nacionalismos regressivos e debilita as organizações políticas das classes trabalhadoras. Como Marx, Gramsci considera que a crise eclode quando as contradições do sistema se tornam insustentáveis,

de modo que estrutura não se sintoniza mais com a evolução da superestrutura e a economia não corresponde às demandas das grandes massas e às aspirações que se manifestam nas diversas formas de questionamento. Entre outros aspectos, no entanto, o pensamento de Gramsci é particularmente atual porque, ao se defrontar com o surgimento do fascismo e do nazismo que se expandiam na Itália e na Europa, desvelou a íntima ligação deste fenômeno com a ideologia liberal. Mostrou, de fato, que a classe dominante liberal e “democrática”, quando perde a capacidade de ser “dirigente” e não consegue mais se sustentar pelo consenso e pela “revolução passiva”, recorre ao uso da força coercitiva e parte para a agressão aberta. Por isso, Gramsci caracterizou o fascismo como “a tática da burguesia em perigo”. Retrata como poucos a reação apavorada da burguesia que, tomada pelo “temor pânico” diante do avanço do movimento operário e da irradiação da Revolução russa, procura se adaptar com uma operação de reestruturação do capital, recorre à intervenção violenta do Estado, aos “homens providenciais”, ao braço armado dos militares e às tramoias da burocracia. Uma situação parecida ocorre atualmente no Brasil com o governo Bolsonaro, onde a classe dominante não possuindo um projeto incluyente de nação, atemorizada pelo avanço das classes populares, se entrincheira em seus privilégios e promove um conjunto de retrocessos e agressões na esperança de desencadear um processo de golpe salvador.

Mas, o legado mais peculiar da vida política e intelectual de Gramsci não se limita às análises críticas. O que mais caracteriza o seu pensamento são os horizontes que traça para construir a hegemonia das classes subalternas nas complexas sociedades contemporâneas, indicando os instrumentos políticos e culturais mais sofisticados para realizar a “grande política: a criação de novos Estados” e a fundação de uma nova civilização. Malgrado sejam delicados e perigosos, para Gramsci, os momentos de crise podem criar as “condições mais favoráveis para uma expansão inaudita do materialismo histórico” e se tornar grandes oportunidades para gestar novas propostas de sociedade capaz de superar a velha ordem. Perspectivas tão arrojadas implicam a necessidade de construir uma original concepção de mundo com a filosofia da práxis, uma

visão revolucionária da política com o protagonismo das classes populares, a configuração de um partido efetivamente democrático, a função dos “intelectuais orgânicos”, da “escola unitária” e da “educação integral” voltadas a preparar a todos os cidadãos como “dirigentes” de uma nova sociedade, conforme procuro mostrar em meu livro mais recente dedicado ao estudo do Caderno 12 de Gramsci, publicado pela Expressão Popular. Portanto, para derrotar o fascismo e suas versões atuais não é suficiente se entrincheirar em posições de resistência ou atuar com o “subversivismo esporádico e desorgânico”, mas é preciso preparo, audácia e capacidade de organizar a pluralidade das forças populares para construir uma soberana “vontade coletiva nacional-popular” em condições de operar uma ruptura com o sistema vigente e implementar um novo projeto de sociedade.

Revista Primordium: Recentemente foram descobertos novos escritos de maturidade de Marx, principalmente cartas, descobertas essas que, por exemplo, permitiram a Marcello Musto publicar O velho Marx: uma biografia de seus últimos anos (1881-1883). Nesses escritos, percebemos que Marx não perdeu o foco sobre a questão dos trabalhadores e suas organizações. Em que medida esses escritos corroboram com as análises acerca da correta interpretação de Marx sobre o papel da classe trabalhadora e, também, sobre a organização política dos trabalhadores?

Giovanni Semeraro: Desde a morte de Marx, houve muitas tentativas para desqualificar ou enterrar seus escritos, mas, incrivelmente, o seu pensamento ressuscita mais forte, ainda mais agora com a crise que assola o mundo. Na verdade, embora incompleto em algumas partes e historicamente situado, o pensamento de Marx está mais do que claro, amplo e muito bem elaborado. Nenhuma novidade, supondo que exista ainda algo inédito, vai abalar ou interferir no sólido conteúdo que ele nos transmitiu com sua extensa obra. A imensa bibliografia e a crescente produção intelectual que se alastra em todos os recantos do mundo, atestam por si só a grandeza, a vitalidade, a atualidade e os fermentos revolucionários lançados por Marx, um patrimônio que cresceu enormemente com as crises desse início de século, colocando mais intensamente no debate suas ideias e as mais diversas incursões feitas pelas

suas pesquisas. O que Marcello Musto traz à luz com a revelação de manuscritos inéditos de Marx produzidos nos últimos três anos antes da sua morte, na verdade, mais do que novidade, são uma confirmação do espírito inquieto e incansável e do amplo leque de horizontes que Marx sempre cultivou em suas pesquisas nos mais diversos campos do conhecimento.

Em todo caso, a divulgação e análise desses escritos realizadas por Musto não deixam de ser uma contribuição considerável que mostra como Marx, apesar de abalado pelas condições precárias de saúde e as amarguras sofridas pelas perdas familiares, como o falecimento da sua mulher Jenny em dezembro de 1881 e a morte repentina da sua filha mais velha em janeiro de 1883 (que reabriu a ferida da perda de outros 4 filhos muito pequenos em 1855 e 1857), não chegou a se abater e nunca desistiu de estudar, pesquisar e expandir seus conhecimentos até os últimos dias de sua intensa vida de intelectual e militante político. Nestes manuscritos, que reúnem correspondências de Marx com Engels, familiares, amigos, intelectuais e companheiros políticos de diversos países, é visível a preocupação de Marx com a divulgação do primeiro volume de *O Capital*, as traduções em outras línguas e as interpretações que vinham sendo dadas, muitas das quais o entendiam como se fosse uma ciência exata. Também, é possível constatar como Marx procurava se manter informado com a leitura da grande imprensa, a continuidade ininterrupta das suas atenções voltadas para os acontecimentos internacionais, os interesses pelo estudo das sociedades pré-capitalistas, a comuna agrícola russa, o reconhecimento e a valorização dessas experiências, das suas peculiaridades históricas e culturais que não podem se encaixar dentro de ideias abstratas e imutáveis. E, da mesma forma, as atenções de Marx pelos avanços dos estudos de Antropologia e Etnografia permitem desfazer ainda mais a ideia de que exista uma concepção evolucionista e uma visão eurocentrista na sua obra, conforme o paradigma hegeliano de história. Ao contrário, tais manuscritos revelam uma mente lúcida, uma permanente inquietação intelectual aberta às mudanças dos processos sociais e da história, inclusive em relação ao seu próprio pensamento a ser aprofundado e atualizado constantemente. Trata-se, sem dúvida, de material precioso que apresenta um autor que sempre teve uma mentalidade histórica,

processual, dialética e política, contrariamente à imagem de um pensamento dominado pelo cientificismo e o economicismo e pior ainda pelo determinismo e positivismo, como algumas leituras começavam a difundir a respeito da sua obra. Além do mais, não há dúvida de que, entre outros aspectos, a leitura destes manuscritos acaba também se tornando exemplo e incentivo, particularmente para quem anda desanimado com os retrocessos ou encontra-se em idade avançada e com alguma moléstia de saúde e sente-se tentado a pendurar as chuteiras.

Revista Primordium: Em seu livro Gramsci e os novos embates da filosofia da práxis, o senhor afirma que, para Gramsci, o coração da hegemonia de uma classe dominante-dirigente é a capacidade de produzir, ao lado da riqueza material, também uma riqueza teórica, ou seja, o consenso do mundo dominante nas classes dominadas. Sem perder de vista este horizonte teórico-político, como elaborar os mecanismos teóricos e construir uma hegemonia da classe proletária no século XXI, uma vez que vivemos a época da globalização da hegemonia burguesa em todas as frentes, tendo em vista a capacidade de sofisticação dos instrumentos de manipulação – os aparelhos privados de hegemonia – cada vez mais desenvolvidos?

Giovanni Semeraro: A burguesia pode ter enormes recursos materiais e inúmeros instrumentos de manipulação e coerção e conseguir até manter a dominação, mas, sem ter as respostas concretas diante das solicitações da história e apresentar soluções efetivas para atender as reivindicações da população, perde a capacidade de dirigir a sociedade. E esta condição de dirigente, além da capacidade produtiva, depende da qualificação teórica e de um acertado projeto político. Hoje, percebe-se cada vez mais que a própria riqueza material depende da riqueza teórica e da inteligência política, do desenvolvimento da ciência, da pesquisa e dos conhecimentos que possibilitam as criações e o incremento das energias do conjunto da sociedade para solucionar problemas e promover o bem-estar da coletividade. Portanto, a multiplicação de meios e a montagem de aparelhos sofisticados para espalhar demagogicamente a ideologia dominante sem uma efetiva consistência teórica podem funcionar até certo

ponto, mas quando não correspondem à realidade se retorcem contra os próprios demagogos. De certa forma, atualmente, podemos ver este fenômeno em curso no Brasil, uma vez que no governo central se instalaram a mentira, a manipulação, o obscurantismo, as fake news, o sensacionalismo e o incitamento ao fanatismo com a intenção de desqualificar a política, subjugar as instituições públicas e subverter a democracia.

Gramsci repetia que “dizer a verdade, chegar juntos à verdade, é ato revolucionário”, significando com isto o compromisso e a responsabilidade para retratar com a maior veracidade e transparência possível a realidade em toda a sua complexidade e possibilidades. No cárcere, podia se orgulhar de nunca ter vendido seus escritos “para quem paga melhor” e hoje seu pensamento ganhou o mundo e abala as estruturas de poder. Para nós, portanto, ter a audácia de procurar a verdade, dedicar-se a produzir escritos e análises críticas bem elaboradas, difundir informações e fatos fidedignos, apresentar argumentos fundamentados e amplamente circunstanciados, seria já uma grande tarefa e um importante campo de luta, embora não apareçam efeitos imediatos. Além disso, não devemos cansar de lutar brava e permanentemente para defender os direitos dos trabalhadores, exigir educação e escolas de qualidade, cultura, ciência e conhecimento para a grande massa da população, defendendo o espaço democrático do debate e, acima de tudo, dedicando-se a cultivar e fortalecer movimentos sociais, associações populares e organizações políticas ativas e acessíveis a todos.

Pela longa história de escravidão e a estrutura autoritária que permeiam a formação do Brasil não é fácil construir uma hegemonia das classes trabalhadoras e populares. Contra as ilusões, Gramsci nunca escondeu que a construção da hegemonia, decisiva na política moderna, demanda “enormes sacrifícios, qualidades excepcionais de paciência e espírito inventivo”. Temos, portanto, uma tarefa complexa, áspera e demorada que exige, ao mesmo tempo, dedicação para estabelecer “trincheiras e fortalezas” na sociedade civil, ocupar o maior espaço possível nos diversos setores da sociedade, capacidade de vigiar e ocupar as esferas institucionais, desvendar os planos das classes dominantes, disputar eleições etc, ou seja, um conjunto de atividades que comportam

trabalho persistente, molecular, articulação das forças políticas populares, movimentos e grupos sociais em torno de organizações políticas populares e partidos sólidos e democráticos, pois, como aponta Gramsci "o elemento decisivo em todas as situações é a força permanentemente organizada e longamente preparada".

Mas, neste empreendimento desafiador e irrenunciável não partimos do nada. Além da extensa e rica tradição marxista, temos a admirável história das inúmeras lutas populares, que no Brasil e na América Latina deram origem a muitas conquistas sociais e a uma original e fecunda produção política, teórica, artística e cultural, que precisamos cada vez mais resgatar e potencializar. Com base neste incalculável patrimônio as nossas práticas político-pedagógicas coletivas podem deslançar estratégias para a construção de um projeto de sociedade protagonizado pelas classes subalternas com a audácia da "direção intelectual e moral" para romper e superar o sistema vigente. Sempre levando em conta que é preciso, como nos alerta Gramsci, entrelaçar direção e 'domínio', de modo a conquistar "a hegemonia ético-política na sociedade civil e tornar-se dominante no Estado", o que implica formar os subalternos como "intelectuais políticos qualificados, dirigentes, organizadores de todas as atividades e funções inerentes ao orgânico desenvolvimento de uma sociedade integral, civil e política" (Caderno 12, §1).

Ainda que possa parecer "utópico" e gigantesco, não vejo outro caminho para o "proletariado" (entendendo com isso o amplo arco das classes subalternas e todos os segmentos discriminados e oprimidos) se tornar hegemônico. A maior tarefa política ao longo do século XXI, portanto, é articular e organizar as forças populares dispersas em torno da criação de um novo modo de produção e reprodução, de um cuidado profundo com a natureza e da construção de uma democracia que estabeleça efetivamente a socialização do poder econômico, político e cultural, sem cair na armadilha de se integrar ou contentar-se em "melhorar" o sistema vigente.

Revista Primordium: Professor, em seu livro *Libertação e Hegemonia* o senhor afirma que “Ao trabalho explicitamente escravo e servil imposto aos nativos e aos negros, substituíram o moderno aparelho de produção industrial para depredar mais vorazmente as riquezas dessa terra ao longo do interminável sistema de colonialidade.” Sendo assim, quais os desafios colocados aos intelectuais orgânicos para a organização dos novos trabalhadores urbanos e rurais, assolados ainda mais pela precariedade do trabalho atual?

Giovanni Semeraro: Em muitos aspectos, o Brasil continua sendo mantido essencialmente na condição de colônia, dedicado particularmente na produção e exportação de commodities baratas, um território de disputa de grandes potências pelas suas imensas riquezas e campo atrativo para investidores que querem lucrar segura e rapidamente. A mão de obra abundante, que era já barata, com as reformas trabalhistas dos últimos dois governos chega a beirar a condição escrava quando vemos, para quem tem sorte de achar uma ocupação, a progressiva uberização, eliminação dos direitos básicos e a pulverização das classes trabalhadoras.

Privar ou precarizar e humilhar o ser humano no trabalho tem como objetivo aprisionar o seu corpo e destruir a sua alma, uma vez que como todos sabem o ser humano e a própria sociedade se constituem por meio do trabalho, como mostrou magistralmente Hegel. E, Marx, além de reiterar a centralidade desta vértebra estrutural da existência humana, se dedicou a mostrar exaustivamente de que maneira o ser humano é desumanizado e objetificado no sistema capitalista com o trabalho explorado e alienado. Mas, é com Gramsci que aprendemos que o intelectual não é um ser superior e separado, mas é também um trabalhador, especializado em seu ofício que passa por um aprendizado e um complexo tirocínio para adquirir ferramentas adequadas, da mesma forma que o estudo é uma atividade cansativa e muitas vezes tediosa, que precisa de disciplina, cautela, humildade e respeito pelos diversos e contrastantes pontos de vista. E, ao mesmo tempo, Gramsci mostra que o trabalhador manual não é obtuso e passivo, mas um ser inteligente e criativo, que aprende e “conhece enquanto transforma o mundo”. De modo que, tanto o intelectual como o trabalhador devem ser considerados

inseparavelmente, alunos e mestres ao mesmo tempo, e que precisam se relacionar dialeticamente para poder se realizar plenamente.

Hoje, no Brasil, diversamente dos grupos de intelectuais postos a serviço do capital e de profissionais voltadas para fora do país e de costas para a realidade nacional, a maior parte dos intelectuais e dos trabalhadores padecem condições parecidas de vida, submetidos à precariedade, repressão e desqualificação. Neste sentido, a inseparabilidade entre intelectuais e trabalhadores, apontada por Gramsci, não se restringe apenas à necessidade da relação dialética para uma aprendizagem recíproca de teoria e prática, mas, visa, principalmente a criar um “bloco histórico” capaz de articular trabalho, ciência, educação e política para potencializar as lutas dos subalternizados. É sobre esta base que Gramsci organiza o novo princípio educativo de modo a formar o trabalhador como “dirigente (especialista+político)”, em condições de se autodeterminar e de conduzir democraticamente o processo de constituição de uma nação livre, socializada e soberana. Neste sentido, ao associar frequentemente o conceito de “dirigente” com o de “hegemonia”, o projeto educacional de Gramsci não pode ser confundido com a concepção convencional de “cidadania” que visa “inserir” a população no sistema, nos aparelhos de controle da classe dominante e reduz os indivíduos a eleitores eventuais e a meros espectadores e consumidores.

Revista Primordium: Como o senhor analisa o papel das seitas e religiões junto às classes oprimidas nos dias atuais? A Igreja sendo um dos principais pilares da sociedade civil, segundo Gramsci, como se conjugam religião e esquerda na luta hegemônica em favor das massas subalternas para libertar as classes oprimidas?

Giovanni Semeraro: Quando se repete frequente e mecanicamente que para Marx “a religião é o ópio do povo”, não se observa que esta expressão é a culminância da frase “A religião é o suspiro da criatura oprimida, o coração de um mundo sem coração, é o espírito de uma situação sem espiritualidade. Ela é o ópio do povo” (Para a crítica da filosofia do direito de Hegel). O que, portanto, aqui se diz é que o oprimido procura na

religião abrigo e uma saída para as suas aflições, e que a religião manifesta a falência de um mundo desumano. De modo que, a religião torna-se uma expressão contraditória da realidade: pode entorpecer a consciência, mascarar e fortalecer as injustiças, mas também pode denunciá-las. Creio que no Brasil uma parte da população encontra-se nessa situação. Dependendo de como se vivencia a religião, poderá ocorrer evasão da realidade e engano ou semear fermentos de conscientização, avançar reivindicações, iniciativas comunitárias e movimentos sociais. Não se deve esquecer que diversos marxistas e o próprio Engels evidenciaram o papel revolucionário do cristianismo primitivo. E Gramsci, embora critique a Igreja católica como organização clerical associada às classes dominantes, reconhece o potencial utópico da mensagem evangélica, a “formidável força de resistência moral e de coesão” dos cristãos, admira figuras autênticas que pontilharam o percurso da Igreja, a importância do cristianismo na história, o impacto da Reforma, defende o respeito pelas crenças pessoais e a aliança que os operários precisam cultivar com os cristãos esclarecidos para combater a burguesia.

Obviamente, o universo religioso é complexo e muito diferenciado e precisa não confundir religião, igreja, seitas, espiritualidade, misticismo, credices, charlatanismo etc. No Brasil, a religião, em suas múltiplas expressões, está profundamente enraizada na população, contribui enormemente para a formação do senso comum e as igrejas ocupam um grande espaço político e cultural. Neste caleidoscópio, até agora, a predominância ainda é católica, mas nesses últimos anos há um crescente avanço das igrejas evangélicas que alcançam 30% da população. No entanto, olhando mais de perto no interior de uma mesma religião, percebe-se que há diversos grupos e correntes, divergências e até contraposição. Portanto, a religião não é um bloco monolítico, inquestionável e imutável, mas está atravessada pelo contexto histórico, por tendências políticas, posições sociais e culturais, disputas e luta de classe. O fato de serem associadas ao sagrado e ao divino não significa que as religiões não sejam humanas e que não tenham suas falhas e até efeitos nefastos. Com tato e respeito, é preciso, portanto, analisar e estudar as

religiões, reconhecendo os aspectos positivos e denunciando também os elementos de atraso e de efeitos deletérios na população.

Em alguns artigos tenho mostrado o papel extraordinário que a Teologia da Libertação tem desempenhado no Brasil, a sua contribuição na renovação da Igreja e na criação de movimentos e organizações políticas populares. Com sua “opção pelos pobres”, mesmo com algumas debilidades e insuficiências, creio que se trate de uma das maiores expressões do “grito dos oprimidos” que realizou um trabalho capilar de conscientização e de combate contra a ditadura e as condições desumanas da população. O maior impacto da Teologia da Libertação é ter mostrado que para os cristãos não é suficiente a conversão interior, a caridade e as boas intenções, mas, é necessário contribuir para criar meios e organizações para combater o capitalismo e as injustiças e transformar as estruturas econômicas e políticas que originam injustiças e profundos malefícios na sociedade. Em contraposição a esta atuação, é notório como diversas igrejas neopentecostais de caráter fundamentalista foram introduzidas e financiadas para “pastorear o rebanho” dentro da ordem dominante e se tornaram um precioso ativo político-eleitoral, algumas delas se transformando em indústrias da fé, teatros de sensacionalismo e diversão de massa. Não vejo, portanto, de bons olhos as atitudes dos que por oportunismo, falso ecumenismo ou cálculo político pretendem colocar igrejas e religiões no mesmo balaio, sem enfrentar as suas contradições e escondendo a luta de classe que se trava também no seu interior. Sem partir para guerras de religião e fanatismo, as esquerdas precisam conhecer as religiões e as diversas correntes que existem nas igrejas, e não devem deixar de denunciar o charlatanismo, o obscurantismo e as manipulações e, superando preconceitos, respeitar e se aliar às que efetivamente contribuem para a construção de uma sociedade livre, justa, fraterna e socializada.

Revista Primordium: Como superar as questões enfrentadas pela educação frente aos desafios da sociedade capitalista atual?

Giovanni Semeraro: Tal como é projeto manter os trabalhadores na servidão, é também intencional promover a precariedade da educação e da escola pública, como tem sido observado por diversos analistas. No Brasil, durante o período de pandemia esta situação calamitosa na educação tornou-se mais evidente e, ao mesmo tempo, afloraram tentativas de adaptação da escola, propostas de ensino híbrido, o enaltecimento do Ensino à Distância, o aprendizado de tecnologias para o mercado online, pressões para a aprovação da homeschooling, projeto racista e segregador que visa eliminar os investimentos na escola universal e de qualidade. No entanto, ao contrário dos propósitos sectários de uma minoria, a pandemia deixou mais claro que, além do acesso às novas modalidades e tecnologias de trabalho, a educação e a escola precisam estar profundamente conectadas com a realidade, a partir da qual aprendemos a enfrentar os problemas e encontrar soluções em conjunto. Desta forma, para além do núcleo familiar, a escola é lugar fundamental da relação, da socialização, do confronto e convivência com o outro, da aprendizagem do trabalho coletivo, da pluralidade de pontos de vista, do reconhecimento das diferenças e respeito das divergências, do desenvolvimento das práticas democráticas e do envolvimento com a transformação da sociedade.

Em relação aos desafios da sociedade capitalista, é ilustrativo o quadro que Gramsci desenha na abertura do Caderno 12, ao representar a maneira como o moderno “empresário capitalista” se cerca de intelectuais e especialistas não só para impulsionar a sua empresa, mas também para se qualificar como protagonista competitivo na atuação política e na interferência no poder do Estado. Em contraposição a esse retrato muito concreto que mostra como funciona de fato o poder que entrelaça produção material, intelectual e política, Gramsci elabora uma proposta de educação e de uma escola pública que ofereça também para as classes subalternas as condições para desenvolver as suas potencialidades e para se preparar a assumir a direção da própria sociedade. Mas, diversamente dos projetos da classe dominante que visam treinar e domesticar, modernizar e adaptar cidadãos ao sistema, a impactante concepção política, filosófica e

pedagógica de Gramsci oferece elementos atuais para a formação das classes populares, dentro e fora da escola, de modo que possam não só obter o diploma e garantir o emprego, mas desenvolver todas as capacidades para adquirir o conhecimento mais avançado, as melhores técnicas para o trabalho especializado e preparar-se a dirigir democraticamente a própria sociedade.

Como mostramos acima, o capitalismo é destrutivo, embrutece a vida do trabalhador, corrói as relações sociais e alimenta cada vez mais formas de fascismo. O antídoto, portanto, mais vigoroso para combater e superar a sanha corrosiva e reacionária do neofascismo que se propaga nos nossos dias encontra-se no desenvolvimento nas classes populares de uma práxis capaz de integrar na relação inseparável e dialética trabalho qualificado e política ativa, educação e realidade sócio-política, razão e paixão, ciência e arte, indivíduo e sociedade, natureza e ser humano, em um processo consciente de construção coletiva que elimine a estrutura de classe e a concentração do poder, único caminho para garantir a autodeterminação dos integrantes da sociedade, a soberania de um país, a vida da humanidade e do próprio planeta.

Revista Primordium: Qual a sua análise sobre a atual realidade mundial e brasileira, à luz do pensamento de Gramsci, e como avalia a situação de forças no campo da esquerda?

Giovanni Semeraro: No final do século XX, com a dissolução da URSS, o descrédito do marxismo e o triunfo do capitalismo, se chegou a proclamar o “fim da história”. Mas, não passou muito tempo e logo se viu que a celebração da globalização do capital, no fundo, era uma nova e mais avassaladora onda de colonialismo e imperialismo financeiro de proporções planetárias. Nessas últimas duas décadas, de fato, no lugar da “pax americana”, foram se multiplicando invasões, guerras, a desestruturação de inteiras regiões, a depredação de países pobres, a vassalagem dos países em desenvolvimento, o agravamento da situação climática e uma profunda crise orgânica que desde o início do nosso século abala o mundo. O caos desencadeado por esta situação vem gerando

maciças ondas de migração, a construção de barreiras e muros nos países ricos, a exacerbação da xenofobia, do racismo, o surgimento de nacionalismos chauvinistas e populismos de direita. Creio que o crescimento das forças reacionárias no mundo e no Brasil é proporcional ao fracasso do neoliberalismo, ao declínio do imperialismo dos Estados Unidos que acumula até seguidas derrotas militares, ao fortalecimento da China como grande potência, ao protagonismo da Rússia e à formação de blocos regionais que reivindicam o seu protagonismo no tabuleiro mundial.

Pelas riquezas de seu território, a posição estratégica na América, os avanços das políticas sociais nos governos do Partido dos Trabalhadores, a integração nos BRICS e a projeção internacional, o Brasil gerou alarme na geopolítica dos Estados Unidos e se tornou alvo das forças conservadoras e da extrema direita que não hesitaram em desencadear o “golpe institucional” e empurrar o país nas mãos do um subproduto “Trump dos trópicos”. No entanto, a vitória de J. Biden nos Estados Unidos, a contenção da direita na União Europeia, as insurgências populares na América Latina e o crescente fracasso do governo Bolsonaro vêm reanimando o campo da esquerda no Brasil.

Antes de mais nada, creio que a esquerda, no Brasil, precisa se dar melhor conta da extensão das forças reacionárias e dos poderosos tentáculos provenientes de fora do país. Urge, então, dedicar-se a uma análise mais atenta não só das raízes históricas e culturais, mas da penetração do novo colonialismo que se alastra nas atuais estruturas econômicas, burocráticas, religiosas, militares e midiáticas. Além disso, creio que o campo de esquerda precisa realizar uma permanente autoavaliação e se posicionar claramente contra o capitalismo, denunciando com todos os meios e dados concretos a barbárie social e a ação destrutiva que pratica no planeta e a incompatibilidade deste sistema com a democracia. Acuado e disperso pelo golpe, o campo da esquerda precisa urgentemente superar rugas e divisões, recuperar sua credibilidade nas massas populares e se dedicar com destemor a mostrar o vexame, a tragédia e os perigos do governo Bolsonaro. Gramsci não cansou de apontar a necessidade de estabelecer uma relação profunda, ininterrupta e

fecunda do partido e dos intelectuais com os setores mais explorados da sociedade, com as classes subalternizadas e os movimentos populares. Sem reconhecer a subjetividade destes amplos setores e fortalecer o seu protagonismo não será fácil inundar as ruas com maciças e frequentes manifestações e pressionar o Congresso e as instituições para respeitar a Constituição.

Diante da letalidade crescente do capitalismo que implementa novas formas de nazifascismo, a esquerda não pode se acanhar, amedrontar ou amesquinhar. Ainda que seja complexo, de longo prazo e a ser construído gradualmente, é necessário apresentar um sólido e convincente projeto alternativo de sociedade que vise à transformação profunda do modo de produção, à universalização dos direitos, à democratização do poder econômico, político e cultural e à construção de uma nação livre, igualitária e soberana. Por isso, sem acomodações e arranjos com as forças conservadoras, a esquerda deve abraçar decididamente as lutas contra o colonialismo, a exploração do trabalho, o racismo, as várias formas de discriminação, a destruição da natureza e da soberania nacional e reivindicar incansavelmente as reformas agrária, urbana, política, do sistema financeiro, do judiciário, da mídia, das FFAA, da educação.

Para superar o capitalismo, além da organização no interior do próprio país, as lutas de classe exigem uma consistente articulação com as forças políticas internacionais e com as mobilizações populares que eclodem no mundo, clamando para a criação de uma nova civilização. A revolução do Brasil e do mundo não pode aceitar remendos para editar um “novo normal” que será a repetição mais sofisticada do mesmo. O embate que temos pela frente, portanto, é de grandes proporções e requer imensas capacidades de luta e inteligência política, pois não se trata só do Brasil, mas do futuro do planeta e da própria humanidade.

Data de registro: 21/08/2021

Data de aceite: 21/09/2021



A crise entre Theodor Adorno e o movimento estudantil alemão no final dos anos 60

*Daniel Rodrigues Placido**

Resumo: Neste artigo abordaremos a crise entre Theodor Adorno e movimento estudantil alemão do final dos anos 60, crise esta que causa espanto a princípio, pois Adorno, um filósofo de influência marxista e referência para a esquerda da época, chegou a recorrer à polícia contra os estudantes. O presente artigo visa contextualizar melhor esse conflito, tanto política quanto teoricamente, e por isso vamos analisar a visão de Adorno sobre as possibilidades de emancipação; o papel de Adorno no movimento estudantil; um texto de Hans Jurgen Krahl, ex-aluno de Adorno engajado no movimento estudantil, sobre a posição político-intelectual de seu antigo mestre; e, por último, uma importante entrevista de Adorno revolvendo estes fatos e o contexto da época.

Palavras-chave: Teoria Crítica; Emancipação; Theodor Adorno; Movimento Estudantil.

The crisis between Theodor Adorno and the german student movement in the late 60s

Abstract: In this article, we will address the crisis between Theodor Adorno and the german student movement of the late 1960s, a crisis that is startling at first, as Adorno, a marxist-influenced philosopher and a reference to the left at the time, even resorted to the police against students. This article aims to better contextualize this conflict, both politically and theoretically, and that is why we will analyze Adorno's vision of the possibilities of emancipation; Adorno's role in the student movement; a text by Hans Jurgen Krahl, a former student of Adorno engaged in the student movement, on the political-intellectual position of his

* Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Email: daniel.placido@ufu.br. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3243098455949054>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8249-569X>.

former teacher; and, finally, an important interview by Adorno revolving around these facts and the context of the time.

Keywords: Critical Theory; Emancipation; Theodor Adorno; Student Movement.

*Os filósofos se limitaram a interpretar o mundo de
diferentes maneiras; mas o que importa é
transformá-lo.*

(K. Marx, Onze Teses sobre Feuerbach, XI Tese,
1845)

*A filosofia não pode, por si só, recomendar medidas
ou mudanças imediatas. Ela muda precisamente na
medida em que permanece teoria... Não seria
também a teoria uma forma genuína da prática?*

(T. W. Adorno, Entrevista a Der Spiegel, 1969)

Introdução

O presente artigo partirá de um acontecimento determinado, para, em seguida, abrir um leque mais amplo de questões teóricas: no dia 31 de janeiro de 1969, policiais chegaram aos estertores do Instituto de Pesquisa Social, chamados pelo professor Theodor Adorno, junto com Von Friedeburg. Ambos, diretores do Instituto, receavam a possibilidade de atos de vandalismo estudantil, e por isso decidiram chamar a polícia após uma tentativa frustrada de conversação com um grupo formado por cerca de 76 estudantes, dispostos a ocupar o prédio do Instituto. O prédio estava sob a responsabilidade direta de seus diretores, apesar de ficar dentro do *campus* da Universidade de Frankfurt. Inexistiu violência policial contra os estudantes; atípico, possivelmente.

A princípio, um filósofo de esquerda renomado como Adorno ter recorrido ao aparato repressor policial contra estudantes rebeldes parece algo surpreendente, até inverossímil, ainda mais em um contexto de ebulição político-ideológica como aquele dos anos 60 na Alemanha, Europa e na América. As tensões não pararam nisso.

Depois, em abril do mesmo ano, uma aula de Adorno foi paralisada por uma *baderna* encabeçada por estudantes feministas da *Esquerda Estudantil Socialista* (SDS sigla de “*Sozialistischer Deutscher Studentenbund*”), com toques de “erotismo” e “imaginação política” no espírito dos anos 60.

Situação ambígua: apesar de Adorno não haver se *engajado* diretamente no movimento estudantil alemão da época, ao contrário de Marcuse e, em parte, não obstante os conflitos, Habermas, tendo apenas se manifestado em público contra as leis de emergência (maio de 1968), e esporadicamente travado diálogo com os estudantes, ele era uma fonte de inspiração teórico-política para boa parte da juventude politizada deste movimento; como Adorno admitiu, certas ideias suas e de Horkheimer penetraram verdadeiramente no âmbito da consciência pública, incluindo-se aí os estudantes. Ora, quando os jovens decidem fazer uma ocupação política na sede da Teoria Crítica, Adorno recorre aos métodos policiais para reprimi-los?

Apesar de Adorno nunca ter procurado atuar como líder político, e mesmo que as tensões estivessem relacionadas muito mais com uma facção estudantil minoritária e radical (praticamente, a *SDS*), utilizar a polícia contra os estudantes foi sem dúvida um ato problemático, sendo Adorno quem ele era e ainda mais naquele contexto de convulsão política e cultural. Estaria Adorno aqui no duro papel de Cronos às avessas, devorado por seus “filhos”? Na linha do que um conservador da época escreveu em uma carta cínica e irônica para Adorno, era uma tempestade semeada pelo próprio Adorno e pelos ventos da Teoria Crítica: ele estaria pagando por ter “envenenado” essa juventude, segundo o missivista conservador.

Para uma melhor compreensão e contextualização dessas questões todas, analisaremos no presente texto: (a) a visão de Adorno sobre as possibilidades de emancipação; (b) o papel de Adorno no movimento estudantil e sua polêmica com Marcuse a respeito disso; (c) um texto de Hans Jürgen Krahel, ex-aluno de Adorno engajado no movimento estudantil, sobre a posição político-intelectual de seu antigo mestre; (d)

uma importante entrevista de Adorno revolvendo estes fatos e o contexto da época, para confrontar seus argumentos e os de Krahel.

Consideramos que apesar da relação do Adorno com o movimento estudantil já ter sido comentada por outros pesquisadores (KONDER, 1998; LIMA; SANTOS, 2017; ESTEVES, 2019), especialmente em função da polêmica “fraticida” com Marcuse, os pontos que levantamos acima e sua articulação crítica contribuem para enxergá-la sob outros ângulos, ainda pouco explorados, e que o tema continua, portanto, sujeito à discussão e reinterpretação.

Adorno: emancipação e bloqueio

O contraste entre as duas epígrafes na introdução deste artigo é mais do que o puro contraste teórico-filosófico entre dois filósofos de esquerda como Marx e Adorno: ora, expressa também uma diferença de contexto histórico-social, de inserção em diferentes fases do desenvolvimento capitalista que, por sua vez, tem implicações teóricas para a discussão sobre emancipação e atuação social.

Na época de Marx, sendo este um revolucionário profissional e “fichado”, o *espectro do comunismo* rondava a burguesia europeia a cada momento; apesar de Marx não ter deixado nenhum programa delineado sobre como seria a revolução e quais os meios concretos para atingi-la, estava convicto de que ela estava perto, por assim dizer no *Zeitgeist*, porém descido das alturas hegelianas para se materializar nas contradições político-sociais-econômicas reais:

[...] o progresso da indústria, de que a burguesia – sem o desejar e sem opor resistência a ele – é pilar, põe no lugar do isolamento pela concorrência a união revolucionária dos trabalhadores em associações. Assim, o desenvolvimento da grande indústria tira da burguesia o próprio chão sobre o qual ela produz e se apropria de produtos. O que ela produz é, sobretudo, seu próprio coveiro. Sua derrota e a vitória do

proletariado são, ambas, inevitáveis (MARX; ENGELS, 2012, p. 58).

A Comuna de Paris e depois a vitoriosa Revolução Russa de outubro de 1917 pareciam confirmar tanto a derrocada da burguesia quanto a vitória do proletariado, em certo sentido. Em contrapartida, Adorno, junto com Horkheimer, em um momento bem posterior, foram marcados por um diagnóstico epocal em que além da transmutação do capitalismo para uma roupagem monopolista, houve a emergência da barbárie nazifascista e estalinista, não deixando muitas expectativas acerca de uma emancipação imediata, além do aburguesamento da classe operária nos países capitalistas desenvolvidos, ao conquistar direitos e um melhor padrão de vida, impossibilitando a revolução; trata-se de um diagnóstico de *bloqueio*, exigindo uma mudança teórica profunda para com o marxismo clássico (NOBRE, 2004, p. 44-47; AVRITZER, 1999, p. 169-174).

A despeito de visões mais otimistas em outros teóricos críticos, e que acabaram “marginalizadas” dentro da escola frankfurtiana, como Neumann e talvez o próprio Pollock (RODRIGUEZ, 2008; RUGITSKY, 2008), e mesmo com as mudanças conjunturais da fase pós-guerra, com toda a efervescência político-social dos anos 60 (luta dos direitos civis, luta anticolonial, movimento estudantil, oposição à guerra do Vietnã, contracultura), Adorno não enxergava nos movimentos sociais nem na conjuntura político-social mais geral uma situação real de emancipação; e, ao contrário de Habermas, não estava muito interessado na análise crítico-científica da questão universitária alemã. Isso se reflete, por exemplo, em uma obra como *Minima Moralia*, escrita a partir de 1944 e publicada em 1951, a qual contém reflexões que vão do cinema e da literatura ao fascismo, e que contém uma constatação pouco otimista sobre a sociedade da época e particularmente o movimento operário:

A decadência do movimento operário revela-se no optimismo oficial dos seus militantes. Parece aumentar com a firme consolidação do mundo capitalista. Os iniciadores nunca tiveram o seu êxito

por garantido; por isso, durante toda a sua vida, não disseram inconveniências às organizações operárias. Hoje, visto que a posição do adversário e o seu poder sobre a consciência das massas se fortaleceram infinitamente, considera-se reaccionária toda a tentativa de, pela denúncia da cumplicidade, modificar precipitadamente essa consciência. Todo aquele que combina a crítica do capitalismo com a crítica do proletariado – a qual reflecte cada vez mais as tendências evolutivas do capitalismo –, torna-se suspeito. É interdito o elemento negativo do pensamento, quando se sai das fronteiras de classe. [...] Todavia, quanto mais se esvai a expectativa racional de que o destino da sociedade tome realmente outro rumo, com tanto maior fervor repetem os velhos termos de massa, solidariedade, partido, luta de classes. Quando, entre os militantes da plataforma de esquerda, já não persiste nenhuma concepção crítica da economia política; quando os seus jornais proclamam diariamente, sem a menor suspeita, teses que sobrepujam todo o revisionismo, mas nada significam e, por revogação, se podem substituir no dia seguinte por outras contrárias, os ouvidos dos fiéis a esta linha mostram a sua subtileza musical, logo que se trate da mais leve falta de respeito para com as alienadas palavras de ordem da teoria (ADORNO, 2001, p. 104-155).

Adorno, apesar do pessimismo de sua postura, apostava na arte vanguardista, na teoria estética e filosofia especulativa da *Dialética Negativa* como possíveis alternativas. Escreve ele na abertura da *Dialética Negativa*, obra de 1966, sobre a relação entre teoria e práxis:

A filosofia, que um dia pareceu ultrapassada, mantém-se viva porque se perdeu o instante de sua realização. O juízo sumário de que ela simplesmente interpretou o mundo e é ao mesmo tempo deformada em si pela resignação diante da realidade torna-se um derrotismo da razão depois que a transformação do mundo fracassa. Essa transformação não garante nenhum lugar a partir do qual a teoria como tal

pudesse ser acusada concretamente de ser anacrônica – algo de que, agora como antes, ela continua sendo suspeita. Talvez não tenha sido suficiente a interpretação que prometia a transição prática. O instante do qual depende a crítica da teoria não se deixa prolongar teoricamente. A práxis, adiada por um tempo indeterminado, não é mais a instância de apelação contra a especulação satisfeita consigo mesma. Ao contrário, ela se mostra na maioria das vezes como o pretexto para que os executores estrangulem como vão o pensamento crítico do qual carecia a práxis transformadora. Depois de quebrar a promessa de coincidir com a realidade ou ao menos de permanecer imediatamente diante de sua produção, a filosofia se viu obrigada a criticar a si mesma sem piedade (ADORNO, 2009, p. 11).

Em evidente alusão à décima primeira tese de Marx contra Feuerbach, Adorno considera que se transformação da realidade não era possível de forma imediata naquele contexto, a teoria permanecia como arma crítica cujos frutos práticos, contudo, só poderão ser colhidos mais tarde, tendo antes a teoria uma atuação subterrânea no campo da consciência coletiva à qual não pode renunciar.

Em um texto de 1969, ano de sua morte, Adorno volta ao tema da relação entre teoria e práxis:

Se teoria e práxis não são nem imediatamente o mesmo, nem absolutamente distintas, então sua relação é de descontinuidade. Não há uma senda contínua que conduza da práxis à teoria – isso é o que se quer dizer por momento espontâneo nas considerações que seguem. Mas a teoria pertence ao contexto geral da sociedade e é, ao mesmo tempo, autônoma. Apesar disto, nem a práxis transcorre independentemente da teoria, nem esta é independente daquela. Se a práxis fosse o critério da teoria, converter-se-ia, por amor ao 'thema probandum', no embuste denunciado por Marx e, por causa disso, não poderia alcançar o que pretende; se a práxis se regesse simplesmente pelas indicações da teoria, endurecer-se-ia doutrinariamente e, além disso, falsearia a teoria [...] O dogma da unidade entre teoria e práxis é, em oposição à

doutrina a que se reporta, adialético: ele capta simples identidade ali onde só a contradição tem chance de ser frutífera. Embora a teoria não possa ser arrancada do conjunto do processo social, também tem independência dentro do mesmo; ela não é somente meio do todo, mas também momento; não fosse assim, não seria capaz de resistir ao fascínio do todo. A relação entre teoria e práxis, uma vez distanciadas uma da outra, é a da virada qualitativa, não a da transição, muito menos a da subordinação. Elas estão em relação de polaridade entre si (ADORNO, 2019).

Portanto, não se pode dizer a princípio que Adorno abandonou a perspectiva emancipatória nem a questão da práxis em nome de um teoricismo abstrato, ainda que concebesse a práxis de forma bastante complexa em sua relação com a teoria. Como diz R. Wiggershaus, *“tendemos a subestimar quanta militância, no sentido de Adorno, está contida em sua tomada de posição a favor da teoria e da arte, ambas compreensíveis num sentido específico...”* (WIGGERSHAUS, 2003, p. 55).

Contudo, sob outra ótica, é igualmente legítimo perguntar: não teria Adorno desta forma *regredido* à teoria tradicional, e ficado míope teoricamente acerca das condições histórico-sociais concretas, como queria H.-J. Krahel (principal teórico do grupo SDS)? Teria ficado encastelado na *torre de marfim*, “surdo” ao som dos rufos dos tambores “revolucionários” estudantis, percorrendo a Alemanha ocidental, o restante da Europa e o mundo? Ou a “torre de marfim” era antes realismo sábio contra o pragmatismo cego da juventude militante? É necessário delinear melhor este quadro, antes de mais nada.

O Movimento estudantil alemão dos anos 1965-1969 e sua relação com Adorno

Interessar-nos-á aqui a relação particular entre Adorno e o movimento estudantil alemão, e como não poderemos fazer neste momento uma análise completa do desenvolvimento de todo o movimento

entre 1965-1969, sugerimos a respeito o texto R. Wiggershaus (WIGGERSHAUS, 2002).

Resumidamente, em julho de 1967, Adorno recusou transformar sua comunicação sobre a *Ifigênia* de Goethe, na Universidade Livre de Berlim, em um debate político, conforme queria a SDS, e no final deste evento uma estudante quis presentear, ironicamente, a Adorno com um urso de pelúcia *Teddy*, apelido íntimo do filósofo.

Dois dias depois, Adorno participou de uma reunião fechada com a SDS, pois não queria ser visto como “mentor” do movimento. Pouco tempo antes disso, Adorno havia se recusado a fazer um relatório sobre o processo contra o grupo Comuna I – que tinha feito uma sátira de humor negro, porém tomada como incitação ao terrorismo –, e esta recusa fez com que o SDS berlinense soltasse um panfleto irônico, pois os filosofemas adornianos inspiravam desespero. As tensões cresciam.

Em abril de 1968, Adorno participou do Congresso dos Sociólogos em Frankfurt, e não ofereceu ali muitos e empolgados acenos para o papel do movimento em meio às suas análises pessimistas sobre o capitalismo vigente. Em maio do mesmo ano, Adorno falaria a favor da oposição contra a aprovação das leis de emergência, vendo nestas a legalização de um processo de esvaziamento da democracia em curso na República Federal da Alemanha. Em 1969, ocorreram os fatos que já mencionamos; e neste mesmo ano Adorno faleceria.

Em 5 de maio de 1969, poucos meses após a tentativa de ocupação estudantil do Instituto de Pesquisa Social, Adorno escrevia em uma carta para Marcuse (ADORNO; MARCUSE, 1997):

[...] não se deve caluniar abstratamente a polícia. Só posso repetir-te que ela tratou os estudantes de maneira incomparavelmente mais tolerante do que estes a mim... o sr. Cohn-Bendit disse-me... que eu só teria o direito de procurar a polícia se alguém quisesse espancar-me a pauladas; respondi que então fosse tarde demais... Os estudantes tinham a intenção... de ‘ocupar, de maneira diferente’ o Instituto... no que isso daria, com pichações e tudo o mais, pode-se imaginar... A exigência que os estudantes me

lançaram recentemente – fazer autocrítica pública –, considero-a puro stalinismo... Também concordaria contigo que há momentos em que a teoria é impulsionada pela prática. No entanto, hoje nem uma tal situação domina objetivamente, nem o praticismo monótono e brutal, com que em todo caso nos encontramos confrontados aqui, tem qualquer coisa a ver com a teoria... Reclamas da expressão de Jürgen [Habermas], ‘fascismo de esquerda’, como ‘*contradictio in adjecto*’ como se um movimento, em virtude de suas antinomias imanentes, não pudesse transformar-se em seu contrário. Parece-me não haver dúvidas de que o movimento estudantil, na sua atual configuração, e na verdade de imediato, desemboca justamente na tecnocratização da Universidade, a qual quer supostamente impedir. Parece-me igualmente inquestionável que atitudes como as que tive de observar... possuem realmente algo daquela violência sem conceito que uma vez pertenceu ao fascismo.

Nesse trecho, Adorno, em um tom um tanto triste, contrasta o comportamento ameno da polícia, da qual seria esperada a princípio a violência, com a truculência dos estudantes; em seguida, ironiza a fala do líder estudantil francês Daniel Cohn-Bendit, pois é melhor pedir ajuda da polícia antes de uma agressão do que depois dela, especialmente se você é o possível alvo; Adorno assevera que os estudantes poderiam ocupar o Instituto sem destruí-lo, mas visivelmente não era o caso e era preciso tomar uma atitude contundente; ironiza o pedido de “autocrítica” exigida pelos estudantes, prática autoritária típica do comunismo de linha bolchevique ou estalinista; menciona algo que retomará depois, o quanto a prática dos estudantes estava carente de uma base teórica objetiva, calcada na realidade, o que só poderia resultar em ações cegas e inúteis; comenta a expressão usada por Habermas, “fascismo de esquerda”, para se referir à postura dos estudantes, alegando que mesmo um movimento de esquerda pode se tornar seu oposto, fascista; que os estudantes, a despeito da sua crítica à tecnização da universidade, agem de forma tecnocrática ou

burocrática; e termina novamente comparando os estudantes com o fascismo, ou seja, a violência voluntarista isenta de lastro teórico.

Em sua resposta de 4 de junho, H. Marcuse disse a Adorno que (ADORNO; MARCUSE, 1997):

[...] devemos hoje escrever e agir diferentemente dos anos 30. Até mesmo a incólume teoria não está imune à realidade. Tão falso quanto negar a diferença entre ambas (como tu com razão censuras aos estudantes) é manter abstratamente a diferença na sua antiga configuração, quando a realidade na qual a teoria e prática se incluem (ou se distanciam) se modifica. De fato, não se deve ‘caluniar abstratamente’ a polícia... [Mas] em determinadas situações, a ocupações de prédios e a interrupção de aulas são atos legítimos de protesto político... Passemos ao ‘fascismo de esquerda’: não esqueci evidentemente que há ‘contradictiones’ dialéticas – mas também não esqueci que nem todas as ‘contradictiones’ são dialéticas –, muitas são simplesmente falsas. A esquerda (autêntica) não pode, ‘em virtude de suas antinomias imanentes’, transformar-se na direita, sem mudar essencialmente sua base social e seu objetivo. No movimento estudantil nada indica uma mudança desse tipo.

Marcuse considera que a conjuntura dos anos 60 é muito diferente daquela dos anos 30, e que a teoria pode ser impulsionada e desenvolvida pelas mudanças da realidade; existe uma dialética entre teoria e práxis. Pondera que se nem sempre a política age com violência, por outro lado, os protestos, ocupações e manifestações estudantis são legítimas e necessárias. Em seguida, analisa a questão da expressão “fascismo de esquerda”, insistindo que a esquerda não pode virar à direita porquanto suas bases sociais são distintas, e o movimento estudantil continuava ligado aos excluídos, não à burguesia, portanto, continuava no âmbito da esquerda.

Tema relacionadas com essas cartas trocadas em 1969 já apareceram em correspondência anterior entre Adorno e Marcuse, e este último, aliás, não estava alheio ao contexto geral do que ocorria dentro do movimento estudantil alemão. Marcuse, em julho de 1967, participou de

um congresso organizado pelo grupo SDS, tendo proferido as conferências “*Das Ende der Utopie*” (O fim da utopia) e “*Das Problem der Gewalt in der Opposition*” (O problema do recurso à violência na oposição), além de ter participado ali de debates sobre moral, política e a questão da guerra do Vietnã (ESTEVEES, 2019, p. 17).

Não obstante, Marcuse não parecia avaliar com clareza a situação específica em que Adorno, e não ele, estava diretamente envolvido. Não *poderiam* as constantes provocações e zombarias estudantis de que Adorno era alvo, a qualquer momento evoluírem para algo mais violento e ensandecido? Se por um lado é perfeitamente legítima uma discussão sobre o papel social da ciência e da universidade, não *poderia* a teoria das “zonas de influência” ser usada ocupar a universidade e a teoria de superação revolucionária da ciência burguesa, defendidas por Krahel e a SDS de Frankfurt, *na prática, caso viabilizadas*, acabarem sendo não muito diferente de um controle fascista sobre a liberdade intelectual-universitária, refém de um pequeno grupo militante em sua estreiteza ideológica?

Quando critica a ideia da suposta contradição da expressão “fascismo de esquerda”, porquanto o fascismo é por natureza de direita, Marcuse parece esquecer, contudo, o quanto o radicalismo de esquerda pode às vezes ser próximo do da direita, ao menos nos métodos sectários e resultados autoritários, e não é necessário mudar de base social para isso acontecer; ora, o próprio Adorno lembrava na sua carta supracitada que a *tortura chinesa* praticada pelos vietcongues não era menos censurável do que a *napalm* dos EUA. Os vietcongues eram excluídos e oprimidos pelo imperialismo dos EUA, mas isso legitima o uso da tortura contra este?

