

ISSN Eletrônico: 2526-2106



# PRIMORDIUM

Revista de Filosofia e Estudos Clássicos

---



PRIMORDIUM	Uberlândia	v. 6	ano 2021	p. 1-422	jan./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, volume 6 – jan./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 Júnior

Vice-reitor: Carlos Henrique Martins da Silva

EDUFU – Editora da Universidade Federal de Uberlândia

Direção: Alexandre Guimarães T. 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

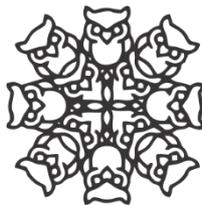
ISSN Eletrônico: 2526-2106



# PRIMORDIUM

Revista de Filosofia e Estudos Clássicos

---



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

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

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

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

PRIMORDIUM - Revista de Filosofia e Estudos Clássicos, v. 6, n. 11 – jan./jun. 2021.

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

**Semestral**

ISSN Eletrônico: 2526-2106

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

CDU: 1

Biblioteca da UFU

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

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA**

Universidade Federal de Uberlândia

Reitor: Valder Steffen Junior

Vice-reitor: Carlos Henrique Martins da Silva

EDUFU – Editora da Universidade Federal de Uberlândia

Direção: Alexandre Guimarães Tadeu de Soares

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

Cep: 38408-144 / Uberlândia – Minas Gerais

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

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



## **Expediente do Comitê Editorial**

Periodicidade Semestral - ISSN Eletrônico: 2526-2106

Volume 6 Número 11 – jan./jun. 2021

### **Conselho Editorial:**

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

Gabriel Reis, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

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

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

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

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

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

Willian Costa, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

### **Conselho Consultivo Estudos Clássicos:**

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

Prof. Dr. Bruno Fregni Bassetto (USP)

Prof. Dr. Edson Ferreira Martins (UFV)

Prof. Ms. Frederico de Sousa Silva (UFU)

Prof. Dr. João Bortolanza (UFU)

Prof. Dr. Stéfano Paschoal (UFU)

**Conselho Consultivo Filosofia:**

Alcino Bonella, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Humberto Guido, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### **Equipe técnica**

Revisão: Comitê editorial executivo

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

PRIMORDIUM – Revista de Filosofia e Estudos Clássicos

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

Correio Eletrônico: [revistaprimordium@ifilo.ufu.br](mailto:revistaprimordium@ifilo.ufu.br)

Telefone: +55 (34) 3239-4252

IFILO - Instituto de Filosofia

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

COCFI: Coordenador: Prof. Dr. Fernando Martins Mendonça

UFU - Universidade Federal de Uberlândia

Reitor: Valder Steffen Junior

Vice-reitor: Carlos Henrique Martins da Silva

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

EDUFU – Editora da Universidade Federal de Uberlândia

Direção: Alexandre Guimarães Tadeu de Soares

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

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

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

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



### **Missão e política editorial:**

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

### **Política de Acesso Livre:**

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

### **Declaração de Privacidade e direitos autorais:**

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

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

**Originalidade:**

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

**Indexado nos repertórios:**

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

**Política antiplágio:**

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



# PRIMORDIUM

Revista de Filosofia e Estudos Clássicos

---

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

---

Volume 6, Número 11 – jan./jun. – 2021

---

## SUMÁRIO

Editorial.....13-14  
*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



# PRIMORDIUM

Revista de Filosofia e Estudos Clássicos

---

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

---

Volume 6, Issue 11 – Jan./Jun. – 2021

---

## CONTENTS

Editorial.....13-14  
*Primordium Editorial Staff*

### Interviews

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

### Articles

The conception of language game in Philosophical Investigations.....35-52  
*José Carlos Souza Ferreira*