Para concluir esta parte, como argumentam Bruna Della Torre de Carvalho Lima e Eduardo Altheman Camargo Santos (2017), é preciso também considerar que a oposição entre os dois filósofos frankfurtianos era menos radical do que apenas essas cartas de 1969, sugerindo uma ruptura definitiva entre eles, deixam entrever. Por exemplo, Marcuse, em sua conferência sobre o fim da utopia de 1967 para a SDS, tinha deixado claro que não acreditava que o movimento estudantil era propriamente um agente revolucionário, tampouco que ele poderia substituir o proletariado, mas o via como um catalisador – Adorno era cético sobre isto – de uma

práxis futura que, esta sim, seria revolucionária. Adorno e Marcuse não discordavam, contudo, que a práxis estava bloqueada naquela conjuntura histórica devido sobretudo à integração da classe trabalhadora (LIMA; SANTOS, 2017, p. 46-51). Marcuse, mais matizado pela sua experiência específica do movimento estudantil dos EUA do que o da França ou Alemanha ocidental, também percebia riscos em posturas anti-intelectualistas presentes nesses movimentos e na nova esquerda em geral, assim como não negava que o intelectual continuava a ter um papel transformador, sem cair, portanto, no puro praticismo como a imagem de “guru da contracultura” poderia sugerir (LIMA; SANTOS, 2017, p. 54).

Hans-J. Krah: Adorno e a “retradicionalização” da teoria

Retomaremos nesta parte do texto, de forma sintética, algumas teses contundentes de um texto curto e denso de Hans-Jürgen Krah (2009), cuja data de redação foi em 1969, tendo Krah morrido pouco tempo depois, em um acidente. Na realidade, o texto expressa o ponto de vista da ala radical da SDS, e pretende ser uma análise mais geral da postura político-intelectual de Adorno.

Krah começa seu texto com a seguinte afirmação: toda biografia intelectual de Adorno foi marcada, traumática e indelevelmente, pelo fascismo. Isso teria levado Adorno a assumir constantemente a condição do imigrante, do sujeito marcado pelo isolamento imposto pelas leis de produção do trabalho abstrato, o que, por sua vez, geraria em Adorno uma incapacidade crônica de transformar sua dor privada pelos oprimidos numa organização concreta e programática da teoria em sua defesa (KRAHL, 2009).

A pressentir a sobrevivência escamoteada do nazifascismo na democracia capitalista, e a reear a estabilização fascista do capital monopolista, Adorno teria, segundo Krah (2009), caído no *pânico indiscriminado* contra as formas de resistência a este sistema; ou seja, receando que uma ação socialista de esquerda libertasse, por assim dizer, o *Mefistofiles* do terror fascista de direita, dessa forma acabou renunciando

dogmaticamente a todo e qualquer ativismo – interpretado “a priori” como cego e perigoso –, sem discernir claramente entre as formas patológicas de práxis dos movimentos pré-revolucionários e as formas legítimas (KRAHL, 2009).

Ademais, segundo Krah, ao contrário da França, faltavam aos meios proletários e político-intelectuais alemães as premissas históricas de uma tradição experimental da resistência violenta, e de uma discussão sobre sua legitimidade. Assim, para Krah (2009),

Por muito que Adorno visse na ideologia burguesa da busca desinteressada da verdade um reflexo do intercâmbio de mercadorias, não podia menos que desconfiar de qualquer indício de luta de tendências políticas no diálogo científico.

Enquanto denunciava o “objetivismo” burguês-positivista, Adorno era incapaz de levar o pensamento para uma transformação prática da realidade social, tarefa inexecutável sem uma determinação categorial-organizativa e de seu explícito comprometimento dinâmico-teórico com a classe dominada (o que, inclusive, diferenciaria a teoria crítica da teoria tradicional). Assim, por uma perda de vista da negação histórico-dialética e por um *déficit* teórico objetivo, ao mesmo tempo em que fixava a práxis social como centro cognitivo-crítico da teoria crítico-social, Adorno acabara politicamente imobilizado e “cúmplice” dos poderes dominantes.

Krah, naturalmente, reconhece: a reflexão adorniana e seu instrumental de categorias emancipadoras (contrastando com a mumificação teórico-dogmática do marxismo soviético) como reificação, fetichismo, segunda natureza e outras, assim como o desmascaramento crítico-filosófico que realizou das ideologias da ontologia fundamental do Ser e da faticidade positivista como categorias de dominação da esfera de circulação capitalista, foram importantes para os estudantes. Não obstante, Adorno permaneceu cego quanto às possibilidades da *práxis* libertadora, mantendo-se ancorado – resquício de radicalismo burguês – em uma visão no terrível passado (2009).

Segundo ainda Krah, a negação adorniana da sociedade tardo-capitalista continuou abstrata, sem uma *determinação da negação*

determinada – própria da dialética marxista-hegeliana – e a *Dialética negativa* adorniana suprimiu de seu horizonte o conceito de práxis do materialismo histórico em função da transformação social de suas determinações históricas, perdendo-se a noção da luta de classes e tudo que ela implica; cada vez mais a visão concreto-social da história postulada outrora por Adorno (e Horkheimer), marcada pela destruição do movimento operário sob a égide fascista e sua ulterior assimilação capitalista na reconstrução do após-guerra, ficou parecendo-se demasiado com a historicidade acrítica e transcendental de Heidegger, quando inicialmente pretendia se diferenciar desta; mesmo que no último Congresso de sociologia Adorno tivesse consentido no tocante à validade de certos elementos basilares da ortodoxia marxista, como a ideia da fundação da dominação política sobre a exploração do trabalho assalariado e da organização das forças produtivas a partir das relações capitalistas de produção, já havia perdido, por assim dizer, o fio histórico-material em sua teoria (2009).

Então, para Krahel (2009), em uma conclusão,

Esse crescente processo de abstração com respeito à práxis histórica resultou numa transformação regressiva da teoria crítica de Adorno, reduzindo-a às formas contemplativas, a duras penas ainda legitimáveis, da teoria tradicional.

Adorno: entrevista de 1969, *Der Spiegel*

Como uma espécie de resposta indireta aos argumentos de Krahel, iremos comentar trechos de uma entrevista de Adorno (ADORNO, 2003), publicada na revista alemã *Der Spiegel* em 1969, citada também numa carta de Marcuse de junho do mesmo ano. Ela pode ser considerada uma *réplica* ao conteúdo essencial dos argumentos de H.-J. Krahel e do SDS contra a posição de Adorno. Separamos os argumentos em tópicos para facilitar a análise em curso.

(I) Inquirido sobre o fim da sua harmonia com os estudantes, Adorno diz que seus escritos (ADORNO, 2003, p. 132) não eram um

modelo para condutas ou ações políticas de ninguém. Afirmou que seu pensamento sempre foi mediatamente ligado à prática, e que não aceitou a pressão, algo comum em grupos estudantis, para se engajar; reclama da bagunça que uma minoria fez em sua aula.

(II) Sobre como concebia a mediação entre teoria e prática, Adorno afirma que não tem medo da expressão “torre de marfim”, pois uma teoria pode resultar em algo prático a partir do momento em que é objetiva, e não quando primeiro se coloca como algo prático sem o devido aporte teórico. A teoria estaria sendo submetida aos ditames pragmáticos, por exemplo, é proibido criticar o caráter ilusório de certas propostas estudantis. Adorno considera, ainda, que a filosofia deve introduzir a reflexão, e não um modelo de ação, pois ela não pode recomendar sozinha mudanças imediatas: “Ela muda precisamente na medida em que permanece teoria... Não seria também a teoria uma forma genuína da prática?” (ADORNO, 2003, p. 136).

(III) Sobre até que ponto seu pensamento (com o de Horkheimer) influenciou a sociedade da época, Adorno acredita que a crítica à manipulação da opinião pública foi inspirada no conceito de indústria cultural, desenvolvido em obras como *Dialética do Esclarecimento*, que após vinte anos ensinando e escrevendo, isso influencia a consciência geral, e que, na história, obras apenas teóricas acabaram, depois, mudando a consciência e a realidade social (ADORNO, 2003, p. 133).

(IV) Sobre o seu alegado “pessimismo” e a acusação de impotência prática, Adorno diz que não há como não ser pessimista no mundo em que vivemos, mas que isso ainda é melhor do que o otimismo ingênuo da ação direta, mais um alívio psicológico do que uma real possibilidade de mudança das coisas (ADORNO, 2003, p. 134).

(V) Sobre o real significado do movimento estudantil alemão, Adorno sustenta que a reforma universitária começou com eles, assim como a investigação da morte do estudante Benno Ohnesorg, que atingiu a consciência. Adorno diz que não está fechado a consequências práticas, quando são transparentes, e por isso participou de manifestações contra as leis de emergência, mas que isso é diferente de jogar pedras em institutos insanos. Ele acrescenta ter reservas ao uso da violência, mesmo contra a violência, as quais observou no tempo de Hitler e Stálin, ainda que no caso

de uma ditadura como a da Grécia, não haveria outro caminho senão o da ação (ADORNO, 2003, p. 164).

Confrontando Krahel e Adorno

Confrontaremos doravante as afirmações adornianas nessa entrevista importante com os argumentos anteriores de Krahel. Podemos perceber que, apesar da experiência do fascismo ter marcado indelevelmente a Adorno, levando-o a uma ojeriza contra as formas violentas de engajamento político (mas não *a priori* contra qualquer engajamento), fica claro que Krahel, envolvido com o movimento estudantil alemão, não percebia com o devido *distanciamento* as tendências cripto-fascistas e irracionais presentes neste, as quais estão longe de ser estranhas à *tradição* da esquerda, seja marxista, seja libertária.

E o maior sinal da clareza da perspectiva adorniana: o próprio Krahel admitiu que a influência teórico-crítica penetrou nos estudantes politizados, que foi relevante para estes – provando a pertinência do que Adorno pressupunha, a saber, que o trabalho teórico-crítico poderia penetrar, em longo prazo, nas consciências, e assim ter um efeito prático real. Já Adorno, por seu lado, assumiu que nunca foi um ativista político *stricto sensu*, e sim um homem teórico, e que o papel crítico-social da teoria de modo algum implica em assumir modelos ou agendas políticas de como se deveria intervir imediatamente.

Krahel acusou Adorno de se manter preso a um individualismo burguês, incapaz de organização e atuação prático-coletiva, mas este argumento pode ser desmontado, quando pensamos que Adorno, ao dizer que não aceitou se submeter aos ditames do movimento, e que neste havia sinais de uma minoria coagindo aos demais, não é essa a postura de um teórico aburguesado, e sim a de um pensador lúcido, capaz de perceber na própria esquerda gérmenes do fascismo, de uma coação de grupo, da imposição dogmática de uma ideologia, da esquizofrenia militante que leva amiúde a tomar como “traidora” toda discordância, e não aceitar qualquer levante da consciência individual contra os coletivismos arbitrários.

Krahl sustentou também que Adorno caiu no “abstrato” (no sentido dialético-hegeliano), mas por outro lado, é justamente este mesmo pensamento totalizante e dialético (que Schelling e Nietzsche já denunciavam), que vai de Hegel até Stálin, passando por Engels, que perdeu de vista as pessoas reais, a começar no próprio movimento político e social. Krahl – como muitos teóricos socialistas – fala em “classe oprimida”, “processos históricos”, “movimento” etc., mas parece não ver que todas estas categorias *abstratas* só têm expressão real se, antes de tudo, percebemos que são compostas de indivíduos reais, cheios contradições, de subjetividade e vontade inexpugnáveis, e assim acaba talvez *por subestimar* o papel da própria consciência e do sujeito em todos estes processos, de um lado, e *por subestimar* o quadro histórico-social, do outro, ao *não ver* as condições objetivas reais; o problema do “voluntarismo” de Krahl é que partia do sujeito abstratamente pintado em um quadro coletivo, e ainda tinha uma visão errônea deste quadro. Quando o dogmatismo e o voluntarismo militantes entram em cena, toda recusa em se ir com a massa alucinada é tomada rapidamente como “revisonismo”, “entreguismo”, “direitismo”, “peleguismo” etc.

Adorno era, sim, um crítico do individualismo burguês, porque justamente esse era tão padronizador e caricato quanto o totalitarismo fascista e estalinista, submetendo o indivíduo aos ditames do consumismo e da indústria cultural, mas percebemos em sua postura lúcida um vislumbre de individualidade; longe de mero comodismo de teórico burguês-preguiçoso em cátedra, mas uma questão de responsabilidade, pois seria bem mais fácil dizer apenas o que os militantes de plantão queriam ouvir para ganhar sua simpatia. Isso não quer dizer que com isso estejamos negando a possibilidade de críticas corretas às teses e posturas assumidas por Adorno, como, por exemplo, quando quase identifica democracia liberal e totalitarismo, sem perder de vista o papel crítico da teoria.

Conclusão

Para concluir, apresentamos neste artigo, dentro do seu contexto histórico e político, a posição político-teórica de Adorno no final dos anos

60, assim como a de seus principais interlocutores crítico, e avaliamos como coerente e sóbria sua independência frente aos radicalismos ingênuos do movimento estudantil alemão da época. Consideramos que, longe de reacionarismo ou miopia políticas que uma análise apressada dos textos e fatos sugere, a atitude de Adorno foi tanto madura quanto lastreada do ponto de vista teórico-filosófico, e em nada comprometeu seu viés emancipatório-crítico.

O caso da relação tensa de Adorno com o movimento estudantil alemão dos anos 60 e com teóricos relevantes como Marcuse e Krahel, ainda que datado à luz de um contexto histórico e social que desapareceu, leva-nos, não obstante, a pensar sobre democracia e deliberação, em primeira instância, nos movimentos e grupos de esquerda, que amiúde se colocam no papel de vanguarda e de paladinos da democracia, e onde o pragmatismo costuma andar sem o suporte da teoria, assim como a pesar sobre o papel crítico do intelectual de esquerda em sua relação com os movimentos políticos e sociais. Mas essas já são discussões para outros textos.

Referências

- ADORNO, Theodor W. A filosofia muda o mundo ao manter-se como teoria. [Entrevista concedida à *Der Spiegel*]. *Lua Nova*, São Paulo, n. 60, p. 131-138, 2003. Trad. Gabriel Cohn. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-64452003000300008>. Disponível em: http://www.mom.arq.ufmg.br/mom/02_babel/textos/adorno-entrevista.pdf.
- ADORNO, Theodor W. Notas marginais sobre teoria e prática. *Marxists* [online], 16 de nov. 2018. 2018. Disponível em: http://www.mom.arq.ufmg.br/mom/02_babel/textos/adorno_notas_marginais.pdf.
- ADORNO, Theodor W. *Minima moralia*. Lisboa: Edições 70, 2001.
- ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- ADORNO, Theodor W. Adorno & Marcuse, Herbert. Cartas maio e junho de 1969. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 24 de agosto de 1997. 1997. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs240818.htm>.

AVRITZER, Leonardo. Teoria crítica e teoria democrática: do diagnóstico da impossibilidade da democracia ao conceito da esfera pública. *Novos estudos/Cebrap*, v. 1, n. 53, p. 167-188, 1999.

HORKHEIMER, Max. Teoria crítica e teoria tradicional. In: BENJAMIN, Walter *et al. Textos escolhidos*. São Paulo: Abril cultural, 1983. p. 117-154.

ESTEVES, Anderson A. Catálise para mudança social qualitativa ou efeito descivilizador? O estatuto dos movimentos estudantil e extraparlamentar em Herbert Marcuse e Norbert Elias. *Kínesis*, Marília, v. 11, n. 28, p. 15-37, 2019. DOI: <https://doi.org/10.36311/1984-8900.2019.v11.n28.03.p15>.

KONDER, Leandro. Marcuse, revolucionário. *Physis*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 15-28, 1998. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0103-73311998000100002>.

KRAHL, Hans-Jürgen. La contradicción política de la Teoría Crítica de Adorno. *Sinpermiso* [online], 13 de set. 2009. 2009. Disponível em: <https://www.sinpermiso.info/textos/la-contradiccion-politica-de-la-teoria-critica-de-adorno>.

LIMA, Bruna Della Torre de Carvalho; SANTOS, Eduardo Altheman Camargo. Em rota de colisão: Adorno, Marcuse e os Movimentos Estudantis. *Ideias*, Campinas, v. 7 n. 2, p. 37-58, 2017. DOI: <https://doi.org/10.20396/ideias.v7i2.8649495>.

NOBRE, Marcos. *A teoria crítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. DOI: <https://doi.org/10.9771/gmed.v5i1.9647>.

RODRIGUEZ, José Rodrigo. Franz Neumann: o direito liberal para além de si mesmo. In: NOBRE, Marcos (Org.). *Curso livre de teoria crítica*. Campinas: Papirus, 2008. p. 97-114.

RUGITSKY, Fernando. F. Pollock: limites e possibilidades. In: NOBRE, Marcos (Org.). *Curso livre de teoria crítica*. Campinas: Papirus, 2008. p. 53-72.

WIGGERSHAUS, Rolf. *A escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. São Paulo: Difel, 2002.

WIGGERSHAUS, Rolf. O cortante se transforma em estímulo. *Revista Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 155, p. 55-66, 2003.

Data de registro: 15/10/2021

Data de aceite: 18/03/2022



A origem social do valor: valor-de-uso e valor-de-troca numa perspectiva dialética

*Gutemberg Miranda**

Resumo: O movimento do valor é dialético e se encontra inserido numa relação de valor. O valor-de-uso, enquanto transporte do valor, ocupa um lugar central na relação de valor e representa o oposto do valor-de-troca. A oposição entre o valor-de-uso e o valor-de-troca demonstra a natureza dialética do valor, desvelando-o enquanto produto de uma relação social e histórica ao mesmo tempo. A teoria do valor exposta n'O capital nasceu da crítica de Karl Marx à economia política e representa tanto uma síntese das reflexões filosóficas marxianas quanto o fundamento a partir do qual Marx desenvolverá sua crítica ao capitalismo.

Palavras-chave: Valor; Teoria do Valor; Karl Marx.

The Social Origin of Value: Value-Use and Value-Exchange in a dialectic perspective

Abstract: The movement of value is dialectical and is inserted in a value relationship. Use-value, as a transfer of value, occupies a central place in the value relation and represents the opposite of exchange value. The opposition between use-value and exchange value demonstrates the dialectical nature of value, and reveals it as a product of both social and historical relations. The value theory revealed in Capital emerged from Karl Marx's political economy critique and represents both a synthesis of Marxian philosophical reflections and the foundation from which Marx will develop his critique of capitalism.

Keywords: Value; Value Theory; Karl Marx.

* Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). Professor da Universidade Federal de Alagoas (UFAL). Email: gutemg@yahoo.com.br. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3074958751047996>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7816-5820>.

Introdução

O valor-de-uso é uma categoria que expressa a relação dos homens com as coisas, contudo expressa também a relação do homem com o valor. Para que haja valor, é necessário que haja valor-de-uso em oposição ao valor-de-troca. Porém, existem valores-de-uso que não são valor, ou seja, que não fazem parte de uma relação valor e, por isso, não podem ser considerados mercadorias: “Uma coisa pode ser valor-de-uso sem ser valor” (MARX, 2008, p. 62). A distinção que Marx faz entre valor-de-uso e valor ou entre valor-de-uso e mercadoria serve para demonstrar a existência da relação valor. Um valor-de-uso que não é valor representa um valor-de-uso fora da relação valor ou que não possui valor-de-troca e, por isso, não pode ser considerado uma mercadoria.

Existem valores-de-uso sem valor porque foram abstraídos da relação valor, ou por não resultarem do trabalho humano social. Uma coisa útil produzida pelo trabalho representa uma utilidade social; uma utilidade socialmente determinada pelo trabalho e pelo valor é diferente de uma coisa útil sem valor ou que não pode ser considerada uma mercadoria:

É o que sucede quando sua utilidade para o ser humano não decorre do trabalho. Exemplos: o ar, a terra virgem, seus pastos naturais, a madeira que cresce espontânea na selva etc. Uma coisa pode ser útil e produto do trabalho humano sem ser mercadoria (MARX, 2008, p. 62).

Um valor-de-uso que não é valor pode ser comparado com um bem natural, quer dizer, não representa uma expressão da relação valor. Quando um valor-de-uso se torna mercadoria, ele é chamado de valor-de-uso social. Quando a produção do objeto não satisfaz uma necessidade pessoal, temos a produção de um valor-de-uso social cuja finalidade não é a satisfação pessoal de quem o produziu. Nesse sentido, a produção da mercadoria não é apenas a produção do valor-de-uso, mas a produção de valor-de-uso social:

Quem, com seu produto, satisfaz a própria necessidade gera valor-de-uso, mas não mercadoria. Para criar mercadoria, é mister não só produzir valor-de-uso, mas produzi-los para outro, dar origem a valor-de-uso social (MARX, 2008, p. 63).

Valores-de-uso produzidos socialmente satisfazem necessidades humanas e sociais, ou seja, satisfazem necessidades para si e para outrem. A sociedade possui necessidade de valores-de-uso, mas enquanto valor-de-uso social. Nesse sentido, a necessidade humana e individual é suprasumida no valor-de-uso social, que passa a instituir necessidades sociais de valores-de-uso igualmente sociais. Ao tornar-se um valor-de-uso social, o valor-de-uso satisfaz necessidades sociais e não apenas individuais. As necessidades individuais passam a depender do valor-de-uso não apenas como um objeto natural exterior, mas como um valor-de-uso socialmente produzido como valor. O valor-de-uso se transforma em valor sem deixar de ser valor-de-uso, ou seja, o valor é uma expressão social do valor-de-uso. A proximidade do trabalho com o valor-de-uso é desvelada por meio da relação de valor, e o valor-de-uso social expressa o caráter social do trabalho como força de trabalho. Assim como a mercadoria é o exemplar médio da espécie, a força média de trabalho é o que permite a existência do valor-de-uso enquanto valor-de-uso social. O trabalho é tão social quanto o valor-de-uso, e essa identidade entre trabalho e valor-de-uso se desvela através do valor-de-uso social.

A origem social do Valor

O valor-de-uso se transforma em mercadoria na medida em que o trabalho representa o fundamento da troca entre espécies distintas de mercadorias. O valor-de-uso social representa a transformação do trabalho em força média de trabalho, representa o desvelar do trabalho na relação de valor enquanto algo social e que também está presente no conteúdo material dos objetos permutáveis. As mercadorias deixam de ser objetos de

satisfação social por meio da troca, elas se tornam valores-de-uso social. A troca que torna possível essa mudança no valor-de-uso só é possível diante do trabalho que produz para o outro, e não para si ou para satisfazer necessidades individuais. Dessa forma, a troca não surge do acaso, mas expressa relações mediadas por processos sociais de trabalho, produção e troca. O objeto que cria valor é o objeto útil produzido por um trabalho igualmente útil. O trabalho se torna tão útil quanto o objeto produzido por ele; dessa forma, o valor depende do elemento útil do objeto e do trabalho:

O camponês medieval produzia o trigo do tributo para o senhor feudal, o trigo do dízimo para o cura. Mas, embora fossem produzidos para terceiros, nem o trigo do tributo nem o dízimo eram mercadoria. O produto, para se tornar mercadoria, tem de ser transferido a quem vai servir como valor-de-uso por meio de troca. Finalmente, nenhuma coisa pode ser valor se não é objeto útil; se não é útil, tampouco o será o trabalho nela contido, o qual não conta como trabalho e, por isso, não cria nenhum valor (MARX, 2008, p. 63).

O trabalho se torna útil quando produz coisas úteis, ou seja, o trabalho útil se distingue de trabalho que não produz coisa útil. O trabalho e a mercadoria fazem parte da produção da coisa útil e passam a existir em função dessa utilidade contida nas coisas. O trabalho é tão útil quanto os objetos úteis, e, através da utilidade das coisas, ele não deixa de estar contido nas coisas úteis. O valor-de-uso social pressupõe o trabalho útil contido nas coisas, pressupõe a utilidade das coisas produzidas pela utilidade também presente no trabalho útil. Transferir valor-de-uso para o outro não deixa de ser transferir o trabalho útil para terceiros. O outro passa a ser o destino tanto do valor-de-uso social quanto do trabalho útil. A coisa útil é uma necessidade, e a troca entre valores-de-uso representou uma forma de produzir mercadorias enquanto valores-de-uso sociais a partir do trabalho útil contido nas coisas. A produção e a troca de coisas úteis desvelam o trabalho útil presente nos valores-de-uso através do valor, portanto as mercadorias e os meios de produção passam a ser tão sociais quanto os valores-de-uso e o trabalho.

A coisa útil se transforma em mercadoria sem deixar de ser algo útil e pertencer a um conjunto de relações necessárias. O tornar-se mercadoria de um produto é algo que envolve a troca de coisas úteis produzidas por trabalhos úteis. É por meio do trabalho que os valores-de-uso se tornam sociais, mas, para isso, o trabalho precisa ser tão útil quanto o valor-de-uso. Não existe valor-de-uso social sem trabalho útil; dessa forma, a coisa útil e o trabalho útil se transformam em valor-de-uso social e não apenas o valor-de-uso. Trabalho e valor-de-uso se transformam a partir do valor-de-uso social, ou seja, trabalho e valor-de-uso se aproximam com o tornar-se social do valor-de-uso.

O duplo caráter do trabalho representa as várias formas de expressões do trabalho útil. Ao se expressar como valor, o trabalho expressa o valor-de-uso social e a unidade da substância criadora de valor. O caráter homogêneo do trabalho consiste em sua expressão como valor que não deixa de ser a unidade entre trabalho e valor. Ao se expressar como valor, o trabalho revela o seu duplo caráter. Ao exprimir valor, o trabalho exprime seu duplo caráter e sua transformação em substância social homogênea. O trabalho não é apenas gerador de valor-de-uso, ele se expressa como valor. O trabalho não é tão somente gerador de valor-de-uso, ele também se expressa como valor ao produzir socialmente o valor-de-uso. O trabalho se expressa naquilo que produz, e nisso reside seu duplo caráter que torna compreensível o duplo caráter da mercadoria:

A mercadoria apareceu-nos, inicialmente, como duas coisas: valor-de-uso e valor-de-troca. Mais tarde, verificou-se que o trabalho também possui duplo caráter: quando se expressa como valor, não possui mais as mesmas características que lhe pertencem como gerador de valores-de-uso. Fui quem primeiro analisou e pôs em evidência essa natureza dupla do trabalho contido na mercadoria. Para compreender a economia política, é essencial conhecer essa questão, que, por isso, deve ser estudada mais de perto (MARX, 2008, p. 63).

A natureza dupla do trabalho consiste em criar valores-de-uso e em expressar valor. Na medida em que se expressa como valor, a relação entre trabalho e valor-de-uso se altera. Não se trata de enxergar apenas os valores-de-uso enquanto coisas externas ao trabalho, mas compreender o valor como expressão do trabalho, ou seja, o trabalho se expressa como valor. Diferentemente do duplo caráter da mercadoria, o duplo caráter do trabalho estabelece uma unidade entre a criação do valor e a expressão do valor. O valor-de-troca não deixa de ser uma expressão do valor, mas essa expressão é, antes de tudo, uma expressão do trabalho.

O casaco é valor-de-uso que satisfaz uma necessidade particular. Para produzi-lo, precisa-se de certo tipo de atividade produtiva, determinada por seu fim, modo de operar, objeto sobre que opera, seus meios e seu resultado. Chamamos simplesmente de trabalho útil aquele cuja utilidade se patenteia no valor-de-uso do seu produto ou cujo produto é um valor-de-uso. Desse ponto de vista será considerado sempre associado a seu efeito útil (MARX, 2008, p. 63).

O trabalho útil resulta num valor-de-uso, mas entre o trabalho útil e o valor-de-uso existe uma atividade produtiva determinada pelos meios e fins do trabalho. O valor-de-uso satisfaz uma necessidade particular através de seu efeito útil, efeito que não pode ser abstraído do processo de sua produção a partir de um trabalho igualmente útil. É a utilidade do trabalho útil que se patenteia no valor-de-uso, logo a utilidade do trabalho e do valor-de-uso possui efeito útil comum. A utilidade da coisa está relacionada com a qualidade do trabalho útil, logo a qualidade e utilidade tanto da coisa quanto do trabalho representam uma unidade substancial: “Sendo casaco e linho valores-de-uso qualitativamente diversos, também diferem qualitativamente os trabalhos que dão origem à sua existência – o ofício de alfaiate e o de tecelão” (MARX, 2008, p. 64).

As diferenças qualitativas dos valores-de-uso remetem às diferenças qualitativas nos trabalhos que deram origem a tais valores-de-uso. A diferença entre valores-de-uso começa a existir desde o trabalho

que está na origem das coisas úteis. Não existiria troca sem tais diferenças entre as qualidades das mercadorias:

Se aquelas coisas não fossem valores-de-uso qualitativamente diversos e, por isso, produtos de trabalhos úteis qualitativamente diferentes, não poderiam elas, de nenhum modo, se contrapor uma a outra como mercadorias. Casacos não se permutam por outros tantos casacos iguais; valores-de-uso idênticos não se trocam (MARX, 2008, p. 64).

Quando Marx afirma que valores-de-uso idênticos não se trocam, ele está afirmando que trabalhos qualitativamente distintos estão na origem do valor, quer dizer, através deles é que as coisas podem ser trocadas. O trabalho é uma substância homogênea, mas suas diferentes qualidades determinam quantidades distintas de acordo com as qualidades úteis das mercadorias.¹ Vimos que o camponês produzia valor-de-uso sem o transformá-lo em valor, ou seja, produziam valor-de-uso que não era valor-de-uso social. A diferença entre as qualidades úteis das coisas impõe a

¹ A relação entre valor e trabalho deve ser vista enquanto algo determinado e não enquanto uma relação abstrata. O método da abstração não aponta essas categorias enquanto entidades isoladas ou abstratas, mas através de uma relação determinada em direção ao concreto, conforme podemos observar na análise de Christopher Arthur: “A razão pela qual uma lógica linear não é apropriada é que o capitalismo está constituído como uma totalidade, que forma seus elementos de modo que, se separados dele, tornam-se desnaturados. Se a existência do valor depende do pleno desenvolvimento da produção capitalista, então os conceitos do primeiro capítulo de Marx só podem possuir um caráter abstrato, e o argumento que ali é colocado desenvolve os sentidos destes conceitos, por meio de seu fundamento adequadamente compreendido no todo. A exposição do sistema, começando com relações simples, mas determinadas (como a forma-mercadoria), é em seguida forçada a abstrair-se violentamente das outras relações que na realidade as penetram e ajudam a constituir a sua eficácia; assim, é necessário no final reconceituar o significado do início. Dado que este ponto de partida está isolado, pois, abstraído do todo, ele está necessariamente caracterizado de forma inadequada. Porém, na medida em que este elemento abstraído não possui significado fora da estrutura à qual ele pertence, a exposição pode então proceder precisamente questionando seu *status*. A mesma dialética se aplica a estágios intermediários de derivação. Apenas ao final da reconstrução da totalidade a sua verdade é revelada: a verdade é sistema do ponto de vista da exposição” (ARTHUR, 2016, p. 43).

necessidade de troca entre elas, estabelece a troca como uma necessidade social diante da diferença qualitativa das coisas. Em última análise, a troca é produto da diferença qualitativa das coisas, diferença socialmente supressumida através da troca entre coisas úteis com suas qualidades distintas.

A finalidade de um valor-de-uso não deixa de ser também o resultado da produção de um valor-de-uso, portanto, do valor-de-uso enquanto mercadoria ou valor-de-uso social. A divisão social do trabalho tem por finalidade produzir o valor-de-uso social, e a produção de valores-de-uso distintos exige que tal diferença tenha origem na divisão social do trabalho. A divisão social do trabalho expressa a produção de coisas úteis qualitativamente distintas e, a partir disso, o trabalho expressa valor e não apenas valor-de-uso. O trabalho que expressa valor é aquele que produz valor e não valor-de-uso, ele se patenteia em seu produto enquanto trabalho útil.

No conjunto formado pelos valores-de-uso diferentes ou pelas mercadorias materialmente distintas, manifesta-se um conjunto correspondente dos trabalhos úteis diversos – classificados por ordem, gênero, espécie, subespécie e variedade –, a divisão social do trabalho. (MARX, 2008, p. 64).

A contraposição de valores-de-uso distintos permite a formação do conjunto de mercadorias materialmente distintas, e a tal diferença corresponde o conjunto de trabalhos úteis diversos. Diferentes valores-de-uso representam um conjunto porque são produzidos por um conjunto de trabalhos úteis diversos, ou seja, tal diversidade de valores-de-uso e trabalho deve ser observada em conjunto e não separadamente. Apenas consideradas em conjunto as mercadorias representam o resultado do trabalho útil e expressão do conjunto dos tipos de trabalhos úteis diversos. As mercadorias, ao se contraporem na formação de valor, expressam não apenas a diversidade de valores-de-uso como espécies, mas expressam também a divisão de trabalho enquanto um conjunto de trabalhos úteis.

Não é possível compreender o surgimento das mercadorias sem compreender o surgimento da divisão social do trabalho: “Ela é condição para que exista a produção de mercadorias, embora, reciprocamente, a produção de mercadorias não seja condição necessária para a existência da divisão social do trabalho” (MARX, 2008, p. 64). A contraposição de mercadorias expressa relações mais amplas, como a divisão do trabalho e a produção social do valor-de-uso. Porém, o trabalho útil particular é o fundamento através do qual as mercadorias se contrapõem na medida em que expressam o resultado da divisão social do trabalho:

Na velha comunidade indiana, há a divisão social do trabalho, sem que os produtos se convertam em mercadorias. Ou um exemplo mais próximo: em cada fábrica existe a divisão sistemática do trabalho, mas essa divisão não leva os trabalhadores a trocarem seus produtos individuais. Só se contrapõem, como mercadorias, produtos de trabalhos privados e autônomos, independentes entre si (MARX, 2008, p. 64).

O valor-de-uso social, ao suprassumir as qualidades úteis das mercadorias, passa a representar determinada atividade produtiva e sua finalidade, ou seja, o trabalho útil: “Está, portanto, claro: o valor-de-uso de cada mercadoria representa determinada atividade produtiva subordinada a um fim, isto é, um trabalho útil particular” (MARX, 2008, p. 64). O valor-de-uso das coisas é produzido por atividades produtivas determinadas no interior do trabalho útil e expressam qualidades úteis produzidas por um trabalho privado e autônomo. A distinção qualitativa dos trabalhos úteis passa a determinar a contraposição das mercadorias, porém enquanto valor-de-uso social: “Valores-de-uso não podem se opor como mercadorias quando neles não estão inseridos trabalhos úteis qualitativamente distintos” (MARX, 2008, p. 64). O valor-de-uso das coisas torna-se expressão do trabalho útil particular na medida em que se torna também valor-de-uso social, portanto às qualidades úteis se contrapõem produtos do trabalho útil. Os trabalhos úteis no interior das

coisas entram em relação na medida em que as mercadorias se contrapõem:

Numa sociedade cujos produtos assumem, geralmente, a forma de mercadoria – isto é, numa sociedade de produtores de mercadorias –, essa diferença qualitativa dos trabalhos úteis executados, independente uns dos outros, como negócio particular de produtores autônomos, leva a que se desenvolva um sistema complexo, uma divisão social do trabalho (MARX, 2008, p. 64).

A contraposição das mercadorias expressa a diferença qualitativa do trabalho, e, a partir disso, temos a divisão social do trabalho. Por sua vez, a divisão do trabalho se desenvolve a partir da produção de produtores autônomos tão independentes uns dos outros quanto as mercadorias por eles produzidas. A contraposição das mercadorias contribui para o complexo desenvolvimento da divisão social do trabalho, muito embora tal contraposição tenha se originado da diferença qualitativa das mercadorias. Os trabalhos autônomos e particulares refletem uma lógica ampla e complexa do desenvolvimento da divisão social do trabalho. Nesse sentido, aquilo que Marx denomina o valor-de-uso de uma mercadoria transparece no caráter impessoal do valor-de-uso social: “Para o casaco, tanto faz ser usado pelo alfaiate ou pelo freguês do alfaiate. Em ambos os casos, funciona como valor-de-uso” (MARX, 2008, p. 64). O valor-de-uso social produzido por produtores autônomos transforma o valor-de-uso das coisas em mercadorias que se contrapõem na medida em que expressam trabalhos úteis e qualidades distintas entre si. O trabalho particular necessário não interfere nas relações de trocas entre valores-de-uso sociais: “A existência da relação entre o casaco e o trabalho que o confecciona não depende de o ofício de alfaiate se tornar uma profissão especial, um ramo autônomo da divisão social do trabalho” (MARX, 2008, p. 64).

A dialética entre valor-de-uso e valor-de-troca

O trabalho é uma necessidade natural e, ao mesmo tempo, instrumento capaz de promover o intercâmbio entre os homens e libertá-los da imediatez dessas mesmas necessidades naturais. Assim como os homens transformam suas relações e necessidades imediatas em relações mais complexas, o mesmo ocorre com o trabalho. Portanto, o trabalho útil e a divisão do trabalho são produtos da historicidade do próprio trabalho. Assim como modificam as formas da matéria, os homens também modificam as formas do trabalho:

A existência da relação entre o casaco e o trabalho que o confecciona não depende de o ofício de alfaiate se tornar uma profissão especial, um ramo autônomo da divisão social do trabalho. Antes de surgir um alfaiate, o ser humano costurou durante milênios, pressionado pela necessidade de vestir-se. Mas o casaco, o linho, ou qualquer componente da riqueza material que não seja dado pela natureza, tinha de originar-se de uma especial atividade produtiva, adequada a determinado fim e que adapta certos elementos da natureza às necessidades particulares do homem. O trabalho, como criador de valores-de-uso, como trabalho útil, é indispensável à existência do homem – quaisquer que sejam as formas de sociedade –, é necessidade natural e eterna de efetivar o intercâmbio material entre o homem e a natureza e, portanto, de manter a vida humana (MARX, 2008, p. 64).

Quanto mais social o trabalho se torna, mais evidente o caráter natural do trabalho ao satisfazer as necessidades naturais dos homens. A divisão social do trabalho nasce do próprio trabalho útil e não deixa de ser produto da evolução do trabalho enquanto substância homogênea criadora de valor. As formas complexas de trabalho não perdem de vista o caráter natural do trabalho, ao contrário, reforçam a ligação entre o homem e a natureza: “Os valores-de-uso, casaco, linho, etc., enfim, as mercadorias,

são conjunções de dois fatores, matéria fornecida pela natureza e trabalho” (MARX, 2008, p. 65). Falar em desenvolvimento do trabalho é refletir sobre seus aspectos naturais e em sua capacidade de transformar a natureza incluindo os homens e suas necessidades. Além de uma categoria filosófica, o trabalho deve ser visto como uma necessidade natural do homem, por mais desenvolvida e complexa que seja a divisão social do trabalho; dessa forma, o trabalho não deixa de ser uma imediatidade mediada².

Assim como o valor-de-uso social não deixa de conter o valor-de-uso das mercadorias ou suas qualidades úteis, ele também não deixa de conter o substrato material extraído da natureza: “Extraindo-se a totalidade dos diferentes trabalhos úteis incorporados ao casaco, ao linho, etc., resta sempre um substrato material, que a natureza, sem interferência do homem, oferece” (MARX, 2008, p. 65). Os diversos trabalhos úteis não deixam de ser substratos materiais incorporados aos valores-de-uso, porém aquilo que não pode ser abstraído do valor-de-uso representa o substrato material originário da natureza sem a interferência do trabalho humano. Diferentemente dos trabalhos úteis, o substrato material não incorporado pela interferência do homem ao valor-de-uso é o que resta quando todos os trabalhos úteis são abstraídos dos valores-de-uso. Esse substrato é o que não pode ter valor, porque sua origem está na natureza e não é produzido pelo trabalho humano. Enquanto é possível abstrair os diferentes trabalhos úteis de uma mercadoria, o mesmo não se pode dizer do substrato material

² Sobre a origem da reflexão e o movimento do abstrato ao concreto, observamos uma forte influência de Hegel sobre o pensamento de Marx: “Na pura reflexão do início, tal como ele é feito nessa lógica com o ser como tal, a passagem ainda está oculta; porque o ser é apenas posto como imediato, o nada apenas irrompe nele imediatamente. Mas todas as determinações subsequentes, como logo em seguida a existência [Dasein], são mais concretas; nessa já está posto o que contém e o que produz a contradição daquelas abstrações e, por conseguinte, sua passagem. Junto ao ser como aquele simples, imediato, a recordação de que é resultado da perfeita abstração, portanto, que já é por isso negatividade abstrata, o nada, é abandonado antes da ciência, a qual, no interior dela mesma, expressamente irá expor, a partir da essência, aquela imediatidade unilateral como uma imediatidade mediada, onde é posto o ser como existência [Existenz] e o mediador desse ser, o fundamento” (HEGEL, 2011, p. 90).

que a natureza oferece e que está presente nos valores-de-uso sem a interferência humana.

A matéria se transforma através das ações dos homens e da natureza, mas trata-se de uma transformação da forma da matéria, ou seja, seu conteúdo subsiste mesmo a despeito das transformações de suas formas pelo trabalho do homem ou da natureza: “O homem ao produzir, só pode atuar como a própria natureza, isto é, mudando as formas da matéria” (MARX, 2008, p. 65).

Nesse trabalho de transformação, é constantemente ajudado pelas forças naturais. O trabalho não é, por conseguinte, a única fonte de valores-de-uso que produz, da riqueza material. Conforme diz Willian Petty, o trabalho é o pai, mas a mãe é a terra (MARX, 2008, p. 65).

A origem do valor-de-uso encontra-se na relação do homem com a natureza do trabalho, portanto não existe valor-de-uso fora da natureza. O trabalho transforma as formas da matéria a partir das necessidades humanas; nesse sentido, o trabalho é comparado por Marx com a atividade da própria natureza. Dessa forma, o trabalho não é o oposto da natureza, mas desenvolve também o processo de transformação das formas da matéria. Modificar as formas da matéria não deixa de ser uma modificação das formas dos valores-de-uso e de sua materialidade imanente:

Ficou estabelecido que o casaco vale duas vezes mais que o linho. Mas essa diferença puramente quantitativa não nos interessa no momento. E, se o casaco tem o dobro do valor de 10 metros de linho, 20 metros de linho têm valor igual ao do casaco. Como valores, casaco e linho são coisas de igual substância, expressões objetivas de trabalho de natureza igual. Mas o ofício de alfaiate e o de tecelão são trabalhos qualitativamente diversos (MARX, 2008, p. 65).

O trabalho se objetiva nas coisas, e o valor das coisas demonstra essa objetividade. Os valores expressam a substância igual inerente a

valores-de-uso distintos. Assim como a matéria é o que resta quando abstraímos os trabalhos úteis de uma coisa, esses trabalhos úteis que se abstraem das coisas representam uma substância comum. Portanto, a relação entre trabalho e valor-de-uso não deixa de ser uma relação entre substância e matéria, entre corpo e forma dos valores-de-uso. A natureza igual existente entre trabalhos distintos desvela o caráter substancial do trabalho e uma objetividade que se expressa na substância igual inerente aos trabalhos qualitativamente distintos. A diferença quantitativa dos valores das coisas só pode ser mensurada porque existe uma substância que se expressa a partir dessa igualdade substancial originada no trabalho. Os diferentes tipos de trabalho não impedem que a substância do trabalho se expresse através das coisas, portanto a natureza igual do trabalho gera a substância igual entre as coisas.

Trabalhos qualitativamente distintos são trabalhos úteis passíveis de serem abstraídos da materialidade natural dos valores-de-uso. Os inúmeros trabalhos úteis necessários para a produção de valores-de-uso possuem substância capaz de modificar a forma da matéria. A diversidade de trabalhos úteis presentes num valor-de-uso representa a diferença entre forma da matéria e o elemento puramente material dos objetos envolvidos numa relação de valor. Tal multiplicidade de trabalhos úteis ou de formas inerentes aos valores-de-uso contribui para que o valor surja como algo homogêneo e passível de ser abstraído da materialidade puramente material de um valor-de-uso. A divisão social do trabalho contribui para que o trabalho se torne uma forma homogênea através do valor³. Nesse

³ Acerca da relação entre valor-de-uso e valor-de-uso social, podemos refletir as contradições da mercadoria. Segundo Christopher J. Arthur: “Parece claro que a mercadoria é, como o próprio Marx afirmava, a forma-celular que ele precisava. O programa de pesquisa tomou, portanto, a forma de derivar a partir da mercadoria primeiro a moeda e depois o capital. Mas o que precisamente são as formas iniciais – e como avançamos? Para começar, parece de fato ser o caso em que a mercadoria não pode ser um ponto de partida apropriado, pois não se qualifica na medida em que falha em atender ambos os critérios anteriormente colocados, ou seja, a simplicidade e a determinação histórica.

– O primeiro porque, após a análise, revela-se que a própria mercadoria incorpora uma dicotomia intrigante: é um bem na medida em que serve como um valor-de-uso; e, por outro lado, uma determinação diferente, oposta inclusive, é encontrada nela, a da troca.

sentido, Marx ilustra a natureza substancial do trabalho inerente às mercadorias demonstrando a capacidade de uma mesma pessoa em produzir coisas diversas num mesmo dia de trabalho ou a capacidade de desempenhar diversas funções no interior de um mesmo processo produtivo.

A natureza do trabalho não se distingue a despeito de sua multiplicidade fenomênica. Marx contrapõe a igualdade da natureza substancial em relação à diversidade e à multiplicidade das formas de trabalho, ou seja, a substância universal do valor em relação aos diversos modos de manifestação empírica do trabalho. Porém, a substancialidade do trabalho só pode ser desvelada através da divisão do trabalho, através da capacidade de se abstrair de uma única atividade de trabalho tal como no estágio social descrito por Marx:

Há estágios sociais em que a mesma pessoa, alternativamente, costura e tece, em que esses dois tipos diferentes de trabalho são apenas modalidades do trabalho do mesmo indivíduo e não ofícios especiais, fixos, de indivíduos diversos, do mesmo modo que o casaco feito hoje por nosso alfaiate e as calças que fará amanhã não passam de variações do mesmo trabalho individual (MARX, 2008, p. 65).

Diversas qualidades de trabalho são realizadas a partir da substância do trabalho útil, e os trabalhadores passam a desenvolver múltiplas capacidades tendo em vista o desenvolvimento da substancialidade do trabalho útil. Assim como os produtos encarnam diversos tipos de trabalho sem perder a substancialidade do trabalho útil, os trabalhadores também passam a desenvolver qualidades distintas de trabalhos sem comprometer o desenvolvimento ou substância do trabalho útil. Do mesmo modo que um alfaiate faz um casaco num dia e noutro uma

– O segundo porque esta forma-mercadoria se apegue a coisas que não são nem mesmo produtos do trabalho; e, mesmo que estejam excluídas por regra, está suficientemente evidente que a troca de mercadorias de algum tipo surge em épocas pré-capitalistas” (ARTHUR, 2016, p. 44).

calça, o trabalhador pode tecer e costurar sem que se perda o caráter útil do seu trabalho. Muito pelo contrário, o desvelamento do trabalho útil efetivou-se a partir das múltiplas qualidades de trabalho presentes num valor-de-uso.

A sociedade capitalista representa uma forma social que permite a existência de diversos ofícios numa determinada porção de trabalho. Diferentes formas de trabalho representam frações de uma mesma porção de trabalho:

Verifica-se, a uma simples inspeção, que, em nossa sociedade capitalista, se fornece uma porção dada de trabalho humano, ora sob a forma do ofício do alfaiate, ora sob a forma do ofício do tecelão, conforme as flutuações da procura do trabalho (MARX, 2008, p. 66).

O mesmo trabalho se transforma em diversos tipos de trabalho sem deixar de ser a mesma porção de trabalho original. Essa porção que se transforma não deixa de ser trabalho útil, não deixa de ser porção da substância humana do trabalho. A variação da forma de trabalho é uma necessidade da produção capitalista e um produto do desenvolvimento das forças produtivas. Por mais que se desenvolva a diversidade de formas de trabalho, o trabalho útil continua a subsistir enquanto dispêndio de força humana de trabalho. Quanto mais social a força de trabalho, maior a diversidade de tipos de trabalho no interior dos valores-de-uso ou das mercadorias. Orientar-se através do caráter substancial do trabalho é concebê-lo enquanto dispêndio de força humana e não enquanto um átomo cindido pelas múltiplas formas concretas do aparecer fenomênico do trabalho:

É possível que essa variação na forma do trabalho não se realize sem atritos, mas tem de efetivar-se. Pondo-se de lado o desígnio da atividade produtiva e, em consequência, o caráter útil do trabalho, resta-lhe apenas ser um dispêndio de força humana de trabalho (MARX, 2008, p. 66).

As mudanças do trabalho são chamadas por Marx de desígnio da atividade produtiva. Tais desígnios são as contradições a serem suprasumidas através do trabalho enquanto dispêndio de força humana de trabalho. Dessa forma, o dispêndio da força humana do trabalho é a manifestação mais desenvolvida de trabalho, representa o suprasumir do caráter útil do trabalho através da força humana de trabalho.

O trabalho do alfaiate e do tecelão, embora atividades produtivas qualitativamente diferentes, são ambos dispêndio humano produtivo de cérebro, músculos, nervos, mãos etc., e, desse modo, são ambos trabalho humano. São apenas duas formas diversas de dispendar força humana de trabalho (MARX, 2008, p. 66).

A força de trabalho é, em última análise, o dispêndio de cérebro e mãos. Não é possível separar o desenvolvimento do trabalho dos aspectos biológicos responsáveis pelo dispêndio da força de trabalho. Nesse sentido, abstrair o trabalho da materialidade dos objetos úteis não deixa de ser o reconhecimento das faculdades físicas e mentais responsáveis pelo desenvolvimento do trabalho. O dispêndio das forças físicas humanas e o dispêndio de força humana de trabalho tornam-se evidentes com a divisão social do trabalho e a necessidade social de mensuração de valor dos valores-de-uso produzidos por diferentes atividades produtivas. O desenvolvimento da divisão do trabalho não altera o caráter do trabalho enquanto dispêndio de força humana. O trabalho como dispêndio de força se efetiva na divisão social do trabalho sem deixar de ser dispêndio de força humana. A evolução do trabalho necessita atingir certo desenvolvimento para que o valor da mercadoria seja representado como dispêndio de trabalho humano em geral:

Sem dúvida, a própria força humana de trabalho tem de atingir certo desenvolvimento, para ser empregada em múltiplas formas. O valor da mercadoria, porém,

representa trabalho humano simplesmente, dispêndio de trabalho humano em geral (MARX, 2008, p. 66).

O dispêndio de força de trabalho é o que existe entre as diferentes coisas produzidas pelo trabalho, mas entre os distintos trabalhos inerentes à divisão social do trabalho também existe o dispêndio humano de força enquanto algo em comum. O desenvolvimento das diversas formas de trabalho serve para expressar o simples trabalho humano enquanto dispêndio de força humana de trabalho. As múltiplas formas de empregar trabalho expressam o desenvolvimento das forças produtivas e, ao mesmo tempo, expressam o valor como trabalho humano ou dispêndio de força humana de trabalho. Assim, a força de trabalho tem de atingir certo desenvolvimento para expressar o trabalho simplesmente ou o valor enquanto dispêndio de trabalho humano em geral. A dialética entre o simples dispêndio de força e o complexo desenvolvimento da divisão do trabalho resulta na homogeneidade do trabalho como substância criadora de valor.

A divisão do trabalho representa a transformação do trabalho mais simples ou da forma elementar de manifestação do trabalho humano. O trabalho humano é melhor representado pelo simples ser humano e sua função inferior na sociedade burguesa. Essa função inferior é o simples trabalho a partir do qual torna-se possível o desenvolvimento das formas mais complexas de trabalho e a própria divisão social do trabalho: “Com o trabalho humano ocorre algo análogo ao que se passa na sociedade burguesa, onde em geral um banqueiro desempenha um papel importante e fica reservado ao simples ser humano uma função inferior” (MARX, 2008, p. 66).

Não é possível explicar o trabalho a partir das suas manifestações fenomênicas, ou seja, por meio daquilo em que ele se transformou historicamente, sem reconhecermos sua natureza e simplicidade através dos trabalhos mais simples e mais próximos da naturalidade do trabalho enquanto dispêndio de força humana. Medir o trabalho humano não representa apenas uma forma de medir o valor das coisas, mas representa também uma forma de desvelar o conteúdo substancial e natural do

simples trabalho humano: “Trabalho humano mede-se pelo dispêndio da força de trabalho simples, a qual, em média, todo homem comum, sem educação especial, possui em seu organismo” (MARX, 2008, p. 66).

A evolução do trabalho simples se desenvolve através do trabalho simples médio: “O trabalho simples médio muda de caráter com os países e estágios de civilização, mas é dado numa determinada sociedade” (MARX, 2008, p. 66). O trabalho médio não pode ser abstraído das determinações históricas de uma determinada sociedade através das quais ele se torna a fonte do valor. A transformação do trabalho simples em trabalho médio representa a transformação do trabalho em substância criadora de valor, criação de valor através da simplicidade do trabalho simples: “Trabalho complexo ou qualificado vale como trabalho simples potenciado ou, antes, multiplicado, de modo que uma quantidade dada de trabalho qualificado é igual a uma quantidade maior de trabalho simples” (MARX, 2008, p. 66). A quantidade e a qualidade do trabalho simples são fundamentais para a criação e desenvolvimento do próprio valor: “Por mais qualificado que seja o trabalho que gera a mercadoria, seu valor a equipara ao produto do trabalho simples e representa, por isso, uma determinada quantidade de trabalho simples” (MARX, 2008, p. 66).

O trabalho simples é mais que a unidade de medida através da qual é possível mensurar a quantidade de trabalho presente nos valores-de-uso:

As diferentes proporções em que as diversas espécies de trabalho se reduzem a trabalho simples, como sua unidade de medida, são fixadas por um processo social que se desenrola sem dele terem consciência os produtores, parecendo-lhes, por isso, estabelecidas pelo costume. Para simplificar, considerar-se-á, a seguir, força de trabalho simples toda espécie de força de trabalho, com o que se evita o esforço de conversão (MARX, 2008, p. 66).

A força de trabalho simples determina as espécies de trabalho e não o contrário. Nesse sentido, é possível reduzir todas as espécies de força de trabalho ao trabalho simples. Prescinde-se da diferença não

apenas dos valores-de-uso, mas também as distintas formas úteis dos trabalhos representadas por atividades produtivas diversas envolvidas na produção desses valores-de-uso:

Ao considerar os valores do casaco e do linho, prescindimos da diferença dos seus valores-de-uso, e, analogamente, ao focalizar os trabalhos que se representam nesses valores, pomos de lado a diferença entre suas formas úteis, a atividade do alfaiate e a do tecelão (MARX, 2008, p. 67).

As diferenças entre valores-de-uso e formas de trabalho podem ser abstraídas tendo em vista o desvelar do simples trabalho humano. Por outro lado, tais diferenças constituem o meio através do qual o valor emerge numa relação de valor, da oposição entre valores-de-uso e formas qualitativas distintas de trabalho.

Os valores-de-uso casaco e linho resultam de atividades produtivas, subordinadas a objetivos, associadas com pano e fio, mas os valores casaco e linho são cristalizações homogêneas de trabalho; os trabalhos contidos nesses valores são considerados apenas dispêndios de força humana de trabalho, pondo-se de lado sua atuação produtiva relacionada com o pano e o fio (MARX, 2008, p. 67).

Valores-de-uso e valor entram em relação assim como o pano e o fio entram em relação com o trabalho humano. O valor-de-uso de uma coisa é diferente do valor na medida em que casaco e linho passam a representar cristalização do trabalho humano. A separação entre o dispêndio de força e a atividade produtiva permite o desvelamento da diferença entre valor-de-uso e valor. Os objetos são produtos das atividades produtivas e também do dispêndio de força humana de trabalho. Mas, para se obter o valor das coisas, é necessário distinguir as atividades produtivas do dispêndio de força de trabalho. As transformações do pano e do fio em casaco e linho são transformações nos valores-de-uso e não do trabalho como dispêndio de força humana, que permanece o mesmo, a

despeito das múltiplas formas concretas de trabalho no interior das atividades produtivas. Modificam-se as formas de trabalho concretas no interior das atividades produtivas e os valores-de-uso, porém o simples trabalho humano como dispêndio de força de trabalho humano continua a existir independentemente das transformações dos valores-de-uso e da diversidade de formas de atividades produtivas. O dispêndio de força humana de trabalho distingue-se, portanto, daquilo que resulta da cristalização homogênea do trabalho.

Qualidades distintas de trabalhos produzem valores-de-uso distintos, mas a substância do trabalho é a mesma entre valores-de-uso distintos e atividades produtivas diferentes. A substância do trabalho perpassa atividades produtivas e valores-de-uso, dela se originam os vários tipos de trabalho e de valores-de-uso. O trabalho humano comum presente em coisas distintas não deixa de ser uma qualidade, a qualidade da substância do valor comum nos valores-de-uso distintos:

O trabalho do alfaiate e o do tecelão são os elementos que criam valores-de-uso, casaco e linho, exatamente por força de suas qualidades diferentes; só são substância do valor do casaco e do valor do linho quando se põem do lado suas qualidades particulares, restando a ambos apenas uma única e mesma qualidade, a de serem trabalho humano (MARX, 2008, p. 67).

A substância do valor é uma qualidade comum presente nos valores-de-uso diversos, mas representa também a força humana do trabalho. Ela não é somente o que está contido nas coisas, ou seja, a qualidade comum das coisas, mas representa também a força de trabalho através da qual originam-se as distintas formas de trabalho. A relação entre trabalho simples e complexo não deixa de ser a relação entre os valores-de-uso e a força de trabalho capaz de originar tais valores-de-uso, assim como é capaz de originar também as múltiplas formas de trabalho ou o trabalho complexo. O trabalho simples determina a grandeza das coisas, e, graças a tal determinação, as coisas são consideradas valores

determinados: “Casaco e linho são valores, mas valores que têm uma determinada grandeza, e, conforme o nosso pressuposto, o casaco vale o dobro de dez metros de linho” (MARX, 2008, p. 67).

A grandeza dos valores não é produto apenas da quantidade de trabalho contida nos valores-de-uso. Apenas diante de uma relação de valor é possível mensurar a grandeza dos valores. Nesse sentido, Marx pergunta acerca da origem da diferença entre as grandezas dos valores: “Donde se origina essa diferença na grandeza dos valores?” (MARX, 2008, p. 67). A diferença da grandeza dos valores está relacionada com a quantidade de trabalho contida nas coisas, mas a grandeza dos valores só pode ser mensurada através da diferença qualitativa das coisas produzidas por trabalhos qualitativamente distintos. Quantidades diversas de trabalho produzem as coisas como espécies: “Decorre de estar contido no linho metade do trabalho que se encerra no casaco, tendo de ser despendida força de trabalho para a produção deste durante o dobro do tempo requerido para a produção daquele” (MARX, 2008, p. 67). Não só o tempo de trabalho distingue o linho do casaco, eles representam valores-de-uso distintos mesmo sendo compostos por uma matéria-prima comum. Nesse sentido, apenas o trabalho simples pode ser encontrado enquanto algo comum entre os dois valores-de-uso distintos produzidos por quantidades de tempo de trabalho também diferentes.

O fato de o casaco ser o dobro do linho desvela algo em comum entre o casaco e o linho. Desvela que há um trabalho comum entre trabalhos qualitativamente distintos, ou seja, o trabalho simples como dispêndio de forma humana do trabalho. A força de trabalho cria valor, mas para isso é preciso que o trabalho complexo se desenvolva e produza diversos produtos capazes de materializar o dispêndio de força humana do trabalho. O valor não subsiste enquanto contradição entre quantidades de trabalho e diversidade de trabalhos, mas supera essa contradição e manifesta a homogeneidade da substância humana do trabalho enquanto dispêndio de força humana de trabalho. O movimentar-se dialético dos conceitos na obra de Marx representa o cerne de sua estrutura metodológica e dialética. Ao comentar aspectos metodológicos da obra de

Marx, Rosdolky ressalta o esforço de Marx em superar as dicotomias entre essência e aparência: “É certo que, em O Capital, Marx também opõe constantemente o movimento real e interno da produção capitalista ao seu movimento apenas aparente, tal como se apresenta na concorrência” (ROSDOLSKY, 2011, p. 56).

O valor expressa não somente grandezas quantitativas, mas também qualidades homogêneas. Enquanto no valor-de-uso verificamos as diferentes qualidades dos trabalhos, no valor-de-uso social vislumbramos a homogeneidade do simples trabalho humano ao lado do trabalho complexo inerente à divisão social do trabalho. A conversão do trabalho contido na mercadoria em simples trabalho humano desvela a qualidade substancial do trabalho e sua grandeza enquanto quantidade de tempo de trabalho:

Se o trabalho contido na mercadoria, do ponto de vista do valor-de-uso, só interessa qualitativamente, do ponto de vista da grandeza do valor só interessa quantitativamente e depois de ser convertido em trabalho humano, puro e simples. No primeiro caso, importa saber como é e o que é o trabalho, no segundo, sua quantidade, a duração de seu tempo. Uma vez que a grandeza do valor de uma mercadoria representa apenas a quantidade de trabalho nela contida, devem as mercadorias, em determinadas proporções, possuir valores iguais (MARX, 2008, p. 67).

O simples trabalho humano é a medida de valor que permite a comparação entre quantidades distintas de tempo de trabalhos em valores-de-uso diferentes. O simples trabalho humano é a medida e o conteúdo do valor inerente aos valores-de-uso enquanto transportes de valores. Do ponto de vista do valor-de-uso, é a qualidade de trabalho que determina a comparação entre valores-de-uso diversos. Porém, a grandeza do valor compara as proporções de simples trabalho presentes nas mercadorias ou valores-de-uso. Para que haja essa comparação, os valores refletem não apenas proporções de tempo de trabalho, mas a transformação de valor-de-

uso em valor-de-uso social ou a redução do trabalho complexo ao simples trabalho humano.

A qualidade do trabalho útil permanece a mesma e corresponde a um determinado fim representado por um valor-de-uso. Porém, o tempo médio de trabalho necessário pode ser alterado com a produtividade sem que a qualidade do trabalho útil e a finalidade do valor-de-uso sejam alterados. A magnitude do valor é definida pelo trabalho médio necessário na produção de um valor-de-uso, ou seja, trabalho necessário para produzir uma espécie de valor-de-uso que equivale a uma espécie de qualidade de trabalho útil:

Permanecendo invariável a produtividade de todos os trabalhos úteis exigidos para a produção de um casaco, a magnitude do valor dos casacos eleva-se com a respectiva quantidade. Se um casaco representa x dias de trabalho, dois casacos representarão $2x$. Admitamos que se duplique o trabalho necessário para a produção de um casaco, ou que se reduza à metade. No primeiro caso, um casaco passa a ter um valor que antes possuíam dois; no segundo, dois casacos passam a ter o valor de um, embora, em ambas as hipóteses, o casaco tenha a mesma utilidade de antes e o trabalho útil nele contido continue sendo da mesma qualidade. Mudou, porém, a quantidade de trabalho despendida em sua produção (MARX, 2008, p. 67).

A existência dos valores-de-uso como espécies de valores-de-uso está relacionada com o desenvolvimento do trabalho como força média de trabalho. A produtividade desvela a relação entre utilidade e trabalho, entre valor-de-uso social e trabalho útil⁴. A qualidade do trabalho útil e a

⁴ Encontramos na obra de Alfred Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx*, uma relevante contribuição acerca da relação entre Marx e Feuerbach, conforme podemos verificar no seguinte trecho: “Las interpretaciones tradicionales de la relación Feuerbach-Marx se limitan en su mayor parte a indagar en qué medida la crítica ateísta de Feuerbach contra la religión y la metafísica espiritualista ha estimulado o directamente possibilitado la crítica de Marx a Hegel. La base naturalista-antropológica de los motivos críticos de

qualidade dos valores-de-uso não se alteram a partir da produtividade, porém o trabalho necessário passará a determinar a relação de valor entre as coisas na medida em que as proporções de trabalhos necessários se alteram com o desenvolvimento da produtividade. Qualidades distintas de trabalhos úteis e valores-de-uso distintos entram em relação com a produtividade do trabalho e será a partir dessa relação que o valor se origina. A qualidade de um trabalho se expressa através da qualidade de um valor-de-uso, e as espécies de valores-de-uso se formam a partir dessas determinações qualitativas sobre o trabalho e o valor-de-uso. A relação entre espécies de valores-de-uso representa uma relação entre qualidades de valores-de-uso, mas tal relação depende da produtividade e da quantidade de trabalho necessário para que se efetive uma relação de valor entre valores-de-uso distintos qualitativamente⁵.

Quanto menor o valor de um valor-de-uso, maior sua quantidade. Dessa forma, a substância do trabalho cria valor à medida que é capaz de criar maior quantidade de valores-de-uso através de uma menor quantidade de tempo necessário para a produção desses valores-de-uso:

Uma quantidade maior de valor-de-uso cria, de per si, maior riqueza material: dois casacos representam maior riqueza que um. Com dois casacos podem agasalhar-se dois homens, com um casaco só um etc. Não obstante, ao acréscimo da massa de riqueza material pode corresponder uma queda simultânea no seu valor. Esse movimento em sentidos opostos se origina do duplo caráter do trabalho (MARX, 2008, p. 68).

Feuerbach resulta entonces menos visible, aunque sea de mucha mayor significación que lo que se supone habitualmente para la historia del origen de la dialéctica materialista” (SCHMIDT, 2011, p. 18).

⁵ O salto qualitativo representa uma categoria central da filosofia dialética, e acerca disso Domênico Losurdo comentou em seu livro *A hipocondria da antipolítica*: “Isso acontece apenas em Hegel: na sua lógica, como se sabe, a categoria do salto qualitativo é central” (LOSURDO, 2014, p. 30).

O valor é antes de tudo uma espécie de valores-de-uso, uma massa de riqueza conforme definiu o próprio Marx. Para que essa massa de riqueza se reproduza como espécie de mercadoria, é preciso que o valor de cada valor-de-uso caia em função da massa de riqueza e se reproduza como espécie média ou valor-de-uso social.

Produtividade é sempre produtividade do trabalho concreto, útil e apenas define o grau de eficiência da atividade produtiva adequada a certo fim, em dado espaço de tempo. O trabalho útil torna-se, por isso, uma fonte mais ou menos abundante de produtos, na razão direta de elevação ou da queda de sua produtividade. Por outro lado, nenhuma mudança na produtividade atinge intrinsecamente o trabalho configurado no valor (MARX, 2008, p. 68).

O trabalho configurado no valor é o trabalho útil que não sofre a interferência da produtividade. Trabalho útil e trabalho configurado nas coisas representam a fonte de valor e, ao mesmo tempo, a substância do valor que não se altera diante da produtividade do trabalho. O trabalho útil é o que se configura no valor, ou seja, é a substância configurada nos valores-de-uso e no valor ao mesmo tempo. Entre o trabalho útil e o trabalho configurado no valor, existe a variação de quantidades de valores-de-uso que não altera a quantidade de trabalho que se configura nas coisas. A magnitude de trabalho útil é a fonte de valor através da qual a massa de valores-de-uso corresponderá independentemente da produtividade; dessa forma, a produtividade não atinge o trabalho configurado no valor. As coisas são produzidas a partir da mesma substância configurada no valor, e a expansão da produtividade não compromete o trabalho útil enquanto substância criadora de valor e que também se configura no valor.

Considerações Finais

A produtividade não atinge nem magnitude do valor, nem tampouco o trabalho abstraído de sua forma concreta. A produtividade altera apenas a forma concreta das coisas úteis e os aspectos concretos do trabalho:

Uma vez que a produtividade pertence à forma concreta, útil, de trabalho, não pode ela influir mais no trabalho quando abstraímos de sua forma concreta, útil. Qualquer que seja a mudança na produtividade, o mesmo trabalho, no mesmo espaço de tempo, fornece sempre a mesma magnitude de valor. Mas, no mesmo espaço de tempo, gera quantidades diferentes de valores-de-uso: quantidade maior quando a produtividade aumenta, e menor, quando ela decai (MARX, 2008, p. 68).

Determinada magnitude de valor pode gerar mais valores-de-uso a partir da produtividade sem que tal magnitude de trabalho útil seja alterada. A condição para que a produtividade gere mais valores-de-uso é que a magnitude do valor não seja alterada, que determinada quantidade de trabalho útil não se altere com o desenvolvimento da produtividade. A massa de valores-de-uso representa uma magnitude de valor a partir dos efeitos da produtividade, portanto a diminuição ou elevação da magnitude do valor não altera o trabalho configurado no valor:

Consideremos ainda a variação da produtividade. A mesma variação da produtividade que acresce o resultado do trabalho e, em consequência, a massa dos valores-de-uso que ele fornece reduz a magnitude do valor dessa massa global aumentada quando diminui o total de tempo do trabalho necessário para sua produção. E vice-versa (MARX, 2008, p. 68).

Dessa forma, o trabalho configurado no valor se distingue dos efeitos da produtividade que acometem principalmente a forma concreta e útil do trabalho. O elemento intrínseco do trabalho é a sua natureza

substancial que permanece inalterada a despeito dos movimentos da produtividade. Através da produtividade, podemos perceber a distinção entre as formas úteis do trabalho e a abstração dessas formas úteis expressa através da magnitude do valor:

Para demonstrar que “apenas o trabalho é a medida definitiva e real com que se avalia e compara o valor de todas as mercadorias em todos os tempos”, diz Adam Smith: “Quantidades iguais de trabalhos, em todos os tempos e em todos os lugares, devem ter o mesmo valor para o trabalhador. No seu estado normal de saúde, força e atividade e com o grau médio de destreza que possua, tem sempre de ceder a mesma porção de lazer, liberdade e felicidade.” (*Wealth of nation*, v.I, cap. 5, [pp. 104 e 105.]) De um lado, A. Smith confunde, aí (embora nem sempre), a determinação do valor pela quantidade de trabalho despendido na produção da mercadoria com a determinação dos valores das mercadorias pelo valor do trabalho, e procura, por isso, demonstrar que iguais quantidades de trabalho têm sempre o mesmo valor. Por outro lado, pressente ele que o trabalho, enquanto representado no valor da mercadoria, só conta com dispêndio de força de trabalho, mas concebe dispêndio apenas como sacrifício de ócio, liberdade e felicidade, sem considerar que é também uma função normal da vida. Tem por certo em vista o moderno assalariado. O antecessor anônimo de A. Smith, citado na nota 9, diz de maneira muito mais precisa: “Um homem gastou uma semana para fabricar um artigo de consumo. [...] e a pessoa que lhe dará outro em troca, para melhor determinar o equivalente exato, bastará computar o que lhe custa o mesmo trabalho e o mesmo tempo; isto, com efeito, não é mais do que trocar o trabalho empregado por um homem numa coisa, durante certo tempo, pelo trabalho de outro em outra coisa, durante o mesmo tempo”. (*Some thoughts on the interest of Money in general etc.*, p. 39). (MARX, 2008, p. 68).

A redução da magnitude do valor através da produtividade não reduz a quantidade de valores-de-uso produzidas por uma determinada magnitude de valor. O resultado do trabalho acresce a massa global de valores-de-uso à medida que diminui o tempo necessário de trabalho. Há uma diminuição da magnitude de valor da massa de valores-de-uso e, ao mesmo tempo, a ampliação da quantidade de valores-de-uso ou da quantidade da massa global de valores-de-uso. Dessa forma, a magnitude de valor original com o impacto da produtividade passa a acrescer trabalho e, conseqüentemente, mais valores-de-uso. Maior quantidade de valores-de-uso diminui o valor da massa de valores-de-uso sem comprometer a magnitude de valor original convertida em massa aumentada de valores-de-uso a partir da produtividade:

Casaco e linho são valores, mas valores que têm uma determinada grandeza, e, conforme nosso pressuposto, o casaco vale o dobro de 10 metros de linho. Donde se origina essa diferença nas grandezas dos valores? Decorre de estar contido no linho metade do trabalho que se encerra no casaco, tendo de ser despendida força de trabalho para a produção deste durante o dobro do tempo requerido para a produção daquele (MARX, 2008, p. 69).

Os esforços de Marx para conceituar o trabalho chegam a identificar duas naturezas do trabalho enquanto dispêndio de força humana. O trabalho abstrato que cria o valor das mercadorias e o trabalho como o dispêndio de força humana para um determinado fim enquanto trabalho concreto que produz valores-de-uso:

Todo trabalho é, de um lado, dispêndio de força humana de trabalho, no sentido fisiológico, e, nessa qualidade de trabalho humano igual ou abstrato, cria o valor das mercadorias. Todo trabalho, por outro lado, é dispêndio de força humana de trabalho, sob forma especial, para um determinado fim, e, nessa qualidade de trabalho útil e concreto, produz valores-de-uso. (MARX, 2008, p. 68).

O crescimento da massa de valor-de-uso não representa o crescimento da massa do valor. O trabalho acrescido com a produtividade se transforma em coisa útil, quer dizer, em valores-de-uso na medida em que o valor cai com a diminuição do tempo necessário para a produção das coisas. A manutenção da magnitude do valor é a manutenção do trabalho simples como medida do valor que a produtividade não altera ao produzir as coisas. A produtividade só é possível enquanto consequência da não alteração da magnitude do valor enquanto expressão do trabalho abstrato; nesse sentido, a massa de valores-de-uso e a massa de valor se desenvolvem a partir da magnitude de valor ou trabalho abstrato empregado na produção das coisas úteis.

Referências

- ARTHUR, Cristopher. *A Nova Dialética*. São Paulo: Edipro, 2016.
- LOSURDO, Domenico. *A hipocondria da antipolítica*. Rio de Janeiro: Editora Revan, 2014.
- MARX, Karl. *O capital*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- SCHMIDT, Alfred. *El concepto de naturaliza en Marx*. Madrid: Siglo XXI, 2011.
- ROSDOLSKY, Roman. *Gênese e estrutura de O capital*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da Lógica – Excertos*. São Paulo: Barcarola, 2011.

Data de registro: 16/02/2021

Data de aceite: 05/09/2021



O cuidado de si no diálogo *Alcibiades* de Platão: uma análise sob a perspectiva de Michel Foucault

Igor Corrêa de Barros*

Resumo: A *epiméleia heautou* representa um fato singular na história da filosofia. Apesar de sua importância capital para a filosofia antiga, o cuidado de si foi esquecido na modernidade, tornando-se uma noção completamente inexistente em nossos dias. Em seus últimos estudos, Michel Foucault recuperou essa noção, destacando a proeminência que a *epiméleia heautou* alcançou durante um período que percorre mais de mil anos de história. Foucault sustenta que o diálogo *Alcibiades* de Platão é o gérmen filosófico do cuidado de si, pois seria a primeira teoria completa do cuidado de si: cuidar de si, para Platão, é cuidar da alma, e essa seria a principal tarefa da existência humana. Assim, propomos nesse artigo um trabalho de revisão cujo objetivo principal é abordar a leitura foucaultiana de *Alcibiades*, destacando as principais características da *epiméleia heautou* no momento socrático-platônico.

Palavras-chave: Foucault; *Alcibiades*; Platão; *Epiméleia Heautou*.

Self-care in Platão *Alcibiades* dialogue: an analysis from the perspective of Michel Foucault

Abstract: The *epiméleia heautou* represents a singular fact in the history of philosophy. Despite its capital importance for ancient philosophy, self-care was forgotten in modern times, becoming a notion that does not exist today. In his last studies, Michel Foucault recovered this notion, highlighting the prominence that the *epiméleia heautou* achieved during a period that covers more than a thousand years of history. Foucault maintains that Plato's dialogue *Alcibiades* is the philosophical germ of self-care, as it would be the first complete theory of self-

* Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de São João Del Rei (UFSJ). E-mail: igorbarros21@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7864010418444418>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1386-955X>.

care: to take care of yourself, for Plato, is to take care of the soul, and that would be the main task of human existence. Thus, we propose in this article a review work whose main objective is to approach the Foucaultian reading of Alcibiades, highlighting the main characteristics of the *epiméleia heautou* in the Socratic-Platonic moment.

Keywords Foucault; Alcibiades; Platão; *Epiméleia Heautou*.

Considerações iniciais

Em seus últimos estudos, na fase ética¹, em especial no volume 3 e 2 da História da sexualidade, Foucault realiza um retorno à cultura greco-latina do século V A.C. aos séculos IV-V D.C. Como podemos observar nesses trabalhos, o autor foi atraído e instigado pela Antiguidade no que concerne à produção de “morais”, todas elas pautadas na estilização da vida e no cuidado de si. Sendo assim, Foucault encontrou na estilização das condutas e na autoconstituição por meio do cuidado de si o suporte para realizar uma análise do governo dos outros e/ou governo de si nos antigos e, ao mesmo tempo, investigar como isso repercute nos dias de hoje.

Segundo Foucault (2006), o epimeléia heautou (cuidado de si) representa um acontecimento capital para o pensamento filosófico: apesar de ter constituído, ao que parece, um dos pilares da filosofia antiga, essa noção foi completamente esquecida na modernidade e resumida ao gnôti seautón (conhece-te a ti mesmo). O autor procurou, em seu minucioso

¹ Como ferramenta de estudo e exposição da filosofia de Foucault, os comentadores comumente dividem as pesquisas desse pensador em três “fases” distintas: a fase arqueológica, na qual destacam-se: *O nascimento da clínica* (1963), *As palavras e as coisas* (1966) e *A arqueologia do saber* (1969); a fase genealógica, com destaque para *Vigiar e punir* (1975) e *A vontade de saber* (1976); e, uma última fase, a fase ética, ligada aos dois últimos volumes da História da sexualidade: *O usos do prazer* (1984) e *O cuidado de si* (1984). Como ressaltam Rabinow e Dreyfus (1995, p. 116), ainda que essa divisão seja de certo modo superficial, tal separação nos ajuda a entender os desdobramentos e os diferentes objeto de estudos propostos por Foucault.

estudo sobre a Antiguidade, recuperar a noção do cuidado de si, destacando a importância e o alcance dessa noção durante um período que percorre mil anos de nossa história.

Este artigo tem por objetivo abordar a leitura foucaultiana de Alcibíades no curso *A hermenêutica do sujeito*, 1982. Foucault localiza em Platão, especialmente nesse diálogo, a primeira teoria completa do cuidado de si. “É a primeira teoria, e pode-se dizer, (entre) todos os textos de Platão, a única teoria global do cuidado de si. Pode ser considerada como a primeira grande emergência teórica da *epiméleia heautou*” (FOUCAULT, 2006, p. 46). De fato, Alcibíades é uma peça central do curso de 1982 e é a partir desse “ponto de partida” que Foucault introduz da noção de *epiméleia heautou*, apresenta as diferenças e proximidades entre filosofia e espiritualidade, analisa a relação entre conhecimento de si e cuidado de si, filosofia e ascese, e o que parece ser seu objetivo principal, evidencia a articulação entre subjetividade e verdade.

O cuidado de si e a construção do sujeito moral

Ao realizar uma análise da moral antiga, Foucault se ocupou de temas como ética, verdade, estética da existência, sujeito da ação e sujeito ético. Alguns desses temas já estavam presentes de forma pouco desenvolvida nas fases anteriores e ganham maior destaque, como a liberdade e a agência do sujeito ético/político. As palavras de Ewald capturam com maestria a movimentação teórica realizada por Foucault na passagem da fase genealógica para a fase ética:

As portas do asilo, os muros da prisão desaparecem, dando lugar a falas livres em que gregos e romanos discutiam as melhores maneiras de conduzir suas vidas. A paisagem do confinamento cede lugar à liberdade luminosa do sujeito (EWALD, 1984, p. 71-73).

A liberdade é entendida em Foucault como a condição necessária da ética. Nas palavras do autor: “A liberdade é a condição ontológica da ética. Mas a ética é a forma refletida assumida pela liberdade” (FOUCAULT, 2006, p. 267). A ética encontrada pelo autor em suas análises da antiguidade greco-romana não é um conjunto de normas, mas um êthos, um conjunto de práticas através das quais o sujeito se relaciona consigo mesmo e com os outros. A ética do êthos não diz respeito a um código moral que venha a definir os valores de cada ação, tal como os dispositivos de normalização tão presentes na analítica do poder, e sim a um processo singular no qual se busca, antes, um ato de transformação constante de si mesmo – uma autoconstituição. A ética dos antigos está inserida numa cultura que percorreu a filosofia greco-romana e chegou até os primeiros cristãos – o cuidado de si.

Os estudos foucaultianos sobre a sexualidade dos gregos e romanos antigos levaram o autor a se interessar por essa visão da ética baseada no ascetismo e pautada nas práticas de si. Nas palavras de Foucault, “Não digo que a ética seja o cuidado de si, mas que, na Antiguidade, a ética como prática racional da liberdade girou em torno desse imperativo fundamental: ‘cuida-te de ti mesmo’” (FOUCAULT, 2006, p. 268). Segundo Foucault (2006), na cultura greco-romana, a liberdade foi pensada como uma ética pautada no cuidado de si, que para nós pode significar uma forma de egoísmo, mas que durante a Antiguidade foi, ao contrário, um princípio positivo. De acordo com o autor (2006), o terceiro momento do cuidado de si, o momento cristão, teria ocultado o momento socrático-platônico e o segundo momento helenístico-romano. Por isso, o autor busca apresentar o sentido do cuidado de si na cultura greco-romana. Assim, o tema do cuidado de si nasce em V A.C., chegando até o século IV D.C., e representa um fenômeno capital para a história da subjetividade e da verdade

Temos, pois, com o tema do cuidado de si, uma formulação filosófica precoce, por assim dizer, que aparece claramente desde o século V a.C. e que até os séculos IV-V d.C. percorre toda a filosofia grega,

helenística e romana, assim como a espiritualidade cristã. Enfim, com a noção de epiméleia heautoû, temos todo um corpus definindo uma maneira de ser, uma atitude, formas de reflexão, práticas que constituem uma espécie de fenômeno extremamente importante, não somente na história das representações, nem somente na história das noções ou das teorias, mas na própria história da subjetividade ou, se quisermos, na história das práticas da subjetividade (FOUCAULT, 2010a, p. 12).

O cuidado de si representa uma ética em que o indivíduo se volta reflexivamente para si, elaborando novas formas de se governar, sempre visando alcançar liberdade e autonomia, esculpindo, assim, sua vida como uma “obra de arte”. Digamos, esquematicamente, que no período chamado de Antiguidade, o cuidado de si girou em torno de duas questões: como ter acesso à verdade e quais as práticas espirituais que permitiriam ao sujeito ter acesso à verdade. A “verdade” e o “cuidado de si” são duas temáticas que jamais estiveram separadas. Resumidamente, podemos definir o cuidado de si como o conjunto de práticas espirituais, o conjunto de exercícios e atividades que permitirão ao sujeito se transformar e, conseqüentemente, ter acesso à verdade. Naquela sociedade, muitas eram as práticas direcionadas aos jovens de elite: regimes direcionados à comida, às bebidas, ao sono e ao sexo; exercícios físicos, exame de consciência, meditação, escrita, entre outros.

Segundo Foucault (2006), essa busca pela autotransformação, isto é, a espiritualidade, esse preço a se pagar para ter acesso à verdade, possui três características: primeiro, a verdade jamais é dada ao sujeito como um simples ato de conhecimento. Para alcançar a verdade o sujeito precisa deslocar-se, modificar-se, tornar-se outro para então ser merecedor e alcançar a verdade. Não há verdade sem autotransformação do sujeito. Em segundo lugar, a espiritualidade postula que essa transformação do sujeito é um processo de conversão, um trabalho que o sujeito realiza sobre si mesmo. Transformação progressiva de si para consigo, um trabalho que só o sujeito pode realizar para, finalmente, ser merecedor da verdade. Por

último, o acesso à verdade é o momento de ascensão do sujeito. Mais do que uma recompensa pelos atos de transformação de si, a verdade é o que ilumina o sujeito, trazendo sabedoria e tranquilidade à alma. Em suma, o cuidado de si foi para os antigos o modo pelo qual o sujeito se relacionava com a verdade e, conseqüentemente, consigo mesmo. Cuidar de si para ter acesso à verdade, eis a fórmula de uma ética pautada nas práticas de si.

No curso *A hermenêutica do sujeito*, 1982, Foucault aborda a problemática de si na experiência ética grega, entre os séculos IV e II A.C. O cuidado de si permaneceu atrelado à filosofia e foi um tema essencial para a Antiguidade. Para Platão, o cuidado de si representa uma preparação do jovem para a vida adulta e para as atividades políticas. Em Epicuro, o cuidado de si aparece como um cuidado que devemos ter com a alma ao longo de toda a existência. Sêneca apresenta o cuidado de si como uma forma de afastar os males e os vícios; com o objetivo de suportar privações, infortúnios e doenças. Em relação a atividades ligadas à alma, como meditação, memorização e direção de consciência, Foucault ressalta que

essa atividade de ter cuidados com a própria alma deve ser praticada em todos os momentos da vida, quando se é jovem e quando se é velho. Entretanto, com duas funções diferentes: quando se é jovem trata-se de preparar-se para a vida, armarse, equipar-se para a existência; e no caso da velhice, filosofar é rejuvenescer, isto é, voltar no tempo ou, pelo menos, desprender-se dele, e isso graças a uma atividade de memorização que, para os epicuristas, é a rememoração dos momentos passados (Foucault, 2006, p. 80-81).

Em relação à sexualidade, eram utilizadas muitas metáforas para relacionar o ato sexual à comida, como “dieta” ou “regime”, por exemplo. As prescrições relativas ao sexo não possuíam um julgamento moral que procurasse definir sua forma natural e aceitável, como na cultura cristã, mas eram relativas ao funcionamento e à fragilidade do corpo. O ato sexual, por ser natural, é positivo e não possui natureza malévola. Por

outro lado, o ato sexual desregrado representa perigo ao corpo por dois motivos: o desperdício de sêmen, substância tão importante; e a semelhança entre gozo e epilepsia, o que para os antigos representava um perigo ao corpo, e por isso a prática sexual devia ser executada com temperança e cuidados. Dessa forma, muitas foram as prescrições envolvendo a aphrodisia: estação do ano, momento do dia, temperatura dos parceiros, clima; toda uma preocupação com fatores que podem resultar em doenças e fragilizar o corpo. A estética da existência é uma construção corporal, pintura fisiológica.

A abordagem grega a respeito da afrodísia envolve dois pontos: a quantidade e a polaridade. A quantidade está ligada à questão da temperança, ao comedimento. A reflexão não se desenvolve em torno da forma do ato, mas da intensidade da ação. A imoralidade dos atos sexuais reside no exagero. A polaridade, por sua vez, tem a ver com a passividade, o fato de ser objeto na relação sexual. A função de ativo na relação sexual cabe ao homem, aquele que penetra. A mulher não pode ser outra coisa que não o sujeito passivo. No caso da relação entre um homem e um rapaz, a imoralidade reside no fato de um deles ser “parceiro-objeto”. Em resumo: “o excesso e a passividade são, para um homem, as duas formas principais de imoralidade na prática dos aphrodisia” (FOUCAULT, 1984, p. 79).

Entre os gregos, a virtude estava ligada ao comedimento, ao autocontrole, ao domínio dos prazeres, objetivos que só podem ser alcançados pelo reconhecimento ontológico de si por si. Cuidar de si é um trabalho de transformação que o sujeito deve desenvolver para chegar sempre a uma forma outra de existência. Essa estilização da existência é a busca por dotar a vida de esplendor e beleza, uma beleza que reside na construção de si como sujeito ético e moral. Em resumo, os gregos só cresciam conforme aplicavam sobre si mesmos um conjunto de práticas que deveriam ser seguidas da juventude até o fim da vida.

Os interlocutores de Alcibiades

Platão se expressa filosoficamente, na maioria de seus textos, de forma singular: por meio de diálogos. Na maioria desses diálogos, Sócrates interpela seus interlocutores, buscando desfazer falsas ideias e chegar à verdade. Desse modo, partimos do pressuposto de que esses diálogos, inclusive *Alcibiades*, são um artifício literário de Platão, cuja principal função é apresentar, metodologicamente, seus conceitos filosóficos (KAHN, 1999, p. 3, tradução nossa).

Alcibiades reproduz uma conversa entre dois interlocutores, Sócrates e Alcibiades, em um local indeterminado. Alcibiades, nascido em 450 a.C., nos é apresentado por Platão como um homem jovem, belo, rico e ambicioso. Como a datação é incerta, presume-se que a conversa se passa por volta de 432 a.C., quando Alcibiades teria por volta de 20 anos, e Sócrates, 50. Em *A Hermenêutica do Sujeito*, 2006, Foucault prefere não discutir a datação do diálogo, mas ressalta que esse texto “cronologicamente estranho parece atravessar toda a obra de Platão” (FOUCAULT, 2006, p. 71). O autor levanta a hipótese de o próprio Platão ter reescrito o diálogo em uma fase mais madura. Sobre a questão da autenticidade, o autor apenas diz de forma breve que, de fato, crê “que agora não há um único especialista que coloque realmente, seriamente, a questão da sua autenticidade” (FOUCAULT, 2006, p. 71).

Platão não descreve o ambiente físico em que se passa a conversa, mas podemos caracterizar as condições historiográficas e psicológicas das personagens como fermenta para acompanhar o ritmo do texto. Logo no início do diálogo, em uma espécie de “prólogo”, Sócrates descreve as características do jovem Alcibiades e apresenta o motivo da conversa. Passemos às características gerais dos personagens e a uma breve introdução de como começa e se desenvolve o diálogo entre os dois interlocutores.

Sócrates, como se sabe, é o protagonista dos diálogos de Platão, e em *Alcibiades* não é diferente. Sua missão de educador tem por função operar uma revolução na alma e no pensamento dos jovens. No texto de

Platão, A apologia de Sócrates, há três passagens explícitas nas quais Sócrates se apresenta como aquele que tem por função, ofício e encargo fazer com que os outros se ocupem consigo mesmo. Em seu julgamento, os juízes censuram Sócrates e lhe dizem que é vergonhosa a situação na qual se encontra. Apesar do risco de ser condenado sob a acusação de corromper a juventude, Sócrates diz estar orgulhoso de sua conduta e que não poderia ter levado outra vida – dedicou-se a ministrar ensinamentos à população ateniense, função que lhe foi confiada pelos deuses. Mas quais eram esses ensinamentos? Eis a passagem

Meu caro, tu, ateniense, da cidade mais importante e reputada por sua cultura e poderio, não te envergonhas de cuidares de adquirir o máximo de riquezas, e fama e honrarias, e de não te importares nem cogitares da razão, da verdade, de melhorar quanto mais a tua alma? (PLATÃO, 2001, p. 30).

Os deuses teriam confiado a Sócrates a tarefa de interpelar os jovens, adultos e velhos, e lhes dizer: ocupai-vos com vós mesmos. Sócrates se apresenta como aquele que incita os outros a se ocuparem consigo mesmo. Eis a tarefa de Sócrates. Na segunda passagem, ele evoca novamente o tema do cuidado de si e diz que, se condenado à morte, os atenienses provariam uma perda pesada e severa. Perda severa, pois não teriam mais ninguém para incitá-los a se ocuparem consigo mesmos. “Eu vos declaro: se me condenares à morte, sendo eu como sou, não é a mim que causareis mais danos, mas a vós mesmos” (PLATÃO, 2001, p. 35). Na última passagem, ao refletir sobre qual pena lhe seria justa, Sócrates propõe a si mesmo uma pena a qual, se condenado, aceitaria submeter-se: “Que tratamento, que multa mereço eu por ter acreditado que deveria renunciar a uma vida tranquila, negligenciar o que a maioria dos homens estima?” (PLATÃO, 2001, p. 40). Em sua conclusão, ele diz que seria justo receber um bom tratamento, pois não fez nada mais que persuadir os atenienses a se preocuparem menos com o que lhes pertencia e mais com sua própria pessoa.

Nas passagens citadas acima, Sócrates se apresenta como aquele que incita os outros a se ocuparem consigo mesmos. Dessa tarefa podemos levantar algumas questões: primeiro, a missão de incitar o cuidado de si é de Sócrates, mas lhe foi confiada pelos deuses. Sendo assim, realizando-a, Sócrates não fez senão cumprir uma ordem, exercer uma função que lhe foi designada pelos deuses. Em segundo lugar, ao se ocupar com os outros, Sócrates não se ocupa consigo mesmo, negligencia-se. Sócrates negligenciou sua fortuna, sua carreira política e uma série de atividades para se ocupar com os outros. Em último lugar, Sócrates acredita que incitar o cuidado de si é exercer o papel daquele que desperta. Cuidar de si constitui um princípio de agitação, um princípio de permanente inquietude no curso da vida. “Cuidado de si vai ser considerado, portanto, como o primeiro momento do despertar” (FOUCAULT, 2006, p. 9). É o momento em que os olhos se abrem e o homem sai de um estado de inércia, de passividade e de ignorância. É o momento em que o sujeito desperta e volta o olhar para si mesmo.

Em *Alcibiades*, Sócrates evoca a necessidade do ocupar-se consigo e passa a mensagem de que foi encarregado pelos deuses: conhece-te a ti mesmo e conduz-te de acordo com o que és.

*Alcibiades*², discípulo de Péricles, é um jovem provido de beleza e riqueza, que ambicionava dominar o cenário político de Atenas por volta do século V A.C. Seu pai é um eupátrida; sua mãe, uma “Alcmeônida”, uma das famílias mais influentes da Grécia. Jovem, belo, e rico, Alcibiades reunia todas as características requeridas para exercer uma carreira política bem-sucedida. Alcibiades tinha tudo a seu favor, inclusive a orientação de Sócrates. Apesar de tantas características, Alcibiades estava despreparado para a vida política. Alcibiades era desprovido de autocontrole, não sabia como cuidar de si próprio, logo, como pretendia cuidar dos outros?

Apesar do despreparo e de certa insolência, Alcibiades tem a seu favor a juventude e a vontade de assumir o controle de Atenas. Com a

² São numerosos os estudos e biografias consagradas a Alcibiades. Para uma visão panorâmica, ver ROMILLY, Jacqueline. *Alcibiades ou os perigos da ambição*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

ajuda de Sócrates, o objeto do diálogo é justamente o exame da ignorância de Alcibíades: destacando que o jovem não sabe como governar, precisa antes cuidar de si para cuidar dos outros. Sócrates destaca que Alcibíades está na idade certa para iniciar os cuidados consigo mesmo, a “idade crítica” em que os jovens se preparam para a vida adulta, ressalta Foucault (2006). É nesse momento que Sócrates diz a Alcibíades: “é preciso cuidar de si”. Dessa forma, em Alcibíades, o cuidado de si não é apenas uma consequência da condição estatutária, mas uma forma de efetivação da ação política.

Além de uma importância histórica, Alcibíades possui uma importância filosófica. Depois de Sócrates, é o segundo personagem mais citado por Platão em seus diálogos: *Symposium*, no *Protágoras*, e nos dois diálogos homônimos, *Alcibíades I (Primeiro Alcibíades)* e *Alcibíades II*. É também citado em *Cármides*. Neste diálogo, Alcibíades já estaria mais velho, 35 anos, em plena atividade política.

Nos diálogos de Platão, é comum que os jovens com pretensões políticas busquem os conselhos de Sócrates. Em *Alcibíades*, porém, essa fórmula se inverte. É Sócrates quem procura o jovem, oferecendo ajuda, após tê-lo observado em silêncio por um longo tempo.

Sócrates explica o motivo pelo qual demorou tanto tempo para procurar Alcibíades. Segundo ele, o motivo não é humano, mas *diamónion*³, personagem conhecido dos diálogos platônicos. *Diamónion* é um tipo de força divina, um vetor moral, uma voz que orientava Sócrates a seguir a razão e não seus instintos. Cessada a voz intermediária entre os humanos e os deuses, esse é o momento de Sócrates se dirigir a Alcibíades. E assim se inicia o diálogo.

Sócrates ama Alcibíades. O diálogo está repleto de passagens que fazem referência ao sentimento de Sócrates por Alcibíades. Sócrates fora seu primeiro amante e o único a não o abandonar. Em resumo, Sócrates

³A palavra grega *daimon* não tem a conotação negativa atribuída ao seu correlato moderno *demônio*. Na Antiguidade, desde Homero, *daimonoi* eram designados semideuses que mantinham relações privilegiadas com os deuses, e de quem, em última instância, dependiam os destinos humanos.

sabe o quão grandiosa é a ambição política de Alcibiades e se considera o único capaz de orientá-lo. A *erotika* socrática, portanto, possui cunho pedagógico.

A *erotika* grega era uma instituição, uma relação entre dois homens, na qual o mais novo (*erômeno*) prestava favores ao mais velho (*erasta*) em troca de sabedoria. Alcibiades possuiu muitos amantes, mas isso não lhe garantiu boa educação. Sócrates, sabendo da condição pedagógica de Alcibiades e de seus projetos políticos, tem a função de instruir e transformar sua condição estatutária em um bom governo dos outros.

Sócrates quer se ocupar de Alcibiades, não do seu corpo, como fizera seus outros amantes, mas da maneira como Alcibiades irá cuidar de si. Portanto, o cuidado de si implica um mestre de cuidado. Não há cuidado de si sem a presença de um mestre de cuidado, lembra Foucault (2006). Ao contrário do médico e do pai de família, o mestre não cuida do corpo ou dos bens daquele que se coloca sobre seus cuidados. O mestre apenas “cuida do cuidado que aquele que ele guia pode ter de si mesmo”. (FOUCAULT, 2006, p. 58). Sócrates surge como a figura emblemática do mestre do cuidado, o homem do cuidado, aquele que incita as pessoas a se ocuparem de si mesmas.

O exame da ignorância: a emergência do *epiméleia heautou*

Ao utilizar Alcibiades como ponto de partida para suas análises do cuidado de si, Foucault (2006) reforça a conotação política presente no diálogo. Segundo o autor, três são os temas que sustentam a conversa entre Sócrates e Alcibiades: a política, a pedagogia e o cuidado de si. Logo no início do diálogo, Sócrates ressalta a beleza e também as posses da família de Alcibiades, uma das mais ricas da cidade, e pergunta ao jovem o que ele mais ele ambiciona. A resposta de Alcibiades é imediata: mais do que aproveitar de sua beleza, de seu status, de sua riqueza, ele quer governar a cidade. Quer se voltar para o povo, quer tomar em suas mãos o destino da

cidade, quer governar os outros. É nesse momento que Sócrates introduz o cuidado de si.

Pela boca de Sócrates, Platão levanta algumas questões puramente políticas, a saber: como ser um bom governante? Quais as qualidades de um bom governante? Se a justiça é essencial para um bom governo, o que é a justiça? Nesse momento, Sócrates inicia um longo procedimento de interrogações, característico dos diálogos platônicos, e Alcibíades chega à conclusão de que a cidade é bem governada quando reina a concórdia. Então, Sócrates pergunta a Alcibíades em que consiste a concórdia. O jovem apresenta respostas insatisfatórias, não só para essa pergunta, mas também para várias outras questões levantadas por Sócrates. A resposta de Alcibíades evidencia uma ignorância profunda, “a pior das ignorâncias”, nas palavras de Sócrates, aquele que além de ignorar o objeto em questão, ainda ignora que ignora.

Segundo Sócrates (1975), há dois tipos de ignorância: uma que consiste simplesmente em não saber, e outra, mais grave, que consiste em ignorar que não se sabe. Alcibíades, por achar que possui sabedoria, quer governar a cidade, quer participar das assembleias e convencer a população de que possui condições para exercer tal tarefa. Ao interpelar Alcibíades sobre temas como a justiça, o governo e a concórdia, Sócrates chega à conclusão de que seu enamorado sofre da pior das ignorâncias

Sócrates – Ah, meu querido Alcibíades, em que estado lamentável estás. Realmente eu hesito em lhe qualificar; e contudo, já que estamos sozinhos, é preciso falar claro. Tu coabitas, meu pobre amigo, com a pior das ignorâncias (πέτον αμαθία): é teu próprio discurso que te acusa e ti a ti mesmo. E eis porque te lanças na política antes de ser educado (διό καί αττεις άρα πρòς τή πολιτική πρίν παιδεύθηναι) (PLATÃO, 1975, p. 222).

Alcibíades não possui os saberes necessários para governar a cidade e acredita sabê-los – a ignorância da ignorância, eis o pior dos males, alerta Sócrates. Dessa forma, Sócrates mostra a insuficiência da

educação de Alcibiades e sustenta que o jovem é inferior aos seus inimigos: de um lado, os inimigos internos, os homens que também querem governar a cidade; de outro lado, quando governar a cidade, terá que se defrontar com os inimigos externos. Terá que defender a cidade dos espartanos, dos lacedemônios e dos persas. Sócrates (1975) faz uma breve descrição da educação desses povos e conclui que a educação ateniense é inferior. Nessas condições, há que realizar uma reflexão, diz Sócrates a Alcibiades: “queres governar a cidade e não tens a mesma riqueza que teus rivais, e não tens, principalmente, a mesma educação” (FOUCAULT, 2006, p. 34). Alcibiades desconhece a superioridade de seus inimigos, desconhece suas fraquezas, não sabe em que consiste um bom governo, e o que é pior, não sabe que não sabe.

A única coisa que resta a Alcibiades, jovem despreparado e na “idade crítica”, é instruir-se e preparar-se antes de entrar na vida política. É preciso que reflitas um pouco sobre ti mesmo, que conheças a ti mesmo, diz Sócrates a Alcibiades.

Vamos, meu caro amigo, creia nas palavras inscritas em Delfos: “Conhece-te a ti mesmo!”, e saiba que teus rivais são aqueles e não os que pensas: rivais sobre os quais podemos prevalecer apenas pela aplicação e pelo saber (per epiméleia te an kai teknei) (PLATÃO, 1975, p. 228).

Como observado acima, a introdução do cuidado de si em Alcibiades está vinculada ao exercício do poder e à pedagogia. A esse respeito, Foucault (2006) elabora algumas observações. Primeiramente, a necessidade de se conhecer, de cuidar de si, está atrelada ao exercício do poder. Antes de voltar seu olhar para o exterior, Alcibiades precisa voltar sua atenção para si, tomar ciência de suas limitações e de sua educação medíocre. É nesse momento do diálogo que emerge, propriamente, a noção de *epiméleia heautou*: é preciso governar a si para governar os outros.