The carriers of amazing objects: the ritualistic dress in book VII of the Republic.....	53-70
<i>Muryel De Zoppa Menezes</i>	
Politics of Recognition: from recognition to identity in Taylor.....	71-92
<i>Caroline Domingues Silva da Costa</i>	
Gramsci and fascism: a conceptual analysis based on Antonio Gramsci's Prison Notebooks.....	93-118
<i>Carlos Nicodemos</i>	
Vico's <i>Nova Scientia Tentatur</i> and Philology.....	119-140
<i>Eduardo Leite Neto</i>	
Spectacle, cultural industry and alienation: reflections on commodity fetishism and the project of masses domination.....	141-162
<i>Gabriela Antoniello de Oliveira</i>	

## Reviews

Hegel's concept of <i>Bildung</i> .....	163-167
<i>Lucas Schönhofen Longoni</i>	

<b>Indexers</b> .....	169
<b>Submission rules</b> .....	171-176
<b>Antiplagiarism policy</b> .....	177-178



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

*Fernando Galine\**

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

Boa leitura!

Equipe Editorial Primordium



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

*Revista Primordium*



### **Apresentação**

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

---

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

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

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

## Entrevista

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

*José Carlos Souza Ferreira\**

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

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

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

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

---

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

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

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

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

### Considerações iniciais

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

---

<sup>6</sup> Cf.: IF, §1-3.

<sup>7</sup> Cf.: IF, Prefácio, p.11.

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

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

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

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

---

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

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

---

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

---

<sup>13</sup> Cf.: IF, §§68 e 69.

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

## **Considerações finais**

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

---

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

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

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

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

---

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

<sup>21</sup> Cf.: IF, §130 e 131.

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

## Referências

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

Data de registro: 25/12/2020

Data de aceite: 09/04/2021



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

*Muryel De Zoppa Menezes\**

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

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

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

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

**Keywords:** Plato; *Thaumatopoiói*; Image.

---

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

## Introdução

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

## Imagem

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

## As sombras

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

## Os Transportadores de Objetos Espantosos

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

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

---

<sup>15</sup> No original: ἀπέικασον τοιοῦτω πάθει τὴν ἡμετέραν φύσιν παιδείας τε περί και ἀπαιδευσίας. Ἴδὲ γὰρ ἀνθρώπους οἷον ἐν καταγείῳ οἰκῆσει σπηλαιώδει, ἀναπεπταμένην πρὸς τὸ φῶς τὴν εἰσοδὸν ἐχούση μακρὰν παρὰ πᾶν τὸ σπήλαιον, ἐν ταύτῃ ἐκ παίδων ὄντας ἐν δεσμοῖς και τὰ σκέλη και τοὺς αὐχένας, ὥστε μένειν τε αὐτοὺς εἷς τε τὸ πρόσθεν μόνον ὄραν, κύκλῳ δὲ τὰς κεφαλὰς ὑπὸ τοῦ δεσμοῦ ἀδυνάτους περιάγειν, φῶς δὲ αὐτοῖς πρὸς ἄνωθεν και πόρρωθεν καόμενον ὄπισθεν αὐτῶν, μεταξὺ δὲ τοῦ πρὸς και τῶν δεσμοτῶν ἐπάνω ὁδόν, παρ' ἣν ἰδὲ τειχίον παρῳκοδομημένον, ὡσπερ τοῖς θαυματοποιοῖς πρὸ τῶν ἀνθρώπων πρόκειται τὰ παραφράγματα, ὑπὲρ ὧν τὰ θαύματα δεικνύσασιν.

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

## A Caverna

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

### Diferença comparativa

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

## Pedra e Madeira

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

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

---

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

<sup>34</sup> No original: *ὡςπερ τοῖς θαυματοποιοῖς πρὸ τῶν ἀνθρώπων πρόκειται τὰ παραφράγματα, ὑπὲρ ὧν τὰ θαύματα δεικνύσασιν.*

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

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

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

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

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

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

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

## ***Xoanon***

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## Imagem X simulacro

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

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

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

---

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

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

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

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

Portanto intelecção. Portanto movimento. *Paideia*.

## Conclusão

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

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

---

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

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

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

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

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

## Referências

BRUNSCHWIG, Jacques. Colloquium 8: Revisiting Plato's Cave. *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, Boston. v. 19, n. 1, p. 145-177, 2003. DOI: <https://doi.org/10.1163/22134417-90000055>.

CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*. Paris: Klincksiek, 1999.

CORNFORD, Francis M. *Plato's theory of knowledge, the "Theaetetus" and the "Sophist" Plato*. New York: Dover Publications, 2003.

DEBRAY, Régis. *Vida e morte da imagem: uma história do olhar no ocidente*. Trad. Guilherme Teixeira. Petrópolis: Vozes, 1993.

DIÈS, Auguste. Encore Guignol. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, Paris, v. 15, n. 1, p. 38-46, 1927. DOI: <https://doi.org/10.3406/bude.1927.6446>. Disponível em: [https://www.persee.fr/doc/bude\\_0004-5527\\_1927\\_num\\_15\\_1\\_6446](https://www.persee.fr/doc/bude_0004-5527_1927_num_15_1_6446).

DIÈS, Auguste. Guignol à Athènes. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, Paris, v. 14, n. 1, p. 6-19, 1927. DOI: <https://doi.org/10.3406/bude.1927.6425>. Disponível em: [https://www.persee.fr/doc/bude\\_0004-5527\\_1927\\_num\\_14\\_1\\_6425](https://www.persee.fr/doc/bude_0004-5527_1927_num_14_1_6425).

DIXSAUT, Monique. *Le Naturel Philosophe*. Paris: VRIN, 2001.

DIXSAUT, Monique. Ousia, eidos et idea dans le Phédon. *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, Paris, v. 181, n. 4, p. 479-500, 1991.

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

SILVA, Diogo Norberto Mesti. *Entre movimentos e imagens: os poderes da alma na República de Platão*. 2014. 274 f. Tese (Doutorado em Filosofia Antiga) – Programa de Pós-graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas em Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. 2014. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/BUOS-9RTEU2>.  
SPINELLI, Miguel. O ciclo de estudos básicos (Egkýklios Paideía) da escolaridade grega. *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 30, n. 60, p. 603-646, 2016.

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

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

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

Data de registro: 15/02/2021

Data de aceite: 09/04/2021



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

*Caroline Domingues Silva da Costa\**

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

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

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

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

---

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

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

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

## Introdução

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

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

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

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

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

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

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

## **A cultura da autenticidade**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### **Considerações finais**

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

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

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

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

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

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

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

## Referências

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

Data de registro: 04/12/2020

Data de aceite: 10/04/2021



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

*Carlos Nicodemos\**

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

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

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

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

---

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

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

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

## Introdução

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

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

---

<sup>1</sup> *Caderno do Cárcere*.

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## **Considerações finais**

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

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

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

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

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

## Referências

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

Data de registro: 28/05/2021

Data de aceite: 14/08/2021



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

Eduardo Leite Neto\*

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

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

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

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

---

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

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

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

## Introdução

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

---

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

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

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

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

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

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

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

### **Notas filológicas no *De Constantia***

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

<sup>4</sup> Cf. *Sn44*, §7.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

## O erro dos filólogos

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

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

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

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

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

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

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

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

## Considerações finais

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

---

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

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

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

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

## Referências

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

---

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

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

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

Data de registro: 04/06/2021

Data de aceite: 01/09/2021



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

*Gabriela Antonello de Oliveira\**

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

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

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

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

---

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

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

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

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

## Introdução

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### **Considerações finais**

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

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

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

## Referências

- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- COELHO, Cláudio Novaes Pinto. Indústria cultural e sociedade do espetáculo: a dimensão política da crítica cultural. *Revista Líbero*, São Paulo, v. 19, n. 37, p. 31-42, 2016.
- DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela do Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.
- JUNKES, Delcio. Progresso e barbárie. *Revista do NESEF Filosofia e Ensino*, Curitiba, v. 10, n. 1, p. 99-109, 2018. DOI: <https://doi.org/10.5380/nesev7i2.63793>.
- JUREMIR, Machado da Silva. Pour déborder le spectacle: à propos de la réédition des oeuvres de Guy Debord. *Hermès, La Revue*, Paris, v. 47, n. 1, p. 185-191, 2007. DOI: <https://doi.org/10.4267/2042/24091>.
- SILVA, Rafael Cordeiro. A atualidade da crítica de Adorno à indústria Cultural. *Revista Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 13, n. 25, p. 27-42, 1999.
- TRESPEUCH-BERTHELOT, Anna. Les vies successives de La Société du spectacle de Guy Debord. *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, Paris, v. 2, n. 122, p. 135-152, 2014. DOI: <https://doi.org/10.3917/ving.122.0135>.

Data de registro: 16/06/2021

Data de aceite: 20/09/2021



## O conceito de *Bildung* em Hegel

Lucas Schönhofen Longoni\*

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## Referências

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

Data de registro: 07/06/2021

Data de aceite: 13/08/2021

---

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

Página branca



## 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/>)

Página branca



## **NORMAS PARA ENVIO DE COLABORAÇÕES DIRETRIZES PARA AUTORES**

### **CONDIÇÕES PARA SUBMISSÃO**

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

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

O arquivo da submissão está em formato Microsoft Word

URLs para as referências foram informadas quando possível.

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

### **DIRETRIZES PARA AUTORES**

#### **Normas para submissão de trabalhos**

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

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

## **Publicação**

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

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

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

### **Formatação dos textos**

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

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

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

2.2. Os artigos 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](mailto:revistaprimordium@ifilo.ufu.br).

**A Revista Primordium se reserva o direito de alterar os trabalhos originais, apenas no sentido de adequá-los às normas adotadas por esse padrão editorial.**

## **Contato**

Universidade Federal de Uberlândia

Revista Primordium

Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco U, Sala 1U131

Campus Santa Mônica

38408-144 - Uberlândia - Minas Gerais – Brasil

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

Correio Eletrônico: [revistaprimordium@ifilo.ufu.br](mailto:revistaprimordium@ifilo.ufu.br)

Telefone: (55) (34) 3239-4252

Exceções e casos omissos serão resolvidos pelo Conselho Editorial



## **POLÍTICA ANTIPLÁGIO**

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

CONSIDERANDO que a Revista Primordium aceita para publicação apenas trabalhos inéditos de autores(as) brasileiros(as) e estrangeiros(as);

CONSIDERANDO a necessidade de regulamentação de uma política 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. 4°. Todos os casos não previstos nesta resolução ou os fatores supervenientes serão examinados pelo Comitê Executivo da Revista Primordium.

Art. 5°. 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.

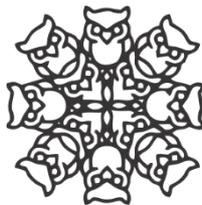
ISSN Eletrônico: 2526-2106



# 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 Mondy Galine, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

Gabriel Reis, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

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

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

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

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

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

Willian Costa, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

### **Conselho Consultivo Estudos Clássicos:**

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

Prof. Dr. Bruno Fregni Bassetto (USP)

Prof. Dr. Edson Ferreira Martins (UFV)

Prof. Ms. Frederico de Sousa Silva (UFU)

Prof. Dr. João Bortolanza (UFU)

Prof. Dr. Stéfano Paschoal (UFU)

**Conselho Consultivo Filosofia:**

Alcino Bonella, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Humberto Guido, UFU (Uberlândia, MG, Brasil)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### **Equipe técnica**

Revisão: Comitê editorial executivo

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

PRIMORDIUM – Revista de Filosofia e Estudos Clássicos

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

Correio Eletrônico: [revistaprimordium@ifilo.ufu.br](mailto:revistaprimordium@ifilo.ufu.br)

Telefone: +55 (34) 3239-4252

IFILO - Instituto de Filosofia

DIRIFILO: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> 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](http://www.edufu.ufu.br) / e-mail: [livraria@ufu.br](mailto:livraria@ufu.br)

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



### **Missão e política editorial:**

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

### **Política de Acesso Livre:**

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

### **Declaração de Privacidade e direitos autorais:**

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

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

**Originalidade:**

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

**Indexado nos repertórios:**

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

**Política antiplágio:**

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



# PRIMORDIUM

Revista de Filosofia e Estudos Clássicos

---

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

---

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

---

---

## SUMÁRIO

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

### Entrevista

Entrevista com o Prof<sup>o</sup> 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*