Em segundo lugar, a necessidade de cuidar de si está vinculada à educação recebida por Alcibiades. Segundo Sócrates (1975), não só a educação recebida pelo jovem, mas toda a educação ateniense era

insuficiente. Péricles, mestre de Alcibíades, era um escravo ignorante, e pouco sabia. Outra crítica à educação ateniense, essa menos clara, diz respeito ao éros, ao amor dos rapazes, que para Alcibíades, não teve a função que deveria ter tido, pois ele foi muito assediado por vários homens, que dele só queriam o corpo, mas não se ocuparam com ele, não incitaram Alcibíades a cuidar de si. “A necessidade do cuidado de si inscreve-se, pois, não somente no interior do projeto político, como no interior do déficit pedagógico” (FOUCAULT, 2006, p. 35). Para alcançar seus objetivos e vencer seus inimigos, Alcibíades precisa antes cuidar de si e superar suas limitações.

A terceira observação levantada por Foucault (2006), refere-se à idade para ocupar-se consigo mesmo. No diálogo em questão, Sócrates diz a Alcibíades que ele está na idade certa para começar a cuidar de si. Se Alcibíades tivesse cinquenta anos, diz Sócrates (1975), seria tarde demais para reparar suas limitações. É preciso aprender a ocupar-se consigo quando se está na passagem da adolescência para a vida adulta, aquela idade “crítica” em que o jovem inicia suas atividades políticas. Ao sustentar que a idade para iniciar os cuidados de si é na passagem da adolescência para a vida adulta, Sócrates entra em contradição com o que havia dito ao se defender dos juízes em *A apologia de Sócrates*: a função de incitar o cuidado de si lhe havia sido confiada pelos deuses, logo era sua obrigação incitar todos os cidadãos a se ocuparem consigo mesmos. Em *A apologia de Sócrates*, a *epiméleia heautou* aparece como um princípio a ser seguido por toda existência, em Alcibíades, por sua vez, aparece como um instrumento necessário para a formação do jovem. Essa é uma questão muito importante e que se desdobra ao longo da filosofia antiga. Nos estoicos e nos epicuristas, por exemplo, veremos o cuidado de si tornar-se uma obrigação permanente do indivíduo ao longo de sua vida inteira. Nesse primeiro momento, socrático-platônico, o cuidado de si é antes uma necessidade ligada à vida pública e à relação dos jovens e seus mestres, ou entre eles e seus amantes.

Em suma, o cuidado de si eclode no diálogo no momento em que Alcibíades percebe sua ignorância. O jovem quer governar a cidade, mas

não sabe como fazê-lo. Não sabe o que é o bem-estar, desconhece o que seja a concórdia, e mais grave, ignora sua própria ignorância. Não sabe qual é o objeto do bom governo e por isso deve cuidar de si. Vemos, nesse momento, eclodir uma questão: qual é o “eu” de que preciso cuidar quando Sócrates diz que é preciso cuidar de si? Quem ou o que é o “si” do cuidado de si?

Sócrates (1975) acaba de confirmar que Alcibiades não sabe o que é a concórdia, muito menos o que é um bom governo. Alcibiades se desespera e Sócrates o consola dizendo que ainda há tempo de reverter a situação, ainda há tempo de cuidar de si. Se devo me ocupar de mim mesmo, é preciso saber quem é esse “eu”, quem é o *heautón*. Trata-se, pois, de uma interrogação metodológica sobre o que significa aquilo que está designado pela forma reflexiva do verbo ocupar-se consigo mesmo. (FOUCAULT, 2006). A resposta a essa questão é conhecida e aparece cinco vezes no diálogo de Platão: é preciso ocupar-se com a própria alma. A alma pensada em Alcibiades é totalmente diferente da alma prisioneira do corpo, como presente em Fédon, também não é a alma arquiteturada segundo uma hierarquia de instâncias que seria preciso harmonizar, como em *A República*. É a alma somente como sujeito da ação – sujeito que se ocupa do corpo, de seus movimentos e da linguagem. Sendo assim, não se trata em Alcibiades de uma alma substância, mas de uma alma sujeito, com toda polissemia que a palavra pode conter. A alma se serve do corpo, é ela que controla nossas ações, nossos gestos, logo, é dela que devemos cuidar. O cuidado de si é um modo de garantir a tranquilidade da alma e, conseqüentemente, do corpo.

A relação entre *epiméleia heautou* e *gnothi sauton*

A definição de “si” como alma não é suficiente para Sócrates. É preciso responder em que consiste o cuidado que o sujeito deve ter consigo mesmo. O que é esse “cuidado” que o sujeito deve ter consigo mesmo? Esse é o ponto fundamental do diálogo, momento em que a *epiméleia*

heautou articula-se com outro grande princípio, o *gnôthi sauton*, que surge agora com todo seu esplendor e plenitude. A articulação entre esses dois princípios é uma característica não só do cuidado de si na filosofia platônica, mas de toda a Antiguidade.

Sócrates (1975) interpela Alcibíades e chega à conclusão de que cuidar de si é conhecer-se a si mesmo. A resposta de Sócrates é uma clara referência ao princípio délfico *gnôthi seautón* em seu sentido pleno. Esse é um momento central do texto e captura bem o sentido do cuidado de si no momento socrático-platônico. Nas palavras de Foucault, “todo o movimento do pensamento platônico a propósito do cuidado de si consistirá precisamente em dispô-las e subordiná-las ao grande princípio do conheci-te a ti mesmo” (FOUCAULT, 2006, p. 63). Para Foucault, o “cuidado de si” no Alcibíades será todo envolvido e absorvido em torno de um princípio: conhecimento de si. Dessa forma, o *epiméleia heautou* está subordinado a questões epistemológicas e só poderia ser realizado através do conhecimento de si. Foucault (2006) ressalta que nos textos de Platão o cuidado de si é reduzido ao princípio délfico do conhecimento de si.

O autor sustenta que em *Alcibíades* há uma sobreposição dinâmica entre o *gnôthi seautón* e o *epiméleia heautou*. Essa articulação entre os dois princípios é característica de todos os diálogos platônicos, e também do pensamento grego, helenístico e romano, evidentemente com equilíbrios e tônicas diferentes, mas sempre presentes e atrelados.

O preocupar-se consigo deve consistir em conhecer a si [...]: esse é, naturalmente, um dos momentos decisivos do texto: um dos momentos constitutivos, creio que (do) platonismo; e justamente um desses episódios essenciais na história dessas tecnologias de si, nessa longa história de cuidar de si, e que terá um forte peso, ou pelo menos efeitos consideráveis ao longo de toda a civilização grega, helenística e romana (FOUCAULT, 2006, p. 64).

Alcibíades seria, portanto, um testemunho, não da história geral do *epiméleia heautou*, mas de como esse princípio é desenvolvido nos textos

de Platão. O conhecimento, sempre soberano, torna-se a expressão real do cuidado de si. Resumidamente, Platão reorganiza as práticas arcaicas do cuidado de si em torno de um único eixo: o conhecimento.

Foucault (2006) ressalta que a referência a *gnôthi seautón* em *Alcibiades* ocorre em três passagens. No primeiro momento, em 124b, o conhecimento de si surge como um conselho de prudência de Sócrates a Alcibiades. O jovem ambicioso precisa refletir sobre si mesmo, precisa se conhecer, pois seus inimigos são mais poderosos do que imagina. Sendo assim, Alcibiades precisa se conhecer para tomar ciência de suas limitações e para saber qual a real. No segundo momento, em 132c, *gnôthi seautón* é novamente citada no diálogo, quando Sócrates pergunta o que seria *heautou*, com o que se precisaria ocupar-se. Por último, em um momento decisivo do texto, quando se chega à conclusão de que cuidar de si é se conhecer, o *gnôthi seautón* emerge como a forma real do cuidado de si.

Dessa forma, em sua análise, Foucault (2006) observa que Sócrates chegou a duas respostas: cuidar de si é cuidar da alma e, para isso, o sujeito deve se conhecer. Retornando a fórmula “ocupar-se consigo mesmo é conhecer-se”, seguramente uma questão se coloca: como é possível conhecer-se? Em que consiste esse conhecimento e como obtê-lo? É nesse momento que Platão introduz a metáfora do olhar.

O conhecimento de si remete à metáfora do olho, citada anteriormente. Sócrates (1975) realiza uma analogia entre o olho e a alma. O olho consegue se ver não somente através de um espelho, mas também através de outro olho, quando miramos nossa imagem na pupila alheia. Assim, a “superfície de visão” não é exatamente o olho, mas o próprio elemento da visão, a pupila. Se o elemento que devemos nos ocupar é a alma, devemos nos questionar como a alma pode se conhecer. Partindo desse pressuposto, a alma só verá a si mesma quando mirar seu olhar para algo que possua a mesma natureza. Se a alma possui natureza divina, é ao divino que ela deve se dirigir. Portanto, é voltando para o divino que a alma pode apreender-se.

De modo geral, conheceremos melhor nossa alma não se olharmos para uma alma semelhante à nossa, assim como o olho faz ao olhar para outro olho, mas se olharmos para um elemento mais luminoso, mais puro, Deus. Platão faz do conhecimento divino a condição para o conhecimento de si. “Portanto é o deus que devemos olhar; é ele o melhor espelho para as coisas humanas para quem quiser julgar a qualidade da alma” (FOUCAULT, 2006, p. 61). Para conhecer-se a si mesmo é preciso olhar para o elemento que seja o princípio de todo conhecimento, a saber, Deus. Dotada de saber, a alma conseguirá distinguir o bem do mal, o bom governo do mal governo, e melhor conduzir a pólis.

A metáfora do olho tem a função principal de mostrar de que forma o homem pode cuidar de si. Portanto, podemos concluir que a analogia entre a alma e a visão faz uma transposição do conhece-te a ti mesmo para o “olhe-te a ti mesmo” e somente assim, olhando para si, olhando para o elemento divino e detentor de todo saber, o sujeito poderá conhecer a si mesmo. A alma deve ser educada e aperfeiçoada, e isso só acontece quando a alma se conhece e se reconhece no divino.

Antes de passarmos para a análise foucaultiana sobre o final do diálogo, façamos um breve balanço das conclusões apresentadas até agora. A primeira conclusão do texto é que Alcibíades deve se ocupar consigo mesmo, e ao convencer o jovem a realizar tal tarefa, Sócrates define com o que ele deve se ocupar – sua alma. Em segundo lugar, esse cuidado só pode se dar por meio do conhecimento de si. O sujeito que se cuida é aquele que conhece a si mesmo. Por último, Alcibíades deve ocupar-se com sua alma olhando para o divino, elemento que é aquele em que a alma se conhece e se reconhece.

Passa-se, então, ao final do texto, mais especificamente à penúltima réplica: Alcibíades promete a Sócrates que irá ocupar-se não consigo mesmo, mas com a justiça (*dikaiosyne*). Nos diálogos platônicos, cuidar de si e cuidar da justiça têm o mesmo significado.

Para Foucault (2006), o diálogo em questão é interessante, pois apresenta “o traçado de todo o percurso da filosofia de Platão, desde a interrogação socrática até o que aparece como elementos muito próximos do último Platão, ou mesmo do neo-platonismo” (FOUCAULT, 2006, p. 66). Mais do que um diálogo que representa a essência da filosofia de

Platão, Foucault sustenta que em *Alcibiades* emergiu a primeira elaboração explícita da *epiméleia heautou*, sendo um momento capital para a análise de seus desdobramentos ao longo do período clássico, helenístico e romano. Sócrates cuida da maneira como Alcibiades deve cuidar de si mesmo. Eis uma fórmula que aparece em todo o desenvolvimento do cuidado de si.

Por último, ao fazer uma análise geral do desenvolvimento do cuidado de si em *Alcibiades*, Foucault sustenta a tese de que o *epiméleia heautou* possui duas faces no pensamento de Platão, que o autor chamou de “paradoxo do platonismo”: de um lado, o platonismo foi, se quisermos, o gérmen de uma gama de movimentos espirituais ligados às práticas de si e, por outro lado, o solo de desenvolvimento do conhecimento de si, um conhecimento racional e puro, desvinculado de qualquer prática espiritual. Eis o argumento de Foucault:

O paradoxo é este: de um lado o platonismo é o fermento, e se pode até dizer que o fermento principal, de movimentos espirituais diversos, na medida em que o platonismo somente concebia o conhecimento e acesso à verdade a partir de um conhecimento de si, que era reconhecimento do divino em si mesmo. Mas se vê, ao mesmo tempo, como o platonismo foi constantemente também o clima de desenvolvimento do que poderíamos chamar de uma ‘racionalidade’. Eu diria que o platonismo tem sido o clima perpétuo em que se desenvolveu um movimento de conhecimento, conhecimento puro sem condição de espiritualidade. O platonismo vai desempenhar esse duplo jogo: ao mesmo tempo, recolocar sem cessar as condições de espiritualidade no movimento único do conhecimento (FOUCAULT, 2006, p. 72).

Dessa forma, para o platonismo, o acesso à verdade requer a execução de uma série de movimentos espirituais por parte do sujeito: um movimento espiritual da alma em relação consigo e com o divino. O sujeito busca por meio das práticas de si, processos que Foucault (2006) chamou de espiritualidade, tornar-se outro para então acessar a verdade.

Por outro lado, o acesso à verdade também postula um conhecimento de si, um conhecimento racional sem qualquer ligação com a espiritualidade. De fato, o platonismo foi o solo para o desenvolvimento do cuidado de si na filosofia Antiga. Desde a primeira teoria geral do cuidado de si em Alcibíades, até os primeiros séculos de nossa era, a *epiméleia heautou* se desenvolveu, ganhou novas formas e foi um acontecimento capital para entendermos a articulação entre verdade e subjetividade

Considerações finais

Foucault localiza em Alcibíades de Platão a primeira teoria geral da *epiméleia heautou*. Dessa forma, o autor utiliza o texto para capturar minuciosamente as principais características do cuidado de si no período socrático-platônico. Em Alcibíades, ao que parece, essas características nos são apresentadas da seguinte forma: em primeiro lugar, devem se ocupar consigo mesmos os jovens de elite destinados à vida política. A segunda característica, ligada à primeira, é o objetivo do cuidado de si: trata-se de se ocupar consigo mesmo para poder se ocupar com os outros, para poder exercer o poder. Por último, o cuidado de si tem no momento socrático-platônico como forma essencial, senão exclusiva, o conhecimento de si. Porém, essas características vão se romper paulatinamente no século II e III de nossa era, no segundo momento do cuidado de si, na filosofia helenística e romana.

Na época em que se instaura o Império, o cuidado de si ganha novas formas na filosofia epicurista, cínica e estoica. Ao contrário de Alcibíades, o cuidado de si se tornou um imperativo geral e incondicional, um cuidado que todos devem ter consigo ao longo de toda a existência. Em segundo lugar, o cuidado de si não tem por objetivo uma vontade em particular, como governar os outros. Em Alcibíades o objeto do cuidado é o eu, mas a finalidade do cuidado é a cidade. O sujeito se cuidava à medida que precisava cuidar da cidade. Nos textos helenísticos e romanos, no florescimento da época de ouro imperial, o “eu” aparece como objeto e

finalidade do cuidado de si. O sujeito deve se cuidar por si mesmo e não pela cidade. Por último, ao contrário do momento socrático-platônico, o cuidado de si não tem como forma essencial o conhecimento de si. Não que o *gnôthi seautón* tenha desaparecido, ressalta Foucault, mas se atenuou no interior de um conjunto de práticas e preceitos muito mais vastos. O cuidado de si transborda largamente a simples atividade de conhecer a si mesmo e se torna coextensivo à vida.

Referências

- DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória Filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- EWALD, François. Michel Foucault. In: ESCOBAR, Carlos Henrique de (Org.). *Michel Foucault: O dossier – últimas entrevistas*. Rio de Janeiro: Taurus, 1984.
- FOUCAULT, Michel. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos v. 2*. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2006. p. 264-287.
- FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. Márcio Alves Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- FOUCAULT, Michel. *A história da sexualidade 2. O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- KAHN, Charles. *Plato and the socratic dialogue, the philosophical use of a literary form*. Pennsylvania: Cambrigde University Press, 1999. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511585579>.
- PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Rio de Janeiro: Ed. Tecnoprint, 2001.
- PLATÃO. *Diálogos: Fedro, Cartas. O primeiro Alcibiades*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1975.
- ROMILLY, Jacqueline. *Alcibiades ou os perigos da ambição*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

Data de registro: 05/09/2021

Data de aceite: 11/10/2021



Prover-se para a morte: reflexões senequianas¹

*Cláudia Valéria Fortes de Oliveira dos Santos**

Resumo: O presente artigo aspira promover reflexões sobre o entendimento estoico de Lúcio Aneu Sêneca, escritor, filósofo e político romano do século I da era cristã, no que diz respeito à morte, seja esta ocasionada de forma natural ou disposta por suicídio, exibida pelo pensador supracitado como parte constituinte de extrema relevância para a concepção de Sêneca do homem ideal. Para tanto serão utilizadas algumas *Epistulae Morales ad Lucilium* e *De Breuitate Vitae*. A compreensão senequiana denota a preocupação com a formação do homem que careceria ser preparado tanto para a vida como para a morte. Sêneca expõe que a morte é um dos pilares da existência, ou seja, um feito natural e previsto, cabendo ao homem ideal ser consciente dessa condição e, por conseguinte, desprender-se do medo da morte suscitado e, quando preciso, valer-se do suicídio a fim de resguardar a dignidade do ser humano. Assim, compete ao homem confrontar o temor e a angústia diante da morte, edificando-se, valorosamente, para essa realidade inevitável.

Palavras-chave: Estoicismo; Morte; Sêneca.

Providing yourself for death: senequian reflections

Abstract: This article aspires to promote reflections on Lucius Anneus Seneca's stoic understanding, writer, philosopher and roman politician of the 1st century of the christian era, with regard to death, whether caused naturally or willingly by

¹ Erick France Meira de Souza, professor doutor em Letras pela Universidade Federal da Paraíba. Agradeço-lhe por todos os conselhos e ajuda para a elaboração deste artigo.

* Graduanda em Letras Clássicas pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Professora em AD Plavra Viva (ADPV). E-mail: claudiaclassicas@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4839497303305901>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4015-6512>.

suicide, being exhibited by the aforementioned philosopher as a constituent part of extreme relevance for the conception of the ideal man. In order to do so some, *Epistulae Morales ad Lucilium* and *De Brevitate Vitae*, will be consulted. Seneca's understanding presents a concern with the formation of the man who would need to be prepared for life and death. Seneca asserts that death is one of the necessities of existence, that is, a natural and foreseen condition, it being up to the ideal man to be aware of this condition and, therefore, to let go of the fear it arouses and, when necessary, to embrace suicide in order to protect the dignity of the human being. Then, it is up to man to face fear and anguish in the face of death, growing valiantly for this inevitable reality.

Keywords: Stoicism; Death; Seneca.

Introdução

*Não é da morte que temos medo, mas de
pensarmos nela.
(Sêneca)*

Este artigo tem o objetivo de promover reflexões acerca do entendimento de Lúcio Aneu Sêneca sobre a morte, seja natural ou por suicídio que foi exibida como parte constituinte de extrema relevância para a concepção do homem ideal, ou seja, o agente social que desempenharia o seu papel em sociedade.

Baseando-se em sua aceção sobre o fim da vida, poderíamos afirmar que Sêneca perpetrou a maior parte de sua reflexão tentando revelar o aspecto libertador da morte, diante das circunstâncias inevitáveis da existência humana. Faz-se necessário, a fim de entender a visão senequiana sobre as questões da existência, tratar o conceito da morte como parte constituinte de extrema relevância para a concepção do homem ideal. Para tanto, é preciso compreender o contexto histórico em que desenvolveu as suas reflexões caracterizado, expressivamente, pelo estoicismo e helenismo.

Contexto histórico

Alexandre Magno ou Alexandre, o Grande, como também ficou conhecido, conquistou um extenso território em poucos anos. Todavia, seus objetivos não eram estritamente belicosos. Existia, sobretudo, o desígnio de agregar diferentes culturas num único império. Suas conquistas expandiram a permuta cultural e econômica entre múltiplos povos da Antiguidade e, especialmente, incitaram a relação entre as culturas grega, egípcia e persa. A partir dessa integração, cognominada Helenismo (MELO, 2003, p. 37-65, *passim*), desenvolveram-se novas expressões culturais, econômicas e políticas nas regiões conquistadas, marcando a passagem da época clássica para a helenística.

Nesse novo panorama, avultam-se o arrasamento sociopolítico da *pólis* e o rompimento com a filosofia especulativa, característica fundamental da cultura grega. Essa dissolução da *pólis* impossibilitou o homem livre de obrar na vida pública e, nesse momento, ele abandona a condição de animal político participante dos intuitos da cidade, e volta-se para si mesmo, num processo intimista. Destarte, ocorre a passagem das ansiedades coletivas para as individuais. Para acatar às novas necessidades que se assentam, a filosofia, por sua vez, eclode com o seu estilo teórico e se acolchoa de praticidade, buscando preencher a lacuna deixada pela ordem remota. As normas de conduta pelas quais os indivíduos possam viver bem, em qualquer tempo e conjuntura, passam ser almejadas com relevância. Compreende-se assim que o pensamento helenístico tenha se concentrado sobretudo nos problemas morais, que se impunham a todos os homens. E, propondo os grandes problemas da vida e algumas soluções para eles, os filósofos dessa época propuseram modelos de vida nos quais os homens, tornaram-se paradigmas espirituais, de verdadeiras “conquistas para todo o sempre” (REALE; ANTISERI, 1990, p. 230).

Nesta nova concepção, destaca-se o estoicismo², fundado por Zenão (336-263 a.C.), que propunha a austeridade física e moral, baseada na resistência ante o sofrimento, bem como a participação do homem na vida pública. Com a sua preocupação com a autodisciplina e a sujeição à ordem natural, essa corrente atendia às antigas virtudes romanas, aos seus costumes conservadores e à sua obstinação nas obrigações cívicas, indo ao encontro da mentalidade política romana e da soberba de ser uma potência global.

O momento histórico de mudanças, decorrentes da instabilidade política e social vivida por Sêneca colaborou para que ele se colocasse como defensor do cidadão romano, tendo como um de seus principais objetivos apartar o homem da angústia e do medo, fazendo com que entendesse e justificasse a presença inexorável da morte na vida humana, preparando para esse encontro inevitável. Portanto, o pensamento senequiano alarga-se com valores, sentimentos e emoções que se relacionam à existência humana.

Sêneca e o estoicismo

O estoicismo colocou em discussão a concepção de *humanitas*, transformando-se na mais elevada meta educativa da cultura e da formação do homem romano, tendo a presença marcante na reflexão filosófica de Sêneca, o qual se tornou uma das personalidades romanas mais expressivas e relevantes da doutrina, propondo um modelo de autoeducação.

A importância desse processo educativo é evidenciada por Sêneca ao seu discípulo Lucílio ao longo de todo um conjunto expresso nas Cartas, em que considera que o alicerce desse aprimoramento esteja, notadamente, alicerçada na razão (*ratio*), pois convém não sermos somente capazes de agir e reagir diante dos acontecimentos do destino, mas termos consciência dos fundamentos das nossas ações: *Non potest enim quisquam nisi ab initio*

² Corrente fundada pelo filósofo grego Zenon de Cítion (333 a.C.-263 a.C.), que se caracteriza por uma ética em que a imperturbabilidade (*ataraxia*), a extirpação das paixões e a aceitação resignada do destino são as marcas fundamentais do homem sábio, o único apto a experimentar a verdadeira felicidade.

formatus et tota ratione compositus omnes exequi numeros, ut sciat, quando oporteat et in quantum et cum quo et quemadmodum et quare. Não é possível, de fato – exceto se houver alguém instruído, desde o início, e aperfeiçoado totalmente pela razão –, seguir todos os deveres, de modo que se saiba deles, quando for mister, em que medida, com quem, de que modo e por quê³.

A finalidade do filósofo romano é, principalmente, alcançar um aprimoramento conduzido pela obstinada procura diária de aperfeiçoar-se moralmente. Mas esse ideal não é tão-só uma prerrogativa de Sêneca, mas merece ser ressaltado pelos demais homens, como adverte ao seu discípulo: *Quod pertinaciter studes et omnibus omissis hoc unum agis, ut te meliorem cotidie facias, et probo et gaudeo, nec tantum hortor, ut perseveres, sed etiam rogo.* Isto, obstinadamente, estudes e, após deixar tudo de lado, persigas uma única, para que, a cada dia, te tornes melhor, e tanto te aprovo quanto te felicito e não te exorto tanto, mas rogo-lhe assim, para que perseveres⁴.

Assim, Sêneca destaca a aptidão do homem para se autodirigir e, amparado pela moral (*mos*) e pela razão (*ratio*), identificar-se como parte integrante de um todo (MELO, 2003, p. 67). No entendimento em que a formação apenas é possível por meio do esforço pessoal de cada indivíduo, a vontade de querer tinha um papel expressivo, pois era vista por ele como um dos pilares da caminhada autoformativa.

O pensador estoico defende que, no percurso a ser trilhado para se alcançar a perfeita humanidade, é indispensável o exercício do querer, sendo um agente primordial para que o indivíduo seja caracterizado como bom. Para Sêneca, o querer, conduzido pela razão, leva o homem a entrar em concordância com a natureza universal. Todavia, esta por si só não seria suficiente se o homem estivesse privado de liberdade (*libertas*).

³ Carta XCV,5.

⁴ Carta V,1.

No pensamento senequiano, o indivíduo, por meio da liberdade, deve buscar o caminho da perfeição e da superação de qualquer forma de temor que possa enfrentar em relação ao seu corpo, às paixões sensuais, aos bens materiais e até mesmo à morte. A liberdade, segundo Sêneca, não advinha pela libertação da escravidão, algo comum em seu tempo, mas pela libertação do espírito para izar voo rumo à perfeição, que, para o pensador, era um cativo do corpo. Posto isto, a racionalidade permite o agir de acordo com as leis do universo e com a vontade do *λόγος*.

Em Sêneca, esse pensamento não se atinha a um saber teórico, mas definia-se no exercício da virtude manifestada na própria vida, motivo pelo qual era considerado um assunto prático, um exercício ativo⁵. O ideal senequiano é viver a doutrina estoica ao invés de somente conhecê-la.

A arte de morrer

O tema da morte está presente em toda a obra senequiana, estabelecendo uma grande preocupação. Assim sendo, a maior parte de suas reflexões abordam o assunto da morte, seja em si mesma, como fim da existência, seja das “pequenas mortes”, perdas, mazelas e sofrimentos com que o ser humano se depara no decorrer de sua vida. Assim, Sêneca descreve: *Memini te illum locum aliquando tractasse, non repente nos in mortem incidere sed minutatim procedere. Cotidie morimur; cotidie enim demitur aliqua pars vitae, et tunc quoque cum crescimus vita decrescit*. Eu me recordo de quando você governou aquele lugar, nós não encontramos a morte de repente, mas avançamos gradualmente. A cada dia morremos! A

⁵ Influência do pensamento de Aristóteles: “[...] O bem para o homem vem a ser o exercício ativo das faculdades da alma de conformidade com a excelência, e se há mais de uma excelência, de conformidade com a melhor e mais completa entre elas [...]” (ARISTÓTELES, 1999, p. 24-25).

cada dia, então, uma parte da vida é vertida, e por isso também, enquanto medramos, a vida decresce [...] ⁶.

O homem deve ser compreendido por duas realidades: como um ser para a vida e como um ser para a morte, pois a mortalidade se mostra como uma consignação da natureza humana. Por ser a morte infalível, cabe ao homem munir-se para enfrentar sua implacável realidade, pois todos irão passar por ela.

Todavia, para o pensador, a reflexão sobre a morte era algo que lhe conferia consolo e paz (ULLMANN, 1996, p. 54), porque a sua presença era compreendida como um alívio e um fim para todos os sofrimentos, tristezas e angústias que assolam os homens em vida.

Sêneca assegura que a arte de viver também deve ser a arte de morrer, isto é, o saber morrer é parte integrante da arte de viver: *Vivere tota vita descendum est et, quod magis fortasse miraberis, tota vita descendum est mori*. Deve-se aprender a viver durante toda a vida e, por mais que talvez venhas a te espantar com isso, deve-se aprender a morrer durante toda a vida ⁷. Portanto, o grande ensino a ser aprendido na formação do homem está em torno do saber morrer, o que está intrinsecamente ligado ao saber viver com sentido.

O pensamento de Sêneca, que tem a sua expressão máxima na morte, não flui para uma moral da morte, mas para uma moral relacionada às leis elementares da vida. Por isso não há angústia, desespero e medo em suas reflexões, especialmente porque a vida é entendida como um exame, uma avaliação permanente e própria da sabedoria. Nela ancora a questão da vida, do bem e do mal, dos valores morais e éticos, do supremo bem, do que é imanente e possivelmente transcendente no homem. Seu ponto de partida é o saber viver (MELO, 2004, p. 57).

⁶ Cartas XXIV, 19-20.

⁷ Sobre a Brevidade da Vida XVII,3.

Prover-se para a morte

Sêneca exhibe direcionamentos para o homem ao deparar-se com a realidade da morte. O filósofo, ao avaliar a morte como um legado comum à humanidade, consequência natural da existência, assinala reflexões a todos que se sintam temerosos por sua presença. Assim, apresenta-se como um pedagogo consolador, buscando oferecer contribuições àqueles que se angustiam diante dessa fatal realidade.

A partir dessa concepção, ele abdica a possibilidade de se terem motivos para temer a morte, advertindo, até mesmo, o seu discípulo Lucílio sobre essa questão, dirigindo-lhe uma carta em que esclarece ser preferível morrer com coragem a morrer com temores. Para Sêneca, o sábio é aquele que caminha firme e sem medo para a morte. Para não se temer a morte, nos diz Sêneca, é preciso pensar sempre nela: *Tu tamen mortem ut numquam timeas, semper cogita*. Pensa tu sempre na morte, para que não a temas⁸. Assim age o sábio que, mesmo diante da morte, conserva o seu espírito sereno e encontra uma oportunidade, um meio para buscar a verdade.

Entre os direcionamentos senequianos encontra-se a reflexão sobre a sua universalidade. Considerando a morte como presença certa na vida do homem, Sêneca o convoca a trilhar na perspectiva dela, a fim de que aproveite bem o tempo e esteja pronto a enfrentar, decididamente, essa realidade humana suprema, que transforma todos os homens em iguais. Expõe que não foram apenas homens ilustres que enfrentaram a morte com ousadia e os cadeados da servidão, mas, também, indivíduos de baixa condição buscaram na morte um porto seguro: *Non est quod existimes magnis tantum viris hoc robur fuisse, quo servitutis humanae claustra perrumperent; non est quod iudices hoc fieri nisi a Catone non posse, qui quam ferro non emiserat animam manu extraxit*. Não há razão para pensar que apenas os grandes homens tiveram a força necessária para irromper os cadeados da servidão humana; não há motivo para pensar que um ato

⁸ Carta XXX,18.

somente está ao alcance de um Catão, que para exalar a alma abriu com as mãos a ferida que o punhal deixara estreita⁹.

Sêneca também alerta quanto à imprescindibilidade da correção do nosso pensamento. Sua inquietude está associada às consequências que as más intenções possam causar ao se radicarem no nosso íntimo, como ressalta: [...] *ut dixi, ante animum nostrum formare incipimus et recorrigere, quam indurescat pravitas eius*. Como disse, começamos a formar e a corrigir o nosso pensamento antes que o desatino endureça¹⁰. Entretanto, mesmo o pensamento já estando corrompido, o importante é não se desesperar, atentando de forma intensa e resignada e, assim, dissolver as más disposições que o afligem.

Sêneca também atenta para o desapego pela vida. É o que esclarece a Lucílio ao advertir que ele ainda evidencia certo apego ao tipo de vida que levava e, portanto, conclui que ainda falta nitidez para a vida a que há de ascender, ou seja, alcançar a vida do sábio: *Magna esse haec existimas, quae relicturus es, et cum proposuisti tibi illam securitatem, ad quam transiturus es, retinet te huius vitae, a qua recessurus es, fulgor tamquam in sordida et obscura casurum*. Tu estimas grandes essas coisas, de que se afastará, e, quando prometestes a ti mesmo aquela tranquilidade, em direção a qual haverás de se dirigir, o esplendor de tua vida, da qual se distanciará, te impede de cair na sordidez e nas trevas.¹¹

Sobre esse ponto de vista ainda pouco esclarecido do discípulo, Sêneca elucida que a vida a qual ele deve ascender é a que radia luz própria comparável à do sábio:

Erras, Lucili; ex hac vita ad illam adscenditur. Quod interest inter splendorem et lucem, cum haec certam originem habeat ac suam ille niteat alieno, hoc inter hanc vitam et illam; haec fulgore extrinsecus veniente percussa est, crassam illi statim umbram faciet

⁹ Carta LXX 19.

¹⁰ Carta L,5.

¹¹ Carta 21,1.

*quisquis obstiterit; illa suo lumine inlustris est. Studia te tua clarum et nobilem efficient.*¹²

Erras, Lucílio: desta vida à outra ascende-se. O que há entre o esplendor, quando ele tiver uma origem certa e própria, e a luz, quando ela brilhar por outra causa, é a diferença entre esta e aquela vida. Esta vida é afligida por um fulgor que vem de fora, qualquer um que se interpor, produzirá uma sombra espessa sobre ela; aquela outra vida, por sua própria luz, é iluminada. Teus estudos te tornarão brilhante e nobre.

Em conformidade com os preceitos estoicos, Sêneca observa que a morte não necessitava ser apenas natural, haja vista sua inferência por meio do suicídio ser autêntica em algumas situações e se converter num exercício de virtude (*virtus*) libertadora. No estoicismo a morte voluntária não era vista como uma fuga e um ato irracional, mas sim, como uma decisão racional adequada ao sábio em circunstâncias nas quais não se é possível viver uma vida feliz. Portanto, é conveniente ao sábio, num ato de liberdade, afastar-se da vida. Essa orientação pode ser compreendida no escasso valor que os estoicos conferiram ao corpo, pois, para eles, o corpo é um mal necessário. Todavia, é sensato ter um certo cuidado para com ele, tratando-o com moderação (*μεσότης*) pois não se pode viver sem ele; adverte que o que não se pode é viver para o corpo, tornando-se assim seu escravo (ULLMANN, 1996, p. 72). Tendo o corpo um valor pouco considerável, nada mais natural do que desfazer-se dele de maneira voluntária quando ele causa mal ou para se manter a própria dignidade.

Ter uma vida honesta, valorizar a qualidade da vida e não a sua duração seriam formas de minimizar o temor perante a morte. O admirável é que o homem aplique bem os seus dias e tenha uma vida plena. Como conforto àqueles que padecem com o receio da morte, ele se apresenta como um médico que dá medicamentos àqueles que estão enfermos. O remédio contra toda insegurança diante da morte é não temê-la. Dessa feita, a anuência diante da morte pode transformá-la, de pavor, em realidade serena, libertando o indivíduo daquilo que o escraviza. E assim arrazoa: [...] *Ego tibi*

¹² Carta 21,1.

illud praecipio, quod non tantum huius morbi, sed totius vitae remedium est: contemne mortem. O remédio que eu te receito não é apenas para doença, mas para toda a vida: desafia a morte¹³.

Seguramente, os assuntos abordados por Sêneca e esclarecidos ao discípulo Lucílio nas Cartas demonstram a preocupação do filósofo em alcançar o aprimoramento do homem, seu crescimento moral e espiritual. Em exatidão, o que Sêneca almeja é devolver ao homem sua própria consciência de efêmero, ante seu próprio destino, sua própria vida e sua própria morte.

Considerações finais

As considerações aqui apresentadas conduzem ao entendimento das reflexões de Sêneca sobre a formação de um homem ideal capaz de romper com os limites da condição humana e responder às necessidades de adequar-se às circunstâncias da vida.

A compreensão do pensamento senequiano sobre a morte está associada ao fato de que o caminho contra toda a incerteza diante dela é não temer. Sêneca corrobora a necessidade da aceitação da fatídica realidade: o homem é um ser mortal, portanto, seu fim está destinado. Por isso, a educação para a morte instrui o homem a fenecer dignamente, a usufruir bem a vida e não se desesperar diante dessa realidade.

Referências

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Mário da Gama Kury. 3 ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1999.

MELO, José Joaquim Pererira O conceito de educação em Sêneca. *Revista Cesium*, Maringá, v. 8, n. 1, p. 7-19, 2003.

¹³ Cartas LVIII,5.

MELO, José Joaquim Pereira. O sábio e o processo educativo senequiano. *Rev. Cesumar*, Maringá, v. 9, n. 2, p. 50-60, 2004.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *Filosofia: antiguidade e idade média*. 5 ed. São Paulo: Paulus Editora, 1990.

SÊNECA. *Cartas a Lucílio*. 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenbian, 2004

SÊNECA. *Sobre a brevidade da vida*. 7 ed. São Paulo: Nova Alexandria, 1995.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. *O estoicismo romano: Sêneca, Epicteto, Marco Aurélio*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996

Data de registro: 21/04/2021

Data de aceite: 25/11/2021



Porque devemos desconfiar da intuição repugnante¹

*André Luis Lindquist Figueredo**

Resumo: A Conclusão Repugnante é a afirmação, proposta por Derek Parfit (1984, p. 388), de que uma população de pelo menos 10 bilhões de pessoas vivendo vidas muito boas é, se todas as outras coisas forem iguais, pior do que uma população suficientemente maior de pessoas vivendo vidas muito ruins. Neste artigo, pretendo mostrar porque devemos desconfiar da intuição, que muitos de nós temos, de que a Conclusão Repugnante é obviamente falsa. Primeiro, seguindo por um lado Broome (2004) e por outro Gustafsson (no prelo), defendo que devemos desconfiar dessa intuição “repugnante” porque ela exige que imaginemos quantidades extraordinariamente grandes de números e, por consequência, nós as imaginamos de maneira inexata. Depois, objeto duas maneiras de se argumentar contra este ceticismo sobre a veracidade de intuições que exigem imaginarmos quantidades numéricas extraordinariamente grandes, uma proposta por Temkin (2012) e outra por Pummer (2013). Por fim, como a solidez de ambas as maneiras de argumentar depende de que sejamos capazes de decidir a verdade aparente de proposições modais que, seguindo o ceticismo modal de Inwagen (1998), não conseguimos decidir, pois afirmam a possibilidade metafísica de entes extraordinários existirem, concluo que devemos manter nossa desconfiança sobre a intuição repugnante.

Palavras-chave: Ética Populacional; Conclusão Repugnante; Ceticismo; Ceticismo Modal.

¹ O presente artigo contou com o apoio financeiro da CNPq, por meio do programa PIBIC. Expresso aqui minha gratidão pelo apoio. Também gostaria de agradecer ao Grupo de Pesquisa em Ética da Universidade Federal de Uberlândia, em especial ao meu orientador prof. Alcino Eduardo Bonella, aos meus colegas Arthur Falco e Mateus Patricio e as minhas colegas Emely Verona e Natália Amorim, pelos comentários que fizeram a uma versão prévia desse artigo. Por fim, agradeço a minha querida Ariadne, por acreditar nas minhas ambições e compreender minhas frustrações

* Graduando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: andre.l.l.figueiredo@ufu.br. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4839497303305901>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1966-454X>.

Why we should distrust the repugnant intuition

Abstract: The Repugnant Conclusion is the claim, proposed by Derek Parfit (1984, p. 388), that a population of at least 10 billion people living very good lives is, if other things are equal, worse than a sufficiently large population of people living very bad lives. In this article, I aim to show why we should distrust the intuition we might have that the Repugnant Conclusion is obviously false. First, following Broome (2004) in a way and Gustafsson (forthcoming) in another, I argue that we should distrust this “repugnant” intuition because it demands that we imagine extraordinarily large quantities and, by consequence, we imagine them inexactly. Afterward, I object against two modes of arguing against this skepticism about the veracity of intuitions which demands that we imagine extraordinarily large quantities of numbers, one proposed by Temkin (2012) and the other by Pummer (2013). Finally, since the soundness of both modes depends on whether we are capable of deciding the truth of modal propositions that, following the modal skepticism of Inwagen (1998), we cannot decide, for they state that it’s metaphysically possible that extraordinary beings exist, I conclude that we should maintain our distrust towards the repugnant conclusion.

Keywords: Population Ethics; Repugnant Conclusion; Skepticism; Modal Skepticism.

Introdução

Um problema fulcral para a ética populacional, mais especificamente para a axiologia populacional, consiste em saber se a seguinte conclusão, proposta de forma seminal por Derek Parfit (1984, p. 388), é verdadeira ou falsa:

Conclusão Repugnante. Para qualquer população possível de pelo menos 10 bilhões de pessoas, todas com uma qualidade de vida muito alta, deve existir uma outra população possível bem maior cuja existência, se as outras coisas forem iguais, seria melhor, mesmo que seus habitantes tenham vidas que quase não valem a pena serem vividas

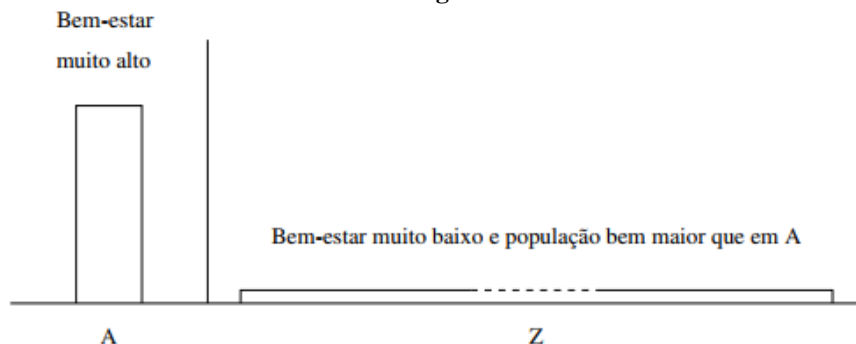
Teoricamente, essa conclusão deve ser verdadeira se aceitarmos que é verdadeira uma teoria totalista sobre como ordenar situações em função do bem-estar delas, que pode ser definida pela defesa que faz do seguinte princípio de ordenação: dadas duas situações A e B, A é melhor que B se, e somente se, o bem-estar total de A é maior que o bem-estar total de B; se A e B tiverem a mesma quantidade de bem-estar total, então A é igualmente bom a B. O Utilitarismo, por exemplo, é uma conhecida teoria moral que adota essa axiologia totalista, somando-a com uma teoria normativa consequencialista² – que pode ser definida pela defesa que faz da seguinte tese sobre o critério de correção de uma ação: deve-se decidir se uma ação é permissível, requerida ou proibida apenas com base no quão boas serão as consequências dessa ação.

Não é difícil entender como essa axiologia totalista implica a Conclusão Repugnante. Supondo que a população A, que tem 10 bilhões de habitantes, todos com alta qualidade de vida, tenha uma quantidade total de bem-estar n , então existe alguma população B, que tem uma quantidade h de habitantes, todos com uma qualidade de vida v tão baixa a ponto de quase não valer a pena viver, que é grande o suficiente para que sua quantidade

² A princípio, toda teoria normativa que atribua relevância moral para o bem das consequências, não necessariamente exclusiva, também está apta a implicar a Conclusão Repugnante, dado que os outros fatores potencialmente relevantes (e.g. causar dano a inocentes, mentir, ferir a autonomia, etc.) são assumidamente iguais em ambas as populações, como evidenciado pela cláusula “se as outras coisas forem iguais” (*if other things are equal*). Pela mesma razão, não é só uma teoria “bem-estarista” (*welfarist*) do bem, que defende que o bem é constituído exclusivamente de bem-estar, que está sujeita a implicar essa conclusão. É suficiente, para implicá-la, que a teoria moral adote uma axiologia totalista, independentemente de quais sejam suas teorias normativa e do bem. No entanto, não é necessário que uma teoria moral adote uma axiologia totalista para que ela implique a Conclusão Repugnante, primeiro porque outras axiologias implicam conclusões tão ou até mais repugnantes que a Conclusão Repugnante, e segundo porque outras teorias axiológicas podem implicar a Conclusão Repugnante sem que seja preciso adotar alguma axiologia determinada, por meio de outras duas formas de se argumentar a favor da verdade da Conclusão Repugnante, mais convincentes do que a forma de argumentar via axiologia totalista (que se baseia na verdade de uma axiologia determinada). Para uma explicação acessível dessas outras formas por meio das quais uma teoria axiológica pode implicar a Conclusão Repugnante, conferir Cowie, 2019, cap. 2.

total de bem-estar $h\nu$ seja maior que a quantidade n da população A^3 ; logo, a população B é melhor que a população A. No diagrama abaixo, em que a largura dos retângulos representa o bem-estar da população e a altura a sua quantidade de habitantes, podemos visualizar essa implicação de se ordenar populações levando em conta somente suas somas totais de bem-estar. Parece que apesar dos habitantes de B terem, individualmente, um bem-estar muito menor do que os habitantes de A, como podemos ver pela altura dos dois retângulos, ainda assim, um totalista diria que pela população B ter mais bem-estar total do que A, como evidenciado pelas áreas dos retângulos, então B é melhor do que A.

Diagrama 1



Intuitivamente, no entanto, essa conclusão parece bastante contraintuitiva, a ponto de ter sido considerada como “repugnante” por Parfit, i.e., como “obviamente falsa” (TÄNNSJÖ, 2002). De fato, para muitos de nós A é, *prima facie*, claramente melhor do que B, ao contrário do que afirma a Conclusão Repugnante. Diante desta inconsistência entre a teoria axiológica totalista, que implica a Conclusão Repugnante, e a nossa intuição de que essa conclusão é obviamente falsa, a questão que me interessa investigar é a seguinte: devemos – i.e., estamos justificados a –

³ Assumindo que não existe um limite na quantidade de habitantes de uma população possível e que a escala de bem-estar usada seja similar a dos números reais (ARRHENIUS, p. 49-50; GREAVES, 2017, p. 3).

confiar nessa intuição “repugnante”⁴ que nos impele a acreditar que a conclusão é obviamente falsa? Temos ao menos uma razão para crer que não devemos⁵: a de que nós não podemos confiar nessa intuição porque não podemos confiar em nossas intuições quando elas exigem que imaginemos uma quantidade muito grande de números (NG, 1989; TÄNNSJÖ, 2002; BROOME, 2004; HUEMER, 2008; GUSTAFSSON, no prelo).

Neste artigo, objetarei a um argumento que defende que nós não devemos desconfiar dessa intuição repugnante por conta dessa razão, já que essa intuição não exige que imaginemos uma quantidade muito grande de números e, portanto, essa razão não se aplica à intuição repugnante. Esse argumento é proposto de duas maneiras diferentes, uma por Larry Temkin (2012) e outra por Theron Pummer (2013). Antes de expor o argumento a partir dessas duas maneiras e minhas objeções a ele (nas seções 3 e 4, respectivamente), esclareço o porquê de eu acreditar que devemos desconfiar da intuição repugnante (na seção 2). Por fim (na seção 5), concluo que nós devemos nos manter céticos quanto à intuição repugnante, pois essas duas maneiras de se argumentar a favor de não nos mantermos céticos, a favor de confiarmos nessa intuição, só são sólidas se uma proposição modal, que afirma a possibilidade metafísica de entes extraordinários existirem, for aparentemente verdadeira, porém, seguindo o ceticismo modal de Inwagen (1998), nós não conseguimos decidir, de maneira *a priori*, se ela é aparentemente verdadeira, posto que essa proposição modal pressupõe a existência de entes extraordinários que nós não conseguimos imaginar como poderiam vir a existir.

⁴ Não devemos interpretar esse nome, “intuição repugnante”, como se ele significasse que a intuição é obviamente falsa, i.e., como se a própria intuição fosse repugnante. O nome apenas significa que essa intuição é a intuição que muitos de nós temos diante da Conclusão Repugnante, que é uma intuição da repugnância dessa conclusão, i.e., da sua óbvia falsidade.

⁵ Para um compilado de razões para não confiarmos nessa intuição, e outras maneiras de lidar com a Conclusão Repugnante, ver Arrhenius *et al.*, 2006; Zuber *et al.*, 2021.

A razão da desconfiança

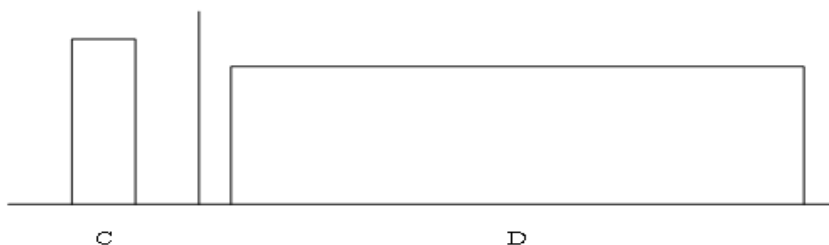
Como já indicado na Introdução, a razão do meu ceticismo é que essa intuição exige que imaginemos uma quantidade muito grande de números. Por sua vez, essa razão pode ser justificada por pelo menos cinco razões: a de que 1) depois de uma certa quantidade muito grande de números, nós imaginamos todas as quantidades de números como se fossem praticamente iguais, o que significa que nós não compreendemos a devida grandeza dessas quantidades (HUEMER, 2008, p. 907-908); a de que 2) nós atribuímos uma importância inadequada a números grandes porque não conseguimos nos identificar de maneira adequada, empaticamente, com um número grande de pessoas (TÄNNSJÖ, 2002, p. 344); a de que 3) nós subestimamos a grandeza de uma quantidade grande que é composta por várias quantidades pequenas (HUEMER, 2008, p. 909-910); a de que 4) uma quantidade muito grande de números é extraordinária, e para que uma intuição seja confiável, ela deve ser formada e aperfeiçoada por interações ordinárias entre o sujeito que intui e os objetos da intuição (BROOME, 2004, p. 57); a de que 5) nós imaginamos uma quantidade muito grande de números de maneira inexata, com uma margem de erro que pode nos levar a acreditar que o produto dessa quantidade muito grande, por outra quantidade, é bem menor do que ele realmente seria se tivéssemos imaginado a quantidade grande de maneira exata (GUSTAFSSON, no prelo).

A razão que defendo ser a mais adequada, para justificar a crença cética de que devemos desconfiar de intuições que exigem imaginar uma quantidade muito grande de números, é uma junção da quarta com a quinta: a intuição repugnante não é confiável porque exige que imaginemos uma quantidade extraordinariamente grande de pessoas e, conseqüentemente, nós a imaginamos de maneira inexata. Logo, é por essas intuições serem inexatas que nós estamos justificados a desconfiar delas (pela quinta razão), e o que explica elas serem inexatas é que elas exigem que imaginemos coisas extraordinárias (pela quarta razão).

Entretanto, parece que essa inexatidão de nossas intuições, que ocorre quando imaginamos uma quantidade extraordinária de números, nem sempre nos leva a compararmos equivocadamente diferentes alternativas de populações. E este é um dos motivos pelo qual acredito que essa razão, que consiste na junção entre a quarta com a quinta, é a mais adequada para justificar que desconfiemos da intuição repugnante, pois diferente dela, a primeira e a segunda razão não conseguem explicar como em alguns casos nós achamos que podemos confiar em certas comparações, que exigem nossas intuições sobre quantidades extraordinariamente grandes, se nós achamos que não podemos confiar nessas intuições.