<b>Indexadores</b> .....	403
<b>Normas para submissão</b> .....	405-410
<b>Política antiplágio</b> .....	411-412
<b>Nominata de pareceristas</b> .....	413-416
<b>Sumário do volume</b> .....	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*

<b>Indexers</b> .....	403
<b>Submission rules</b> .....	405-410
<b>Antiplagiarism policy</b> .....	411-412
<b>Nomination of referees</b> .....	413-416
<b>Contents Summary</b> .....	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<sup>o</sup> 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-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. 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](mailto: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 Breitate 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 deslanchar 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](mailto: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 Krahl, 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 Krahl.

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 após-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

puddesse 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, dialético: 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. Krahl (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 (ESTEVES, 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 Krahl 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 o *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. Krahl: Adorno e a “retradionalização” da teoria**

Retomaremos nesta parte do texto, de forma sintética, algumas teses contundentes de um texto curto e denso de Hans-Jürgen Krahl (2009), cuja data de redação foi em 1969, tendo Krahl 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.

Krahl 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 recear a estabilização fascista do capital monopolista, Adorno teria, segundo Krahl (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 Krahl, 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 Krahl (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.

Krahl, 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 Krahl, 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 Krahl (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 Krahl, 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. Krahl 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 sozinho 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 Krahl e Adorno**

Confrontaremos doravante as afirmações adornianas nessa entrevista importante com os argumentos anteriores de Krahl. 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 Krahl, 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 Krahl 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.

Krahl 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 gérmen 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 de 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 “revisionismo”, “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 Krahl, 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](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](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**

*Gutenberg 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](mailto: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 supracumida 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.<sup>1</sup> 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

---

<sup>1</sup> 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 abstrata, 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 supracompreender 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 mediada<sup>2</sup>.

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

---

<sup>2</sup> 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 valor<sup>3</sup>. Nesse

---

<sup>3</sup> 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 apegua 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 suprassumidas 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 suprassumir 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 despendar 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 útil<sup>4</sup>. A qualidade do trabalho útil e a

---

<sup>4</sup> 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 qualitativamente<sup>5</sup>.

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).

<sup>5</sup> 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 crescer 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, Christopher. *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](mailto: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 ética<sup>1</sup>, 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

---

<sup>1</sup> 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 a 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*<sup>2</sup>, 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

---

<sup>2</sup> 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*<sup>3</sup>, 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

---

<sup>3</sup>A 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 Alcibíades 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. Alcibíades possuiu muitos amantes, mas isso não lhe garantiu boa educação. Sócrates, sabendo da condição pedagógica de Alcibíades 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 Alcibíades, não do seu corpo, como fizera seus outros amantes, mas da maneira como Alcibíades 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 Alcibíades 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 Alcibíades: 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 Alcibíades, uma das mais ricas da cidade, e pergunta ao jovem o que ele mais ele ambiciona. A resposta de Alcibíades 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 (πέτεον amathia): 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 atteis ára pròs tà politiká prín paideuthênai) (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 tekhnēi) (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 (*dikaio syne*). 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: Cambridge 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 senequianas<sup>1</sup>

*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

---

<sup>1</sup> 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](mailto: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 almeçadas 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 estoicismo<sup>2</sup>, 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*

---

<sup>2</sup> Corrente fundada pelo filósofo grego Zenon de Cítion (333 a.C.-263 a.C.), que se caracteriza por uma ética em que a imperturbabilidade (*αταραξία*), 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 quê<sup>3</sup>.

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 perseveres<sup>4</sup>.

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*).

---

<sup>3</sup> Carta XCV,5.

<sup>4</sup> 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 ativo<sup>5</sup>. 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

---

<sup>5</sup> 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 [...] <sup>6</sup>.

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 <sup>7</sup>. 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).

---

<sup>6</sup> Cartas XXIV, 19-20.

<sup>7</sup> 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 temas<sup>8</sup>. 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

---

<sup>8</sup> 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 estreita<sup>9</sup>.

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 recorigere, quam indurescat pravitas eius*. Como disse, começamos a formar e a corrigir o nosso pensamento antes que o desatino endureça<sup>10</sup>. 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.<sup>11</sup>

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 veniens percussa est, crassam illi statim umbram faciet*

---

<sup>9</sup> Carta LXX 19.

<sup>10</sup> Carta L,5.

<sup>11</sup> Carta 21,1.

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

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 arrazoza: [...] *Ego tibi*

---

<sup>12</sup> 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 morte<sup>13</sup>.

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.

---

<sup>13</sup> 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 repugnante<sup>1</sup>

*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.

---

<sup>1</sup> 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.figuereado@ufu.br](mailto:andre.l.l.figuereado@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 consequencialista<sup>2</sup> – 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.

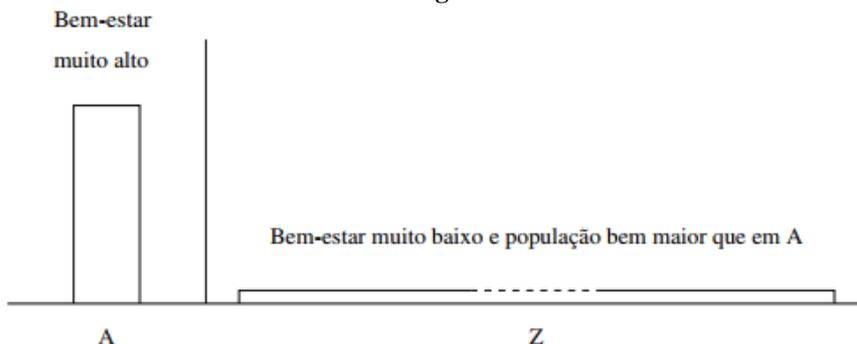
Não é difícil entender como essa axiologia totalista implica a Conclusão Repugnante. Supondo que a população A, que tem 10 bilhões de habitantes, todos com alta qualidade de vida, tenha uma quantidade total de bem-estar  $n$ , então existe alguma população B, que tem uma quantidade  $h$  de habitantes, 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

---

<sup>2</sup> 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  $hv$  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 –

---

<sup>3</sup> 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”<sup>4</sup> que nos impele a acreditar que a conclusão é obviamente falsa? Temos ao menos uma razão para crer que não devemos<sup>5</sup>: 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.

---

<sup>4</sup> 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.

<sup>5</sup> 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.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> 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;

...

$A_n$  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 transitiva<sup>7</sup>, 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, conseqüentemente,  $A_n$  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*<sup>8</sup> 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

---

<sup>7</sup> 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.

<sup>8</sup> 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, conseqüentemente, 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 dores<sup>9</sup> 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

---

<sup>9</sup> 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 inexatidão 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.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> 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 modo<sup>11</sup>, 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

---

<sup>11</sup> 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 concebilista 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.

Seguindo 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 Tortura<sup>12</sup>, 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.

---

<sup>12</sup> 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)<sup>13</sup>

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.

---

<sup>13</sup> 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 humanos<sup>14</sup>. 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

---

<sup>14</sup> 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; conseqüentemente, 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 objetais 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 estrito<sup>15</sup>, referente apenas às restrições

---

<sup>15</sup> 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'iterno 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 tramma 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](mailto: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; Sospensione; 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 liberal<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> 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 22,1-19<sup>2</sup>. 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

---

<sup>2</sup> 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 de mais alta qualidade sobre os temas envolvendo o Oriente Próximo em vários períodos, inclusive o patriarcal, tem crescido consideravelmente. Além disso, a mariologia acadêmica<sup>3</sup> 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 traçar 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”<sup>2</sup> Deus disse: “Toma teu

---

<sup>3</sup> 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”.

<sup>3</sup>Abraão 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. <sup>4</sup>No terceiro dia, Abraão, levantando os olhos, viu de longe o lugar. <sup>5</sup>Abraão disse a seus servos: “Permanecei aqui com o jumento. Eu e o menino iremos até lá, adoraremos e voltaremos a vós”.