Por exemplo, de acordo com Gustafsson (no prelo), a primeira razão não consegue explicar porque nós acreditamos que existem comparações em que, mesmo se nós não compreendermos a devida grandeza de uma população C, porque ela tem uma quantidade de pessoas muito grande, assumidamente acima do nível em que imaginamos todas as quantidades muito grandes como se fossem praticamente iguais, e nós também não compreendermos a devida grandeza de outra população D, que tem uma quantidade de habitantes bem maior que a da população C, ainda assim nós conseguimos considerar intuitivamente a diferença entre suas quantidades para julgar qual população é melhor – desde que a população D tenha um nível de bem-estar apenas um pouco menor que o da população C – mesmo assumindo que nós imaginamos as quantidades de habitantes, das populações C e D, como se fossem praticamente iguais. Para ilustrar esta comparação entre C e D, segue abaixo o diagrama:

Diagrama 2



Se nós imaginamos a quantidade de pessoas em C e a quantidade de pessoas em D como se fossem iguais, então como temos tanta confiança na crença de que D é melhor do que C, em vez de C ser melhor que D, dado que C tem o maior nível de bem-estar? Parece que conseguimos fazer essa comparação, imaginando a diferença quantitativa entre o tamanho das populações, sem nos equivocarmos: D deve ser melhor do que C, e não o contrário. A quinta razão, proposta por Gustafsson (no prelo), consegue explicar o porquê de podermos confiar nessa comparação: porque apesar de imaginarmos essas quantidades muito grandes de maneira inexata, esta inexatidão não nos leva a compararmos equivocadamente as populações C e D, dado que a diferença entre seus níveis de bem-estar é suficientemente pequena; teríamos que imaginar muito errado a quantidade de pessoas de D, superestimando muito seu tamanho, para que C fosse melhor que D. E, por sua vez, a quarta razão consegue explicar porque imaginamos uma quantidade muito grande de números de maneira inexata: porque uma quantidade muito grande de números nos é presumivelmente extraordinária, pois ordinariamente nós lidamos com quantidades numéricas pequenas ou médias.

Em contraste, nas comparações que envolvem trocas (*tradeoffs*) entre qualidade de bem-estar e quantidade de pessoas, erros pequenos nas quantidades imaginadas são bem mais comprometedores, como no caso da comparação proposta pela Conclusão Repugnante (GUSTAFSSON, no prelo). Por exemplo, suponha que a população A, de 10 bilhões de habitantes, tenha um bem-estar muito alto de 99 unidades, e a população B tenha 1 trilhão de habitantes com um bem-estar muito baixo de 1 unidade. Somando o bem-estar total das duas populações, seguindo um princípio de ordenação totalista, concluiríamos que a população A, que tem um valor total de 990 bilhões de unidades, é pior do que a população B, que tem um valor total de 1.000 bilhões de unidades. Contudo, se nós estivermos imaginando erroneamente a quantidade de 1.000 bilhões, referente à quantidade de pessoas em B, subestimando-a em apenas 2% de seu valor, imaginando-a como se ela tivesse 980 bilhões de habitantes, então a população A parecerá melhor do que a população B, pois 990 bilhões de

unidades é maior do que 980 bilhões. Portanto, como não parece improvável que a margem de erro da quantidade imaginada seja maior ou igual a 2%, tendo em vista que essa quantidade é extraordinariamente grande, essa intuição repugnante que nos impele a preferir a população A, ao invés da B, não é confiável.

Pode-se argumentar, porém, que se para termos uma intuição repugnante não for necessário que imaginemos uma quantidade numérica extraordinariamente grande, então nós podemos confiar nessa intuição. No que se segue, objetarei a duas maneiras (TEMKIN, 2012; PUMMER, 2013) de se argumentar assim, a favor da não-necessidade de imaginarmos quantidades numéricas extraordinariamente grandes para que tenhamos uma intuição repugnante e, portanto, a favor de podermos confiar nessa intuição.

A maneira de Temkin

As duas maneiras utilizam uma versão intrapessoal da Conclusão Repugnante, que chamarei de *Picadas por Tortura*, me baseando no exemplo *From Torture to Mosquito Bites* proposto por Temkin (2012, p. 135). Essa versão da Conclusão Repugnante pode ser descrita como se segue:

Picadas por Tortura. Para qualquer tortura que provoque uma dor excruciante por dois anos em uma pessoa, deve haver algum número grande o suficiente de anos, tal que, se as outras coisas forem iguais, é pior que uma pessoa sofra com a dor amena de uma picada de mosquito (com duração de 1 minuto), por esse número grande de anos, do que com a dor excruciante de uma tortura por dois anos.⁶

⁶ No exemplo original, além da tortura por dois anos, essa primeira vida também inclui a dor de 15 picadas de mosquito por mês durante toda a vida, que é uma condição de fundo constante em todas as alternativas de vida do espectro de dores proposto por Temkin. Assim, para ser mais preciso, a outra alternativa, de uma vida que sofreria com a dor de uma picada de mosquito, é na verdade de uma vida que sofrerá com a dor de 15 picadas por mês durante toda a vida mais uma, a que foi explicitada, durante uma quantidade suficientemente grande de anos. Por motivos de simplificação, deixei implícita essa

Novamente, agora em termos de uma única vida e de prejuízos, em vez de várias vidas e de benefícios (como na Conclusão Repugnante), parece que somos impelidos pela nossa intuição a acreditarmos que essa conclusão é claramente falsa. Acreditamos, *prima facie*, que sofrer com a dor excruciante de uma tortura por dois anos deve ser claramente pior do que sofrer com a dor amena de uma picada de mosquito, independentemente de quantos anos a dor da picada dure. No entanto, por uma axiologia totalista, somos levados a concluir que, se a soma total de dor da picada ao decorrer de muitos anos for maior que o total de dor da tortura por dois anos, é pior sofrer com a dor amena de uma picada de mosquito por uma quantidade suficientemente grande de anos.

É possível demonstrar essa conclusão a partir do que Temkin chama de “argumento de espectro” (*spectrum argument*), construindo um espectro de dores que varia da dor mais excruciante até a mais amena, diminuindo apenas um pouco a intensidade da dor anterior, e da menor duração de tempo até a maior, dobrando a quantidade de anos da dor anterior:

A1 Dor excruciante de uma tortura, por 2 anos;

A2 Dor apenas um pouco menos intensa que a anterior, por 4 anos;

A3 Dor apenas um pouco menos intensa que a anterior, por 8 anos;

...

An Dor amena de uma picada de mosquito, por uma quantidade de anos suficientemente grande

Ao compararmos alternativas adjacentes desse espectro, como A1 e A2, fica claro que, por uma axiologia total, a alternativa anterior é melhor que a posterior e, portanto, por paridade de comparação, também é claro que

constante de 15 picadas, justamente por ser constante em ambas as alternativas. Outra modificação que fiz: determinei uma duração para a dor de cada picada, a de 1 minuto (com base na versão de Pummer), já que Temkin não deixa explícito qual é a duração da dor de cada picada, apenas a quantidade de picadas por mês. Essa modificação, contudo, também não é relevante para a argumentação que se segue, apenas aproxima as duas maneiras de argumentar empregadas por Temkin e Pummer, poupando que eu faça futuras qualificações à versão de Pummer.

A_{n-1} é melhor do que A_n . Logo, se a relação “melhor que” for transitiva⁷, conclui-se que A_1 é melhor que A_n .

Como já percebemos, essa conclusão é contraintuitiva. Intuitivamente, acreditamos que A_n é melhor que A_1 . No entanto, assim como no caso da *Conclusão Repugnante*, temos ao menos uma razão para sermos céticos quanto a essa intuição repugnante: ela exige que imaginemos uma quantidade muito grande de números. O que nos justifica a acreditar que exige? A diferença fenomenologicamente perceptível entre as intensidades destas dores extremas (de uma tortura e de uma picada). Assumindo que essa diferença é de fato bem grande, presume-se que para reduzir de pouco em pouco a intensidade da dor excruciante de uma tortura, até chegar na intensidade da dor amena de uma picada de mosquito, seriam necessárias muitas alternativas intermediárias entre A_1 e A_n e, consequentemente, A_n seria uma alternativa com uma quantidade de anos muito grande, pois a cada pequena redução da intensidade da dor, de uma alternativa anterior para uma posterior, a quantidade de anos é dobrada.

Pode-se objetar, assim como Temkin (2012, p. 154-161), que não são necessárias muitas alternativas intermediárias para reduzir, de pouco em pouco, a intensidade da dor excruciante de uma tortura até a intensidade da dor amena de uma picada de mosquito, porque a diferença fenomenológica assumidamente grande entre essas dores extremas pode ser superada com poucas reduções de intensidade, tomando como evidência que o modo como percebemos as dores é *possivelmente*⁸ análogo ao modo como percebemos as cores e as alturas. Assim, por esses modos serem possivelmente análogos, e por ser possível superar grandes diferenças fenomenológicas entre alturas ou cores extremas com poucas reduções de tamanho das alturas ou da

⁷ A relação “melhor que” é transitiva se, e somente se, dadas duas quaisquer três alternativas A, B e C, se A é melhor que B e B é melhor que C, então A é melhor que C.

⁸ A possibilidade em questão, chamada por Temkin de possibilidade metafísica, também é por vezes chamada de possibilidade absoluta. De acordo com Plantinga (1974), que chama essa possibilidade de “possibilidade lógica em sentido amplo” (*broadly logical possibility*), ela é uma possibilidade mais restrita que a possibilidade lógica em sentido estrito, referente às restrições impostas pelas leis da lógica, porém menos restrita que a possibilidade física, referente às restrições impostas pelas leis da natureza do nosso mundo atual.

temperatura das cores e, consequentemente, sem que o espectro de alturas ou de cores precise ter muitas alternativas, podemos inferir que é analogamente possível superar a diferença fenomenológica entre essas dores extremas com poucas reduções intermediárias na intensidade e na duração das dores, sem que o espectro de dores precise ter muitas alternativas (2012, p. 155-157).

Ênfase no “possivelmente”, porque Temkin não se compromete com a atualidade desta analogia entre o modo como percebemos as dores e os modos como percebemos cores e alturas. Mesmo que esses modos não sejam de fato análogos, Temkin (2012, p. 157) defende que se for metafisicamente possível que eles sejam, então é possível que existam criaturas que sintam dores de tal forma que a extensão de suas dores extremas possa ser representada por um espectro de dores similar ao proposto por Temkin, mas com um número relativamente pequeno de alternativas (de sete alternativas, por exemplo, como no espectro de cores sugerido por Temkin). Assim, não é necessário que o espectro de dores proposto por Temkin tenha muitas alternativas para que uma diferença fenomenológica entre dores extremas, tão grande quanto a de uma tortura excruciante e a de uma picada de mosquito amena, seja superada com reduções pequenas de intensidade, o que implica que a alternativa da dor mais amena não precisa envolver uma quantidade muito grande de anos.

Portanto, a razão levantada pelo cético para desconfiarmos de certas intuições não se aplica a essa intuição repugnante que temos sobre a Picadas por Tortura. Se a dor de A_n não durar muitos anos, comparar A_1 com A_n não exige que imaginemos uma quantidade muito grande de números. Por exemplo, se o espectro de dores tiver sete alternativas, como o das cores, A_n terá uma duração de 128 anos, uma quantidade ainda assim extraordinária, apesar de não ser demasiadamente grande. Porém, se diminuirmos a duração de A_1 para 1 ano, A_n terá uma duração de 64 anos, que é uma quantidade alegadamente ordinária, apesar de não ser tão comum alguém viver qualquer experiência positiva ou negativa por tanto tempo. Contudo, é possível diminuir a duração de A_1 até que A_n dure uma quantidade de tempo definitivamente ordinária.

Existem ao menos duas objeções possíveis a essa maneira de argumentar empregada por Temkin, contra desconfiarmos da intuição repugnante pela razão dela exigir que imaginemos uma quantidade muito grande de números. A primeira delas, sugerida por Norcross (1997, p. 151), é a de que mesmo que seja metafisicamente possível que esses modos de percepção sejam análogos (condição 1) e, conseqüentemente, que exista um espectro de dores⁹ com relativamente poucas alternativas, ainda assim essa possibilidade não é suficiente para que nós tenhamos uma intuição repugnante diante da comparação entre as alternativas extremas desse espectro: também é necessário que sua alternativa de dor mais amena seja claramente melhor do que sua alternativa de dor mais excruciante (condição 2) e, conseqüentemente, que a relação “melhor que” seja intransitiva e, portanto, que a transitividade da relação “melhor que” não seja necessariamente verdadeira. Logo, se acreditarmos que a transitividade da relação “melhor que” é necessariamente verdadeira, então é impossível existir um espectro de dores que tenha as condições 1 e 2, pois a condição 2 implica na falsidade da transitividade da relação “melhor que”.

Para ilustrar como a condição 1 não é suficiente para que tenhamos uma intuição repugnante, Norcross (1997) propõe um espectro de dores de alguma criatura metafisicamente possível que sinta dor de modo análogo a como percebemos as cores e as alturas. Nesse espectro, a pior dor dessa possível criatura, que tem dois anos de duração, é da mesma intensidade que a nossa dor de uma perna quebrada, e a sua dor mais amena é da mesma intensidade que a nossa dor de um tornozelo torcido. Claramente, esse espectro satisfaz a condição 1, pois a diferença fenomenologicamente perceptível entre as intensidades destas dores extremas, equivalentes a de uma perna quebrada e a de um tornozelo quebrado, é suficientemente

⁹ Daqui para frente, ocasionalmente, refiro-me à possibilidade da existência de um espectro de dores de maneira simplificada. Precisamente, na verdade, refiro-me à existência de um cenário possível em que a proposição “existem criaturas que tenham um espectro de dores relevantemente similar ao proposto pelo argumento de Temkin (que satisfaça as condições 1 e 2)” possa ser verificada como verdadeira ou falsa. Assim, ao decorrer da argumentação, refiro-me apenas à possibilidade *de dicto* dessas criaturas existirem, e não à possibilidade *de re* delas existirem.

pequena para que esse espectro não precise ter muitas alternativas intermediárias, que seriam necessárias para reduzir, de pouco em pouco, a dor de uma perna quebrada até chegar na intensidade da dor de um tornozelo quebrado, caso essa diferença fosse tão grande quanto a que existe entre a dor excruciante de uma tortura e a dor amena de uma picada de mosquito. No entanto, não está claro que 1 dia sofrendo com a dor da mesma intensidade que a de uma perna quebrada seja pior do que 128 dias sofrendo com a dor da mesma intensidade que a de um tornozelo quebrado – assumindo que esse espectro tenha sete alternativas, e reduzindo a duração da dor equivalente a de uma perna quebrada para 1 dia, a fim de evitarmos qualquer inexactidão que poderia ocorrer ao imaginarmos quantidades extraordinárias de tempo. Logo, esse espectro de dores não satisfaz a condição 2 e, portanto, nós não temos uma intuição repugnante diante da comparação entre suas alternativas extremas, o que demonstra que a condição 1, referente à possibilidade dos modos de percepção das dores e das alturas/cores serem análogos, não é suficiente para que tenhamos uma intuição repugnante; também é necessário que ele satisfaça a condição 2.

Aceitar que é possível que exista um espectro de dores que satisfaça a condição 2, por sua vez, implica em aceitar que é possível que a transitividade da relação “melhor que” seja falsa. Entretanto, se acreditarmos que essa relação é transitiva pelo sentido que a relação “mais bom que” (*more good than*) possui (BROOME, 2004, p. 50-51), e assumirmos que essas relações são idênticas, então é impossível que essa relação não seja transitiva. Em outras palavras, essa relação ser transitiva é uma verdade necessária, pois não há mundo possível em que ela não seja transitiva, i.e., não há mundo possível em que a proposição “a relação ‘melhor que’ é transitiva” possa ser falsa; ela é necessariamente verdadeira. Portanto, não é possível que exista um espectro de dores que satisfaça as condições 1 e 2 necessárias para que tenhamos uma intuição repugnante confiável.

Suspeito que Temkin replicaria a essa primeira objeção, defendendo que é possível existir um espectro que satisfaça a condição 2 e, não obstante, a transitividade da relação “melhor que” não seja falsa, porque na verdade ela apenas não se aplica a essa relação, ou seja, ela não pode ser verdadeira

ou falsa (TEMKIN, 2012, p. 163-170). Para compreender esta possível defesa, é crucial entender que, ao se perguntar qual das alternativas extremas do espectro é melhor, Temkin não está se referindo à relação “melhor que” que seria idêntica à relação “menos mau que”, mas a uma outra relação “melhor que” com um sentido mais abrangente que essa, composta por duas relações “melhor que” particulares que, por sua vez, têm o mesmo sentido que a relação “menos mau que” – uma que compara e ordena alternativas com base em suas somas totais de mau, e outra que as compara e ordena com base na distribuição da quantidade de mau pelo seu tempo de duração. Logo, pode ser que a alternativa de dor mais amena desse espectro possível seja, nesse sentido mais abrangente, melhor do que a alternativa de dor mais excruciante e, mesmo assim, essa relação “melhor que” não ser intransitiva (pela transitividade ser falsa), mas sim não-transitiva (pela transitividade não se aplicar). As relações “melhor que” particulares, por sua vez, podem ser necessariamente verdadeiras, pelo sentido que elas possuem (que é o mesmo sentido da relação “menos mau que”, que é trivialmente transitiva), mas a relação “melhor que” que as abrange ser não-transitiva e, portanto, a condição 2 pode ser satisfeita.

Vamos assumir, por uma questão de escopo deste artigo, que o argumento de espectro de Temkin realmente não está comprometido com a intransitividade da relação “melhor que”. Segue-se, então, que um espectro de dores que satisfaça as condições 1 e 2 não é, ao menos *a priori*, impossível. Assim, Temkin conseguiria se livrar da primeira objeção. No entanto, ele ainda teria que lidar com esta segunda objeção: apesar desse espectro de dores não ser *a priori* e, conseqüentemente, aparentemente impossível, nós não podemos garantir que ele seja aparentemente possível. Colocada de outro modo; para justificar esta possibilidade, garantindo credibilidade a nossa capacidade de conhecê-la, Temkin precisaria mostrar de maneira *a priori* não apenas que o seu espectro de dores não é aparentemente impossível, mas também que ele é aparentemente possível.¹⁰

¹⁰ Pode existir quem demande, mais fortemente, que Temkin mostre não apenas que esse espectro é aparentemente possível, mas também que ele seja de fato possível. Como eu não

Epistemologicamente, de forma geral, toda e qualquer maneira *a priori* de justificar nossas crenças modais exige imaginarmos um cenário ou mundo possível em que esse espectro pareça existir. De forma específica, seguindo a maneira proposta pela teoria da “concebibilidade” (*conceivability*) de Yablo (1993, p. 29-30), para sabermos se é aparentemente possível que esse espectro exista temos que conseguir conceber, pela nossa imaginação, um cenário coerente com um mundo possível em que a proposição *p*, “um espectro de dores que tenha as condições 1 e 2 existe”, possa ser verificada como verdadeira ou falsa e, se for verdadeira, será aparentemente possível. Por exemplo, para saber se é aparentemente possível que este artigo nunca tivesse sido publicado, temos que conseguir imaginar um cenário, coerente com um mundo possível, em que a proposição *q*, “este artigo nunca foi publicado”, possa ser verificada como verdadeira ou falsa; se for verdadeira, então ela é aparentemente possível.

Consgo conceber ao menos um cenário, coerente com um mundo possível, no qual *q* é verdadeira: o artigo foi submetido em uma revista periódica, mas teve dois pareceres negativos e, conseqüentemente, foi rejeitado (o que me desmotivou a submetê-lo novamente). Logo, *q* é aparentemente possível. Todavia, creio que só podemos confiar nesta aparente possibilidade na medida em que esse cenário é suficientemente detalhado, a fim de que as condições de possibilidade que permitem que essa proposição seja verdadeira ou falsa fiquem explicitadas, para que a proposição *q* seja passível de verificação. No entanto, seguindo o ceticismo modal moderado de Inwagen (1998), desconfio da nossa capacidade imaginativa de conceber um cenário possível que seja suficientemente detalhado para verificar se a proposição *p* é verdadeira ou falsa.

Veja, não é suficiente que imaginemos um cenário em que uma criatura que sente as dores de um modo diferente do nosso exista, tal que elas possam ser representadas por um espectro de dores que satisfaz as condições 1 e 2: também é necessário conceber *como* esse modo de sentir

acredito que alguém consiga mostrar, de maneira *a priori*, que ele seja de fato possível, me contento com a demanda mais fraca, a de mostrar que ele é aparentemente possível

dor pode ser representado por um espectro que satisfaz essas condições 1 e 2 ou, no final das contas, *como* seria sentir dor desse modo, nesse cenário. Da mesma forma, para conceber a possibilidade de q tive que imaginar *como* este artigo nunca veio a ser publicado, não bastando apenas imaginar *que* ele nunca foi publicado. Tecnicamente falando, ainda seguindo Yablo (1993, p. 27), para conceber p como aparentemente possível temos que imaginar não só as condições de possibilidade proposicionais de p (que dizem respeito às propriedades expressas pela proposição que tornam o seu objeto passível de ser referido), mas também as suas condições de possibilidade objetais (que dizem respeito ao objeto referido pela proposição que a torna passível de ser verificada como verdadeira ou falsa).

A razão desta minha desconfiança, sobre conseguirmos conceber um cenário possível suficientemente detalhado para verificar se a proposição p é verdadeira, é essencialmente a mesma por que desconfio de intuições que exigem imaginarmos quantidades numéricas muito grandes: para imaginarmos as condições de possibilidade objetais de p nós teríamos que imaginar um objeto extraordinário, a saber, uma criatura que possua um modo de perceber suas dores tal que elas possam ser representadas por um espectro que satisfaça as condições 1 e 2, pois se assumirmos que nós não percebemos as dores desse modo¹¹, então ele é distinto do nosso e, portanto, incomum. De acordo com Inwagen (1998, p. 69-70), nós até podemos conhecer algumas proposições modais: as que se referem a objetos ordinários – como é o caso da proposição q – ou que se referem a objetos que podem ser verificados como verdadeiros ou falsos dedutivamente, por raciocínio lógico ou matemático, a partir do sentido que as propriedades desses objetos possuem. No entanto, dada a nossa incapacidade de imaginar objetos extraordinários com um grau de detalhe suficiente para conceber as suas condições de possibilidade objetais, nós não podemos conhecer

¹¹ Creio que seja seguro assumir que nós não percebemos, tendo em vista que a diferença fenomenologicamente perceptível entre nossas dores extremas, entre a dor excruciante de uma tortura e a dor amena de uma picada de mosquito, é grande demais para que possamos representar a extensão de nossas dores em um espectro que satisfaça ambas as condições.

proposições modais como a proposição p , que se referem a objetos extraordinários.

Para ilustrar essa incapacidade imaginativa, Inwagen (Idem) propõe uma analogia entre nossas capacidades de adquirir conhecimentos modais e nossas capacidades de adquirir conhecimentos perceptuais a partir do que podemos enxergar a olho nu. Por exemplo, assim como por meio da visão nós conseguimos saber se uma árvore está a mais ou menos 10 metros de distância de nós, também conseguimos saber se eu poderia ser uma pessoa que sabe Álgebra, e assim como nós não conseguimos por meio da visão saber se o Sol está a quase 150 mil quilômetros de distância da Terra, também não conseguimos saber se é possível existir um ser onisciente. Os dois conhecimentos que nós podemos ter, sobre se a distância da árvore vista a olho nu é de mais ou menos 10 metros e se eu poderia saber Álgebra, são conhecimentos sobre objetos com propriedades ordinárias – uma árvore a uma distância ordinária e uma pessoa que aprendeu um conteúdo ordinário da Matemática – por oposição, os dois conhecimentos que nós não podemos ter, sobre se a distância do Sol visto a olho nu está a quase 150 mil quilômetros de distância e se é possível existir um ser onisciente, são conhecimentos sobre objetos com propriedades extraordinárias – uma estrela a uma distância extraordinária, em relação às distâncias que ordinariamente percebemos a olho nu, e um ser com uma propriedade definitivamente extraordinária: a de saber tudo que é cognoscível. Em suma, a intuição ilustrada por esse exemplo é a de que assim como nós não somos capazes de enxergar objetos irrestritamente, também não somos capazes de imaginar objetos irrestritamente.

Essa intuição é justificada quando tentamos conceber um cenário, coerente com um mundo possível, em que algum desses objetos extraordinários pareça existir, mas não conseguimos imaginar as condições de possibilidade objetais desse cenário. Por exemplo, para conseguirmos saber se é aparentemente possível que exista um ser onisciente, pela abordagem concebibilista de Yablo, teríamos que conceber um cenário possível em que a proposição r , “existe um ser onisciente”, possa ser verificada como verdadeira. Novamente, para conceber esse cenário, não

basta imaginar proposicionalmente que existe um ser que tem a propriedade de ser onisciente, também é preciso imaginar objetualmente quais as condições de possibilidade que permitem que esse ser exista. Obviamente, como ponto de partida, temos que uma das condições é a de que esse ser tenha uma capacidade cognitiva distinta da nossa (e, presumivelmente, melhor que a nossa), uma vez que não somos oniscientes. Porém, o quão diferente ou melhor ela teria que ser para que ele seja onisciente? Quais outras propriedades o mundo possível e o próprio ser teriam que ter para que ele possa existir nesse cenário? Nada disso parece claro.

Segundo Inwagen (1998, p. 79-81), portanto, devemos desconfiar de quem acredita ter imaginado objetualmente um cenário, coerente com um mundo possível, em que r seja verdadeira. Tendo em vista nossa incapacidade imaginativa de conceber estes cenários possíveis, que são necessários para verificar essas proposições que se referem a objetos extraordinários – por não conseguirmos imaginá-los de maneira suficientemente detalhada para termos clareza de quais são as suas condições de possibilidade –, parece que estamos justificados a desconfiar que alguém possa verificar que r seja verdadeira. Pela mesma razão, também devemos desconfiar de quem acredita poder imaginar objetualmente um cenário, coerente com um mundo possível, em que p seja verdadeira. Assim, devemos ser céticos sobre se é aparentemente possível que exista uma criatura que sinta suas dores de modo distinto do nosso, tal que elas possam ser representadas por um espectro que tenha as condições 1 e 2.

Quem acredita no contrário, que não devemos ser céticos, tem que poder responder claramente as seguintes questões: o quão diferente esse modo de sentir dores deve ser para que elas possam ser representadas por esse espectro que satisfaz as condições 1 e 2? Quais outras propriedades o mundo possível e a própria criatura teriam que ter para que ela possa existir nesse cenário? Aqui também, infelizmente, não são claras as respostas. Logo, Temkin não conseguirá mostrar que seu espectro de dores é aparentemente possível e, conseqüentemente, que nós podemos ter uma intuição repugnante que não exija imaginarmos uma quantidade extraordinária de números.

A maneira de Pummer

Talvez esse argumento, a favor de nós podermos ter uma intuição repugnante confiável sobre a Picadas por Tortura – porque essa intuição não exige que imaginemos uma quantidade extraordinária de números –, ainda seja decisivamente sólido, mesmo que não o seja pelo motivo de que é metafisicamente possível existir um espectro de dores que satisfaça as condições 1 e 2 (como sugere a argumentação de Temkin), mas sim porque, como sugere Pummer (2013) em seu artigo *Intuitions about large numbers*, nós podemos extrapolar a confiança sobre a comparação da Picadas por Tortura¹², que exige imaginarmos uma quantidade extraordinária de tempo, a partir de comparações que exigem imaginarmos quantidades ordinárias de tempo e que, portanto, são aparentemente confiáveis.

A argumentação de Pummer consiste em dois argumentos. No primeiro deles, Pummer (2013, p. 40) de início concede a nós céticos que, dado que os seres humanos são limitados na atualidade, não é possível imaginarmos, de maneira confiável, quantidades muito grandes de números. Todavia, num sentido menos restrito de *possibilidade*, Pummer sugere que a seguinte proposição *s* é verdadeira: nós estamos justificados a acreditar que se fosse *possível* para nós imaginar, de maneira relevante (e, portanto, confiável), grandes quantidades numéricas, então nós teríamos uma intuição repugnante confiável de que a Picadas por Tortura é falsa. E portanto, assumindo a verdade de outra proposição condicional *t* (que é claramente verdadeira) – a de que, se *s* for verdadeira, então nós temos uma razão para acreditar que a Picadas por Tortura é falsa – podemos concluir, seguindo Pummer, que nós temos uma razão para acreditar que a Picadas por Tortura é falsa.

¹² Na verdade, Pummer utiliza uma versão similar a Picadas por Tortura chamada *Hangnails for Torture*. A única diferença é que, na versão de Pummer, a dor mais amena é de uma “unha encravada” (*hangnail*) com duração de 1 minuto. Para simplificar, como acredito que essa diferença nas versões seja irrelevante, escolhi manter a versão de Temkin para expor o argumento de Pummer.

Pelo segundo argumento, de acordo com Pummer (2013, p. 41), podemos argumentar a favor da verdade de s levando em conta a seguinte comparação variável:

Comparação Variável. Dois anos sofrendo com a dor de uma tortura excruciante é, se as outras coisas forem iguais, pior do que X anos sofrendo com dores de picadas de mosquito amenas (cada uma com a duração de um minuto)¹³

Considerando essa comparação, se o antecedente da condicional de s for verdadeiro – i.e., se fossemos capazes de imaginar relevantemente qualquer quantidade de anos de picadas de mosquito – então teríamos duas hipóteses excludentes sobre a verdade dessa comparação variável: a hipótese $h1$, de que nós teríamos a intuição de que não há algum número de dores de picadas de mosquito tal que seja pior sofrer com elas do que com a dor de uma tortura excruciante por dois anos; e a hipótese $h2$, de que nós teríamos a intuição de que há algum número de dores de picadas de mosquito tal que seja pior sofrer com elas do que com a dor de uma tortura excruciante por dois anos. Pummer (2013, p. 42) defende que nós podemos justificar a crença de que $h1$ é mais plausível que $h2$, e que, portanto, s é verdadeira, a partir do seguinte “Argumento da Extrapolação” (*Extrapolation Argument*):

1. Se $h2$ fosse verdadeira, e, portanto, $h1$ fosse falsa, então quanto maior imaginássemos a quantidade X de anos, menos confiantes nós ficaríamos sobre a verdade da Comparação Variável.
 2. Nós não ficamos menos confiantes sobre a verdade da Comparação Variável à medida que imaginamos X como sendo maior do que era.
- ∴ $h1$ é verdadeira e $h2$ é falsa.

Para ilustrar esse argumento, podemos dobrar o valor de X progressivamente, seguindo Pummer (2013, p. 41), começando com 4 anos.

¹³ Vale notar que, diferente da comparação da ‘Picadas por Tortura’, a Comparação Variável não está formulada em função de um único indivíduo sofrendo com a dor de uma picada de mosquito por mês durante vários anos, mas sim em função de anos de dores de picadas de mosquito. No entanto, é fácil ver que a comparação da Picadas por Tortura pode ser trivialmente reformulada em função de anos de dores de picadas de mosquito: e.g., a dor de uma picada de mosquito por mês durante 100 anos é equivalente a 100 anos de dores de picadas de mosquito, i.e., equivalente a 120 dores.

Para evitarmos ao máximo qualquer inexatidão, dobraremos X até chegarmos a 64 anos de dores de picadas de mosquito, pois 128 anos é uma quantidade de tempo extraordinária para a vasta maioria dos humanos¹⁴. Temos, então, 5 comparações intuitivamente verdadeiras em que é pior sofrer com a dor de uma tortura excruciante por 2 anos do que com as dores de picadas de mosquito por X anos (4, 8, 16, 32 e 64 anos, respectivamente) e que, por não envolverem quantidades extraordinárias de tempo, são aparentemente confiáveis. Pela premissa 1, se $h2$ fosse verdadeira, i.e., se houvesse algum número de dores de picadas de mosquito tal que fosse pior sofrer com elas do que com 2 anos da dor de uma tortura excruciante, então nós teríamos menos confiança na verdade da primeira comparação, de que é pior sofrer com 2 anos de tortura do que com 4 anos de picadas, do que teríamos na verdade da segunda comparação, de que é pior sofrer com 2 anos de tortura do que com 8 anos de picadas (assim sucessiva e progressivamente, até que X seja igual a 64 anos). Em consonância com a premissa 2, parece que muitos de nós, inclusive eu, não percebemos uma perda progressiva na confiança que temos sobre essas comparações serem verdadeiras. Portanto, dado que as dores e os anos das comparações foram diminuídas e aumentados continuamente, $h2$ deve ser falsa e $h1$ verdadeira: não existe algum número de dores amenas de picadas de mosquito tal que seja pior sofrer com elas do que com a dor excruciante de uma tortura por dois anos. Do contrário, nós teríamos que perceber uma redução contínua da nossa confiança, pois os fatores relevantes – a dor e o tempo – variam de maneira contínua neste espectro de dores de 5 alternativas.

Assim posto, envolvendo apenas 5 quantidades ordinárias de tempo, esse argumento é relativamente fraco, como o próprio Pummer (Ibidem, p. 42, nota 5) parece admitir. O argumento fica mais forte na medida em que

¹⁴ Mesmo que a inexatidão na quantidade imaginada não comprometa totalmente a comparação entre 2 anos de tortura excruciante e 128 anos de picadas de mosquito amenas, ainda assim parece plausível pensar que essa inexatidão possa comprometer um pouco a comparação, e se a inexatidão consistir numa subestimação do valor da dor de 128 anos de picadas de mosquito amenas, então parece plausível assumir que poderíamos perder alguma confiança na verdade da Comparação Variável caso não houvesse tal subestimação (se pudéssemos imaginar quantidades extraordinárias de maneira exata).

incluímos mais comparações, garantindo mais credibilidade à extrapolação. No entanto, como incluir mais comparações sem que elas envolvam quantidades extraordinárias de tempo? Pummer (2013, p. 41) sugere que podemos imaginá-las como se elas fossem quantidades ordinárias de pessoas sofrendo com as dores de picadas de mosquito por 1 ano. Por exemplo, podemos imaginar relevantemente o equivalente a 128 anos de dores de picadas de mosquito (sofridas por uma única pessoa) ao imaginarmos 128 pessoas sofrendo com dores de picadas de mosquito por 1 ano. De fato, grande parte de nós já esteve em lugares ocupados por centenas de pessoas (e.g., no auditório lotado em uma conferência ou na praça de alimentação de um shopping). Logo, essa quantidade de pessoas não parece ser extraordinária. Pummer (2013, p. 42) parece sugerir ainda mais: que pelo menos alguns indivíduos (e.g., torcedores de futebol que assistem jogos em estádios ocupados por milhares de espectadores) podem imaginar relevantemente milhares de pessoas sofrendo com dores de picadas de mosquito e, por equivalência, uma única pessoa sofrendo com dores de picadas de mosquito por milhares de anos.

Explicitada essa maneira de argumentar empregada por Pummer, passo a apresentar minhas objeções a ela. Primeiro, sobre a plausibilidade do Argumento da Extrapolação em suas versões relativamente mais fortes, suspeito que imaginar dores de picadas de mosquito sofridas por várias pessoas por 1 ano não seja equivalente a imaginar dores de picadas de mosquito sofridas por uma única pessoa por vários anos, mesmo que estes dois agregados de dores sejam, no total, numericamente iguais. Talvez sejam equivalentes para seres que tenham capacidades imaginativas ideais, mas acredito que a maioria de nós, que possuímos uma capacidade imaginativa não-ideal, imagina esses dois agregados de dores, sofridas por várias pessoas e sofridas por uma única pessoa, com alguma dose de enviesamento, dando um peso menor às dores sofridas por várias pessoas por 1 ano do que às dores sofridas por uma única pessoa por vários anos, embora elas sejam numericamente equivalentes. Logo, pode ser que nós não perdemos confiança na verdade da Comparação Variável conforme aumentamos X, imaginando X anos de dores em uma única pessoa como se fosse o mesmo

que imaginar o equivalente numérico de X pessoas sofrendo com essas dores por 1 ano, porque subestimamos o valor dessas dores, ao imaginá-las como se estivessem distribuídas entre várias pessoas, justamente por estarem distribuídas/dispersadas.

Outro motivo que pode explicar porque não perdemos essa confiança é que, apesar de centenas ou milhares de pessoas serem de fato quantidades ordinárias, a maioria de nós imagina essas quantidades de maneira inexata, pois não estamos devidamente familiarizados com espaços ocupados por essas quantidades de pessoas. Para exemplificar, vamos considerar centenas de pessoas numa praça de alimentação. Se frequentarmos muito essa praça, e soubermos quantas pessoas ocupam o espaço quando estamos nele (imagine que conhecemos o chefe de segurança do local e temos acesso aos dados da vigilância), podemos aperfeiçoar nossa intuição sobre a quantidade de pessoas ocupando essa praça, a ponto de conseguirmos saber com uma confiabilidade razoável (sem olhar os dados da vigilância) que num dado momento, em que estamos comendo na praça, cerca de 200 pessoas estão ocupando o espaço, e não 100. No entanto, não parece igualmente confiável que saibamos que, num outro momento, cerca de 220 pessoas ocupavam o espaço, e não 180. Parece menos confiável ainda que saibamos, num outro momento e num outro espaço (que nós frequentamos pouco, e.g., um bar universitário que fomos apenas uma vez), cerca de 220 pessoas ocupavam o espaço, e não 180. Logo, sem condições de imaginação objetais referentes a um espaço que nos seja relativamente familiar, parece provável que nós imaginaremos essas quantidades de pessoas de maneira inexata e talvez subestimada; consequentemente, podemos subestimar o valor das dores sofridas por essas pessoas e, portanto, confiarmos mais do que deveríamos nas comparações entre a dor excruciante de uma tortura por 2 anos e as dores de picadas de mosquito por X anos.

Se não subestimássemos o valor das dores de picadas de mosquito por X anos, por imaginá-las distribuídas em X pessoas por 1 ano — tanto porque imaginamos essas dores de maneira enviesada quando as consideramos como se fossem dores distribuídas entre várias pessoas,

quanto porque imaginamos as quantidades de pessoas sofrendo essas dores de maneira relativamente inexata – então parece plausível pensar que talvez nós perderíamos alguma confiança na verdade da Comparação Variável, na medida em que dobramos a duração X dessas dores, o que demonstraria que h_2 é verdadeira e h_1 é falsa. Acredito que, dada esta possibilidade de que a premissa 1 seja falsa, devemos desconfiar da solidez do Argumento da Extrapolação em suas versões relativamente mais fortes, que envolvem quantidades de tempo extraordinárias.

Em sua versão mais fraca, entretanto, o Argumento da Extrapolação parece sólido e fornece alguma justificativa à verdade de s . Contudo, defendo que essa justificativa é minada quando analisamos o antecedente da condicional expressa por s e, mais precisamente, o sentido de possibilidade que ela expressa. Por um lado, se essa proposição condicional estiver comprometida com um sentido de possibilidade metafísica – i.e., se ela expressar que nós estaríamos justificados a acreditar que, caso fosse metafisicamente possível imaginarmos quantidades numéricas muito grandes, segue-se que nós teríamos uma intuição repugnante confiável de que a Picadas por Tortura é falsa – então eu defenderia, seguindo novamente o ceticismo modal de Inwagen, que nós não podemos decidir se essa proposição é verdadeira ou falsa, uma vez que não conseguiríamos decidir se o antecedente da condicional é verdadeiro ou falso. Afinal, quais são as condições de possibilidade objetivos que tornam esse antecedente passível de verificação? Quão melhor nossa capacidade de imaginar quantidades seria neste cenário? Que outras propriedades nós mesmos e esse cenário, coerente com um mundo possível, deveriam ter para que essa capacidade seja aparentemente possível? Acredito que não temos respostas suficientemente relevantes para essas perguntas.

Por outro lado, se essa proposição estiver comprometida com uma possibilidade lógica em sentido estrito¹⁵, referente apenas às restrições

¹⁵ Pummer (2013, p. 40, nota 4) não deixa explicitamente claro se a possibilidade em questão é uma possibilidade lógica em sentido amplo e, portanto, metafísica, ou uma possibilidade lógica em sentido estrito. Contudo, como ele diz estar investigando o que ocorreria em mundos logicamente possíveis em que nossas capacidades imaginativas

impostas pelas leis da lógica, então defendo que a proposição é falsa mesmo que o antecedente possa ser verificado, de maneira *a priori*, como aparentemente verdadeiro. Não estamos justificados a acreditar que o consequente é verdadeiro, i.e., que nós teríamos uma intuição repugnante confiável sobre a falsidade da Picadas por Tortura, apenas porque é logicamente possível (em sentido estrito) que nós fôssemos capazes de imaginar quantidades extraordinárias de tempo: também é necessário que seja metafisicamente possível que nós fôssemos capazes de imaginar quantidades extraordinárias de tempo, pois se o antecedente fosse metafisicamente impossível, mas logicamente possível, então o consequente seria falso.

Portanto, essa proposição condicional *s* só pode ser verdadeira se estiver comprometida, no que se refere ao conteúdo proposicional do seu antecedente, com um sentido metafísico de possibilidade. Assim, posto que essa possibilidade não é trivialmente verdadeira, Pummer teria que mostrar que esse antecedente é verdadeiro, i.e., que é possível que fôssemos capazes de imaginar relevantemente quantidades numéricas extraordinárias, antes de argumentar (via Argumento da Extrapolação) a favor da hipótese *h1* de que, caso fôssemos capazes, nós teríamos a intuição de que não há algum número de dores de picadas de mosquito tal que seja pior sofrer com elas do que com a dor de uma tortura excruciante por 2 anos. Como já vimos, no entanto, acredito que não somos capazes de mostrar que essa possibilidade metafísica é aparentemente verdadeira.

Conclusão

Após investigar esse argumento a favor de nós podermos confiar na intuição repugnante (tanto pela maneira de Temkin, quanto pela de Pummer) – porque ela não exige que imaginemos uma quantidade extraordinariamente grande de números – concluo que nós devemos manter nossa desconfiança

fossem melhoradas, creio que ele esteja se referindo à possibilidade lógica em sentido amplo, e não à possibilidade lógica em sentido estrito.

sobre a verdade expressa pela intuição repugnante, uma vez que a solidez de ambas as maneiras depende, em última instância, da possibilidade metafísica de entes extraordinários existirem, i.e., de um espectro de dores que satisfaça as condições 1 e 2 (na maneira de Temkin) e de uma capacidade de imaginar idealmente quantidades numéricas muito grandes (na maneira de Pummer), mas não conseguimos mostrar que esses entes são aparentemente possíveis, ou melhor, que as proposições modais, que afirmam a possibilidade metafísica desses entes existirem, são aparentemente verdadeiras.

Referências

- ARRHENIUS, Gustaf. *Future generations: A challenge for moral theory*. 2000. 222 f. Dissertação (Doutorado em Filosofia) – Uppsala University. Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala, 2000.
- ARRHENIUS, Gustaf; RYBERG, Jesper; TÄNNSJÖ, Torbjörn. *The repugnant conclusion: essays on Population Ethics*. Dordrecht: Springer Dordrecht, 2006.
- BROOME, John. *Weighing Lives*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- COWIE, Christopher. *The repugnant conclusion: A philosophical inquiry*. London: Routledge, 2019. DOI: <https://doi.org/10.4324/9780429468117>.
- GREAVES, Hilary. Population axiology. *Philosophy Compass*, [online], v. 12, n. 11, p. 1-15, 2017. DOI: <https://doi.org/10.1111/phc3.12442>.
- GUSTAFSSON, Johan E. Our intuitive grasp of the repugnant conclusion. In: GUSTAFSSON, Johan E. *Population Ethics: The Challenge of Future Generations*. Oxford: Oxford University Press. No Prelo.
- HUEMER, Michael. In defence of repugnance. *Mind*, Oxford, v. 117, n. 468, p. 899-933, 2008. DOI: <https://doi.org/10.1093/mind/fzn079>.
- NG, Yew-Kwang. What Should We Do About Future Generations? Impossibility of Parfit's Theory X. *Economics & Philosophy*, v. 5, n. 2, p. 235-253, 1989. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0266267100002406>.
- NORCROSS, Alastair. Comparing harms: headaches and human lives. *Philosophy & Public Affairs*, v. 26, n. 2, p. 135-167, 1997. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1088-4963.1997.tb00079.x>.
- PARFIT, Derek. *Reasons and persons*. Oxford: Oxford University Press, 1984.

PLANTINGA, Alvin. *The nature of necessity*. Oxford: Oxford University Press on Demand, 1974.

PUMMER, Theron. Intuitions about large number cases. *Analysis*, v. 73, n. 1, p. 37-46, 2013. DOI: <https://doi.org/10.1093/analys/ans134>.

TÄNNSJÖ, Torbjörn. Why we ought to accept the repugnant conclusion. *Utilitas*, v. 14, n. 3, p. 339-359, 2002. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0953820800003642>.

TEMKIN, Larry S. *Rethinking the good: Moral ideals and the nature of practical reasoning*. Oxford: Oxford University Press, 2012. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199759446.001.0001>.

VAN INWAGEN, Peter. Modal epistemology. *Philosophical Studies*, Los Angeles, v. 92, n. 1, p. 67-84, 1998. DOI: <https://doi.org/10.1023/A:1017159501073>.

YABLO, Stephen. Is conceivability a guide to possibility? *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 53, n. 1, p. 1-42, 1993. DOI: <https://doi.org/10.2307/2108052>.

ZUBER, Stéphane et al. What should we agree on about the repugnant conclusion? *Utilitas*, v. 33, n. 4, p. 1-5, 2021. DOI: <https://doi.org/10.1017/S095382082100011X>.

Data de registro: 31/08/2021

Data de aceite: 25/11/2021



Abraão e Maria: personagens que dão referência para os conceitos de Kierkegaard em *Temor e Tremor*

*Antonio Macedo dos Santos**

Resumo: Dentre os vários personagens que Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855) inscreve em *Temor e Tremor*, Abraão, protagonista, e Maria são os que vivem na dramaticidade da fé. O artigo toma tais personagens como objeto de estudo, com o objetivo de analisar as figuras destes com vistas à compreensão sobre qual função eles cumprem na trama da obra. Para isso, embasa-se em fontes teológico-exegéticas e filosóficas, caracterizando uma metodologia pautada em revisões bibliográficas. Tomando os personagens a partir de tais fontes, os resultados apontam que é possível distinguir tradições que permitem maior compreensão de suas vivências de fato e das vivências que se diz que tiveram. Conclui-se que Abraão e Maria, mais que provas vivas do conceito de fé, de suspensão teleológica da ética, etc., são referências para compreender tais conceitos.

Palavras-chave: Ética; Suspensão; Abraão; Maria; Fé.

Abramo e Maria: personaggi di riferimento dei concetti di Kierkegaard in *Timore e Tremore*

Riasunto: Fra i tanti personaggi che Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855) arrola all'interno di *Timore e Tremore* Abramo, il protagonista, e Maria sono quelli che vivono nella drammaticità della fede. L'articolo ha come fuoco di studio tali personaggi. Così, l'obbiettivo è fare un'analisi delle figure di Abramo e Maria com fuoco alla comprensione di quale funzione loro compiono nella trama di *Timore e Tremore*. Per tanto, l'articolo si basa su fonti teologiche, esegetiche e

* Mestre em Educação pela Universidade Federal do Acre (UFAC). E-mail: profantoniomacedo@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1542532472592021>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3887-7030>.

filosofiche, dunque si ha una metodologia di revisione bibliografica. I risultati indicano che havendo preso i personaggi partendo di fonti teologiche e esegetiche è possibile individuare tradizioni che permettono una più ampia comprensione delle sue reali vicende e delle vicende che si disse ebbero havuto. Insomma, Abramo e Maria, più che prove viventi del concetto di fede, di sospensione teologica dell'etica, ecc. sono riferimenti per comprendere tali concetti.

Parole-chiavi: Etica; Suspensão; Abramo; Maria; Fede.

Introdução

Não é raro ouvir sobre *Temor e Tremor*, de Kierkegaard, que já se tem muita coisa escrita e que, por isso, os problemas que o filósofo levanta ali já têm uma compreensão razoavelmente ampla. Não há exageros nisso. De fato, quando se faz pesquisas na internet sobre essa obra, os artigos, inclusive de pesquisadores mais renomados, são muito similares. A explicação para isso, a meu visto, é que eles, em geral, prendem-se às intuições de Kierkegaard sobre o personagem Abraão sem arrolar, nas suas reflexões, a contribuição de outras áreas de conhecimento, como a teologia e a exegese bíblica. Tanto esta quanto aquela, desde os tempos de Kierkegaard, têm passado por mudanças profundas causadas por questões derivadas, em geral, do método histórico-crítico e, no bojo deste, da teologia liberal¹.

¹ Rosino Gibellini (2007) escreveu, no seu clássico *A Teologia do Século XX*, que essa teologia liberal nasceu do encontro do liberalismo – como autoconsciência da burguesia europeia do século XIX – com a teologia evangélica. Seus pressupostos são a filosofia da religião de Hegel e de Schleimacher. É uma escola cujos limites são difíceis de serem desenhados. Mas há grupos que a representam mais visivelmente, como o de teólogos da primeira metade do século XIX, que optam por uma interpretação racionalista do Novo Testamento, dentre os quais David Strauss. Outro grupo, mais propriamente liberal, arrolava exegetas do calibre J. Wellhausen e historiadores da religião como von Harnack. As características desse movimento teológico são: a relativização da dogmática da Igreja, a leitura prevalentemente ética do cristianismo e a assunção rigorosa do método histórico-crítico. Esse método, *grosso modo*, consiste em fazer a crítica textual dos escritos bíblicos até identificar nele um núcleo mais próximo do texto original. A palavra de ordem dessa

Em tentativa de apresentar uma leitura que escape, mesmo que minimamente, à repetição no estudo de *Temor e Tremor*, apresento este breve escrito. Seu objetivo é analisar, na referida obra, não apenas a figura de Abraão, mas, ainda, a de Maria, com base em fontes bíblicas, teológicas, arqueológicas e mariológicas, com vistas à compreensão da função que tais figuras cumprem na obra.

Para alcançar esse objetivo, proponho uma organização do texto que, inicialmente, contextualize, brevemente, a obra *Temor e Tremor*, pondo em relevo sua estrutura, principais conceitos trabalhados (moralidade, absurdo, fé...) e o pseudônimo que a assina.

Em seguida, faço uma caracterização do personagem Abraão, tracejando um perfil do patriarca a partir de informações cruzadas de três vieses: um teológico (junto com os dados bíblico-exegéticos), um arqueológico e o filosófico (de Kierkegaard, basicamente), visando identificar como esses vieses se coadunam na categoria de “Cavaleiro da fé”. Em um terceiro momento, apresento a figura de Maria, a partir da literatura bíblica e de interpretações mariológicas, como mulher da fé que divide com Abraão as mesmas características que envolvem uma suspensão teleológica da ética.

Propor uma leitura nesses termos causa certo incômodo no âmbito da filosofia acadêmica, para não dizer repulsa. O motivo disso, claro, está na figura de Maria. Que haja uma resistência se compreende, afinal, falamos de filosofia. Entretanto, parece haver certa negligência no comportamento de uma repulsa imediata. Maria, como Abraão e outros nomes que povoam a história ou a consciência mítica, cumpre a função de personagens em *Temor e Tremor*. Se foi Kierkegaard quem a citou – na verdade, fez mais que isso – para expor seus conceitos, por que ignorá-la?