<sup>6</sup>Abraão 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. <sup>7</sup>Isaac 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?”. <sup>8</sup>Abraão respondeu: “É Deus quem proverá o cordeiro para o holocausto, meu filho”. E foram-se os dois juntos.

<sup>9</sup>Quando 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. <sup>10</sup>Abraão estendeu a mão e apanhou o cutelo para imolar seu filho.

<sup>11</sup>Mas 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. <sup>14</sup>A este lugar Abraão deu o nome de “YHWH proverá” de sorte que se diz hoje: “sobre a montanha, YHWH proverá”.

<sup>15</sup>O Anjo do YHWH chamou uma segunda vez Abraão, do céu, <sup>16</sup>dizendo: “Juro por mim mesmo, palavra de YHWH: porque me fizeste isso, porque não me recusaste teu filho, teu único, <sup>17</sup>eu 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.<sup>18</sup>Por tua posteridade serão abençoadas todas as nações da terra, porque tu me obedeceste”.

<sup>19</sup>Abraão 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:

Extraír 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 tólos, sendo ela mesma o tólos 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 só<sup>4</sup>, em um Israel já formado, surgiu a expressão “Deus de Abraão, Isaac e Jacó”. Desse modo, no caso

---

<sup>4</sup> 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 Deuteronomio. Por fim, J é mais interessado na construção de códigos rituais e litúrgicos (SANTOS, 2018).

de YHWH<sup>5</sup> 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

---

<sup>5</sup> 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 palpável 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:

<sup>1,1</sup>Livro da origem de Jesus Cristo, filho de Davi, Filho de Abraão: <sup>2</sup>Abraão gerou Isaac, Isaac gerou Jacó, Jacó gerou Judá e seus irmãos, <sup>3</sup>Judá gerou Farés e Zara de Tamar. <sup>5</sup>Salmon gerou Booz, de Raab, Booz gerou Jobed, de Rute. <sup>6</sup>Davi gerou Salomão, daquela que foi a mulher de Urias. <sup>16</sup>Jacó 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 exegéticos, 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 teleológica 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](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, Soren 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 silenciosa 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 Soren 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 Žižek. 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](mailto: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 alma<sup>1</sup>.

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

---

<sup>1</sup> 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*<sup>2</sup>, 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

---

<sup>2</sup> 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 eleva, 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*<sup>3</sup> (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...**<sup>4</sup>

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.

---

<sup>3</sup> Muito embora a tradução brasileira tenha optado pelo termo “Acontecimento”, este trabalhou se guiou 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.

<sup>4</sup> 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 sofisticada nada mais seria do que o pretexto para o ganho financeiro, obliterando, nessa medida, o verdadeiro sentido educacional e formador do homem<sup>5</sup>. 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, crescer 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

---

<sup>5</sup> 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” (*Lísis* 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 evento<sup>6</sup>

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 Absoluto<sup>7</sup>. 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

---

<sup>6</sup> Cf. nota 4.

<sup>7</sup> 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 recorreremos 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 Alcebíades, 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 deuses<sup>8</sup>. 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

---

<sup>8</sup> 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 Belo<sup>9</sup>.

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

---

<sup>9</sup> 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*<sup>10</sup>, a qual vem esclarecida Platão da seguinte maneira:

---

<sup>10</sup> 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 dionisíaco. 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](mailto: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 Allisson'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) <sup>1</sup>. 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

---

<sup>1</sup> 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)<sup>2</sup>. 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)<sup>3</sup>. 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

---

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

<sup>3</sup> “*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).<sup>4</sup>

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 irrealis, 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

---

<sup>4</sup> “*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 objetos<sup>5</sup>. “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:

---

<sup>5</sup> 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).<sup>6</sup>

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

---

<sup>6</sup> “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 temporais<sup>7</sup>. 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

---

<sup>7</sup> 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).<sup>8</sup>

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,

---

<sup>8</sup> “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).<sup>9</sup>

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)<sup>10</sup>. 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 antiempírica e antirracionalista de teorias precedentes.

---

<sup>9</sup> “*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).

<sup>10</sup> “*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)<sup>11</sup>. 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

---

<sup>11</sup> “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).<sup>12</sup>

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

---

<sup>12</sup> “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 transcendentemente ideal (ALLISON, 2004, p. 118, tradução nossa)<sup>13</sup>.

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

---

<sup>13</sup> “*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 transcendentally ideal*” (ALLISON, 2004, p. 118).

equivalente, não seriam providas de realidade objetiva (ALLISON, 2004, p. 11, tradução nossa).<sup>14</sup>

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)<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> “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).

<sup>15</sup> “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 antiempiricista 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.<sup>1</sup>

### 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](mailto:silveriobecker@yahoo.com). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3449-4876>.

<sup>1</sup> *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](http://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 Edwards<sup>1</sup>

A seguinte passagem não deixa margem para dúvidas em relação ao significado que Edwards atribui à expressão “o que parece melhor”<sup>2</sup>. 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 aprazível à mente, e a escolha e preferência da mente, dificilmente parecem ser própria e perfeitamente distintas”. Aqui, inegavelmente, as palavras, escolha,

---

<sup>1</sup> Jonathan Edwards (1703-1758) (Nota do Tradutor).

<sup>2</sup> 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”?<sup>3</sup> 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

---

<sup>3</sup> 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”<sup>4</sup>, 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

---

<sup>4</sup> 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 Intelecto 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”<sup>5</sup>. Novamente, “todo ato da Vontade tem uma causa, e conseqüentemente (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

---

<sup>5</sup> 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-a, não no motivo, mas no próprio poder de querer.

### **Objecção – 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 saberem 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 Day<sup>6</sup>,

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*<sup>7</sup>; ou possuir uma propriedade ou uma bugiganga?<sup>8</sup>

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

---

<sup>6</sup> Jeremiah Day (1773-1867) (Nota do Tradutor).

<sup>7</sup> O Guinéu é uma antiga moeda de ouro inglesa; o *farthing*, uma pequena moeda de prata inglesa.

<sup>8</sup> 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/>)

Página branca



## **NORMAS PARA ENVIO DE COLABORAÇÕES DIRETRIZES PARA AUTORES**

### **CONDIÇÕES PARA SUBMISSÃO**

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

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

O arquivo da submissão está em formato Microsoft Word

URLs para as referências foram informadas quando possível.

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

### **DIRETRIZES PARA AUTORES**

#### **Normas para submissão de trabalhos**

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

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

## **Publicação**

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

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

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

### **Formatação dos textos**

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

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

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

2.2. Os artigos 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](mailto:revistaprimordium@ifilo.ufu.br).

**A Revista Primordium se reserva o direito de alterar os trabalhos originais, apenas no sentido de adequá-los às normas adotadas por esse padrão editorial.**

## **Contato**

Universidade Federal de Uberlândia

Revista Primordium

Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco U, Sala 1U131

Campus Santa Mônica

38408-144 - Uberlândia - Minas Gerais – Brasil

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

Correio Eletrônico: [revistaprimordium@ifilo.ufu.br](mailto:revistaprimordium@ifilo.ufu.br)

Telefone: (55) (34) 3239-4252

Exceções e casos omissos serão resolvidos pelo Conselho Editorial



## **POLÍTICA ANTIPLÁGIO**

A Resolução Interna nº 04/2021 do Conselho da Revista Primordium, dispõe sobre os procedimentos regulares para avaliação de plágio e autoplágio durante o trâmite de avaliação de textos submetidos à Revista Primordium.

CONSIDERANDO que a Revista Primordium aceita para publicação apenas trabalhos inéditos de autores(as) brasileiros(as) e estrangeiros(as);

CONSIDERANDO a necessidade de regulamentação de uma política 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*

Espectáculo, 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  
*Equipe Editorial Primordium*

### Entrevista

Entrevista com o Prof<sup>o</sup> 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 *Alcibíades* 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