Nesse sentido, o comentário de Farago (2006) parece cheio de razão. Ela afirma que seria fora de propósito tentar pinçar aquilo que, na obra de Kierkegaard, pertence à área da teologia, da filosofia, da ética ou

teologia é “desmitologização”. Farago afirma que Kierkegaard subscrevia o método, pois ele representava “o abandono do literalismo [...] mas ele se situa em outro terreno bem diverso do liberalismo” (FARAGO, 2006, p. 14).

das paixões. Deve-se procurar compreender como essas diferentes vozes se cruzam na polifonia de um mesmo pensamento tão forte, de modo especial, em uma obra complexa como *Temor e Tremor*.

Contextualizando *Temor e Tremor*: pseudônimo, estrutura da obra e conceitos

Temor e Tremor está entre as obras de Kierkegaard mais conhecidas, lidas e comentadas. É assinada pelo pseudônimo Johannes de Silentio, que seria um homem já de avançada idade, comenta Gouvêa (2006), que esteve interessado em diferentes filosofias do seu tempo, mas percebe ter-se iludido. Refletindo sobre as passagens bíblicas referentes a Abraão, compreendeu a profundidade da vida de fé. Ele se sente incapaz de tornar-se um homem de fé como Abraão. É um homem que vive em um estágio ético-religioso.

Temor e Tremor está organizada com um Prólogo, uma primeira seção intitulada *Atmosfera*; logo em seguida, vem o *Elogio a Abraão* e a seção *Problemata*. Finaliza com o Epílogo. Para uma compreensão rápida do texto, a resenha de Alves (2016) é uma boa opção. Nos materiais atualmente publicados em eventos e em artigos, nota-se a ênfase que se dá à figura de Abraão e à sua trajetória pessoal de vivência do paradoxo e da fé no absurdo, deduzidos pelo autor a partir da leitura de Gêneses 22,1-19². São aspectos fundamentais da obra, pois funcionam como vetores para que o filósofo apresente sua concepção sobre uma suspensão teleológica da ética.

Tais aspectos poderão receber novas luzes e novos matizes se interpretados a partir do prisma teológico, pois, afinal de contas, as tradições sobre Abraão, bem como sobre Maria, mãe de Jesus, antes de serem matéria-prima para o pensador dinamarquês desenvolver sua filosofia, são objeto tanto da teologia fundamental (parte teologia que trata

² Podemos citar como exemplos Pereira (2019 e 2021), Paula (2008 e 2017).

da revelação de Deus, dos dogmas, etc.) quanto da teologia bíblica e da exegese bíblica.

Desde o século XIX, a exegese bíblica tem se apoiado cada vez mais em descobertas arqueológicas e o volume de produções da mais alta qualidade sobre os temas envolvendo o Oriente Próximo em vários períodos, inclusive o patriarcal, tem crescido consideravelmente. Além disso, a mariologia acadêmica³ também se desenvolveu muito, aprofundando aspectos antropológicos (Maria mulher, Maria livre, etc.) e aspectos bíblico-exegéticos.

Olhando para esse arcabouço, certamente poderemos trazer à luz mais detalhes sobre o drama de Abraão e de Maria. Uma vez conhecendo-os, o entendimento que temos sobre *Temor e tremor* poderá ser ainda maior. A figura de Abraão é refletida na obra inteira por Kierkegaard, porém, de modo mais incisivo na *Problema I: Haverá uma suspensão teleológica da moralidade?* É ali que aparece, também, a referência a Maria. Mas, antes de falar dela, devemos falar do personagem protagonista da obra: Abraão. Como podemos tracejar seu perfil?

A figura de Abraão

O passo inicial para compreender a figura de Abraão, mesmo na filosofia e na história das religiões, é debruçar-se sobre o relato do sacrifício de Isaac ou, mais precisamente, seu quase sacrifício. Para um entendimento melhor do drama do patriarca israelita, cito o texto bíblico da tradução da *Bíblia de Jerusalém*.

^{22,1}Depois desses acontecimentos, sucedeu que Deus pôs Abraão à prova e lhe disse: “Abraão!”. Ele respondeu: “Eis-me aqui”²Deus disse: “Toma teu

³ A Mariologia é um ramo da teologia que estuda especificamente Maria a partir de vários vieses: bíblico exegético, histórico, etc. No Brasil, há boas traduções das principais obras mariológicas, geralmente do italiano, e uma produção própria sedimentada, que se deve muito ao pioneirismo de Clodovis M. Boff.

filho, teu único, que amas, Isaac, e vai à terra de Moriá, e lá o oferecerás em holocausto sobre uma montanha que eu te indicarei”.

³Abraão se levantou cedo, selou seu jumento e tomou consigo dois de seus servos e seu filho Isaac. Ele rachou a lenha do holocausto e se pôs a caminho para o lugar que Deus o havia indicado. ⁴No terceiro dia, Abraão, levantando os olhos, viu de longe o lugar. ⁵Abraão disse a seus servos: “Permaneçei aqui com o jumento. Eu e o menino iremos até lá, adoraremos e voltaremos a vós”.

⁶Abraão tomou a lenha do holocausto e a colocou sobre seu filho Isaac, tendo ele mesmo tomado nas mãos o fogo e o cutelo, e foram-se os dois juntos.

⁷Isaac dirigiu-se a seu pai Abraão e disse: “Meu pai!” Ele respondeu: “Sim, meu filho!” – Eis o fogo e a lenha”, retomou ele, “mas onde está o cordeiro para o holocausto?”. ⁸Abraão respondeu: “É Deus quem proverá o cordeiro para o holocausto, meu filho”. E foram-se os dois juntos.

⁹Quando chegaram ao lugar que Deus lhe indicara, Abraão construiu o altar, dispôs a lenha, depois amarrou seu filho Isaac e o colocou sobre o altar, em cima da lenha. ¹⁰Abraão estendeu a mão e apanhou o cutelo para imolar seu filho.

¹¹Mas o anjo de YHWH o chamou do céu e disse: “Abraão! Abraão!” Ele respondeu: “Eis-me aqui!” O anjo disse: “Não estendas a mão contra o menino” Não lhe faça nenhum mal! Agora sei que temes a Deus: tu não me recusaste teu filho, teu único”. Abraão ergueu os olhos e viu um cordeiro preso pelos chifres num arbusto; Abraão foi pegar o cordeiro e o ofereceu em holocausto no lugar de seu filho. ¹⁴A este lugar Abraão deu o nome de “YHWH proverá” de sorte que se diz hoje: “sobre a montanha, YHWH proverá”.

¹⁵O Anjo do YHWH chamou uma segunda vez Abraão, do céu, ¹⁶dizendo: “Juro por mim mesmo, palavra de YHWH: porque me fizeste isso, porque não me recusaste teu filho, teu único, ¹⁷eu te cumularei de bênçãos, eu te darei uma posteridade tão numerosa quanto as estrelas do céu e quanto a areia

que está na praia do mar, e tua prosperidade conquistará a porta de seus inimigos.¹⁸Por tua posteridade serão abençoadas todas as nações da terra, porque tu me obedeceste”.

¹⁹Abraão voltou aos seus servos e juntos puseram-se a caminho para Bersabéia. Abraão residiu em Bersabéia.

Diante desse quadro, Silentio expõe sua intenção de modo mais definido:

Extrair da sua história [de Abraão] sob forma problemática, a dialética que comporta para ver que inaudito paradoxo é a fé, paradoxo capaz de fazer de um crime um ato santo e agradável a Deus, paradoxo que devolve a Abraão o seu filho, paradoxo que não pode reduzir-se a nenhum raciocínio, porque a fé começa precisamente onde acaba a razão (KIERKEGAARD, 1979, p. 140).

No campo da razão, encontramos a ética. Mas, observando o caso de Abraão, Silentio nota que já não se está mais no campo da ética. Há situações novas em jogo. Silentio entende que a ética, em si, pertence ao universal e que a esse título é válida a todos. “Repousa imanente em si mesma”, afirma, “sem nada exterior que seja o seu télos, sendo ela mesma o télos de tudo que lhe é exterior” (KIERKEGAARD, 1979, p. 141). Mas a dinâmica das vicissitudes de Abraão leva Silentio a considerar algo novo. “Com efeito”, pondera ele, “a *fé* é esse *paradoxo* segundo o qual o indivíduo está acima do geral, mas de tal maneira que, e isso importa, o movimento se repita e, por consequência, o Indivíduo, depois de ter permanecido no geral, se isole logo a seguir, como indivíduo acima do geral” (KIERKEGAARD, 1979, p. 141, *itálicos meus*).

É nessa sobreposição que se encontra o que o filósofo chamou de *absurdo*. É absurdo que o indivíduo esteja sobre o geral e, contudo, ele está. Se o caso de Abraão não for tomado a partir desse prisma, continua Silentio, se não houver essa suspensão teleológica da ética, ele está perdido. Se não for esse o conteúdo da fé, nunca houve no mundo fé,

porque jamais ela se diferenciou do que é cotidiano (KIERKEGAARD, 1979).

Nesse drama de sacrificar Isaac, Abraão não se assemelha ao herói trágico, pois “não há a instância intermediária que salva o herói trágico” (KIERKEGAARD, 1979, p. 143). A partir desse momento, o autor de *Temor e tremor* faz uma revisão de algumas epopeias, mostrando como os heróis trocavam o certo pelo ainda mais certo, nunca saindo do geral. Coisa que não se aplica a Abraão.

Estes dois últimos parágrafos pinçam trechos da *Problemata I*, ponto alto de *Temor e Tremor*. Ali, Kierkegaard, na pena de Siletio, vai, *subito al dunque*, apresentando e desenvolvendo os conceitos de fé, paradoxo, absurdo e a categoria de “cavaleiro da fé”. Tais conceitos estão presentes por toda a obra de Kierkegaard, cuja extensão não é negligenciável. Uma leitura bem contextualizada e atualizada de tais conceitos em *Temor e Tremor* pode ser encontrada no conciso e didático escrito *10 lições sobre Kierkegaard*, de Jonas Roos (2021).

Roos explica que a ideia de movimento, ou melhor, de um movimento duplo (geral-individual), esclarece o conceito de fé. O mote para Kierkegaard é justamente a história do quase sacrifício de Isaac, citado anteriormente. A original interpretação que o filósofo faz do texto bíblico deixa claro que a história de Abraão gira em torno de uma provação ou tentação. Mas o intrigante é que, no caso do patriarca, a tentação é justamente o ético. É o ético que o impedirá de cumprir a vontade de Deus. Daí a necessidade de suspender da ética os ditames ou sua teleologia.

Ainda conforme Roos (2021), o ponto chave da narração do quase sacrifício de Isaac é o v. 5, onde o autor bíblico põe nos lábios de Abraão a afirmação “Eu e o menino [...] *voltaremos*”. Esse plural tem peso decisivo na narrativa, pois indica que Abraão tinha esperança de voltar com o filho. É uma esperança que não se articula com o cálculo humano, mas com uma aposta existencial. O primeiro movimento de Abraão, portanto, é o despojar-se, que Kierkegaard chama de *resignação infinita*. É um

movimento de abandono da realidade concreta ou da finitude. A isto comumente se chama fé.

Entretanto, ressalta Roos (2021), Kierkegaard não considerava assim. A resignação é decisiva, mas é apenas um momento dialético da fé. O outro momento é o retorno paradoxal à temporalidade e à finitude. Assim, a fé é sempre realizada por força do absurdo, mas de modo que a finitude não se perca. A fé é um movimento de síntese de finito e infinito, de ganhar a este, arriscando aquele, mas sem perdê-lo. A fé é um paradoxo. É esse paradoxo que dá sentido à existência, pois implica uma decisão individual que considera o finito e o infinito.

Nesse sentido, o comentário de Miranda de Almeida (2005) é pertinente. O autor observa que, enquanto indivíduo singular e, portanto, finito, Abraão supera o universal em virtude de uma “resignação infinita” e do salto qualitativo que é, precisamente, o “paradoxo da fé”. Diferentemente do jovem apaixonado, de um Jó, Abraão vai transgredir o ético. Vai fazer uma suspensão teleológica da ética, pondo-se sobre o universal, sobre o ético. É nesse percurso que ele se torna “Cavaleiro da fé”.

A fé parece uma alternativa à moral, que nem toda pessoa alcança. O herói trágico das epopeias gregas é grande por seu valor moral; Abraão, o Cavaleiro da fé, por seu valor pessoal. Abraão, continua Almeida, supera o universal sem perder o finito. Torna-se único, singular ou, para usar um conceito genuinamente kierkegaardino, Indivíduo.

Mais uma vez a contribuição de Roos (2021) é útil para compreender esse conceito que deve ser entendido na moldura da síntese ou do *torna-se si mesmo*. Todos nascemos humanos, mas temos de nos tornar um si mesmo ou indivíduo por meio de uma decisão individual. Mas não se segue disso que qualquer decisão que uma pessoa tome a fará um indivíduo, “Pois é possível decidir individualmente por tornar-se indivíduo escravo de si mesmo” (ROOS, 2021, p. 133).

O que conta é tomar uma decisão que ponha ou reponha a síntese na correta relação. Ou a síntese harmoniza eterno e temporal, finito e infinito, possibilidade e necessidade ou ela não existe. Roos comenta que,

“Quando a realização da síntese é efetivada sob a polaridade possibilidade/necessidade, ela é chamada liberdade” (ROOS, 2021, p 133). Tornar-se indivíduo é tornar-se livre.

Segundo Roos (2021), a síntese só acontece nesses termos quando repousa transparentemente no poder que a estabeleceu. Esse poder é Deus e é ele a origem do si mesmo. O autor comenta, ainda, que, para Kierkegaard, tornar-se indivíduo implica viver na finitude, na história, nas relações, em consideração amorosa ao próximo e, assim, em liberdade. Coisas todas que se encarnariam no Abraão visto por Kierkegaard. Um personagem que gera reflexão.

E para refletirmos sobre Abraão em *Temor e tremor* (e mais à frente sobre a figura de Maria), vamos olhar, também, para fora da obra. No tocante ao patriarca, a exegese transita em um núcleo de dados chamado de pré-história de Israel, sobre a qual já foi vertida muita tinta. Para uma compreensão rápida do tema, podemos nos ancorar no que reporta Antonius Gunneweg (2005).

Gunneweg (2005) explica que a apresentação bíblica que se faz dos patriarcas não corresponde à realidade histórica. A razão mais elementar para isso é que nenhum povo deriva de um único patriarca ou clã. Mas, para além disso, há que se notar que tudo o que se sabe sobre as figuras dos patriarcas começou a ser considerado com mais notoriedade, pelos israelitas, depois que terminou o exílio na Babilônia, o que data pelo século VI a.C.

Quando os israelitas saíram desse exílio, tiveram muita dificuldade para ingressar mais uma vez na Palestina. Usaram, pois, um mito de fundação, o dos patriarcas, para poderem fixar moradia por lá. Liverani (2008) comenta que esse mito não serve em absoluto para garantir direito à terra, já que é um mito. Mas funcionava muito bem para justificar a posição de quem entendia que, naquele momento, era preciso coexistir. Soma-se a isso que, entre os israelitas, havia uma tradição genealógica que os ligava às figuras de antigos chefes de clãs, dentre as quais estavam as tradições de Abraão, Isaac e Jacó.

Essas tradições também estavam presentes entre aqueles que habitavam a Palestina naquele momento, mas espalhadas. Segundo Gunneweg (2005), ao norte da Palestina as tradições de Isaac eram mais conhecidas, as de Abraão eram ao sul e as de Jacó eram mais da parte central da região. As pessoas que deixaram a Babilônia e que eram de origem palestina diziam fazer parte de vários grupos ou clãs diferentes. Havia, pois, grupos que reconheciam um patriarca nômade que se chamava Jacó, outros grupos reconheciam como patriarca Isaac e havia os grupos que reconheciam Abraão ou ainda outros nomes. Trata-se de uma discussão ampla e muito interessante. Nela, ocupa posição fundamental o estudo sobre a religião dos patriarcas, pois é o que mantém vivo o interesse sobre eles até hoje.

Nessa religião, a divindade cultuada como “Deus de Abraão”, “Deus de Isaac” e “Deus de Jacó” é chamada, na história das religiões, de “Deus dos pais”, como observam Gunneweg (2005) e Bright (2003). A característica mais notável dessa divindade é que em vez de se vincular a territórios, se vincula às pessoas que o cultuam. Assim, ele não possui um nome próprio, mas é chamado pelo nome de quem primeiro o cultuou e fundou um culto a ele, a quem esse deus primeiro fez promessas. De modo que, continua Gunneweg (2005), é comum se ler: “deus de teu pai”, “deus do meu pai” e, em uma fase mais reelaborada, “Deus de Abrão”, “Deus de Isaac”, “Deus de Jacó”.

Finalmente, quando as mais diversas tradições foram mais ou menos harmonizadas ao interno de uma só⁴, em um Israel já formado, surgiu a expressão “Deus de Abraão, Isaac e Jacó”. Desse modo, no caso

⁴ Não é que haja uma só tradição ou “fonte”. Em publicação, expliquei que, no caso do Pentateuco (cinco primeiros livros da Bíblia), há uma teoria das fontes, chamada de “teoria documentária”. É atribuída ao exegeta alemão Julius Wellhausen (1844-1918), para quem o Pentateuco seria formado a partir de quatro diferentes fontes. A fonte Javista (J), a Eloísta (E) – que concentram as narrações sobre Abraão –, a Sacerdotal (P, [em alemão Sacerdote se diz “Priester”]) e a Deuteronomista (D). J vem de um autor que prefere se referir ao Senhor como YHWH. A fonte E se refere a Deus como *Eloim*. D instrui o homem de fé de modo didático e exortativo e sua instrução é mais clara no livro do Deuterônomo. Por fim, J é mais interessado na construção de códigos rituais e litúrgicos (SANTOS, 2018).

de YHWH⁵ e do futuro povo de Israel, também o Deus dos pais está vinculado, em primeiro lugar, a um determinado grupo de pessoas, e não a um determinado lugar de culto. Assim, uma identificação da divindade dos pais com YHWH foi possível e natural (GUNNEWEG, 2005).

A religião patriarcal era, assim, uma religião de clã. Não estamos falando, exatamente, de judaísmo. Podemos supor, conforme explica Bright (2003), que o deus patrono fosse adorado acima de todos os outros deuses, quando, não com a exclusão deles, seria errôneo chamar essa religião de monoteísta. Mas o fato interessante é que ela não era parecida com religiões politeístas oficiais da Mesopotâmia da época e nem com culto da fertilidade em Canaã, de cujas orgias, observa Bright (2003), não há vestígios na narrativa do Gênesis. É nesse contexto de harmonização de tradições que a história do quase sacrifício de Isaac – para voltarmos a ela – plasma-se como uma *construção teológica*.

Segundo Bright (2003), independente de toda lição que se queria ensinar com ela, pode refletir a convicção de Israel de que seus antepassados não condescendiam com a prática do sacrifício humano vigente nos arredores. O culto dos patriarcas é descrito com simplicidade, como deveria ser. O centro desse culto era um animal. Mas era um sacrifício consumado sem um clero organizado, em qualquer lugar e pelo chefe do clã. Quando foram entrando na terra e conhecendo os santuários, os patriarcas os usaram certamente, mas nunca radicaram seu culto a eles; sempre mantiveram uma relação absoluta com o deus do clã.

Assim, pois, a figura de Abraão é o que é: uma figura. Tracejada de narrações míticas que cumpre uma função espiritual mais que histórica. É comum pensar no homem Abraão, vivendo seus dramas, em especial o

⁵ Essas quatro letras designam o que se chama, no hebraísmo, de “tetragrama sagrado”. Indicam o nome de Deus, que é impronunciável na tradição hebraica. Depois de muitos séculos, experiências exílicas e mudanças na língua, a correta pronúncia do nome foi esquecida. No século IX d.C, um grupo de exegetas chamado de Massoretas, vocalizou a Bíblia Hebraica, já que, nessa época, o hebraico não escrevia as vogais. Quando encontravam o tetragrama, o vocalizavam, erroneamente e de propósito, como *Jeová*, exatamente para o leitor não pronunciar o nome de Deus. Hoje, nas sinagogas YHWH lê-se: “Senhor” ou então “O nome”.

sacrifício de Isaac. Mas não é assim que se deve considerar, como indicam os estudos. Trata-se de uma imagem criada, cujos significados podem ser muito discutidos. Sendo, pois, uma figura que muito dificilmente tenha existido na forma como se acredita que tenha existido, o que se narra sobre ele pode ser visto como parâmetros de fé, ideais de obediência em via de atualização ou pura mitologia para os menos crentes.

Certamente, isso não diminui a força das reflexões que Kierkegaard teceu, mas retira qualquer referência direta a uma pessoa. O absurdo, a fé, o paradoxo se tornam ainda mais absurdo, ainda mais fé e ainda mais paradoxo, pois se trata não do que um homem foi capaz de fazer na sua dimensão espiritual ou religiosa, mas do que essa dimensão pode chamar uma pessoa a fazer.

Se é na *Problemata* I que Kierkegaard, na pena de Silentio, reflete sobre Abraão, é também nela que o filósofo cita Maria, mãe de Jesus. Trata-se de uma passagem breve e grave, pois põe Maria peito-a-peito com Abraão.

Maria em *Temor e Tremor*

Kierkegaard, sob as reflexões de Johannes de Silentio, leva em consideração o que de Maria se sabe: ser ela a bendita entre as mulheres. Entretanto, não deixa de considerar que essa bendita foi (e é) tão maldita. Muito se ouve falar que qualquer mulher poderia ser a mãe de Jesus, o que faria Maria não ter nada de especial. Mas o que realmente conta não parece ser o favor de Deus, embora seja de Deus; o que realmente conta e passa despercebido são a tribulação, a angústia e o paradoxo. Qualquer uma outra mulher estaria em condições de passar pela tribulação, pela angústia e pelo paradoxo?

Kierkegaard (1979) afirma que, mesmo sendo agraciada por Deus em sua gravidez, ela não foi diferente das outras mulheres durante esse tempo de nove meses. Foi um tempo de tribulação, angústia e paradoxo. O anjo não foi nada complacente com Maria, porque o que disse, o disse a

Maria só, como fez a Abraão. Longe, pois, de ser como no imaginário popular e até em algumas obras de arte, uma formosa mulher que brinca com o Menino, como que esquecida do que não se esquece: da tribulação, do paradoxo e da angústia.

No caso de Maria, temos, aparentemente, uma situação mais apalpável que no caso de Abraão. Após os eventos ligados à ressurreição de Jesus – conceito que, aliás, precisaria ser mais explicado ou, para usar os termos das teologias críticas à época de Kierkegaard, desmitologizado – pessoa mais autorizada a testemunhar sobre ele certamente era ela. A mariologia defende que, nesses testemunhos, tenha falado de si mesma. Kierkegaard não põe a ênfase no milagre que aconteceu a Maria, mas na força religiosa dela. Assim, ele afirma “Que se torna necessário, espiritualmente, compreender Maria” (KIERKEGGARD, 1979, p. 148).

Essa compreensão está vinculada a tudo o que lhe aconteceu e que só ela podia saber. O leitor do texto bíblico é informado pelo evangelista do que vai acontecendo à Virgem. Só que o evangelista deixa, não poucas vezes, nas entrelinhas, a dramaticidade da vida de Maria que ele mesmo registra. Fala-se pouco de Maria na Bíblia, mas são textos que merecem ser olhados mais de perto, como observa Boff (2010).

Um desses textos, por ora, pode ser lembrado. Trata-se de uma passagem em Mateus 1,1-17, que narra uma genealogia de Jesus. Trago alguns versículos dessa passagem bíblica:

^{1,1}Livro da origem de Jesus Cristo, filho de Davi, Filho de Abraão: ²Abraão gerou Isaac, Isaac gerou Jacó, Jacó gerou Judá e seus irmãos, ³Judá gerou Farés e Zara de Tamar. ⁵Salmon gerou Booz, de Raab, Booz gerou Jobed, de Rute. ⁶Davi gerou Salomão, daquela que foi a mulher de Urias. ¹⁶Jacó gerou José, o esposo de Maria, da qual nasceu Jesus chamado Cristo.

Nessa genealogia, aparece a menção a quatro mulheres do antigo Israel e, claro, menciona-se Maria. As interpretações a respeito da inserção dessas mulheres na genealogia de Jesus são as mais variadas possíveis e os exegetas sempre tentaram entender por que o Evangelista as colocou ali,

junto a Maria. Elas e não outras. Uma interpretação muito interessante se deve à exegeta americana Beverly Roberts Gaventa (1997).

Ela entende que as quatro mulheres – Tamar que se fez de prostituta para que fosse mãe; Raab, prostituta verdadeira que ajudou os israelitas a conquistar Jericó; Rute, que fez parte de uma manobra para conquistar um homem rico e, por fim, a mulher de Urias, que fora amante de Davi – essas mulheres, em nome de suas decisões, que os judeus mais observantes consideram como essenciais para a história do povo hebreu, passaram pelas seguintes situações: em um primeiro momento, elas representam uma ameaça ao *status quo*, como no caso da mulher de Urias, que marcaria negativamente a reputação de Davi; em um segundo momento, a mulher passa a ser ameaçada e, por fim, a história se conclui de forma feliz com a afirmação da vontade de Deus, que prossegue desenhando as gerações.

Segundo Gaventa (1997), Maria divide essa sorte com as mulheres. Grávida antes de se casar, ameaça as tradições por meio de um escândalo e é ameaçada de ser abandonada por José, seu esposo. Enfim, entra Deus, como no caso das quatro mulheres anteriores, e muda as intenções de José de abandonar Maria, por meio de uma mensagem dada por um anjo.

Só nessa passagem já podemos notar uma trama apresentada pelo evangelista que deixa transparecer como foi difícil para Maria a angústia frente ao desconhecido que sua gravidez provocava, a tribulação causada pela ação de Deus, mas que somente ela sabia que era de Deus e o paradoxo de se acreditar no que lhe pedira Deus. O ponto de vista de Kierkegaard é interessante: ele parece ler a Bíblia buscando algo mais que as palavras escondem e que funciona como um vetor de comunicação de sua concepção de fé.

Vendo os dois casos, pode-se questionar: se no caso de Abraão há uma suspensão teleológica da moralidade; se se debruça a pensar na sua figura quase sempre sem fazer maiores questionamentos ao texto bíblico, por que razão, quando se pensa em Maria, não se acentua com mais ênfase que vale para ela também uma suspensão teleológica da ética? Por que não

entender que Kierkegaard, a modo seu, quis tirar Maria do silêncio e que se pode ler *Temor e tremor* considerando haver nela a postura de um “Cavaleiro da fé”, que mantém uma relação absoluta com o absoluto?

Conclusão

Propondo um debate nesses termos, toca-se em dimensões importantes. Primeiro é uma abordagem Ética, já que Kierkegaard é um pensador que a tematiza. É de se lamentar que Lima Vaz, na sua magistral *Introdução à ética filosófica I* (2012), tenha desconsiderado isso, limitando-se a dizer que a historiografia filosófica considera Kierkegaard como um teólogo e como inspirador das filosofias da *existência* que depois desembocariam na “Moda filosófica conhecida como *existencialismo*” (LIMA VAZ, 2012, p. 435, *itálicos do autor*). Um juízo sem dúvida tão severo quanto discutível. Em segundo lugar, tratando-se de um estudo que se propõe a relacionar elementos exegeticos, teológicos, culturais, etc., é natural inserir o tema no campo da filosofia da religião.

Ao proceder-se assim, pode-se alargar um pouco mais os ângulos de leitura da obra, fugindo, como antes mencionado, de textos tão símeis. Buscar elementos que provêm da exegese bíblica não é, nem de longe nem de perto, introduzir uma leitura espiritualizada da Bíblia na filosofia de Kierkegaard, já que, em geral, a exegese se ocupa da origem dos textos e tradições. Através dessa leitura desmitologizada, que o próprio Kierkegaard fez em algum grau sobre Adão no capítulo I d’*O Conceito de angústia*, pode-se entender mais a própria figura de Abraão e o seu drama. Trata-se de um drama literário, de uma epopeia; mas de uma epopeia diferenciada, porque se exclui dela a instância mediadora capaz de salvar o herói. Tudo o que resta é a mensagem, o ensinamento que o drama de Abraão traz sobre a fé, sobre o paradoxo e sobre a possibilidade de uma suspensão teleológica da ética.

A figura de Maria, ao ser posta na reflexão, foi analisada de um ponto de vista de crítica literária. Muito mais perto de nós, as tradições a

respeito dela são mais simples de serem conhecidas que as de Abraão. Os textos bíblicos, em geral, a põem numa situação sem saída à qual a resposta vem sempre por meio da fé. Crê numa solução quando solução não há. A passagem bíblica aqui analisada deixa transparecer isso.

Ao iniciar o texto, afirmei que seu objetivo era analisar, a partir de reflexões bíblico-exegéticas, as figuras de Abraão e Maria; figuras que, considerando o que se sabe pelas tradições a elas referidas, funcionam bem para dar referência aos conceitos de fé, paradoxo, absurdo e suspensão teológica da ética, não sendo possível ir além disso.

Referências

ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Nietzsche e Freud: eterno retorno e compulsão à repetição*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

ALVES, Carlos E. Cavalcante. *Temor e tremor, de Soren Kierkegaard, Lisboa Relógio D'Água* (Resenha). *Reflexão*, Campinas, v. 41, n. 1, p. 119-122, 2016. DOI: <https://doi.org/10.24220/2447-6803v41n1a3720>. Disponível em: <https://seer.sis.puc-campinas.edu.br/seer/index.php/reflexao/article/view/3720>. Acesso em: 15 mar. 2021.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2006.

BOFF, Clodovis. *Dogmas marianos: síntese catequético-pastoral*. São Paulo: Editora Ave Maria, 2010.

BRIGTH, John. *História de Israel*. 2. ed. Trad. Luiz A. Solano Rossi e Eliane C. Solano Rossi. São Paulo: Paulus Editora, 2003.

FARAGO, France. *Compreender Kierkegaard*. Trad. Ephaim Alves. Petrópolis: Vozes, 2006.

GAVENTA, Beverly Roberts. All generations Will Call Me Blasted: Mary in Biblical and Ecumenical Perspective. *Princeton Seminary Bulletin*, Princeton, v. 18, n. 3, p. 250-261, 1997. Disponível em: https://ia803204.us.archive.org/14/items/princetonsemina1831prin_0/princetonsemina1831prin_0.pdf. Acesso em: 15 mar. 2021.

GIBELLINI, Rosino. *La teologia del XX secolo*. Brescia: Queriniana, 2007.

GOUVÊA, Ricardo Quadros. *Paixão pelo paradoxo: uma introdução aos estudos de Kierkegaard e de sua concepção da fé cristã*. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.

GUNNEWEG, Antonius H. J. *História de Israel*: dos primórdios até Bar Kochba e de Theodor Herzl até os nossos dias. Trad. Monica Ortemann. São Paulo: Editora Teológica & Edições Loyola, 2005.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. *Temor e tremor*. Trad. Carlos Grifo, Maria José Marinho e Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

LIMA VAZ, Henrique Claudio de. *Escritos de filosofia IV*: introdução à ética filosófica, 1. 6 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

LIVERANI, Mario. *Para além da Bíblia*: história antiga de Israel. Trad. Orlando Soares Moreira. São Paulo: Paulus & Edições Loyola, 2008.

PAULA, Márcio Gimenes de. O silêncio de Abraão: os desafios para a ética em *Temor e tremor* de Kierkegaard. *Interações*, v. 3, n. 4, p. 55-72, 2008. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/6708/6135>. Acesso em: 15 mar. 2021.

PAULA, Márcio Gimenes. Derrida, leitor de Kierkegaard: o caso de *Temor e tremor*. *Prometeus filosofia*, v. 10, n. 24, p. 139-149, 2017. DOI: <https://doi.org/10.52052/issn.2176-5960.pro.v10i24.7188>. Disponível em: <https://seer.ufs.br/index.php/prometeus/article/view/7188>. Acesso em: 15 mar. 2021.

PEREIRA, Claudinei Reis. A angústia silencial de Abraão: do silêncio de Moriá ao silêncio dos lírios do campo e as aves do céu. In: LIMA, Fransmar; ALMEIDA Jorge M.; SOUZA, Humberto de Araujo Quaglio (Orgs.). *O filósofo da Dinamarca*: vários estudos sobre Søren Kierkegaard. São Paulo: Liber Ars, 2019. p. 63-70.

PEREIRA, Claudinei Reis. O herói trágico versus o Cavaleiro da fé: Abraão como pai da fé e seus desdobramentos. In: TEIXEIRA, Natália Mendes (Org.). *Kierkegaard através do tempo*. São Paulo: Liber Arns, 2021. p. 205-228.

ROOS, Jonas. *10 Lições sobre Kierkegaard*. Petrópolis: Vozes, 2021. DOI: <https://doi.org/10.26512/2358-82842019e26280>.

SANTOS, Antonio Macedo dos. *A relação com Deus*: uma reflexão sobre a Antiga e a Nova aliança à luz de Jo 2,1-12. Rio Branco: Nepan & Estrela Gráfica e Editora, 2018.

Data de registro: 05/09/2021

Data de aceite: 25/11/2021



Amor, loucura e filosofia: Platão como um filósofo do evento

*Alan Duarte Araújo**

Resumo: Este trabalho busca investigar a relevância da “pedagogia amorosa” para a teoria do conhecimento de Platão, articulação disposta, sobremaneira, no Banquete e no Fedro. Busca-se, para tanto, responder a seguinte questão: o que a centralidade de conceitos como amor, beleza e loucura na obra platônica pode auxiliar na reinterpretação da natureza de sua Filosofia? Problemática que se justifica em virtude da imagem depreciativamente forjada dos filósofos ditos “idealistas”, como se, de maneira geral, fossem desatentos às obrigações para com uma suposta ontologia da diferença, desarticuladora de todo pensamento com pretensões à “absoluta” identidade especulativa do Conceito, como argumenta o filósofo francês Gilles Deleuze. Se aceitarmos tal paradigma, a obra de Platão, pensada a partir do recorte temático aqui sinalizado, parece efetuar um curto-circuito nessa imagem difundida. Conjectura-se, nesse sentido, que a novidade qualitativa presente na obra do filósofo grego, demarcada pelas noções supracitadas, pode ser resgatada e sintetizada com o auxílio do conceito de Evento, tal como disposto no pensamento de Slavoj Žizek. Mediante tal recurso, a filosofia de Platão poderia ser pensada como uma filosofia do evento, o que possibilitaria, com efeito, reavaliarmos até mesmo o papel que o “corpo”, no sentido mais cotidiano e imediato do termo, desempenha para construção e, ainda, sustentação de sua teoria do conhecimento.

Palavras-chave: Filosofia Platônica; Pedagogia; Eros.

* Mestrando pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Bolsista da CAPES. E-mail: alan.araujo@ufu.br. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6883425576717133>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2326-7934>.

Love, madness and philosophy: Plato as a philosopher of the event

Abstract: This work seeks to investigate the relevance of “amorous pedagogy” to Plato's theory of knowledge, a highly arranged articulation in the Symposium and in the Phaedrus. Therefore, we seek to answer the following question: what can the centrality of concepts such as love, beauty and madness in platonic work help in the reinterpretation of the nature of his Philosophy? A problem that is justified by virtue of the disparagingly forged image of the so-called “idealist” philosophers, as if, in general, they were inattentive to the obligations towards a supposed ontology of difference, disarticulating all thought with pretensions to the “absolute” speculative identity of the Concept, as the French philosopher Gilles Deleuze argues. If we accept such a paradigm, Plato's work, conceived from the thematic approach indicated here, seems to effect a short circuit in this widespread image. In this sense, it is conjectured that the qualitative novelty present in the work of the Greek philosopher, demarcated by the aforementioned notions, can be rescued and synthesized with the help of the concept of Event, as provided in the thought of Slavoj Žižek. Through this resource, Plato's philosophy could be thought of as a philosophy of the event, which would make it possible, in effect, to re-evaluate even the role that the “body”, in the most everyday and immediate sense of the term, plays in the construction and, even more, support of his theory of knowledge.

Keywords: Platonic Philosophy; Pedagogy; Eros.

Introdução

Dedicar-se ao estudo da tradição filosófica, no que poderíamos chamar História da Filosofia, frequentemente implica no confronto com uma série de leituras interpretativas que se consolidaram como se detivessem a “verdade”, por vezes, oculta de determinado filósofo. Parece que isto é tão mais certo quanto mais célebre é o filósofo em questão. Como não associar, depois de dois séculos de interpretações nesse sentido, a imagem de G.W.F. Hegel (1770-1831) àquela de um conservador e até

mesmo de um defensor “tresloucado” do *panlogismo* encarnado na ideia de Saber Absoluto?

Platão não escapou dessa sina. Talvez até pudéssemos considerar que o peso de certas imagens historicamente consolidadas a seu respeito é ainda mais influente do que a representação hodierna imaginada de um filósofo alemão do século XVIII. Aqui a antiguidade é o critério determinante. Nesse tocante, a imagem que nos salta à mente, ao pensarmos em Platão, é a de um filósofo que traçou uma nítida separação entre o Reino das Ideias e a realidade material, como se esta fosse uma simples cópia, ou decalque sem valor, em comparação com as Ideias eternas e absolutas. Desprezo por uma materialidade que não poderia deixar de afetar a própria concepção de “corpo”, signo, doravante, de um encadeamento da única dimensão de nossa existência que nos permitiria alcançar aquela Realidade mais elevada. Signo de uma “prisão” da alma¹.

Sustenta-se que é tal imagem, já bastante consolidada, que motiva, em certa medida, a crítica de Gilles Deleuze (1925-1995) contra a filosofia platônica. Para o filósofo francês, o verdadeiro cerne da teoria das Ideias é o impulso aristocrático e, no limite, autoritário, de filtrar e selecionar o que na realidade factual não agrada. Distinguir o “modelo” ideal das “cópias” imperfeitas, que participariam daquele modelo. A dialética platônica tratar-se-ia, para Deleuze, de um método de divisão e seleção das linhagens puras das impuras. “A dialética platônica”, Deleuze (2000, p. 259) insiste, “não é uma dialética da contradição nem da contrariedade, mas uma dialética da rivalidade”, luta entre o autêntico e o inautêntico, cujo único juiz seria o próprio Platão. Juiz parcial, pois também assumiria o papel de acusador. Diante dessa imagem nada favorável ao pensador grego, a única tarefa que parece restar aos contemporâneos, fatigados de uma “filosofia

¹ Nesse tocante, poderíamos lembrar a maneira como Giovanni Reale, célebre estudioso da filosofia grega, descreveu o tratamento platônico do “corpo”, como sendo, em larga medida, expressão de uma concepção negativa, isto é, como se o corpo encarnasse a raiz de todo o mal. Para uma discussão mais detalhada dessa temática, ver: REALE, Giovanni. *História da Filosofia: filosofia pagã antiga*, v. 1. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003, p. 152.

da identidade” que desprezaria as *diferenças autênticas*², seria a de uma “reversão do platonismo” (DELEUZE, 2000, p. 267).

Por reconhecer como se recepcionou a filosofia platônica em determinados círculos intelectuais na contemporaneidade, a presente reflexão se inicia a partir do seguinte questionamento: essa imagem do pensamento de Platão é condizente com a sua filosofia? Haveria de fato uma nítida separação e *hipostasia* do Mundo das Ideias em comparação à realidade factual? Platão seria um filósofo que desprezou o corpo e os sentidos, a saber, tudo que poderia relacionar-se com as diferenças sensíveis, em detrimento da *alma* e do significante da *Identidade*?

Conjectura-se, portanto, outra interpretação da filosofia platônica, mais fidedigna com a sua essência e que nos desautorizaria a buscar uma “reversão do platonismo”, justamente porque tal tarefa tornar-se-ia supérflua. O ponto de inflexão, aqui, para essa mudança de perspectiva é a compreensão da novidade radical presente no bojo da filosofia de Platão e sinalizável mediante as noções de *amor*, *beleza* e *loucura*, dispostas, sobretudo, em obras como o *Fedro* e o *Banquete*. Novidade que se condensaria na dimensão do “Evento” ou do “Acontecimento” filosófico que ela desencadeia. Algo explicitado por outro filósofo contemporâneo, mas que não se deixou enfeitiçar pela imagem precedentemente descrita. Reporta-se, com efeito, à Slavoj Žižek (1949-), em sua obra

² Na medida em que ele busca sustentar tais *diferenças autênticas* ou, ainda, *puras*, a filosofia de Deleuze pode ser compreendida como uma “Ontologia da diferença”. Ontologia, esta, descrita pelo pensador francês como um “anti-hegelianismo generalizado”, por defender que, em sua obra, “a diferença e a repetição tomaram o lugar do idêntico e do negativo, da identidade e da contradição, pois a diferença só implica o negativo e se deixa levar até a contradição na medida em que se continua a subordiná-la ao idêntico. [...] Queremos pensar a diferença em si mesmo e a relação do diferente com o diferente, independentemente das formas da representação que as conduzem ao Mesmo e as fazem passar pelo negativo”. Nesta perspectiva, reverter o hegelianismo e o platonismo significa, essencialmente, subverter o “primado da identidade”, o qual define o “mundo da representação”. Ao efetivar tal tarefa, sua filosofia se elevaria, assim, à altura da época presente, na medida em que, para Deleuze, “o mundo moderno é o dos simulacros” e, como tal, um mundo desarticulador, de variadas maneiras, das representações. Ver, nesse sentido: DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2021, p. 13.

*Acontecimento: uma viagem filosófica através de um conceito*³ (2014). Busca-se, portanto, mediante o cotejo da obra platônica com os comentários de Zizek, delinear a centralidade de certa “pedagogia amorosa” para a construção de uma reflexão sobre a atividade mesma do conhecimento e de sua dependência para com algo da ordem do “irracional”, subvertendo, com isso, a tradicional exclusão da tensão sensível, oriunda da dimensão “corpórea” e finita de nosso ser, com respeito à efetivação do saber.

Do evento da filosofia platônica...⁴

Nesse tocante, Zizek (2014, p. 90) argumenta que a filosofia de Platão surge no universo cultural grego como um *Evento filosófico*, a saber, como “uma intrusão traumática de algo de *novo* que resulta inaceitável para a visão predominante”. Novidade, portanto, que reorganiza as coordenadas simbólicas de uma época, o que requer, de fato, um confronto com a tradição que a antecede. Certamente, seria um grande equívoco imaginar a partir disto que Platão não se reporta a uma tradição, mediante a qual ele assentaria suas bases filosóficas e hermenêuticas. A distância que a novidade estabelece com a tradição não implica uma ausência de referências norteadoras para o desenvolvimento intelectual de Platão. Como esclarece Aristóteles (*Metaf.* 987b), é possível destacar na filosofia platônica influências da doutrina de Heráclito, de Sócrates e dos pitagóricos. À sua maneira, Platão assimilaria essas diferentes concepções intelectuais, produzindo, a partir delas, algo de qualitativamente novo.

³ Muito embora a tradução brasileira tenha optado pelo termo “Acontecimento”, este trabalhou-se guiado pelo original em inglês, *Event*, e pela tradução italiana, *Evento*. Cabe, ainda, ressaltar a raiz francesa do conceito, “*l'événement*”, encontrado na obra do filósofo francês e amigo de Zizek, Alain Badiou.

⁴ A escolha de utilizar reticências no título desta seção se justifica pela continuação do mesmo título na seção seguinte, expressando a imanente continuidade temática entre elas.

Entretanto, a novidade radical efetivamente se esclarece mediante o confronto com o clima cultural, social e político da época, sintetizado na importância que a figura do “sofista” adquiriu. A esse respeito, Platão (*Sof.* 223a-b) não hesita em qualifica-lo como um “caçador interesseiro de jovens ricos”, uma vez que a pedagogia sofística nada mais seria do que o pretexto para o ganho financeiro, obliterando, nessa medida, o verdadeiro sentido educacional e formador do homem⁵. Classificando-o, ainda, como “heurístico mercenário”, cuja arte de contradição, contestação e luta oratória se destina, uma vez mais, apenas ao ganho de dinheiro. O procedimento adotado pelos sofistas, aqui sinalizado, tratar-se-ia, pois, de um mero jogo com os diferentes sentidos das palavras, isto é, de um “truque de prestidigitadores” visando conquistar a atenção do público e, dessa forma, acrescer em reputação e orgulho. Em suma, essa prática heurística torna os sofistas hábeis no discurso, mas não sábios, recorda-nos Platão em diferentes momentos de sua obra (*Eutidemo* 276d-289e).

O que está em questão nesse confronto não é apenas uma oposição a certas atitudes vaidosas, que distanciam o interlocutor e os ouvintes da verdade. Já é possível assinalar aqui uma relação característica da filosofia platônica, qual seja, a sua articulação entre teoria do conhecimento e teoria política. Com efeito, o descaso do sofista com respeito à noção de Verdade

⁵ Deve-se recordar que as disputas em torno do verdadeiro sentido da Educação estavam no cerne cultural da *Pólis* grega, ao menos segundo a interpretação de Werner Jaeger. Seguindo esse intérprete, o termo “educação” deve ser entendido no sentido mais amplo de *Paideia*, enquanto a “formação de um elevado tipo de homem”, a qual, enquanto tal, não está dissociada dos movimentos históricos e institucionais do período. E isto porque a *Paideia*, para o homem grego da antiguidade, sinalizava a impossibilidade de dissociar a educação da estrutura histórica e objetiva da vida de uma comunidade, na medida em que a comunidade vem compreendida como a fonte de toda ação e comportamento humano. Com efeito, sendo a educação resultado da consciência acerca das normas que regem uma comunidade humana, independente de que natureza essa comunidade adquira, quer como família, classe, profissão e até mesmo como o próprio Estado, se tais normas perderem a sua estabilidade, a educação seria afetada na solidez de seus fundamentos. Por este motivo, mais adiante, destacaremos o *status* político da obra platônica, presente mesmo em seu tratamento do tema das “virtudes”. Para um aprofundamento da temática educacional na cultura grega, ver: JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1986.

conduz ao relativismo, tanto sob uma perspectiva epistemológica quanto ética. Não existindo erro, nem mesmo discurso falso, como essa heurística sustenta (*Eutidemo* 286-287), tudo poderia ser justificado. Mesmo séculos passados dessa querela, tal postura relativista ainda inquieta um pensador moderno como Hegel, preocupado com as suas consequências teórico-práticas. A respeito da “atitude sofisticada” de encontrar razões e fundamentos para tudo, o filósofo alemão afirma:

Ora, como antes se notou, fundamento ainda não tem nenhum conteúdo determinado em si e para si, e se podem encontrar fundamentos [razões] para o não-ético e para o antijurídico, não menos que para o ético e o jurídico; cabe ao sujeito a decisão sobre os fundamentos que devem ser válidos, e aquilo por que decide depende de sua mentalidade e intenções individuais (HEGEL, 2012, p. 241).

No sentido oposto, a figura do filósofo é definida como aquele que cuida e se preocupa com a alma (*psykhé*) do seu interlocutor, não somente com o ganho próprio, em especial o ganho financeiro, nem com a vaidade retórica. O filósofo é, doravante e no interior dessa nova filosofia, entendido como um “médico das almas” (*Protágoras* 313e). E não é outra a sua significação e implicação prática, afinal de contas a Política mesma é compreendida como um cuidado da alma, não mais do corpo individual, mas do corpo social (*Górgias* 464b).

Com isto, esclarece-se o motivo pelo qual o filósofo é aquele indivíduo que encara a morte sem medo. Nesse tocante, o próprio ato de filosofar é compreendido como uma preparação para a morte, pois concerne, no seu bojo, a um ato de preocupação com a alma, a fim de que a sua tarefa de condução do corpo em direção às Realidades mais elevadas e puras possa se executar. A atividade do filósofo se resume, dessa maneira, como um ato de “purificação” com respeito aos prazeres do corpo e dos bens exteriores, nenhum dos quais, uma vez que assumam o comando da vida, permitiriam ao homem se dedicar à atividade intelectual e com isso alcançar uma vida mais feliz, pois vivenciada por alguém que

sabe que a sua existência terrena não se esgota nela mesma, assim como entende que o seu corpo físico não é o último estágio da alma (*Fédon* 64a-67a).

Nessa perspectiva, o corpo pode ser compreendido como uma “prisão”, encarcerando a “alma” e nos tornando escravos de suas pulsões e necessidades, bem como nos conduzindo a guerras ou, no menor dos casos, dificultando a atividade intelectual do filosofar. Tornamo-nos preguiçosos para a atividade mais excelente do espírito, preferimos nos dedicarmos aos prazeres mais fugazes, em vez de buscar aqueles que duram e que nos garantiriam uma vida feliz após a morte, posto que “o destino das almas corresponderá às semelhanças com o seu comportamento na vida”, de tal forma que os mais felizes serão os que se ativeram à prática das virtudes sociais e cívicas, aos bons hábitos e exercícios, em suma: à vida filosófica (*Fédon* 82a-b). A morte representa então, nessa linha de pensamento, a libertação e purificação definitiva da alma, mas também, no sentido correlato, representa um acontecimento temível para quem não soube conduzir com sabedoria a própria vida.

Diante dessa argumentação, somos novamente reconduzidos para a problemática inicial, ilustrada com a referência à Deleuze. Tratar-se-ia, com efeito, de uma desvalorização do “corpo” na filosofia platônica? Não seria essa a impressão imediata sugerida pela consideração do corpo como uma prisão para a alma? O que nos resguarda de saltar apressadamente para tal conclusão é o devido cuidado metodológico que o leitor de Platão deve ter. Cuidado em considerar a relação dos seus diferentes escritos entre si, posto que tais escritos não são uma composição arbitrária, mas apresentam uma unidade passível de avaliação sistemática.

Feito isto, não é necessário um extenso estudo hermenêutico e filológico para infirmar a hipótese deleuzeana. Platão sustenta, com bastante clareza, mas em outro escrito, que: “O corpo, como corpo, não é nem bom nem mau” (*Lísias* 217a). Não ser, *per se*, nem bom nem mau não implica que seja indiferente para a filosofia e, mais precisamente, para o ato mesmo de filosofar. Aqui, novamente, a intervenção de Žižek (2014, p. 91) revela-se valiosa, pois ele esclarece que a filosofia de Platão não

constitui somente um *Evento* com respeito à sua época, mas ela mesma é uma *Filosofia do Evento*, no sentido de representar o encontro desconcertante do homem com as Ideias, fundamento suprassensível da realidade sensível. Encontro que, a partir de então, permitirá ao homem delinear a sua vida nos moldes filosóficos, a bem dizer, como uma “forma de vida” determinada.

À filosofia platônica do evento⁶

O que possibilita julgar a interpretação zizekiana como cabível, se não mesmo como acertada, é a forma como Platão descreve o “estupor” que, não raramente, caracterizava a figura de seu mestre Sócrates. Estupor, espanto ou, até mesmo, “possessão”, próprio da experiência traumática e desconcertante diante do Absoluto⁷. Com efeito, em *O Banquete*, diferentes descrições, tanto de Apolodoro como de Aristodemo, parecem sugerir essa “possessão”. Como quando é afirmado que Sócrates, ao pensar, assemelha-se à imagem de um “embriagado”. O mesmo pode ser dito quando ele se retira para solidão e lá permanece meditando horas a fio

⁶ Cf. nota 4.

⁷ Zizek, em sua obra que estamos trabalhando, não apresenta uma exegese interpretativa do conceito platônico de Absoluto, o que nos obriga, em virtude disso, a recorrermos a um célebre comentador da filosofia clássica grega. Segundo Reale, para entendermos tal conceito, devemos, em primeiro lugar, ter bem presente a estrutura hierárquica do plano “suprassensível”, assim como delineada por Platão. Este plano “é constituído pelo mundo das Ideias (ou Formas), do qual Platão fala nos diálogos e pelos Princípios primeiros do Uno e da Díade, dos quais fala nas doutrinas não escritas. As Ideias platônicas não são simples conceitos mentais, mas são ‘entidades’ ou ‘essências’ que subsistem em si e por si em um sistema hierárquico bem organizado (representado pela imagem do Hiperurânio), e que constituem o verdadeiro ser. No vértice do mundo das Ideias encontra-se a Ideia do Bem, que coincide com o ‘Uno’ das doutrinas não escritas. O Uno é o princípio do ser, da verdade e do valor. Todo o mundo inteligível deriva da cooperação do Princípio do Uno, que serve como limite, com o segundo Princípio (a Díade de grande-e-pequeno), entendido como indeterminação e ilimitação”. O Absoluto, portanto, refere-se a este conceito de Bem ou Uno, e, como tal, pode ser pensando como o Incondicionado, por se situar no ápice da estrutura hierárquica descrita. Ver, aqui: REALE, Giovanni. *História da Filosofia*: filosofia pagã antiga, v. 1, 2003, pp. 137-142.

(*Banq.* 173e-175a). Ainda mais indicativo do caráter insólito de Sócrates é a descrição fornecida por Alcebiades, no interior do mesmo escrito:

Em certo local, tendo-lhe [a Sócrates] ocorrido um pensamento, de pé, como se achava, se pôs a meditar desde manhãzinha, e como não conseguisse resolvê-lo, continuou na mesma posição sem arredar pé dali. Ao meio-dia os soldados perceberam o que se passava e, admirados, comentavam que desde muito cedo Sócrates estava a meditar. Por fim, já no cair da tarde, depois do jantar, alguns daqueles observadores trouxeram para fora seus leitos de campanha – pois o fato se passou no verão – com o fito de aproveitarem a brisa e observar se ele iria passar de pé a noite toda. Realmente, permaneceu naquela posição até ao raiar da aurora, quando o sol vinha surgindo. Só então se retirou, depois de dirigir ao sol sua oração (*Banq.* 220c-d).

O que tais descrições apontam não poderia, com toda razão, ser entendido como o efeito desconcertante de um encontro com algo que supera, inegavelmente, a dimensão mais imediata e “banal” da vida? Como se, a partir desse encontro memorável, nada mais na vida do indivíduo permanecesse o mesmo, posto que suas coordenadas simbólicas se rearranjaram de forma quase irreversível. Reordenação que não se limita ao aspecto puramente teórico. Não está em questão, aqui, simplesmente a elaboração de uma nova teoria que sustentasse a importância do esforço para abandonar a vida ordinária, anterior ao encontro com a Ideia. Não. O que está em jogo, em realidade, é o catalisador de uma dialética entre teoria e prática, de tal forma que estes dois termos, primeiramente desarticulados e indiferentes um ao outro, doravante se imbricam essencialmente. Esse encontro implicará uma nova forma de vida, não mais passível de orientação pelas coordenadas simbólicas e teóricas prévias. É possível sustentar que nada ilustra tão bem o sentido desse encontro do que a firmeza ética que possibilitou a Sócrates, no momento de sua condenação, efetivamente não temer a morte, conduzindo até as últimas consequências a sua vida filosófica, como uma autêntica

preparação para a morte. O que Sócrates temia não era a morte, mas a possibilidade de ter cometido um ato injusto ou nocivo. Daí a trama de sua *Apologia*, ao tentar demonstrar para juízes parciais e para um público pouco amigável que ele não era culpado dos crimes que lhe foram imputados (*Apologia* 32d).

Será que essa firmeza ante a morte é algo transmissível? A radicalidade da pergunta socrático-platônica da possibilidade de se ensinar as virtudes porventura reside aí. Não diz respeito a uma mera teoria que se possa transmitir em uma sala de aula convencional. A natureza dessa “sabedoria” é outra, que certamente não pode ser transmissível pelo simples contato (*Banq.* 175d). Decerto porque o que está na base da disposição ética de Sócrates é algo como um *Evento*, poder-se-ia argumentar.

A singularidade desse encontro é repetidamente ilustrada pelo caráter, não somente desconcertante, mas mesmo “enlouquecedor” que ele parece gerar. Loucura que ultrapassa a extravagância. Pois esta loucura é inspirada pelos deuses⁸. Como se as ninfas tomassem contem dele (*Fedro* 238d; 244a). Loucura, esta, que nos reporta à teoria do conhecimento platônica. Aprender é recordar (*anamnese*), sustenta Platão, o que só é possível em virtude do caráter imortal da alma. Imortalidade garantida pelo fato de a “alma” ser “puro movimento” e, como tal, diferentemente das coisas mortais e finitas, não apresentar uma causa motriz do seu

⁸ Aqui, ao que parece, Platão sustenta uma mudança qualitativa com respeito à sua época, o que, uma vez mais, confirmaria a hipótese de sua filosofia ser a expressão autêntica de um *Evento filosófico* propriamente dito. E isto na medida em que a “loucura”, na cultura da época, não era um “diagnóstico”, mas um juízo de valor, que reunia em si os comportamentos inadequados e excessivos, bem como os discursos incoerentes. Por essa razão, o indivíduo “louco” era objeto de uma sanção social e chamado, por isso, à “ordem”. Em contrapartida, ao incluir a temática da “loucura” na sua filosofia, Platão não busca, assim, atribuir a ela o estatuto de um objeto filosófico por si, mas, em realidade, confere a ela um valor especial, no sentido de “pôr em questão a redução do Inteligível ao racional e ao razoável”, como aduz Monique Dixsaut. Como será destacado mais adiante, o que Platão busca aqui é assinalar o papel das “forças irracionais” para a formação educacional do Homem grego. Sobre a temática da loucura na obra de Platão, ver: DIXSAUT, Monique. *Platon et la question de l'âme: études platoniciennes II*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2013.

movimento nem, aliado a isso, outra força que poderia interromper esse movimento. Alma que, antes de se encarnar, contemplou as Verdades Imutáveis, mas que é acometida pelo esquecimento no ato de adentrar e firmar-se em um corpo. Daí o porquê de a Inteligência ser descrita, na obra platônica, como uma faculdade de recordação das Verdades Eternas. E, como tal, faculdade que eleva o homem da realidade sensível e múltipla em direção à unidade e à estabilidade do Absoluto (*Fedro* 250).

Todavia, há um catalisador para que a recordação ocorra. Zizek (2014, p. 93) sugere que tal catalisador é o “encontro traumático inesperado com uma dimensão ulterior suprassensível que nos acerta como uma iluminação e desconcerta a nossa vida inteira”. Nesse encontro, outra dimensão entra em cena, um nível diverso de “ser” e análogo a um “congelamento temporal da eternidade”. Eternidade, de agora em diante, aparente, ilusória e fugaz. Eternidade que se encarna num figura sensível, em face da qual somos como que arrastados. Delírio que nasce defronte ao Belo⁹.

Por mais que as figuras sensíveis carreguem, em seu bojo, a marca de seu Modelo ideal e perfeito, elas continuam a serem cópias imperfeitas. E, como cópias, restam imitações terrenas não nítidas das Ideias. De tal maneira que não são todos que compreendem essa dimensão para além da realidade finita. Todavia, dentre todas as imitações, a beleza é a mais nítida, ou seja, em que se discerne mais facilmente sua proximidade com a sua *forma* ideal. Diante de tais figuras belas, não nos resta outra opção do que a contemplação e a adoração. Somos como que tomados por uma

⁹ Segundo o esclarecimento de Edson Bini, o Belo (*kalós*) em Platão não se limita à beleza no sentido convencional, isto é, à beleza física, mas, igualmente, à beleza moral, podendo, por isso, ser traduzido por “belo, elegante, apto, perfeito, excelente, nobre, admirável, honesto, honrado, ou outros adjetivos que denotem precisamente qualidades físicas e/ou morais humanos”. Esclarecimento que nos permite relacionar o conceito de Belo ao conceito de Bem, pois, como enfatiza Reale: “Para Platão, o conceito de Belo corresponde ao de harmonia, medida e proporção, e, do ponto de vista ontológico, está ligado à Ideia do Bem e à Verdade. Poder-se-ia dizer que o Belo é o Bem em sua manifestação”. Ver, nesse sentido: PLATÃO. *Hípias Maior* (ou *Do Belo*). In: BINI, Edson (Org.). *Diálogos II*. Tradução e notas de Edson Bini. 2. ed. São Paulo: Edipro, 2016, p. 233, nota 1.; E, ainda: REALE, Giovanni. *História da Filosofia*: filosofia pagã antiga, 2003, p. 151.

“crise”, semelhante às convulsões febris. Convulsões que sinalizam o fermento da alma, a qual experimenta as dores do crescimento de suas asas, semelhantes às dores do crescimento dos dentes nos bebês. Beleza que infunde um doce calor, alimentando o florescer das asas. Afastados dos interesses carnavais, de agora em diante banais em comparação com o que a beleza nos indica, os homens voltam os olhos para os céus, em busca dos objetos divinos. Desejando voar, mas não podendo, pois, no fim, ainda permanecem mortais. A humanidade ainda os limita. Contudo, o encontro desconcertante inaugura uma nova experiência, sinalizando que o limite não é o fim (*Fedro* 250-251).

Não é à toa que o processo de encontro com imagens belas é descrito por Platão de maneira muito semelhante a uma experiência já bem conhecida: aquela do amor (*eros*). Com efeito, trata-se de um enamorar-se do belo. E, como tal, trata-se de um desejo de “procriar e gerar no belo” (*Banq.* 206e), de tal maneira que se possa, enfim, alcançar a “imortalidade”. Analogamente à procriação física, em que o gênero humano ou, mais especificamente, o nome de família se perpetua através das gerações vindouras. No amor, o “perpetuar-se” é do âmbito do Espírito. Procria-se com o Espírito. É a “natureza mortal”, sustenta Platão (*Banq.* 207d), que “procura, tanto quanto possível, ser eterna e imortal”. Com isso, ela alcança tanto a libertação da dor como a permanência, não corpórea, mas concernente ao conhecimento. Recorda-se do que outrora havia esquecido, a saber, das Ideias Eternas e, em primeiro lugar, daquela do Belo. Em suma, reporta-se, aqui, ao que se poderia denominar como uma *pedagogia amorosa*¹⁰, a qual vem esclarecida Platão da seguinte maneira:

¹⁰ Nesta “pedagogia amorosa”, deve-se observar como as “forças irracionais”, sinalizadas pela preponderância do papel assumido pelo *eros*, desempenham um papel fundamental na formação educacional do homem grego, entendida como *Paideia*. A este respeito, é possível ler em Jaeger: “A sua teoria do *eros* lança uma audaciosa ponte sobre o abismo que separa o apolíneo do dionísíaco. Ele [Platão] julga que, sem o impulso e o entusiasmo inesgotáveis e incessantemente renovados das forças irracionais do Homem, jamais será possível atingir o cume daquela transfiguração suprema que atinge o espírito, quando este contempla a ideia do Belo. A união do *eros* e da *paideia*, eis a ideia central do *Banquete*”.

Só assim deve alguém entrar ou ser levado pelo caminho do amor, partindo das belezas particulares para subir até aquela outra beleza, e servindo das primeiras como degraus: de um belo corpo passará para dois; de dois, para todos os corpos belos, e depois dos corpos belos para as belas ações, das belas ações para os belos conhecimentos, até que dos belos conhecimentos se alcance, finalmente, aquele conhecimento que não é outra coisa senão o próprio conhecimento do Belo, para terminar por contemplar o Belo em si mesmo. Só nessa altura da existência, meu caro Sócrates, falou a forasteira de Mantinéia, e mais em parte alguma, é que para o homem vale a pena viver, na contemplação da Beleza em si mesma (*Banq.*, 211c).

Assim, retoma-se o tema da vida filosófica, daquela que vale a pena ser vivida. Agora, temos presente um tema despido de todos os excessos de interpretações questionáveis em suas tentativas de eliminar a dimensão do corpo e da realidade sensível do pensamento de Platão. Na verdade, o corpo e os sentidos, sobretudo a visão, são a “porta de entrada” para uma vida que “vale a pena viver”, dedicada ao amor, ao belo e à sabedoria. E isto na medida em que “o *erótico* se revela um caminho *alógico* que conduz ao Absoluto”, argumenta Reale (2003, p. 150). A própria dimensão das Ideias já não parece mais tão distante do homem, porém ao alcance das mãos. Ao menos, o que está ao alcance mais imediato é a possibilidade de elevação nos degraus que conduzem a tal Realidade superior. Não acessível para todos, sem dúvida. Mas para os inclinados à vida filosófica. Àqueles que não permanecem impassíveis ante as belezas da vida. Assim como àqueles que intuem a existência de

Mais adiante ele conclui, ao precisar o resultado desta união: “O *eros*, concebido como amor pelo Bem, é ao mesmo tempo o impulso para a verdadeira realização essencial da natureza humana, e portanto um impulso cultural no mais profundo sentido da palavra”. Tudo isto nos autoriza a afirmar que Platão concebe verdadeiramente uma “pedagogia do *eros*”. Cfr. JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*, 1986, p. 498-499; p. 509.

uma forma de vida mais excelente em comparação com a vida dedicada aos prazeres imediatos e estritamente carnavais.

Em virtude desse domínio do pensamento platônico, Zizek (2014, 104) pode concluir, não mais em plena harmonia com o filósofo grego, sobre o caráter frágil e fugaz do Absoluto. “Em breve”, ele argumenta, “o Absoluto é um puro *Evento*, algo que simplesmente acontece, que desaparece antes mesmo de ter plenamente aparecido”. As Ideias, com efeito, parecem se sustentar em uma dimensão puramente virtual e não mais substancial. Aparecendo, portanto, na superfície das coisas e transformando para sempre aqueles dispostos a enamorar-se delas.

Considerações finais

No término desta “aventura filosófica”, para valer-se de uma expressão cara à Zizek, revela-se necessário retornar ao início. Mais precisamente, retrocedesse à problemática que ensejou esta investigação, a saber: o que a centralidade de conceitos como *amor*, *beleza* e *loucura* na obra platônica pode auxiliar na reinterpretação da natureza da sua Filosofia? Ou ainda: Haveria de fato uma nítida separação e *hipostasia* do Mundo das Ideias em comparação à realidade factual? O que implicaria, portanto, no desprezo de tudo aquilo que reporta ao corpo e às suas capacidades sensíveis. Como visto, a tentativa de resolução deste problema foi possível pelo delineamento daquilo que se convencionou chamar como *Evento*, ou seja, uma intrusão traumática de algo radicalmente novo e desconcertante para a gramática com que o sujeito acostumou-se a guiar sua vida até então. Gramática, no interior da qual, grassam oposições rígidas e estáticas, a exemplo da divisão pressuposta entre a alma e o corpo. O *Evento*, portanto, desconcertaria e desarticulária a lógica interna dessa gramática, de tal modo que uma nova rede de significações desponta no horizonte do sujeito, não mais simplesmente restrito à dimensão da finitude.

O que torna esse movimento contraditório e, como tal, de difícil assimilação pela tradição filosófica que o reinterpretou exaustivamente é o fato de que essa reordenação simbólica e crítica da finitude passam por aquilo que parece mais banal e simplório no indivíduo: seus sentidos, suas paixões e seus encontros cotidianos. Com efeito, a resposta à pergunta inicial enseja, na verdade, novas e ainda mais inquietantes problemáticas.

Buscou-se, nesta investigação, fornecer um caminho possível para pensar a especificidade da filosofia platônica. Outros caminhos são, efetivamente, exequíveis, como aquele de insistir no caráter *dialético* de seu pensamento. Seguir essa trilha nos conduziria a uma resposta semelhante, qual seja: insistir na falência das interpretações oriundas de uma lógica mantenedora de rígidas oposições, como entre a sensibilidade e a razão. O que uma imersão hermenêutica em obras como o *Fedro* e o *Banquete* nos ensina é o estatuto ilusório dessas oposições, o que não poderia ser diverso para um autor dialético, em especial para um autor central ao desenvolvimento científico da dialética, enquanto procedimento teórico-metodológico.

Com isso, abre-se, analogamente, uma nova forma de compreender a própria História da Filosofia. Empreendimento possível em virtude do caráter basilar de Platão para a tradição filosófica que o segue. Seria a História da Filosofia, ao menos nos seus moldes ocidentais, uma astuta estratégia de desqualificação das experiências sensíveis em prol de uma normatividade “friamente” racional e avessa a toda e qualquer referência às diferenças? Uma reflexão que, dessa maneira, tenderia a desprezar as formas de vida que não se enquadrariam nos moldes de um *Cogito* dito “cartesiano”, por exemplo, encarcerando em institutos disciplinares e de controle os sujeitos “anormais”, como certos autores contemporâneos sustentam ser essa a natureza da Filosofia mesma.

Com Platão é possível aduzir uma hipótese contrária, no sentido de insistir como sempre foi próprio à reflexão filosófica atribuir seriedade às “diferenças”, ainda que isso implique reavaliar o seu estatuto ontológico para além de certa gramática habitual. Assim como é, desde sempre, própria à filosofia pensar os modos constitutivos de imbricação entre

sensibilidade e razão, bem como aquilo que circunda os limites dessa relação, como uma dimensão “Outra”, cujo contato só pode resultar traumático para o sujeito, ao mesmo tempo em que enseja uma nova experiência de formação subjetiva. Em suma, com Platão, compreende-se que sempre foi uma tarefa da filosofia a assunção dos riscos de experiências negativas e indeterminadas, as quais só podem ser parcialmente definidas como “loucura” por aqueles que ainda não experimentaram o caráter formador de uma “pedagogia amorosa”.

Referências

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Marcelo Perine. 5 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2021.
- DELEUZE, Gilles. *Lógica do Sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. 4 ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.
- DIXSAUT, Monique. *Platon et la question de l'âme: études platoniciennes II*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2013.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas: a Ciência da Lógica*. Trad. Paulo Menezes. 3 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1986.
- PLATÃO. Apologia de Sócrates. In: SANTOS, José Trindade dos (Org.). *Êutifron, Apologia de Sócrates, Críton*. Trad. José Trindade Santos. 4 ed. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da moeda.
- PLATÃO. Apologia de Sócrates. Eutidemo (ou da Disputa). In: BINI, Edson (Org.). *Diálogos IV*. Trad. Edson Bini. 2 ed. São Paulo: Edipro, 2016. p. 169-231.
- PLATÃO. Apologia de Sócrates. Fédon. In: PESSANHA, José Américo Motta (Org.). *Diálogos*. 4 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- PLATÃO. *Apologia de Sócrates. Fedro ou da Beleza*. Trad. Pinharada Gomes. 6 ed. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.

- PLATÃO. Apologia de Sócrates. Górgias (ou da Retórica). In: BINI, Edson (Org.). *Diálogos II*. Trad. Edson Bini. 2 ed. São Paulo: Edipro, 2016. p. 41-168.
- PLATÃO. Apologia de Sócrates. Hípias Maior (ou Do Belo). In: BINI, Edson (Org.). *Diálogos II*. Trad. Edson Bini. 2 ed. São Paulo: Edipro, 2016. p. 233-272.
- PLATÃO. Apologia de Sócrates. Lísias (ou da Amizade). In: BINI, Edson (Org.). *Diálogos IV*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2009. p. 273-304.
- PLATÃO. Apologia de Sócrates. *O Banquete*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 1980.
- PLATÃO. Apologia de Sócrates. *Protágoras*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 2002.
- REALE, Giovanni. *História da Filosofia: filosofia pagã antiga*, v. 1. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003.
- ZIZEK, Slavoj. *Acontecimento: uma viagem filosófica através de um conceito*. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.
- ZIZEK, Slavoj. *Event: A Philosophical Journey Through a Concept*. London: Melville House, 2014.
- ZIZEK, Slavoj. *Evento*. Trad. Edoardo Acotto. Novara: De Agostini Libri, 2014.

Data de registro: 02/08/2021

Data de aceite: 28/01/2022



O espaço kantiano: uma análise da interpretação de Henry Allison

*Alexandre Pavani da Silva**

Resumo: Apesar de a Estética Transcendental se caracterizar como um trecho curto e aparentemente introdutório da Crítica da Razão Pura, seu conteúdo é essencial para compreender como Immanuel Kant lida com a questão central em torno do qual sua primeira Crítica é erigida: Como são possíveis os juízos sintéticos a priori? Nesse sentido, centrando sua argumentação no conceito de espaço, busca estabelecer critérios de validação para a aplicação de conceitos puros na formulação de conhecimentos apodícticos sobre a experiência sensível. Contudo, as conclusões a que chegam os comentários tradicionais da obra de Kant, impõem questões problemáticas sobre as consequências das conclusões de Kant. Sobretudo, no que se refere à tese da idealidade transcendental do espaço. Tendo em mente essas problemáticas questões, buscaremos analisar detidamente duas possíveis interpretações da Estética Transcendental. Primeiramente, buscaremos analisar a interpretação tradicional, que entende a Estética Transcendental como uma tentativa de resolver os problemas que as teorias de Newton e Leibniz sobre o espaço deixam em aberto. Em seguida, abordaremos a interpretação de Henry Allison, que busca ser uma defesa da tese da idealidade transcendental. Veremos que a interpretação de Allison traz novos recursos interpretativos, os quais nos permitem uma compreensão mais abrangente da teoria de Kant em relação à perspectiva tradicional.

Palavras-chave: Immanuel Kant; Estética Transcendental; Idealidade Transcendental do Espaço; Henry Allison.

* Graduando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: alexandre.pavani.silva@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1092229219117998>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3663-8300>.

The kantian space: an analysis of Henry Allison's Interpretation

Abstract: Although the Transcendental Aesthetics characterization as a short and apparently introductory excerpt of the Critique of Pure Reason, its content is essential to understand how Immanuel Kant deals with the central question around which his first Critique is constructed: How are synthetic a priori judgments possible? In this sense, centering his argument on the concept of space, he seeks to establish a validation criterion for the application of pure concepts in the formulation of apodictic knowledge about sensible experience. The conclusions reached by traditional commentaries on Kant's work, however, impose problematic questions about the consequences of Kant's conclusions. Particularly, with regard to the thesis of the transcendental ideality of space. Bearing in mind these problematic issues, we will seek to analyze two possible interpretations of Transcendental Aesthetics. First, we will try to analyze the traditional interpretation, which understands Transcendental Aesthetics as an attempt to solve the problems that Newton's and Leibniz's theories of space leave open. Next, we will address Henry Allison's interpretation, which seeks to be a defense of the thesis of transcendental ideality. We will see that Allison's interpretation brings in new interpretative resources, which allow us a more comprehensive understanding of Kant's theory compared to the traditional perspective.

Keywords: Immanuel Kant; Transcendental Aesthetic; Transcendental Ideality of Space; Henry Allison.

Introdução

Apesar de a Estética Transcendental se caracterizar como um trecho relativamente curto e aparentemente introdutório da Crítica da Razão Pura, seu conteúdo é essencial para compreender como Immanuel Kant lida com o problema central em torno do qual sua primeira Crítica é erigida: Como são possíveis os juízos sintéticos a priori? A fim de elucidar essa problemática questão, na Estética Transcendental Kant direciona sua investigação filosófica para o processo de formulação de conhecimentos apodícticos a partir da experiência sensível. Com efeito, esta é a primeira

parte do desenvolvimento denominado por Kant como a Doutrina Transcendental dos Elementos, a qual tem como fim estabelecer uma ampla argumentação sobre como nossa capacidade cognitiva formula conhecimentos apodícticos sobre elementos intuídos pela sensibilidade e pensados pelo entendimento. Sendo assim, podemos afirmar que, nessa primeira parte da Doutrina Transcendental dos Elementos, o filósofo de Königsberg busca desenvolver tanto uma teoria sobre as intuições puras da sensibilidade, quanto argumentos em defesa da idealidade transcendental do espaço e do tempo. Tendo em vista atingir essa meta, Kant estabelece a conclusão final para a qual a investigação filosófica desenvolvida nas exposições metafísica e transcendental sobre os conceitos do espaço e do tempo devem convergir: “Nesta investigação se apurará que há duas formas puras da intuição sensível, como princípios do conhecimento a priori, a saber, o espaço e o tempo[...]” (CRP, A22/B36) ¹. Nesse sentido, podemos afirmar que as Exposições tem o fim de investigar a validade dessa proposição, partindo do pressuposto de que o espaço e o tempo são intuições puras. Com efeito, Kant afirma que as intuições puras, necessária e universalmente, ordenam e dão forma à matéria dada pela sensação, são a forma dos sentidos externo e interno. Além disso, afirma que tais intuições puras estão dadas a priori no ânimo, prontas para serem aplicadas à sensação antes da experiência sensível, como condição de possibilidade da representação de objetos percebidos pelos sentidos como algo que ocupa um lugar no espaço e perdura no tempo. Kant afirma:

Mas como poderá haver no espírito uma intuição externa que preceda os próprios objetos e que permita determinar a priori o conceito destes? É evidente que só na medida em que se situa simplesmente no sujeito, como forma do sentido externo em geral, ou seja, enquanto propriedade formal do sujeito de ser afetado por objetos e, assim, obter uma representação

¹ Nas citações que se referem à obra *Crítica da Razão Pura* de Immanuel Kant utilizaremos a sigla CRP para se referir à obra, seguida do número da paginação na edição A de 1781 ou B de 1787.

imediate dos objetos, ou seja, uma intuição (CRP, B 41).

O trecho supracitado deixa clara a forma como Immanuel Kant concebe o espaço, como um estado ou uma modificação do ânimo, uma característica formal do sentido externo que possibilita a representação de objetos espaciotemporais percebidos pela sensibilidade. Contudo, a proposição supracitada nos impõe questões problemáticas sobre as conclusões a que a argumentação kantiana sobre o espaço chega. Por um lado, estabelece uma distinção entre a realidade fenomênica e a realidade em si, o que, por conseguinte, sugere que os objetos em si mesmos não são espaciotemporais. Por outro lado, sugere que o espaço kantiano, a forma do sentido externo, é tanto empiricamente real (objetivamente válido apenas quando se refere àquilo que nos é dado pela sensibilidade), quanto transcendentemente ideal (irreal quando se refere a objetos que não tem relação com nossa sensibilidade).

Tais conclusões, a que chegam os comentários tradicionais da obra de Kant, impõem questões problemáticas sobre as consequências das conclusões de Kant. Sobretudo, no que se refere à tese da idealidade transcendental do espaço, a qual, de acordo com a interpretação tradicional, não implica necessariamente que o espaço seja apenas a forma da sensibilidade e nada mais. Tal questionamento aponta que uma hipótese fora negligenciada por Kant na *Estética Transcendental*, afinal, em sua investigação o filósofo prussiano parte da premissa de que o espaço: Ou é uma propriedade dos objetos físicos, ou é uma propriedade subjetiva de nossa capacidade cognitiva. Ora, o espaço não poderia ser tanto uma propriedade dos objetos em si mesmos quanto um aspecto formal de nossa sensibilidade? Além disso, ao afirmar que o espaço é a forma da sensibilidade e nada mais, Kant estaria afirmando que o objeto em si não tem propriedades espaciotemporais? Tendo em mente essas problemáticas questões, buscaremos analisar detidamente duas possíveis interpretações da *Estética Transcendental*.

Primeiramente, buscaremos analisar a interpretação tradicional, a qual entende que os argumentos da *Estética Transcendental* foram

formulados por Kant como uma tentativa de resolver os problemas que as teorias de Newton e Leibniz sobre o espaço deixam em aberto. E que, por conseguinte, entende a Estética Transcendental como um trecho introdutório da Crítica que deve ser interpretado à parte do restante da Crítica. Em seguida, abordaremos a interpretação de Henry Allison em busca de uma defesa para a tese da idealidade transcendental do espaço, a qual, para Allison é validada pelas conclusões das Exposições Metafísica e Transcendental do conceito do espaço. Também analisaremos a hipótese aventada por Allison de que a Estética deveria ser pensada como a parte de um desenvolvimento mais amplo de Kant, a tese da discursividade do conhecimento.

A interpretação tradicional: Kant contra Newton e Leibniz

Antes da Estética Transcendental, duas teses promissoras alegavam explicar com clareza o conceito de espaço. Por um lado, Isaac Newton afirmava que o espaço é um ente real e absoluto, imóvel e imutável, o qual contém tudo o que existe: “O espaço absoluto, sem se relacionar com nada externo, permanece sempre imutável e imóvel em sua própria natureza” (NEWTON, *apud* KÖRNER, 1990, p. 33, tradução nossa)². Por outro lado, Gottfried Wilhelm Leibniz considera que o espaço só pode ser concebido como um conjunto de relações ordenadas dos objetos espaciotemporais coexistentes. De acordo com esta perspectiva, o espaço: “É algo meramente relativo como o é o tempo”, “Uma ordem de coexistências como o tempo é uma ordem de sucessões.” (LEIBNIZ, *apud* KÖRNER, 1990, p. 33, tradução nossa)³. Com efeito, a formação acadêmica racionalista de Immanuel Kant acaba imbuindo suas obras pré-críticas com o pensamento leibniziano, o que poderia nos levar a crer que o filósofo

² “*Absolut Space, in its own nature, without relation to anything external, remains always similar and immovable*” (NEWTON, *apud* KÖRNER, 1990, p. 33).

³ “*is merely relative as time,*” “*an order of coexistences as time is na order of sucessions*” (LEIBNIZ, *apud* KÖRNER, 1990, p. 33).

prussiano simpatiza com a tese de Leibniz sobre o espaço, contudo, tal como apontado por Körner (1990):

Na controvérsia entre os Newtonianos e os Leibnizianos, Kant se colocou ao lado dos primeiros, pelo menos a partir de 1768, quando publicou um breve artigo cujo título poderia ser traduzido livremente como “A base final ou o fundamento da diferença de direção no espaço”. Lá ele considera, entre outras coisas, objetos que são “contrapartidas incongruentes” um do outro, tais como a luva da mão esquerda e a da mão direita. As luvas são inteiramente semelhantes, mas não podem (mesmo em momentos diferentes) ocupar o mesmo espaço (KÖRNER, 1990, p. 33-34, tradução nossa).⁴

Apesar de concordar com a crítica de Leibniz ao espaço absoluto de Newton, o filósofo prussiano soube reconhecer a importância das conclusões de Newton sobre as relações que os objetos espaciais mantêm entre si. Com efeito, o físico inglês não reconhecia a matemática e a geometria como um sistema de proposições puramente hipotético. Os conceitos primários que fundamentam sua argumentação não são hipotéticos e irreais, tão menos podem ser justificados por verificação experimental, o que, por conseguinte, evidencia um caráter racionalista importante da metodologia de que Newton se vale para formular axiomas sobre as relações mecânicas estabelecidas pelos objetos espaciotemporais. Nesse sentido, podemos afirmar que é o método e não a conclusão de Newton que atrai a atenção de Kant e o faz pensar mais profundamente nessa questão. Tal como é apontado por Körner no trecho supracitado, podemos afirmar que Kant considerava a teoria de Newton e se valia de

⁴ “*In the controversy between the Newtonians and the Leibnizians Kant sided with the former at least as early as 1768 when he published a brief paper whose title might be freely translated as ‘The ultimate basis or ground of difference of direction in space’. There he considers, among other things, objects which are “incongruent counterparts” one of the other, left- and right-hand glove. The gloves are entirely similar yet they cannot (even at different times) occupy the same space*” (KÖRNER, 1990, p. 33-34).

alguns de seus argumentos para fundamentar os seus próprios pensamentos sobre o espaço. Um bom exemplo disso é o fenômeno das contrapartidas incongruentes, observado por Kant como um exemplo de diferenças que só podem se referir a um espaço absoluto e original. Além disso, dois anos mais tarde, em 1770, na *Dissertação Inaugural*, Kant reavalia o exemplo das contrapartidas incongruentes para afirmar que tal fenômeno não poderia ser explicado se assumirmos que o espaço é um conceito.

Um desenvolvimento que resulta na afirmação absoluta expressa como pressuposto do quarto argumento da *Exposição Metafísica* do espaço: “O espaço é representado como uma grandeza infinita dada” (CRP, A25/B40). Disto depreende-se que, segundo o filósofo prussiano, a representação original do espaço não pode ser um conceito e deve, necessariamente, ser uma intuição. Isto ocorre porque, de acordo com a Lógica tradicional, que Kant segue como lei, um conceito não pode encerrar tal representação, de um espaço como grandeza infinita dada, um conceito opõe-se à uma intuição por ser uma representação universal, ou de algo comum a diversos objetos, uma representação por expressar um aspecto que pode estar contido em diversos objetos⁵. “Todavia é assim que o espaço é pensado (pois todas as partes do espaço existem simultaneamente no espaço infinito)” (CRP, A25/B40). Sendo assim, fica evidente que Kant evoca este aspecto da lógica tradicional para definir, por oposição, que a referida representação do espaço não pode ser caracterizada como conceito devendo, necessariamente, ser considerada como uma intuição. Diante disso, o filósofo prussiano passa a afirmar que o espaço deve ser caracterizado como uma intuição e não como um conceito, o que, por conseguinte, sugere um distanciamento do pensamento kantiano da concepção newtoniana do espaço. Guyer observa o seguinte:

⁵ Enquanto a análise do que está contido sob um conceito pode resultar em uma infinidade de marcas diferenciadoras (conceitos menores), nenhum conceito pode conter em si mesmo infinitas marcas definidoras (conceitos maiores). Para mais informações sobre a forma como Immanuel Kant distingue conceito e intuição consultar a obra *Lógica*, sobretudo o capítulo I “Dos Conceitos”.

Embora Kant pensasse que a concepção newtoniana de espaço e tempo como entes reais que contém a tudo e que existem independentemente do que eles contém pudesse servir para fundamentar o conteúdo matemático da física newtoniana, o que ele evidentemente aceitou sem reservas – e que de fato era tudo o que Newton afirmava como o mais correto (com sua famosa ressalva “*hypotheses non fingo*”) – ele tinha em mente de forma clara que os conceitos de espaço e tempo absolutos eram insustentáveis (GUYER, 1987, p. 350, tradução nossa).⁶

Nesse sentido, de acordo com a interpretação tradicional da *Estética Transcendental*, Immanuel Kant formula os argumentos circunscritos às Exposições Metafísica e Transcendental sobre o espaço para dar conta dos problemas deixados em aberto pelas teorias newtonianas e leibzianas. Com efeito, na exposição metafísica do espaço buscará explicitar qual seu conteúdo e sua origem, já na exposição transcendental buscará explicar como e se a representação do espaço pode servir como um princípio regulativo de nossa capacidade cognitiva. Os argumentos circunscritos à exposição metafísica têm como objetivo demonstrar que a representação do espaço é uma intuição pura, ou seja, que sua origem não é empírica, que seu conteúdo é único e que está dado imediatamente no espírito quando este é afetado por um objeto da sensibilidade. Disto, segundo Kant, depreende-se que a representação do espaço é única e una, e que suas propriedades só podem ser conhecidas a priori. Já nos argumentos circunscritos à exposição transcendental do espaço, Immanuel Kant buscará comprovar que a representação do espaço, tal como estabelecida, se caracteriza como um elemento subjetivo de nossa capacidade cognitiva, a qual fundamenta todo um conjunto de

⁶ “Although Kant thought that the Newtonian conception of space and time as all-embracing containers which exist independently of whatever they contain could serve to ground the mathematical content of Newtonian physics, which of course he accepted without reservation – and which indeed was all that Newton himself claimed was certain (with his famous reservation ‘*hypotheses non fingo*’) – he clearly thought the concepts of absolute space and time were otherwise untenable” (GUYER, 1987, p. 350).

conhecimentos sintéticos apriorísticos, notadamente a geometria, a ciência do espaço.

Neste sentido, devido à sua origem subjetiva, tal forma de intelecção acaba por codificar e descrever aspectos relativos à forma de todas as intuições sensíveis e, por conseguinte, nos revela apenas os aspectos formais dos aparecimentos. Contudo, ao afirmar que as representações do espaço e do tempo estão dadas a priori no ânimo, prontas a serem aplicadas na sensação imediatamente quando nossa sensibilidade é afetada, Kant não deixa claro qual é a origem e o conteúdo da intuição pura. O que, por conseguinte, pode impor um problema ontológico pior do que aquele que Kant se propôs a resolver, afinal, o que são o espaço e o tempo?

São entes reais? Serão apenas determinações ou mesmo relações de coisas, embora relações de espécie tal que não deixariam de subsistir entre as coisas, mesmo que não fossem intuídas? Ou serão unicamente dependentes da forma da intuição e, por conseguinte, da constituição subjetiva do nosso espírito, sem a qual esses predicados não poderiam ser atribuídos a coisa alguma? (CRP, A23/B38).

Tal como apontado por Lisa Shabel (2010, p. 97) cada uma das questões supracitadas fora cuidadosamente elaborada pelo filósofo prussiano a fim de referenciar cada uma das hipóteses mais promissoras para responder à questão: “Que são então o espaço e o tempo?” (CRP, A23/B38). A primeira questão faz referência à hipótese aventada por Newton e por aqueles a quem Kant definiria posteriormente como “os investigadores matemáticos da natureza” de que o espaço e tempo são entidades absolutas e subsistentes que possuem realidade atual por si mesmas. A segunda faz referência à hipótese aventada por Leibniz e por aqueles a quem o filósofo de Königsberg se referirá como “os metafísicos da natureza”, de que o espaço e o tempo são relações entre entidades que,

por sua vez, não são nem espaciais nem temporais⁷. E, por fim, a hipótese que o próprio filósofo prussiano busca defender, a qual postula que o espaço e o tempo são condições formais de nossa subjetividade sem as quais não podemos formular representações dos objetos dados pela sensibilidade.

Nesse sentido, centrando sua argumentação no conceito de espaço, busca estabelecer critérios de validação para a aplicação de conceitos puros na formulação de conhecimentos apodícticos sobre a experiência sensível. Ao afirmar que o espaço não é nada mais que a forma da sensibilidade, uma intuição pura dada a priori e que tem como fim ordenar e dar forma à sensação, Kant acaba por estabelecer uma radical distinção entre a realidade fenomênica e a realidade em si mesma. Kant afirma:

Mas como poderá haver no espírito uma intuição externa que preceda os próprios objetos e que permita determinar a priori o conceito destes? É evidente que só na medida em que se situa simplesmente no sujeito, como forma do sentido externo em geral, ou seja, enquanto propriedade formal do sujeito de ser afetado por objetos e, assim, obter uma representação imediata dos objetos, ou seja, uma intuição (CRP, B 41).

Diante disto, podemos afirmar que a representação do espaço é caracterizada por Kant como uma forma da intuição, e nada mais. Por conseguinte, qualquer intuição formulada pelo sentido externo é necessária e universalmente ordenada estruturalmente pela representação original do espaço. Paton (1936), utiliza o exemplo das lentes coloridas para ilustrar o

⁷ Tal como apontado em nota por Lisa Shabel, Gary Hatfield, em seu ensaio *Kant on the Perception of Space (and Time)*, trata destas relações e da forma como Kant faz referência e caracteriza as teorias sobre o espaço e sobre o tempo de seus oponentes. Hatfield aponta ainda que a segunda pergunta retórica também faz referência às perspectivas cruicianas e cartesianas. Sob estas perspectivas, o espaço seria caracterizado como uma “mera determinação” de Deus ou da matéria, respectivamente (HATFIELD, *apud* SHABEL, 2010, p 97).

estatuto que Kant atribui ao espaço na Estética Transcendental. Nesse sentido, esse exemplo pode ser útil para entendermos como a interpretação tradicional entende a subjetividade do espaço. De acordo com o exemplo das lentes azuis proposto por Paton (1936, p. 168), faz-se necessário realizar um exercício mental e se perguntar: Se utilizássemos lentes azuis nos olhos por toda a vida, poderíamos divisar com segurança o que é o azul da lente e o que é o azul da coisa em si? Para Paton, seria impossível realizar tal distinção, afinal, todos os objetos seriam observados por meio das lentes azuis. Nesse sentido, de acordo com a analogia proposta pelo filósofo escocês, as lentes azuis representam o espaço e o tempo tal como pensado por Kant.

Devemos assumir para este fim que nosso único sentido é a visão, para que o azul das coisas seja tão universal quanto suas características espaciais e temporais. Devemos também assumir que seria tão impossível para nós imaginar um objeto que não tivesse um matiz de azul quanto imaginar um objeto que não ocupa algum espaço e perdura por algum tempo (PATON, 1936, p. 168, tradução nossa).⁸

Neste sentido, devido à sua origem subjetiva, tal forma de intelecção acaba por codificar e descrever aspectos sobre a forma de todas as intuições sensíveis e, por conseguinte, nos revela apenas os aspectos formais dos aparecimentos. Portanto, nossa capacidade de imediatamente e intuitivamente representar objetos com formas espaciais não é apenas uma condição de toda a percepção das relações espaciais, é, sobretudo, condição formal de nossa sensibilidade. “O espaço não é mais do que a forma de todos os fenômenos dos sentidos externos, isto é, a condição subjetiva da sensibilidade, única que permite a intuição externa” (CRP,

⁸ “We must assume for this purpose that our only sense is sight, so that the blueness of things is as universal as their spatial and temporal characteristics. We must also assume that it would be as impossible for us to imagine an object which was not some shade of blue as it is to imagine an object which does not occupy some space and last for some time” (PATON, 1936, p. 168).

A26/B42). O que, para Norman Kemp Smith (2003), evidencia a problemática da dupla caracterização da natureza psicológica do espaço na Estética Transcendental:

Por um lado, ela precede a experiência como uma intuição real, completa e consciente. Por outro lado, ela precede a experiência apenas como uma disposição potencial. Não é possível entender as afirmações mais explícitas de Kant se nos recusarmos a reconhecer a existência de ambas as visões (SMITH, 2003, p. 89, tradução nossa).⁹

De acordo com Smith, esse problema de ordem lógica na caracterização do espaço só será tratado de maneira adequada na Analítica, o que, por conseguinte, impõe que a argumentação circunscrita à Estética Transcendental seja interpretada como um desenvolvimento independente do resto da Crítica. “A Estética exige sua própria exegese separada, como se ela formasse por si mesma uma obra independente. Seus problemas são discutidos de um ponto de vista mais ou menos peculiar a si mesmo” (SMITH, 2003, p. 89, tradução nossa)¹⁰. Pensados por este viés, os argumentos circunscritos à Estética Transcendental não nos fornecem uma via de acesso à argumentação central da Crítica da Razão Pura. E, por conseguinte, todo o aparato argumentativo desenvolvido por Kant, para a defesa da tese da idealidade transcendental do espaço e do tempo, serviria apenas ao propósito de operar uma refutação antiempirista e antirracionalista de teorias precedentes.

⁹ “On one view, it antedates experience as an actual, completed, conscious intuition. On the other view, it precedes experience only as a potential disposition. We rule ourselves out from understanding Kant's most explicit utterances if we refuse to recognise the existence of both views” (SMITH, 2003, p. 89).

¹⁰ “The Aesthetic calls for its own separate exegesis, quite as if it formed by itself an independent work. Its problems are discussed from a standpoint more or less peculiar to itself” (SMITH, 2003, p. 89).

A interpretação de Henry Allison: A tese da discursividade do conhecimento

De acordo com a tese da discursividade do conhecimento, todo conhecimento é formulado por meio de uma relação discursiva entre as estruturas cognitivas pré-existentes e as percepções sensíveis intuídas, o que, segundo Allison, explicaria a asserção kantiana de que as intuições puras devem estar dadas ao espírito, a priori, de modo a ordenar e dar forma aos dados fornecidos pela sensibilidade. Neste sentido, as intuições puras estabelecem-se como condições de possibilidade para a formulação discursiva de conhecimentos apodícticos sobre a experiência sensível. Além disso, a forma discursiva de formular os conhecimentos implica a existência de uma condição epistêmica, algo que sirva como uma norma e um limite para fundamentar a formulação discursiva de conhecimentos. “Por condição epistêmica entende-se aqui uma condição necessária para representação de objetos, ou seja, a condição sem a qual nossas representações não se relacionariam com os objetos ou, de forma equivalente, não seriam providas de realidade objetiva” (Allison, 2004, p. 11, tradução nossa)¹¹. De acordo com essa perspectiva, as intuições puras acabam por se caracterizar como condições epistêmicas, dispositivos subjetivos necessários para a representação de objetos dados pela sensibilidade, o que, para Allison, promove uma negação da ontologia do espaço e do tempo.

Incontroversamente, a doutrina da idealidade transcendental de Kant envolve uma negação das ontologias tradicionais do espaço e do tempo (as alternativas disponíveis ao realismo transcendental), mas não decorre disso que ela mesma seja uma ontologia alternativa. Ela também pode ser vista como uma alternativa à ontologia, segundo a qual espaço e

¹¹ “By an epistemic condition is here understood a necessary condition for the representation of objects, that is, a condition whithout which our representations would not relate to objects or, equivalently, possess objective reality” (ALLISON, 2004, p. 11).

tempo são entendidos em termos de suas funções epistêmicas (como formas ou condições do sentido externo e interno, respectivamente) e não como "realidades" de um tipo ou de outro (ALLISSON, 2004, p. 98, tradução nossa).¹²

Sendo assim, seguindo a posição de Allison, podemos entender a argumentação que Immanuel Kant desenvolve na Estética Transcendental como algo muito maior que uma simples refutação de teorias metafísicas precedentes. Para Allison, a argumentação circunscrita a este trecho da primeira Crítica, sobretudo os argumentos da Exposição Metafísica do conceito do espaço, devem ser compreendidos como o que fundamenta toda a argumentação sobre a idealidade transcendental do espaço e do tempo. Com efeito, tal como apontado anteriormente, os argumentos da Exposição Metafísica têm como objetivo demonstrar que a representação do espaço é uma intuição pura, que sua origem não é empírica e que seu conteúdo, a representação única e una do espaço, está dada no ânimo a priori. No entanto, de acordo com a interpretação de Henry Allison, os principais argumentos de Kant em defesa da tese da idealidade transcendental do espaço são aqueles formulados como as consequências da Exposição Metafísica do conceito do espaço. No primeiro argumento Kant afirma que:

O espaço não representa qualquer propriedade das coisas em si, nem essas coisas nas suas relações recíprocas; quer dizer, não é nenhuma determinação das coisas inerente aos próprios objetos e que permaneça, mesmo abstraindo de todas as condições subjetivas da intuição. Pois nenhuma determinações, quer absolutas, quer relativas, podem ser intuídas

¹² “Uncontroversially, Kant's doctrine of transcendental ideality involves a denial of the traditional ontologies of space and time (the alternatives available to transcendental realism), but it does not follow from this that it is itself an alternative ontology. It may also be seen as an alternative to ontology, according to which space and time are understood in terms of their epistemic functions (as forms or conditions of outer and inner sense, respectively) rather than as ‘realities’ of one sort or another” (ALLISSON, 2004, p. 98).

antes da existência das coisas a que convêm, ou seja, a priori (CRP, A26/B42).

Tal como lembrado por Allison, essa é a primeira vez que Kant faz alusão à coisa em si mesma na Crítica, o que é feito com o intuito claro de estabelecer uma clara distinção entre o objeto intuído e o objeto em si. Com efeito, o espaço é caracterizado por Kant como a forma do sentido externo e não estabelece relação alguma com o objeto em si, o qual não pode ser acessado por meio da sensibilidade. O que, por conseguinte, sugere que, para Kant, a “coisa em si” é a coisa que só pode ser pensada, ou abstraída, de maneira independente e sem relação alguma com as condições subjetivas da intuição. Ou seja, nossa capacidade cognitiva, limitada pelas condições epistêmicas que são a forma da sensibilidade, não é capaz de inteligir a coisa em si de maneira segura. Nesse sentido, podemos afirmar que o primeiro argumento expressa uma negação, expõe um limite de nossa capacidade cognitiva. Por outro lado, no segundo argumento Kant afirma que:

O espaço não é mais do que a forma de todos os fenômenos dos sentidos externos, isto é, a condição subjetiva da sensibilidade, única que permite a intuição externa. Como a receptividade do sujeito, mediante a qual este é afetado por objetos, precede necessariamente todas as intuições desses objetos, compreende-se como a forma de todos os fenômenos possa ser dada no espírito antes de todas as percepções reais, por conseguinte a priori, e, como ela, enquanto intuição pura na qual todos os objetos têm que ser determinados, possa conter, anteriormente a toda a experiência, os princípios das suas relações (CRP, A26/B42).

Neste segundo argumento, Kant retoma a distinção entre a matéria e a forma do aparecimento. No início da Estética Transcendental o filósofo prussiano esclarece que a matéria dos aparecimentos nos é dada a posteriori. Por outro lado, a forma do aparecimento, o que ordena e dá forma à sensação para que a sensibilidade possa formular uma

representação do objeto dado, deve encontrar-se a priori no espírito, pronta a aplicar-se ao aparecimento no momento imediato em que se dá o evento da sensação. Para Allison, Kant faz referência a essa distinção para deixar claro que o conteúdo da intuição pura, o conteúdo desta representação original do espaço, não é nada mais que a condição subjetiva da sensibilidade humana. De acordo com Allison, no parágrafo subsequente Immanuel Kant expressa a conclusão a que os dois argumentos anteriores o conduzem e, por conseguinte, o argumento principal, em favor da idealidade transcendental do espaço:

Só assim, do ponto de vista do homem, podemos falar do espaço, de seres extensos, etc. Se abandonarmos porém a condição subjetiva, sem a qual não podemos receber intuição exterior, ou seja, a possibilidade de sermos afetados pelos objetos, a representação do espaço nada significa. Este predicado só é atribuído às coisas na medida em que nos aparecem, ou seja, são objeto da sensibilidade (CRP, A26-27/B42-43).

Para Allison, os argumentos apresentados nessa seção se caracterizam como o fundamento último da tese da idealidade transcendental do espaço e, por conseguinte, do tempo. Nesse sentido, podemos afirmar que o argumento supracitado tanto afirma a idealidade transcendental do espaço, quanto garante a compatibilidade desta idealidade com a realidade empírica do espaço. O que, por conseguinte, acaba por caracterizar a representação do espaço como um estado ou modificação da sensibilidade, um aspecto formal de nossa própria capacidade cognitiva que nos permite formular conhecimentos discursivos objetivamente válidos sobre a experiência sensível. Sendo assim, para Allison, a principal conclusão da argumentação kantiana em defesa do idealismo transcendental, não precisa passar necessariamente pelo argumento da geometria:

[...] o argumento da idealidade pode contornar completamente as Exposições Transcendentais ou quaisquer considerações sobre a natureza da

geometria. Na verdade, o máximo que tais considerações poderiam fornecer é um apoio independente para a afirmação de que a representação do espaço é a priori e intuitiva, o que ainda deixa a tarefa de demonstrar que o espaço em si é transcendentalmente ideal (ALLISON, 2004, p. 118, tradução nossa)¹³.

Para Allison, as principais conclusões dos argumentos de Kant em defesa da idealidade transcendental do espaço estão circunscritas às conclusões das Exposições Metafísica e Transcendental do conceito de espaço. De acordo com a tese da discursividade do conhecimento, todo conhecimento é formulado por meio de uma relação discursiva entre as estruturas cognitivas pré-existentes e as percepções sensíveis intuídas, o que, segundo Allison, explicaria a asserção kantiana de que as intuições puras devem estar dadas ao espírito, a priori, de modo a ordenar e dar forma aos dados fornecidos pela sensibilidade. “Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas.” (CRP, A52/B76). Neste sentido, as intuições puras estabelecem-se como condições de possibilidade para a formulação discursiva de conhecimentos apodícticos sobre a experiência sensível.

Além disso, a forma discursiva como nossa capacidade cognitiva formula os conhecimentos implica a existência de uma condição epistêmica, algo que sirva como uma norma e um limite para fundamentar a formulação discursiva de conhecimentos.

Por condição epistêmica entende-se aqui uma condição necessária para representação de objetos, ou seja, a condição sem a qual nossas representações não se relacionariam com os objetos ou, de forma

¹³ “*The argument for ideality can bypass completely the Transcendental Exposition or any considerations about the nature of geometry. In fact, the most that any such considerations could provide is independent support for the contention that the representation of space is a priori and intuitive, which still leaves the task of demonstrating that space itself is transcendently ideal*” (ALLISON, 2004, p. 118).

equivalente, não seriam providas de realidade objetiva (ALLISON, 2004, p. 11, tradução nossa).¹⁴

Neste sentido, as intuições puras, tal como caracterizadas por Kant, podem ser entendidas, segundo a perspectiva interpretativa de Allison, como as referidas condições epistêmicas necessárias para a representação de objetos dados pela sensibilidade, ou seja, como se fossem as normas gramaticais que dão forma, ordenam e limitam o conhecimento discursivo formulado sobre objetos dados pela sensibilidade.

O ponto crucial é que para Kant esta capacidade original de ordenabilidade, bem como a própria ordenação atual, é uma contribuição da capacidade cognitiva do sujeito, e que isto marca a sua ruptura decisiva com a argumentação empirista (bem como com a racionalista) sobre a sensibilidade. Kant já indicava isto nos desenvolvimentos iniciais sobre a receptividade na Estética Transcendental, onde ele define a receptividade, ou sensibilidade (ele iguala os dois), como “a capacidade [Fähigkeit] de adquirir representações através da forma [die Art] como somos afetados por objetos” (A19/B33). Nesta definição indica claramente que a sensibilidade envolve não apenas uma capacidade de ser afetado por objetos, e, portanto, de receber dados sensoriais, mas também de ser afetado de uma “certa forma” ou “maneira” (Art). Isto significa que a forma como a sensibilidade apresenta os seus dados ao entendimento para a sua conceptualização já reflete uma forma particular de os receber, ou seja, uma certa forma de intuição, que é determinada pela natureza da sensibilidade humana e não pelos objetos que lhe causam afecção (ALLISON, 2004, p. 14, tradução nossa)¹⁵.

¹⁴ “By an epistemic condition is here understood a necessary condition for the representation of objects, that is, a condition without which our representations would not relate to objects or, equivalently, possess objective reality” (ALLISON, 2004, p. 11).

¹⁵ “The crucial point is that for Kant this original orderability, as well as the actual ordering, is a contribution of the cognitive subject and that this marks his decisive break with empiricistic (as well as rationalistic) accounts of sensibility. Kant already hints at this

Pensado sob esta perspectiva, o desenvolvimento kantiano sobre os dispositivos de que a mente se vale para conseguir inteligir os dados fornecidos pela sensibilidade acaba indo muito além de uma mera teoria metafísica antiempírica ou antirracionalista. O Idealismo Transcendental kantiano, sobretudo no que cerne à formulação de um conhecimento discursivo sobre dados sensíveis, acaba por se caracterizar como uma teoria metaepistemológica. Sendo assim, far-se-á necessário enquadrar a caracterização da intuição pura como forma da sensibilidade sob o escopo de um esquema mais geral proposto pelo filósofo de Königsberg. De modo que, a argumentação circunscrita a este trecho da primeira Crítica de Kant deve ser compreendida como a pedra angular sobre a qual se assentarão as bases de toda a edificação argumentativa subsequente, afinal, tal como o filósofo prussiano afirma no primeiro parágrafo adicionado à segunda edição de sua Crítica:

Não resta dúvida de que todo o nosso conhecimento começa pela experiência; efetivamente, que outra coisa poderia despertar e pôr em ação a nossa capacidade de conhecer senão os objetos que afetam os sentidos e que, por um lado, originam por si mesmos as representações e, por outro lado, põem em movimento a nossa faculdade intelectual e levam-na a compará-las, ligá-las ou separá-las, transformando assim a matéria bruta das impressões sensíveis num conhecimento que se denomina experiência? Assim, na ordem do tempo, nenhum conhecimento precede em nós a experiência e é com esta que todo o conhecimento tem o seu início (CRP, B1).

in his initial account of receptivity in the Transcendental Aesthetic, where he defines it or sensibility (he equates the two) as "the capacity [Fähigkeit] to acquire representations through the way [die Art] in which we are affected by objects" (A19/B33). At this definition clearly indicates, sensibility involves not merely a capacity for being affected by objects, and, therefore, for receiving sensory data, but also for being affected in a "certain way" or "manner" (Art). This means that the way in which sensibility presents its data to the understanding for its conceptualization already reflects a particular manner of receiving it, that is, a certain form of intuiting, which is determined by the nature of human sensibility rather than by the affecting objects" (ALLISON, 2004, p. 14).

Desta forma, podemos entender os juízos que a mente formula ao interpretar os dados sensíveis como os primeiros passos da construção de um conhecimento discursivo, e para entender profundamente nossa capacidade cognitiva, como pretendia Kant com sua *Crítica da Razão Pura*, faz-se necessário analisar cada passo desta construção discursiva. De modo que, com isso, possamos chegar àquilo que necessária e universalmente deve estar implicado em todos os juízos, algo que limite, ordene e dê forma a todo o conhecimento formulado discursivamente. Kant deixa claro no trecho supracitado, que todo o conhecimento formulado por nossa capacidade cognitiva tem o seu início com a experiência sensível. Então, entender como nossa capacidade cognitiva consegue inteligir discursivamente a experiência sensível é um passo importante para entendermos como a mente formula discursivamente qualquer tipo de conhecimento.

Sendo assim, de acordo com a interpretação de Henry Allison, a caracterização kantiana da intuição pura como forma da sensibilidade tem importância crucial para a fundamentação das argumentações subsequentes. Com efeito, no desenvolvimento subsequente, Immanuel Kant assume como verdade necessária a proposição que caracteriza a intuição pura como aquilo que, necessária e universalmente, ordena e dá forma ao conteúdo dado pela sensibilidade. Dado que o caráter discursivo de nossa capacidade cognitiva torna necessária a existência de um princípio que preceda o juízo sintético a priori a fim de validá-lo objetivamente, o espaço e o tempo podem ser caracterizados como condições epistêmicas. Com efeito, tais condições epistêmicas são elementos importantes para a fundamentação da síntese teórica que possibilita a aquisição de conhecimentos apodícticos e verdadeiramente novos sobre as relações espaciotemporais estabelecidas entre os objetos que ocupam um lugar no espaço e estão sujeitos à passagem do tempo. Portanto, as intuições puras acabam por caracterizar-se como princípios originais de ordenabilidade das sensações. Isso, por conseguinte, acaba por caracterizar tais representações como um aspecto formal da sensibilidade

que nos permite formular conhecimentos discursivos objetivamente válidos sobre a experiência sensível.

Considerações finais

Esperamos que nossa exposição tenha evidenciado o caráter peculiar da interpretação de Allison, sobretudo, no que cerne à sua tentativa de entender a tese da idealidade transcendental do espaço kantiana à luz da teoria da discursividade do conhecimento. É preciso concordar que a já secularizada interpretação tradicional da Estética Transcendental possui muitos méritos, sobretudo ao reconhecer a definição de Kant sobre o espaço como uma tentativa de preencher as lacunas deixadas pelas teorias empiristas e racionalistas que a precederam. Contudo, acreditamos que a Estética Transcendental deve ser interpretada como uma das partes de uma complexa investigação filosófica, ao contrário do que afirmam os comentadores que defendem a interpretação tradicional. Para tanto, a interpretação de Henry Allison nos fornece recursos teóricos mais apropriados que a abordagem tradicional. É adequado reconhecer o esforço do filósofo estadunidense na busca de uma nova via de acesso a um trecho já super interpretado da primeira Crítica de Kant. Desta forma, faz-se necessário levarmos em consideração que a definição kantiana do espaço e do tempo como intuições puras pode fazer parte do desenvolvimento de uma teoria mais ampla sobre a discursividade do conhecimento. Sob esta perspectiva, a tese da idealidade transcendental do espaço excede o papel atribuído a ela pela interpretação tradicional, passa a ser compreendida como algo mais que uma refutação de teorias racionalista e empiristas sobre o espaço. Ao levarmos em conta o viés interpretativo proposto por Allison, as intuições puras, espaço e tempo, passam a ser concebidas como as condições epistêmicas, necessárias para a formulação de qualquer conhecimento discursivo sobre a experiência sensível. Por conseguinte, o espaço e o tempo passam a ser encarados como princípios originais de ordenabilidade das sensações, sem os quais

não seria possível a formulação de conhecimentos apodícticos verdadeiramente novos sobre a experiência sensível. Desta forma, acreditamos que a interpretação de Allison nos fornece uma via de acesso mais fértil para entendermos de que forma e com que fins Immanuel Kant desenvolve sua exaustiva investigação sobre a objetividade em geral ao longo da Crítica da Razão Pura. Apesar de a limitação do conhecimento e a completude do argumento acerca da idealidade transcendental do espaço só serem completamente estabelecidas no final da Dedução Transcendental, acreditamos que só seria possível ao filósofo prussiano chegar a tais conclusões por meio do estabelecimento do espaço e do tempo como intuições puras. Condições epistêmicas necessárias para a validação da objetividade e apoditicidade de conhecimentos formulados a partir da experiência sensível, tais como os formulados pela geometria.

Não é possível afirmar com segurança se Immanuel Kant pensou a Estética Transcendental como um trecho independente do resto da Crítica, ou se a argumentação ali desenvolvida realmente faz parte de uma teoria mais ampla. O que se pode afirmar com segurança é que a tese da idealidade transcendental do espaço kantiana nos exorta a pensar na limitação de nossa capacidade cognitiva. Nos exorta a refletir sobre nosso ponto de vista, humano, finito e limitado que, apesar de sua finitude e limitação, é capaz de conceber conhecimentos apodícticos sobre as relações estabelecidas por objetos que nos são dados pelas lentes míopes da sensibilidade. Com efeito, a objetividade e realidade do objeto observado é implicada pela forma como nossa limitada capacidade cognitiva representa o objeto como independentemente real e objetivo. Portanto, a realidade tanto da experiência sensível quanto do objeto intuído não advém do objeto em si, mas sim da própria capacidade cognitiva humana, a qual intui de maneira transcendental o objeto em si, que por sua vez é imbuído de realidade e objetividade por meio da realidade e objetividade atribuída à representação do objeto apercebido pela sensibilidade. Eis o aspecto da Filosofia Crítica de Kant que acaba por caracterizar sua revolução filosófica como uma revolução copernicana, mediante esta revolução são os objetos da experiência que deverão se conformar com o conhecimento;

não é o conhecimento que deve vir a ser conformado de acordo com os objetos de nossa experiência. Ora, Newton e Leibniz exerceram forte influência sobre o pensamento de Kant, isso é certo, contudo, faz-se necessário ressaltar que é a Idealidade Transcendental do espaço kantiana que operou a revolução na forma como entendemos a fundamentação da síntese teórica sobre dados obtidos pela sensibilidade. O ineditismo da teoria de Kant deve ser ressaltado, afinal, partindo de premissas empiristas e racionalistas o filósofo prussiano cunhou seu caminho rumo as suas próprias conclusões. Sendo assim, concordando ou não com as conclusões a que chega o prussiano, é adequado aceitar que seu método de investigação filosófica revolucionou a forma como a Filosofia pensa o espaço, por conseguinte, caracteriza-se como o principal legado de sua *Crítica da Razão Pura*.

Referências

- ALLISON, Henry E. *Kant's Transcendental Idealism: An interpretation and defense*. New Haven: Yale University Press, 2004. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctt1cc2kjc>.
- FOLSCHEID, DOMINIQUE; WUNENBURGER, JEAN-JACQUES. *Metodologia Filosófica*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- GUYER, Paul. *Kant and the Claims of Knowledge*. London: Cambridge University Press, 1987. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511624766>.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manoela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- KANT, Immanuel. *Lógica*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.
- KÖRNER, Stephan. *Kant*. New York: Penguin Books, 1990.
- PATON, Herbert James. *Kant's Metaphysics of Experience. A Commentary on the first half of the "Kritik der reinen Vernunft"*. vol. 1. London: G. Allen & Unwin, 1936.

SMITH, Norman Kemp. *A commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'*. London: The Macmillan Press, 2003. DOI: <https://doi.org/10.1057/9780230595965>.

SHABEL, Lisa. The transcendental aesthetic. In: GUYER, Paul (ed.). *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*. New York: Cambridge University Press, 2010.

Data de registro: 08/11/2021

Data de aceite: 18/02/2022



O que parece melhor

Asa Mahan*

Tradutor: Silvério Becker**

MAHAN, Asa. The Greatest Apparent Good. In: MAHAN, Asa. *Doctrine of the Will*. Oberlin: R. E. Gillet, 1845. p. 99-118.¹

Seção I

Chegamos agora à consideração de uma das grandes questões ligadas às nossas investigações – a proposição sustentada pelos Necessitaristas, como o principal pilar de sua teoria, de que “a Vontade sempre é conforme ao que parece melhor”.

* Nascido em 1799, nos Estados Unidos da América, Asa Mahan (1799-1889) foi o autor de obras importantíssimas no campo da filosofia, como: *A System of Intellectual Philosophy* (1854), *The Science of Logic; or An Analysis of the Law of Thought* (1857), e *A Critical History of Philosophy* (1883), a última considerada por diversos filósofos como a mais importante obra de filosofia já escrita (nota do Tradutor).

** Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Professor de Prefeitura Municipal de Itapiranga (PM/Itapiranga). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8550010147430031>. E-mail: silveriobecker@yahoo.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3449-4876>.

¹ *The Greatest Apparent Good (O Que Parece Melhor)* é o quinto capítulo da obra *Doctrine of the Will*, publicada originalmente em 1845. Cf. MAHAN, Asa. *Doctrine of the Will*. Oberlin: R. E. Gillet, 1845. Disponível em *Doctrine of the Will* (gutenberg.org). Acesso em: em 23 abr. 2021. O texto é de domínio público.

Definição da expressão

A primeira pergunta que surge naturalmente aqui é: qual o significado real dessa proposição? Em réplica, respondo que ela precisa significar uma dessas três coisas:

1. Que a Vontade sempre é, em todas as suas determinações, conforme aos ditames da Inteligência, escolhendo somente aquelas coisas que a inteligência afirma serem as melhores; ou,

2. Que as determinações da Vontade estão sempre em conformidade com o impulso da Sensibilidade, isto é, que sua ação sempre está na direção do sentimento mais forte; ou,

3. Em conformidade com os ditames da Inteligência combinados com o impulso da Sensibilidade, isto é, que a Vontade não age, de modo algum, exceto quando impelida à mesma direção pela Inteligência e pela Sensibilidade.

O significado desta expressão de acordo com Edwards¹

A seguinte passagem não deixa margem para dúvidas em relação ao significado que Edwards atribui à expressão “o que parece melhor”². Preferi expressar-me, pois, afirmando que a Vontade sempre é conforme o maior bem aparente, ou conforme o que parece mais agradável, a dizer que a vontade é determinada pelo maior bem aparente, ou por aquilo que parece mais agradável, pois uma aparência mais agradável ou apazível à mente, e a escolha e preferência da mente, dificilmente parecem ser própria e perfeitamente distintas”. Aqui, inegavelmente, as palavras, escolha,

¹ Jonathan Edwards (1703-1758) (Nota do Tradutor).

² As passagens citadas por Mahan, nesse tópico, são da obra *A Careful and Strict Inquiry into the Modern Prevailing Notions of that Freedom of Will* (1852). Cf. EDWARDS, Jonathan. *A Careful and Strict Inquiry into the Modern Prevailing Notions of that Freedom of Will*. Albany: Backus e Whiting, 1804. p. 11. Disponível Google Livros. Acesso em: 06 mai. 2021 (Nota do Tradutor).

preferência, “parecer mais agradável ou apazível”, e “o que parece melhor” são consideradas idênticas em seu significado. Por isso, em outra passagem, ele acrescenta, “caso se insista na estrita propriedade do discurso, pode-se dizer mais propriamente que a *ação voluntária*, que é a consequência imediata e fruto da escolha e volição da mente, é determinada por aquilo que parece mais agradável, mais do que pela preferência e escolha em si”. A razão é óbvia. Parecer mais agradável ou apazível, e preferência ou escolha, haviam sido considerados sinônimos. Dizer, portanto, que a preferência ou a escolha é determinada por aquilo “que parece mais agradável ou apazível”, seria equivalente à afirmação de que a escolha determina a escolha. “O próprio ato de volição” – ele acrescenta – “é sempre determinado por aquilo que, na concepção mental de um objeto, faz com que ele pareça o mais agradável”, ou o que, por definição, é a mesma coisa, faz com que ele seja escolhido.

As expressões “o que parece melhor”, e “parecer mais agradável ou apazível à mente”, e as palavras, escolha, preferência, etc., são, portanto, de acordo com Edwards, idênticas em seu sentido. A proposição, “a Vontade é sempre conforme ao que parece melhor”, realmente não significa nada mais nem menos que isto: que a Vontade sempre escolhe como escolhe. O famoso argumento baseado sobre essa proposição em favor da doutrina da Necessidade pode ser expresso assim: se a Vontade sempre é conforme ao que parece melhor, isto é, se a Vontade sempre escolhe como ela escolhe, ela é governada pela lei de Necessidade. A Vontade sempre é conforme ao que parece melhor, isto é, ela sempre escolhe como ela escolhe. Por conseguinte, ela é governada por essa lei. Por causa desse silogismo, muitas pessoas supõem que a doutrina da Necessidade foi estabelecida com toda a força e clareza de uma demonstração.

A questão agora retorna, “a Vontade é sempre conforme ao que parece melhor”, em qualquer dos sentidos definidos acima?

A vontade não está sempre de acordo com os ditames da inteligência

I. É a Vontade conforme ao que parece melhor, no sentido de que todas as suas determinações estejam em conformidade com os ditames da Inteligência? A Vontade nunca se harmoniza com a Sensibilidade em oposição à Inteligência? Nenhum ser inteligente, seja ele santo ou pecador, nunca fez aquilo que seu intelecto, no momento, afirmou que ele deveria não fazer, e que seria melhor não fazer? Eu respondo:

1. Qualquer homem que alguma vez tenha violado a obrigação moral sabe que – em todos esses atos – seguiu o impulso do desejo, em oposição aos ditames da sua Inteligência. Qual indivíduo que já tenha perpetrado tais ações não diz, e não pode verdadeiramente dizer, “eu sei o que é bom, e o aprovo, e ainda assim sigo o mal”?³ Considere uma questão de fato. Um nobre espanhol, durante o progresso inicial da Reforma, convenceu-se de que a fé dos reformadores era verdadeira, e de que a sua era falsa, e que sua salvação dependia de abraçar uma e rejeitar a outra. Porém, o resultado de tal escolha poderia ser o martírio. Enquanto ponderava, no profundo de sua própria mente, ele estremeceu com grande agitação. Seu superior, que estava presente, perguntou-lhe a causa. A réplica foi, “a coroa dos mártires está diante de mim e eu não tenho firmeza cristã suficiente para tomá-la”. Ele morreu poucas semanas depois sem confessar a verdade. Ele obedeceu a sua Inteligência, ou a Sensibilidade? Não houve um conflito entre as duas, em que a última prevaleceu? Em João 12:42,43, temos um fato revelado, no qual homens estavam convencidos da verdade, e mesmo assim, porque “eles amavam mais o louvor dos homens que o louvor de Deus,” não confessaram, mas negaram a verdade, um caso, portanto, em que eles seguiram o impulso do desejo, em oposição aos ditames da Inteligência. A Vontade, portanto, não é “sempre conforme ao maior bem aparente”, nesse sentido, de modo que suas ações estejam sempre na direção dos ditames da Inteligência.

2. Se é assim, o pecado, em todos os casos, é um mero erro, um resultado necessário de um juízo errôneo necessário da Inteligência? É

³ Alusão a Romanos 7:17-18. *In*: A Bíblia Sagrada; várias versões em português (Nota do Tradutor).

mesmo assim? A Inteligência pode afirmar que um estado de impureza moral é melhor que um estado de retidão moral? Quão fácil seria, em todos os casos, “converter um pecador do erro do seu caminho”⁴, se tudo o que é necessário é colocar seu Intelecto em favor da verdade e da retidão? Quem não sabe que a grande dificuldade repousa na escravização da Vontade para uma Sensibilidade depravada?

3. Se a Vontade de todos os seres Inteligentes está constantemente em harmonia com o Intelecto, então eu afirmo que não existe, e nunca existiu tal coisa como o pecado, ou ignobilidade, no universo. O que mais pode ser dito de Deus, ou de qualquer ser assim tão puro, senão que ele tem feito constantemente aquilo que seu Intelecto afirma ser melhor? E o que dizer se o diabo e todas as criaturas chamadas pecadoras têm sempre feito a mesma coisa, onde está o fundamento concebível para a imputação de culpa moral a eles?

4. Se todos os atos da Vontade estão sempre em perfeita harmonia com a Inteligência e, nesse sentido, “conforme ao que parece melhor”, então, quando o Intelecto afirma absolutamente que não pode existir nenhum fundamento para a preferência entre dois objetos, não pode existir nenhuma escolha entre eles. Mas nós estamos, de fato, realizando, diariamente, precisamente tais atos da Vontade, selecionando um objeto em distinção de outro, quando o Intelecto afirma sua perfeita igualdade, isto é, afirma absolutamente que não há nem pode haver nenhum fundamento perceptível para preferência entre eles. Suponha que eu receba uma carta de um amigo, informando-me que ele acabou de pegar duas notas num certo banco, perfeitamente novas e de mesmo valor, e que uma delas está no canto esquerdo de sua gaveta e, outra, no canto direito, e que eu posso ter uma e apenas uma delas, aquela que eu indicar em uma correspondência de retorno: eu preciso designar uma ou outra, ou não terei nenhuma delas. Nesse caso estariam presentes para minha Inteligência dois objetos absolutamente iguais. A sua localização é indiferente. Se, pois, como afirma

⁴ Alusão a Tiago 5:20. In: A Bíblia Sagrada; várias versões em português (Nota do Tradutor).

a proposição, “a Vontade é constantemente conforme ao que parece melhor”, eu não posso selecionar um objeto em distinção de outro sem um fundamento percebido para tal seleção, não seria possível dizer qual nota eu quereria ter. No entanto, eu faço a seleção sem qualquer embaraço. Eu poderia mencionar inumeráveis casos de ocorrências diárias, de natureza similar. Toda criança que já brincou de “par ou ímpar” sabe perfeitamente que é possível selecionar entre objetos que são absolutamente iguais para a Inteligência.

Selecionarei agora um caso sobre o qual não é possível haver nenhum equívoco. Sabemos que o espaço é absolutamente infinito. O espaço, em si mesmo, é idêntico em todas as suas partes. É assim que ele precisa aparecer para a mente de Deus. Quando Deus determinou a criação do universo, ele precisou decidir localizar seu centro em algum ponto do espaço em distinção a todos os outros. Naquele momento, estavam presentes para a Inteligência Divina um infinito número de pontos, todos igualmente elegíveis. Nenhum ponto poderia ter sido selecionado porque era melhor que o outro: pois todos eram iguais. É assim que eles precisam ter parecido a Deus. Todavia, se a Vontade é sempre “conforme ao que parece melhor”, no sentido sob consideração, Deus não poderia fazer uma seleção nesse caso e, conseqüentemente, não poderia criar o universo. Ele fez a seleção e o criou. A Vontade, portanto, não é, nesse sentido, “sempre conforme ao que parece melhor”.

A vontade nem sempre é conforme ao desejo mais forte

II. A Vontade é “sempre conforme ao que parece melhor” no sentido de que ela está sempre em conformidade com o desejo mais forte ou com o impulso da sensibilidade mais forte? A Vontade nunca se harmoniza com a Inteligência, em oposição à Sensibilidade, assim como com a Sensibilidade em oposição à Inteligência? Se isto não é assim, então:

1. Seria difícil definir autonegação de acordo com a aceitação ordinária do termo. O que é autonegação senão alinhar a Vontade com a

Inteligência, em oposição à Sensibilidade? Quão frequentemente, nas reformas morais, não encontramos nada mais que um propósito inflexível colocado diretamente diante de uma onda quase irresistível e esmagadora de sentimentos e desejos?

2. Quando a Vontade é impelida em diferentes direções, por sentimentos conflitantes, ela não pode, por um momento, estar em um estado de indecisão, a menos que suponhamos serem esses sentimentos conflitantes absolutamente iguais em força até o momento da decisão. Quem acredita nisso? Quem acredita que seus sentimentos estão, em todos as instâncias, em um estado de perfeito equilíbrio até o momento de uma determinação fixa entre dois cursos distintos e opostos? Esse *deve* ser o caso, se a ação da Vontade for sempre conforme o sentimento mais forte, e nesse sentido, conforme ao “que parece melhor”. Como os Necessitaristas podem refutar esse argumento? Pretenderão que, em todos os casos, até o momento da ação decisiva, os diferentes sentimentos que impelem a Vontade em diferentes direções são sempre absolutamente iguais em força? Assim deve ser, se a Vontade sempre estiver em conformidade com o sentimento mais forte.

3. Quando os sentimentos estão em estado de perfeito equilíbrio, existe a possibilidade, nessa suposição, de nenhuma escolha ser feita. Os sentimentos frequentemente estão, e precisam estar nesse estado, mesmo quando temos a necessidade de agir em alguma direção. O caso das notas do banco, narrado acima, apresenta um exemplo desse tipo. Como, aos olhos da mente, os objetos são absolutamente iguais, supor que os sentimentos podem, neste caso, impelir a Vontade mais fortemente na direção de um que na direção de outro, é supor um evento sem uma causa, se aceitarmos que a Sensibilidade é governada pela lei de Necessidade. Se A e B são, em todos os aspectos, absolutamente iguais para a Inteligência, como pode a Sensibilidade impelir a Vontade em direção a A em vez de B? O que é um evento sem uma causa, se isso não é? Contemplem o caso em relação à localização do universo, mostrado acima. Cada ponto do espaço estava igualmente presente para Deus, e era em si mesmo, e era percebido e afirmado como sendo igualmente elegível como todos os outros. Como

poderia um sentimento mais forte surgir na direção de um ponto em distinção de outros, a menos que suponhamos que a Vontade de Deus não está sujeita à lei de Necessidade - uma posição que nenhum Necessitarista assumirá -, ou que existe um evento sem causa? Quando, portanto, Deus selecionou esse único ponto em distinção de todos os outros, essa determinação não pode ter sido nem na direção do que a Inteligência afirmou ser o melhor, nem do sentimento mais forte. Portanto, a proposição de que “a Vontade *sempre* é conforme ao que parece melhor” é, em ambos os sentidos definidos acima, demonstravelmente falsa.

4. Qualquer um se torna ciente dessa verdade quando apela para sua própria consciência. Na amputação de um membro, por exemplo, quem não sabe que se o indivíduo, no momento em que começa a operação, sucumbisse ao sentimento mais forte, ele se recusaria a tolerar isso? Ele pode passar por essa cena, somente colocando um propósito inflexível sobre a tendência do sentimento. Quão frequentemente ouvimos indivíduos afirmarem, “se eu seguisse meus sentimentos, eu faria isso; se eu seguisse meu juízo, eu faria aquilo”. Em todos esses casos, temos o testemunho direto da consciência, de que a ação da Vontade não está sempre na direção do sentimento mais forte: porque essa ação, algumas vezes, está conscientemente na direção da Inteligência, em oposição a tais sentimentos; e em outras, na presença consciente de tais sentimentos, a Vontade permanece, por períodos longos ou curtos, indecisa em relação ao curso específico que será seguido.

A vontade nem sempre está em conformidade com a Inteligência e a Sensibilidade combinadas

III. A Vontade sempre é conforme ao que parece melhor, de modo que suas determinações estão sempre em conformidade com as afirmações da Inteligência e ao impulso da Sensibilidade combinados? Eu argumento que não é assim por duas razões:

1. Se esse fosse o caso, quando Inteligência e Sensibilidades são opostas uma à outra – fato muito frequente – não poderia haver nenhum ato da Vontade em nenhuma direção. A Vontade precisa permanecer em um estado de absoluta inação, até que esses poderes beligerantes ajustem suas diferenças e se unam para impelir a Vontade em alguma direção específica. Mas, sabemos que a Vontade pode, e frequentemente age na direção da Inteligência ou na direção da Sensibilidade, quando as afirmações de uma e os impulsos da outra estão em oposição direta entre si.

2. Quando o Intellecto e a Sensibilidade, como nos casos acima, são igualmente indiferentes, não pode existir, na presente hipótese, nenhum ato da Vontade. Sob circunstâncias idênticas a essas, no entanto, a Vontade age. A hipótese, portanto, cai por terra.

Assim, eu concluo que a proposição “a Vontade sempre é conforme ao que parece melhor” ou é errônea, ou é um mero truísmo, não tendo assim nenhum impacto sobre nossas investigações correntes.

Na discussão das proposições acima, a doutrina da Liberdade recebeu uma ilustração completa e clara. A ação da Vontade algumas vezes está em direção à Inteligência, em oposição à Sensibilidade, e algumas vezes em direção à Sensibilidade, em oposição à Inteligência, e nunca em direção a alguma delas por precisar estar em direção a algumas delas. Algumas vezes, ela age onde a Inteligência e a Sensibilidade se harmonizam, ou são igualmente indiferentes. Também quando a Vontade age em direção à Inteligência ou à Sensibilidade, ela não necessita, em todo o caso, seguir a afirmação mais elevada, nem o desejo mais forte.

Seção II – Tópicos diversos

O argumento necessitarista

I. Estamos agora preparados para apreciar o argumento necessitarista, baseado na assunção de que “a Vontade sempre é conforme ao que parece melhor”. Essa assunção é o grande pilar no qual a doutrina se

apoia. Porém, todo o argumento baseado sobre ele é um perpétuo raciocínio em círculo. Peça ao necessitarista que apresente o grande argumento em favor de sua doutrina. Sua resposta será: “porque a Vontade *sempre* é conforme ao que parece melhor”. Então, mencione fatos como aqueles acima mencionados, em contradição com a sua assunção, e sua resposta já estará pronta. Precisa haver, em todos os casos como esses, algum fundamento para a preferência percebido ou sentido, ou não poderia existir nenhum ato da Vontade nesses casos. Por exemplo, precisa ter havido algum ponto no espaço, mais elegível que qualquer outro para a localização do universo, e esta precisa ter sido a razão pela qual Deus selecionou aquele que selecionou. Pergunte a ele por que ele afirma isso. Sua réplica será, “porque a Vontade sempre é conforme ao que parece melhor”. Assim, sua assunção se torna premissa ou conclusão, exatamente como demanda a exigência da teoria baseada nela. Nada é tão conveniente e útil como uma assunção dessas quando se tem uma posição errônea e muito difícil para sustentar. Mas, quem não vê que este é um raciocínio em círculo dos mais viciosos? Assumir a proposição “a Vontade sempre é conforme ao que parece melhor”, em primeira instância, como a base de uma teoria universal, e então assumir a verdade dessa proposição como a base da explicação de fatos particulares, que contradizem essa teoria. O que é raciocinar em círculo, se isso não é? Ninguém tem o direito de assumir esta proposição como absolutamente verdadeira, até que tenha primeiro mostrado que ela é confirmada por todos os fenômenos da Vontade. Sobre essa autoridade não se pode explicar corretamente um único fenômeno. Fazer isso não é apenas raciocinar em círculo, mas presumir a questão em debate.

Em que sentido os motivos causam os atos da Vontade

II. Estamos também preparados para considerar outra assunção do Presidente Edwards que, se admitida no sentido em que ele a assume como verdade, exige a admissão do esquema Necessitarista, a saber: que a determinação da Vontade sempre é causada pelo Motivo presente à mente

para realizar essa determinação. “É aquele motivo”, diz ele, “que, conforme surge na perspectiva da mente, é o mais forte, que determina a Vontade”⁵. Novamente, “todo ato da Vontade tem uma causa, e consequentemente (pelo que já tem sido provado) tem uma conexão necessária com sua causa, e assim é necessário por uma necessidade de conexão e consequência, por isso é evidente que todo ato da Vontade, qualquer que seja, é estimulado por algum motivo”. “Mas, se todo ato da Vontade é estimulado por algum motivo, então esse motivo é a causa desse ato da Vontade”. “E se as volições são propriamente os efeitos de seus motivos, então elas estão necessariamente ligadas a seus motivos”. Se concordarmos com o princípio assumido aqui, a conclusão se segue por necessidade. Vamos, contudo, inquirir em que sentido motivo e volição mantêm a relação de causa e efeito um com o outro. *A presença e ação de um poder causa a ação de outro, na medida em que, e somente na medida em que ela torna necessária tal ação; e causa a sua ação em uma direção particular, somente na medida em que torna necessária sua ação naquela direção, em oposição a qualquer outra.* Assim, a ação de um poder pode causar a ação de outro em uma dessas duas maneiras:

1. Ele pode tornar necessária sua ação, e torná-la necessária em uma direção, em oposição a alguma ou a todas as outras. Nesse sentido, o fogo causa a sensação de dor. Ele torna necessária a ação da Sensibilidade, e em uma única direção.

2. Um poder pode tornar necessária a ação de algum outro poder, mas sem tornar necessária sua ação em uma direção em oposição a alguma ou a todas as outras. Vimos, num capítulo anterior, que o Motivo causa a ação da Vontade apenas nesse sentido: que ele torna necessária a ação da Vontade em alguma direção, mas não em uma direção em distinção de outra. Ora, o erro do Presidente Edwards reside em confundir esses dois sentidos

⁵ Essa passagem, e as demais citadas por Mahan nesse tópico, são da obra *A Careful and Strict Inquiry Into the Modern Prevailing Notions of that Freedom of Will* (1852). Cf. EDWARDS, Jonathan. *A Careful and Strict Inquiry Into the Modern Prevailing Notions of that Freedom of Will*. Albany: Backus e Whiting, 1804. p. 7. Disponível em Google Livros. Acesso em: 06 mai. 2021 (Nota do Tradutor).

da palavra causa. Ele assume que, quando um poder causa a ação de outro em algum sentido, precisa ser em todos os sentidos. Admite-se prontamente que, em um sentido, o Motivo causa a ação da Vontade. Mas, quando perguntamos pela razão ou causa de qualquer escolha particular em distinção de outra, encontramos-la, não no motivo, mas no próprio poder de querer.

Objeção – como se explica uma volição particular

III. Nós também estamos preparados para apresentar a grande objeção dos Necessitaristas à doutrina da Liberdade conforme defendida aqui. Como, pergunta-se, devemos explicar, nessa teoria, as volições *particulares*. O poder de querer explica apenas atos da Vontade em *alguma* direção, mas não para uma em preferência a outra. É preciso explicar essa distinção, ou teremos um evento sem uma causa. A esse argumento eu replico:

1. Ele assume a posição em debate, a saber: que não pode haver consequentes que não estejam necessariamente conectados com antecedentes específicos que tornam necessários aqueles consequentes específicos em distinção de todos os outros.

2. Para explicar qualquer efeito, tudo o que pode ser, apropriadamente, requerido é indicar a existência e operação de uma causa adequada à produção de tais efeitos. O próprio livre arbítrio é uma causa assim no caso sob consideração. Mostramos aqui a existência e operação de uma causa que precisa produzir um de dois efeitos, e que é igualmente capaz, sob as circunstâncias, de produzir ambos. Tal causa explica a existência de um efeito desses, assim como a designação de um antecedente produzindo necessariamente certos consequentes explica esses consequentes.

3. Se, como esta objeção assevera, um ato da Vontade, quando não existe nenhuma razão percebida ou sentida para aquele ato em preferência a qualquer outro, é equivalente a um evento sem uma causa; então seria impossível *concebermos* tanto o primeiro quanto o último. Não podemos

conceber um evento sem uma causa. Mas, podemos conceber um ato da Vontade quando não existe outra razão, senão o poder de querer para aquele ato específico da Vontade em distinção de outros. Não podemos conceber um evento sem uma causa. Mas, *podemos* conceber que a mente faça uma escolha peculiar, por exemplo, ao invés da escolha corriqueira, sem o Intelecto ou a Sensibilidade impelirem a Vontade para aquele ato em distinção de outros. Tal ato, portanto, não é equivalente a um evento sem causa. Consequentemente, a objeção sob consideração não tem nenhum fundamento.

Uma explicação errônea sobre fatos como os acima descritos

IV. A maneira pela qual os Necessitaristas, algumas vezes, tentam explicar os fatos da Vontade nos quais a seleção é feita entre objetos percebidos e sentidos como sendo perfeitamente iguais, requer atenção. Suponha que A e B estejam diante da mente. Um ou outro precisa ser selecionado, ou nenhuma seleção ser feita. Esses objetos estão presentes para a mente como perfeitamente iguais. A Inteligência e a Sensibilidade estão em um estado de inteiro equilíbrio entre eles. Agora, quando um desses objetos é selecionado em distinção do outro, esse ato da Vontade precisa ser explicado, dizem, retornando à determinação de fazer a seleção ao invés de não fazê-la. A Vontade não escolhe entre A e B. A escolha é entre escolher e não escolher. Mas, veja: determinar-se a selecionar A ou B é uma coisa. Selecionar um em distinção do outro é outra. O primeiro ato não determina a Vontade em direção a um, em preferência ao outro. É este último ato que ainda precisa ser explicado. Quando tentamos explicá-lo, não podemos fazê-lo com referência à Inteligência ou à Sensibilidade, pois elas estão num estado de perfeito equilíbrio entre os objetos. Podemos explicá-lo somente recorrendo ao próprio poder de querer, e admitindo que a Vontade é livre e não sujeita à lei de Necessidade.

Como os Necessitaristas tratam a escolha entre objetos que se sabe serem iguais

V. A maneira pela qual os Necessitaristas tratam fatos dessa espécie, a saber, as escolhas feitas entre coisas percebidas e sentidas como sendo iguais, também demanda uma breve explicação. Eles dizem que esses fatos são, de qualquer modo, de pouca importância na ciência da mente, e que é insensato apelar para eles para determinar questões, como as que surgem aqui, para a doutrina da Liberdade e da Necessidade. Eu respondo: tais fatos são tão importantes na ciência da mente, quanto a queda de uma peça de ouro e de uma pena, no vácuo de um recipiente, o é para a Filosofia Natural. A última revela com perfeita clareza a grande lei da atração no universo material. O primeiro revela com igual conspicuidade a lei da Liberdade no âmbito da mente. Os Necessitaristas afirmam que nenhum ato da Vontade é possível, a não ser na direção dos ditames da Inteligência, ou de um impulso mais forte da Sensibilidade. Há fatos aduzidos nos quais, de acordo com a necessidade do caso, ambas as faculdades precisam estar em estado de perfeito equilíbrio. Nenhuma pode impelir a Vontade em alguma direção, em distinção de outra. Em tais circunstâncias, se a doutrina da necessidade é verdadeira, nenhum ato da vontade é possível. Precisamente nessas circunstâncias surgem atos da Vontade. A doutrina da Necessidade, portanto, é suplantada, e a verdade da doutrina da Liberdade é demonstrada. Os fatos que os Necessitaristas costumam desprezar são muito importantes. A verdadeira filosofia, devemos lembrar, nunca despreza quaisquer tipos de fatos.

Um erro palpável

VI. Agora estamos preparados para notar um erro palpável cometido pelos Necessitaristas em relação ao uso que os defensores da doutrina da Liberdade concebem fazer do fato de que a Vontade pode

selecionar e seleciona entre objetivos percebidos e sentidos como iguais. “A razão pela qual alguns escritores metafísicos,” diz o Presidente Day⁶,

têm colocado tanta ênfase sobre esse ponto aparentemente insignificante, é provavelmente a *inferência* que eles propõem extrair da posição que assumem. Se for admitido que a mente decide um caminho ou outro, indiferentemente, quando os motivos em cada lado são perfeitamente iguais, eles inferem que isso pode ser o que acontece em todos os outros casos, ainda que os motivos para escolhas opostas possam ser sempre desiguais. Mas, em que base essa conclusão é garantida? Se um homem é inteiramente indiferente acerca de qual de dois grãos de cevada tomar, disto se segue que ele será indiferente em aceitar um *guinéu* ou um *farthing*⁷; ou possuir uma propriedade ou uma bugiganga?⁸

Os defensores da doutrina da Liberdade não usam esses fatos sob consideração como aqui se atribui a eles. Eles nunca argumentam que, pelo fato de a Vontade poder selecionar entre A e B, quando eles são percebidos e sentidos como iguais, por conseguinte, quando a Vontade age em uma direção, em distinção de outra, o faz sempre de acordo com o momento de cada ação, impelida em direções diversas, por sentimentos e juízos igualmente fortes. O que eles argumentam a partir desses fatos é que a Vontade está sujeita à lei da Liberdade, e não à da Necessidade. Se a Vontade estivesse sujeita à última, então, quando impelida em diferentes direções por Motivos igualmente fortes (como nos casos acima citados), ela não poderia agir em direção de uma em distinção da outra mais do que um

⁶ Jeremiah Day (1773-1867) (Nota do Tradutor).

⁷ O Guinéu é uma antiga moeda de ouro inglesa; o *farthing*, uma pequena moeda de prata inglesa.

⁸ Cf. DAY, Jeremiah. *An Examination of President Edwards's Inquiry on the Freedom of the Will*. Durrie e Peck. New Haven, 1841, p 121-122. Disponível em 06/05/2021, em An Examination of President Edwards's Inquiry on the Freedom of the Will - Jeremiah Day - Google Livros.

corpo pesado pode mover-se para o oeste em vez de mover-se para o leste, quando puxado em cada direção por forças perfeitamente iguais. Se a Vontade está sujeita à lei da Necessidade, então, em todos os casos de seleção entre objetos conhecidos e sentidos como iguais, temos um evento sem uma causa. Até mesmo os Necessitaristas, muitos deles, pelo menos, não ousam negar que, sob essas circunstâncias, a seleção acontece. Assim, eles precisam abandonar sua teoria ou admitir o dogma de eventos sem causas.

Referências

EDWARDS, Jonathan. *A Careful and Strict Inquiry into the Modern Prevailing Notions of that Freedom of Will*. Albany: Backus e Whiting, 1804.

DAY, Jeremiah. *An Examination of President Edwards's Inquiry on the Freedom of the Will*. New Haven: Durrie e Peck, 1841.

MAHAN, Asa. The Greatest Apparent Good. In: MAHAN, Asa. *Doctrine of the Will*. Oberlin: R. E. Gillet, 1845. DOI: <https://doi.org/10.1037/14114-004>.

MAHAN, Asa. *Doctrine of the Will*. Oberlin: J. M. Fich, 1847. DOI: <https://doi.org/10.1037/14261-000>.

Data de registro: 07/05/2021

Data de aceite: 15/08/2021



Indexação em Repertórios

Artigos publicados na “Revista Primordium” são repertoriados em:

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



NORMAS PARA ENVIO DE COLABORAÇÕES

DIRETRIZES PARA AUTORES

CONDIÇÕES PARA SUBMISSÃO

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

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

O arquivo da submissão está em formato Microsoft Word

URLs para as referências foram informadas quando possível.

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

DIRETRIZES PARA AUTORES

Normas para submissão de trabalhos

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

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

Publicação

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

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

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

Formatação dos textos

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

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

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

2.2. Os artigos deveram 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 sequencialmente.

1.5. As referências bibliográficas deverão aparecer no final do texto, em ordem alfabética de sobrenome do autor, da seguinte forma:

1.5.1. Para livro: SOBRENOME DO AUTOR, Nome. Título (em itálico). Edição. Local: editora, data.

1.5.2. Para artigos: SOBRENOME DO AUTOR, Nome. Título do artigo. Título do periódico (em itálico). Local, volume, número, página inicial e página final do artigo, mês e ano.

1.5.3. Para artigos de congresso: SOBRENOME DO AUTOR, Nome. Título do artigo. In: NOME DO CONGRESSO, número do congresso, ano, local. Título da publicação (em itálico). Local, editora, data, página inicial e página final do artigo.

Direito autoral e responsabilidade legal

Os trabalhos publicados são de propriedade dos seus autores, que poderão dispor deles para posteriores publicações, sempre fazendo constar a edição original (título original, Revista Primordium, volume, nº, páginas).

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

Política de Privacidade

Os nomes e endereços informados nesta revista serão usados exclusivamente para os serviços prestados por esta publicação, não sendo disponibilizados para outras finalidades ou a terceiros.

ORCID

Informamos que a partir de 1º de janeiro de 2019 será obrigatório que os autores tenham cadastro do Orcid e que informem o link no ato da submissão do documento a tramitar, seja artigo, resenha ou tradução. Aos autores que já tem textos aprovados aguardando publicação nos fascículos do volume 4, referente a 2019, solicitamos, por favor, que seja providenciado com urgência o registro no Orcid e que o mesmo seja enviado para o e-mail revistaprimordium@ifilo.ufu.br.

A Revista Primordium se reserva o direito de alterar os trabalhos originais, apenas no sentido de adequá-los às normas adotadas por esse padrão editorial.

Contato

Universidade Federal de Uberlândia

Revista Primordium

Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco U, Sala 1U131

Campus Santa Mônica

38408-144 - Uberlândia - Minas Gerais – Brasil

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

Correio Eletrônico: revistaprimordium@ifilo.ufu.br

Telefone: (55) (34) 3239-4252

Exceções e casos omissos serão resolvidos pelo Conselho Editorial



POLÍTICA ANTIPLÁGIO

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

CONSIDERANDO que a Revista Primordium aceita para publicação apenas trabalhos inéditos de autores(as) brasileiros(as) e estrangeiros(as);

CONSIDERANDO a necessidade de regulamentação de uma política anti-plágio 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.



PARECERISTAS DO VOLUME 06

Adriano Bueno Kurle
Alan Duarte
Alexandre Pavani da Silva
André Decotelli
André Luís Bonfim Sousa
André Luis Lindquist Figueredo
André Luiz Cruz Sousa
Antonio Macedo dos Santos
Antonio Vieira da Silva Filho
Aryane Raysa Araújo dos Santos
Bruna de Oliveira Bortolini
Bruna dos Santos Leite
Bruno Tenório Coelho
Camila Massaro Cruz de Góes
Carlos Nicodemos
Caroline Domingues Silva da Costa
Caroline Ferreira Fernandes Guimarães
Cibele Saraiva Kunz
Cláudia Valéria Fortes de Oliveira dos Santos
Daniel Luis Cidade Gonçalves
Daniel Rodrigues Placido
Eduardo da Silveira Campos
Eduardo Leite Neto
Everton Miguel Puhl Maciel

Felipe Gustavo Soares da Silva

Fernando Sapaterro

Fernando Tadeu Mondy Galine

Francisco de Assis Silva

Gabriel Lago de Sousa Barroso

Gabriel Rodrigues Rocha

Gabriela Antoniello de Oliveira

Gedeão Mendonça de Moura

George Matias de Almeida Júnior

Gustavo Henrique de Freitas Coelho

Gustavo Hessmann Dalaqua

Gutemberg Miranda

Helrison Silva Costa

Henrique Gonçalves de Paula

Igor Corrêa de Barros

João Francisco Pereira Cabral

Joel Francisco Decothé Junior

José Carlos Souza Ferreira

Jose Henrique Alexandre de Azevedo

Juliana Santana de Almeida

Júlio César Casarin

Julio Cesar Moreira

Kelly de Fátima Castilho

Laís Oliveira Rios

Leonardo Rennó Ribeiro Santos

Lucas Petroni

Lucas Schönhofen Longoni
Luciana Aparecida Aliaga Azara de Oliveira
Luis Rosefield
Marcela Cássia Sousa de Melo Benício Figueiredo
Márcio Jarek
Marcos Fanton
Mariana Goron Tasca
Mirian Donat
Muryel De Zoppa Menezes
Paulo Afonso Araújo
Polyana Tidre
Rafael Graebin Vogelmann
Rafael Ramos Cioquetta
Renato dos Santos Barbosa
Ricardo Pereira de Melo
Rogério Lopes dos Santos
Sávio Lima Siqueira
Sebastião Alonso Júnior
Silvério Becker
Silvia Regina da Silva Cunha
Stanley Kreiter Bezerra Menezes
Tatiana Quirino Crisóstomo Melo
Taynam Santos Luz Bueno
Tiago da Cunha Fernandes
Vinicius dos Santos Xavier
Vítor Medeiros Costa

Vladmir Luís da Silva

Wagner Teles de Oliveira

Walter Valdevino Oliveira Silva

William Costa



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
Equipe Editorial Primordium

Entrevistas

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

Artigos

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

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

Volume 6, Número 12 – jul./dez. – 2021

SUMÁRIO

Editorial.....	191-194
<i>Equipe Editorial Primordium</i>	

Entrevista

Entrevista com o Profº Dr Giovanni Semeraro: Atualidade de Marx, organização popular e formação.....	195-214
<i>Revista Primordium</i>	

Artigos

A crise entre Theodor Adorno e o movimento estudantil alemão no final dos anos 60.....	215-234
<i>Daniel Rodrigues Placido</i>	

A origem social do valor: valor-de-uso e valor-de-troca numa perspectiva dialética.....	235-264
<i>Gutemberg Miranda</i>	

O cuidado de si no diálogo <i>Alcibíades</i> de Platão: uma análise sob a perspectiva de Michel Foucault.....	265-286
<i>Igor Corrêa de Barros</i>	

Prover-se para a morte: reflexões senequianas.....	287-298
<i>Cláudia Valéria Fortes de Oliveira dos Santos</i>	

Porque devemos desconfiar da intuição repugnante.....	299-326
<i>André Luis Lindquist Figueredo</i>	

Abraão e Maria: personagens que dão referência para os
conceitos de Kierkegaard em *Temor e Tremor*.....327-344
Antonio Macedo dos Santos

Amor, loucura e filosofia: Platão como um filósofo do
evento.....345-362
Alan Duarte Araújo

O espaço kantiano: uma análise da interpretação de Henry
Allison.....363-386
Alexandre Pavani da Silva

Traduções

O que parece melhor.....387-402
Asa Mahan
Trad. Silvério Becker

Indexadores.....403
Normas para submissão.....405-410
Política antiplágio.....411-412
Nominata de pareceristas.....413-416
Sumário do volume.....417-420